

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PEDRO OLIVEIRA OBLIZINER

**O sujeito entre o ser e o não-ser: uma teoria do reconhecimento em
psicanálise**

São Paulo
2018

PEDRO OLIVEIRA OBLIZINER

**O sujeito entre o ser e o não-ser: uma teoria do reconhecimento em
psicanálise**

Versão Original

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Ilana
Mountian

Coorientador: Prof. Dr. Christian
Ingo Lenz Dunker

São Paulo

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL
DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU
ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA
A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira
Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São
Paulo Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Obliziner, Pedro

O sujeito entre o ser e o não-ser: uma teoria do reconhecimento em psicanálise / Pedro Obliziner; orientadora Ilana Mountian; co-orientador Christian Dunker. -- São Paulo, 2018.

146 f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. reconhecimento. 2. psicanálise. 3. violência de Estado. 4. Belo Monte. 5. racismo. I. Mountian, Ilana, orient. II. Dunker, Christian, co-orient. III. Título.

OBLIZINER, P. **O sujeito entre o ser e o não ser**: uma teoria do reconhecimento em psicanálise. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

A ideia de autoria é um tanto contestável e soa ainda mais estranha em uma dissertação que fala sobre como somos mais do que apenas indivíduos. Ainda assim, se este texto se concretizou, foi porque eu passei por este processo, estudei, escrevi e, por que não!?, sofri. Dado que Hegel fala do caminho do desespero, certamente em algum momento ele deve passar pela pós-graduação, então nada mais digno do que agradecer aqueles que me apoiaram neste processo.

Agradeço, primeiramente, à Gabriela por ser minha companheira nesses anos, pelo amor, carinho e atenção. Pelos passeios geológicos e por me ensinar a comer cogumelos. Recentemente iniciou um coletivo para pensar o cuidado dos alunos da pós, mas saiba que já cuidava de mim desde quando a ideia de prestar um mestrado era apenas uma cogitação.

Pelo acolhimento sem nem mesmo me conhecer e pelas observações, sem as quais eu teria me visto em becos sem saída logo no começo deste percurso, agradeço à Ilana Mountian, orientadora que me guiou por caminhos ainda pouco conhecidos.

Pela inspiração e por despertar tantas questões interessantes, agradeço ao meu palmeirense favorito, Christian Dunker, caro coorientador, professor e parceiro de navegação no rio Xingu.

Agradeço a Ivan Estevão e Vladimir Safatle pela disponibilidade e interesse neste trabalho, obrigado pela participação no exame de qualificação, pelas críticas duras, mas gentis que permitiram rever os rumos que a dissertação tomou.

Aos camaramargens: Victor, Laura, Anita, Rafael, Kwame, Dudu por possibilitar que o trabalho clínico, que pode ser tão solitário, seja tão coletivo, só tenho a agradecer pelas experiências produtivas de indeterminação. Dentre esses, mas com uma menção honrosa, agradeço à Anna pela revisão e observações deste texto em sua leitura heroica. Fica aqui também um grande abraço para todas as pessoas queridas que pude entrar em contato através deste trabalho: Gabi, Olivia, Fabio, Lucas, Pedro e ao Soró pelas parcerias com afeto. Um agradecimento especial à Sandra Berta pelas conversas matinais e por aceitar tomar um papel maior na finalização deste mestrado.

Agradeço aos parceiros de *Clínica de Cuidado*, Cássia, Flavia G., Flavia R., Érika, André, Noemi, Lilo, Luciana, Maíra, Karina, Ana Carolina, Rodrigo, Layla, Anna e, novamente,

Christian, pelos 15 dias de uma experiência que não pode ser explicada pelo tempo cronológico. Agradeço especialmente a Eliane por ter nos transmitido a confiança de executar este trabalho e a Ilana Katz por essa e outras oportunidades, assim como o apoio desde então. Xingu vivo!

Deixo uma recordação carinhosa a todos os colegas de Bandeira Científica, onde isto começou, e um abraço à Juliana, a melhor companheira de trabalho que poderia pedir.

Pelo companheirismo e as boas discussões, agradeço aos colegas dos dois grupos de orientação que pude fazer: Hugo, Renata, Clarice, Natalie e os prazos em comum, Dulce, Jaqueline, Rafael, Beth, Nadir, Priscila de um lado, Paula, Helena, Barbara, Kamila, Leticia, Ligia, Andressa e Gabriela de outro.

Pelas discussões clínicas e amizade, deixo um grande abraçado para Mania e Renata.

Aqueles que me permitem dizer que não tenho um único melhor amigo: Luis, Bruno, Lala, Marcelo, Adriano e Rosa, quero que saibam a importância que têm para mim.

A todos os amigos tricolores de arquibancada, a única identidade que me sinto confortável, que nosso sofrimento tenha data de expiração e que ela esteja próxima.

Um beijo ao Dylon por tentar me ensinar a chutar uma bola, ainda que não tenha aprendido.

A Waldir e Nádia, por tantas conversas boas.

Pelas fantasias transindividuais, agradeço ao meu grupo de RPG, para o qual eu já sou mestre há anos: Murilo, Fernando, Marcelo, Hirata, Filipe e Musa.

Agradeço a todos os funcionários do Instituto de Psicologia por possibilitarem esse trabalho, especialmente a Claudia Rocha com sua atenção e simpatia.

Por fim, devo dedicar todo agradecimento possível à minha avó, Neide, pelo amor às plantas e o prazer de cozinhar; meu avô, Pedro, por falar com formigas e me contar tantas histórias e minha mãe, Sandra, por sempre ensinar pelo exemplo. Se sou o primeiro membro de nossa família a ingressar em uma universidade pública e (caso se confirme a aprovação desta dissertação) a me tornar mestre, certamente é devido à por um percurso muito maior e que vocês foram protagonistas.

isso de querer

ser exatamente aquilo

que a gente é

ainda vai

nos levar além

-Paulo Leminski

RESUMO

OBLIZINER, P. **O sujeito entre o ser e o não ser**: uma teoria do reconhecimento em psicanálise. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

Esta pesquisa faz uma apresentação dos modos de reconhecimento presentes na psicanálise lacaniana. A noção de reconhecimento tem papel fundamental na prática analítica porque ela envolve pensar os modos de subjetivação e as alienações implicadas no processo de individuação do sujeito, o que permite que o trabalho clínico acesse a dimensão política de sua práxis. O reconhecimento aparece, primeiramente, enquanto reconhecimento de si na identificação a uma imagem que possibilita a gênese do Eu. Em seguida, surgirá como reconhecimento intersubjetivo, no qual a psicanálise seria um processo que permitiria o meu reconhecimento pelo Outro. Este paradigma será reformulado quando encontra um limite naquilo que há de irreflexivo no sujeito, o Real. Passamos, então, para o reconhecimento não-identitário que permitiria o acesso ao Real sem que isto implique em uma experiência traumática. Investigaremos, então, como este reconhecimento permite um contato com um objeto que não pode ser simbolizado, o que produz uma experiência de despersonalização que liberta o sujeito da hegemonia dos objetos narcísicos. Analisaremos, também, a aplicação deste desenvolvimento teórico na prática clínica, utilizando como material casos de violência de Estado, atendimentos realizados com ribeirinhos e moradores de Altamira afetados pela construção da usina de Belo Monte e com participantes de um grupo de testemunho do projeto Clínicas do Testemunho com pessoas perseguidas pela ditadura militar brasileira. Este estudo é precedido por uma contextualização dos eventos envolvendo a construção de Belo Monte, a destruição da forma de vida dos ribeirinhos e um exame da semelhança da violência de Estado atual com a desempenhada durante a colonização, esta que foi baseada na classificação social pela ideia de raça.

Palavras-chaves: reconhecimento, psicanálise, violência de Estado, Belo Monte, racismo, identidade, subjetivação

ABSTRACT

OBLIZINER, P. **The subject between being and non-being**: a theory of recognition in psychoanalysis. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

This research presents the modes of recognition found in lacanian psychoanalysis. The notion of recognition has a fundamental role in analytic practice once it involves modes of thinking subjectivations and alienations as concerned in the subject's individuation, allowing the clinical praxis to access its political dimension. The recognition appears in the first place as self-recognition through identification with an image that enables the genesis of the I. Then, it'll appear as intersubjective recognition, in which the psychoanalysis would figure as a process that allows one's recognition by the Other. This paradigm will be reformulated when it finds a limitation in the subject's non-reflexiveness, the Real. Therefore, the non-identitary recognition could allow the access to the Real without implying into a traumatic experience. The investigation will point to how this recognition permit contact with an object that can't be symbolized, which generates a depersonalization experience that frees the subject of the narcissistic objects' hegemony. We will also examine the application of this theoretical argument into the clinical practice based on psychological attention given to victims of state violence in two different populations: Altamira's riverside communities inhabitants affected by the construction of Belo Monte's power plant and participants of a Clínicas do Testemunho project testimony group for people harassed by the Brazilian military dictatorship. This study is preceded by the contextualization of Belo Monte's construction surrounding events, the destruction of riverside communities way of living and an examination of the similarities between the actual violence state and the one performed in the colonization process, the second referring to a social classification based on the notion of race.

Key-words: recognition, psychoanalysis, State violence, Belo Monte, alienation

Sumário

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 O debate em torno do reconhecimento	19
1.2 Reconhecimento enquanto transformação.....	22
1.3 O reconhecimento nos trabalhos sobre violência de Estado.....	28
2. METODOLOGIA.....	32
3. AS PATOLOGIAS DO RECONHECIMENTO	36
3.1 Estádio do espelho como reconhecimento de si	38
3.2 O reconhecimento intersubjetivo.....	43
3.3 Os limites do paradigma da intersubjetividade	51
4. BELO MONTE E OS RIBEIRINHOS	56
4.1 O que é ser um ribeirinho?.....	71
4.2 Raça e colonialidade	75
5. RECONHECIMENTO NÃO-IDENTITÁRIO	94
5.1 Dialética negativa	101
5.2 Sofrimento de indeterminação e sofrimento de determinação	107
Caso 1 – A bilíngue	112
5.3 Atomização social.....	122
Caso 2 – O dilema da prisioneira	128
Caso 3 – Se os sobreviventes não podem falar, o que eles transmitem?	132
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS.....	141

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação busca analisar os modos como o conceito de reconhecimento pode ser articulado na psicanálise, especialmente a psicanálise lacaniana, pretendendo com isto mostrar suas implicações nas dimensões da clínica e política. A noção de reconhecimento não é estranha à psicanálise lacaniana, como podemos ver logo nas primeiras obras de Lacan. No texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1953/1998), por exemplo, Lacan expressa que a fala é o único meio com o qual o analista pode lidar e ela sempre é endereçada a alguém. Disto se desenvolve que qualquer trabalho analítico está envolto em relações intersubjetivas e estas vão se expressar através de uma demanda de reconhecimento. Esta proposta de um reconhecimento intersubjetivo está relacionada ao chamado “primeiro Lacan” da primazia do simbólico, projeto que seria abandonado mais à frente, principalmente quando o psicanalista começa a interrogar sua clínica sobre os efeitos do Real, período no qual, supostamente, também desapareceria qualquer teoria do reconhecimento.

Esta dissertação não segue esta perspectiva, a do rompimento brusco com o paradigma da intersubjetividade e do abandono da teoria do reconhecimento, mas entende que o limite que Lacan detectou no reconhecimento simbólico (intersubjetivo) permitiu que o horizonte de final de análise fosse pensado como um modo de reconhecimento que pode levar em conta o Real, através do reconhecimento não-identitário (Safatle, 2006). Desta forma, reconhecimento está relacionado aos modos de subjetivação possíveis, à patologia e sua expressão como sofrimento (Dunker, 2015) e à cura.

Modos de subjetivação porque são atos de reconhecimento que permitem: a identificação envolvida na formação do Eu (Lacan, 1949/1998) e que permite um processo de individualização necessário para a constituição do sujeito; a constituição de objetos adequados ao desejo pelo fantasma e o estabelecimento da relação com estes objetos narcísicos (Lacan, 1957-1958/1997) e a inscrição do desejo em um campo simbólico regulado por relações intersubjetivas de caráter normativo; também são atos de reconhecimento que permitem que o sujeito ultrapasse a alienação que o impedia de fazer a passagem no oposto, ou seja, que passe do reconhecimento de si enquanto o eu, desenvolvido de forma autorreferente, para o reconhecimento de sua condição enquanto sujeito dividido. Isto significa que há uma negatividade que pode se estabelecer enquanto experiência constitutiva na medida que aponta que a subjetividade depende daquilo que

não pode ser integrado pelo eu, ou seja, que a subjetivação vai além das relações narcísicas (Safatle, 2006).

Reconhecimento também está ligado às estruturas clínicas, ao sofrimento e a formação do sintoma porque podemos interpretar a patologia como bloqueios e déficits dos atos de reconhecimento (Dunker, 2015, p. 191-192), estes ocorrem quando o desejo é negado (como na denegação, forclusão e no desmentido), quando o meu desejo é alienado em uma causa exterior a mim. Simetricamente a isto, o reconhecimento aparece enquanto protocolo de cura quando permite a suspensão destes bloqueios, naquilo que vai ser descrito como “desejo de reconhecimento” (no paradigma da intersubjetividade) e como “reconhecimento do desejo”, ligado ao protocolo de cura das últimas formulações lacanianas sobre o final de análise. O final de análise pedirá a travessia do fantasma, ou seja, que o sujeito perceba a alienação envolvida na relação de objeto narcísica e que possa se relacionar com um objeto não narcísico, o que ocorre pelo reconhecimento do seu desejo não exatamente como seu, mas sim atravessado pela “história dos desejos desejados” (Kojève, 1947/2002, p. 13). Assim, vemos que o reconhecimento pode ser relacionado com a clínica laciana em diversos níveis, como Safatle afirma: “não pode haver clínica analítica sem uma teoria do reconhecimento” (Safatle, 2006, p. 23).

Grande parte deste trabalho consistirá em demonstrar como podemos compreender as lógicas de reconhecimento como paradigmas norteadores para a psicanálise. Se acabamos de apresentar o que se articula com o reconhecimento, ao invés de simplesmente estabelecer uma definição precisa do que entendemos por esta noção, há que se pedir certa compreensão, já que será um esforço dessa dissertação mostrar muitas das facetas pelas quais podemos trabalhar a noção de reconhecimento com a psicanálise, ou seja, não é tarefa diminuta. Se um leitor alheio a esta discussão terminar sua leitura compreendendo a multiplicidade envolvida na noção de reconhecimento e algumas formas pelas quais ela pode contribuir com a clínica psicanalítica, teremos alcançado um primeiro objetivo desta dissertação.

Tal esforço será adensado ao relacionar o trabalho teórico com experiências clínicas que tive nos últimos anos, especialmente em casos que envolvem violência de Estado. Pensar o reconhecimento em psicanálise permite pensar o campo político relacionado aos modos de sofrimento, se a psicanálise desde Freud já demonstra que não há uma distinção entre indivíduo e sociedade (Freud, 1921/2011), esta compreensão se torna indissociável da condução clínica quando abordamos um caso tendo uma teoria do

reconhecimento em psicanálise em mente. Sendo esta proposta útil para qualquer caso clínico, sua contribuição fica ainda mais explícita em casos de violência de Estado, já que a incompreensão de como o campo político se relaciona com os modos de subjetivação e produção de sofrimento pode não só impedir qualquer avanço no caso como causar efeitos iatrogênicos. Veremos isso quando abordarmos as considerações de Rosa (2016) quando esta diz que o analista que não se implica, ou seja, ignora como sua prática clínica é atravessada por determinações sociopolíticas, pode acabar reproduzindo uma violência que o seu paciente já sofreu

Parte do material que será utilizado vem de minha experiência clínica com casos de violência de Estado, especialmente pela participação em dois projetos. O primeiro é o *Clínicas do Testemunho*, projeto vinculado à Comissão de anistia e financiado pelo Ministério da Justiça e que visa a promoção de memória e reparação psíquica aos afetados pelos períodos ditatoriais brasileiro. É um projeto sem precedentes no Brasil, já que também se trata de uma forma de reconhecimento das violações de direito cometidas pelo nosso Estado no passado. Particpei do corpo clínico do projeto enquanto membro do coletivo *Margens Clínicas*, coletivo que desde 2012 desenvolve dispositivos clínicos pensando a violência de Estado, quando este foi selecionado para executar um dos editais do segundo ciclo do Clínicas do Testemunho (2016-2017), juntamente com outros quatro núcleos (um segundo núcleo em São Paulo e um no Rio de Janeiro, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). O trabalho que realizamos envolvia não apenas o atendimento individual de pessoas afetadas pela ditadura brasileira, mas também grupos de testemunho, atividades coletivas com esta temática que questionava quais as marcas da ditadura nos nossos dias atuais e quem pode ser considerado um “afetado pela ditadura”, articulação e formações visando a escuta da violência dos dias atuais pelos profissionais da rede pública de assistência e de saúde¹.

O segundo projeto engloba minha participação na *Clínica de Cuidado*, desenvolvido para levar atenção em saúde mental para as pessoas afetadas pela construção da usina hidroelétrica de Belo Monte em Altamira-PA, assim como para documentar suas histórias e testemunhos. Este projeto teve financiamento da sociedade civil por meio de um financiamento coletivo e envolveu um curso realizado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, a subsequente seleção de voluntários para

¹ Este trabalho está bem documentado no livro *Clínica do Testemunho nas Margens* (Turriani et al, 2017).

realizar os atendimentos clínicos e algumas viagens até Altamira, sendo que a principal delas contou com uma equipe de 16 profissionais de saúde mental e 2 jornalistas, da qual fiz parte. Nos 15 dias que permanecemos em Altamira, realizamos atendimentos em dupla, podendo nos dividir onde era apropriado, e, geralmente, através de visitas domiciliares. O projeto tinha como objetivo não só prestar uma atenção psíquica aos ribeirinhos e outros afetados, mesmo considerando seu tempo limitado de atuação, mas também a documentação de seus testemunhos já que grandes obras como a construção de Belo Monte não costumam considerar que a expulsão das pessoas de suas terras e a destruição de seus modos de vida causam adoecimento e sofrimento. Sendo assim, todos os casos foram registrados e servirão como base para a confecção tanto de documentos quanto de trabalhos acadêmicos, ao qual este será mais uma contribuição. Ambas experiências, portanto, exigem um olhar atento à dimensão política que a clínica pode ter e carregam dispositivos inovadores e testemunhos que serão documentados e discutidos nesta dissertação.

Talvez a questão que move este trabalho possa ser melhor expressada recontando uma das fagulhas que iniciou essa pesquisa. Ela se deu durante um breve período de atendimentos em um município no sertão de Pernambuco, Afogados da Ingazeira. Ainda aluno de graduação em psicologia (2012), fiz parte de um projeto de extensão, *Bandeira Científica*², onde atendíamos a população em postos de saúde improvisados em escolas e outros locais públicos, além de outras intervenções conduzidas por alunos de mais de dez cursos de graduação diferentes da Universidade de São Paulo e de universidades parceiras. A seleção do município tinha como critério que ele apresentasse um índice de desenvolvimento humano (IDH) entre 0,5 e 0,7, mas também a cobertura de pelo menos 50% da população pelo programa saúde da família (PSF), o que geralmente resultava em

² Por ser um projeto de extensão, suas atividades priorizam o desenvolvimento da atuação profissional do aluno assim como a relação dele e da universidade em um contato com o restante da sociedade. Mais informações podem ser acessadas no site do projeto www.bandeiracientifica.com.br ou também em algumas produções acadêmicas falando sobre a experiência do projeto em si (GREVE et al, *Projeto Bandeira Científica: formação, interdisciplinariedade e extensão universitária*, II mostra de práticas em psicologia, 2012) e (CRUZ, A. M. et al, "Bandeira científica: medicina fora do hospital praticada por alunos de graduação in *Rev Med.*" São Paulo, 2012, jan-mar, 91(1), p. 44-47) quanto de pesquisas na área da fisioterapia (MOTA, P.H.S. et al.(2016) Prevalence of musculoskeletal pain and impact function and health care services in Belterra/PA. *Fisioter. Mov.*, Curitiba, v.29, n. 1, p 103-112), medicina (SILVA, L.F.F. (2010) Efeito da exposição à queima de biomassa na prevalência de sintomas e na função respiratória em uma comunidade no interior do Brasil. São Paulo: Tese de doutorado, Universidade de São Paulo) e psicologia (GREVE, M.S et al. "Solidão, Desassistência e Sofrimento Psíquico: Reflexões da Psicologia em uma Experiência Brasileira de Extensão Universitária". In: *9.o Congresso Nacional de Psicologia da Saúde*, 2012, Aveiro. p. 549-555), entre outros.

municípios com carência em alguns tipos de especializações da área da saúde, mas com um sistema público que potencializasse a breve passagem do projeto. Os locais escolhidos, no geral, também tinham problemas com geração de emprego, êxodo da população mais jovem, problemas de saneamento básico, entre outros. Durante minha visita a Afogados da Ingazeira, muitos dos atendimentos que realizei vinham encaminhados pela área da medicina e um tipo recorrente de encaminhamento chamou a atenção, mulheres que pediam para serem atendidas pela área da medicina, sofriam, mas não apresentavam um diagnóstico médico que relatasse uma “causa orgânica” precisa.

Uma delas havia solicitado atendimento por uma suspeita de fibromialgia, contudo, após passar pelo teste que compõe o diagnóstico com um aluno de medicina e seu supervisor, a síndrome foi descartada. É após esta negativa do diagnóstico esperado que lhe é oferecido o encaminhamento para mim, aluno da psicologia, para passar por um atendimento. Durante o atendimento, ao estarmos atentos e dispostos a reconhecer essa forma de sofrimento, conseguimos criar as condições propícias para que ela falasse sobre a situação de violência doméstica que estava vivendo, algo que ela ainda não tinha pensado em mencionar – ou não havia sentido segurança para tal – e que ela não relacionava diretamente com as dores que sentia no corpo. O caso se mostrava ainda mais grave pela falta de opções para sair da situação. Ela me conta que não poderia abandonar o marido e voltar para a casa dos pais já que eles não a aceitariam – os pais não concordariam com qualquer possibilidade de divórcio -, também não tinha quaisquer condições de se sustentar sozinha e os aparelhos do Estado, principalmente nas figuras da justiça e da assistência social, pareciam não dar conta de casos como este na região.

Tais elementos, como procurar atendimento por uma suspeita de uma doença física, estar passando ou ter passado por violência doméstica por parte do marido e as baixas expectativas por uma solução para essa violência, repetiram-se com tamanha frequência nos atendimentos da equipe de psicologia que ficamos mobilizados pela gravidade daquele cenário. Um outro dado dava um contraste maior: além de atendermos nos postos, outra de nossas atividades era conduzir entrevistas com pessoas apontadas como referências pela comunidade, nela perguntávamos a história da pessoa com o município, quais eram os pontos negativos e positivos dele. Uma das respostas mais frequentes que recebemos quando perguntamos o que o município apresentava de aspecto positivo foi a de que ele não era um local violento, você poderia deixar sua casa aberta ou seu carro na rua sem medo algum. Se não tivéssemos a experiência clínica de escutar

aqueles casos, poderíamos muito bem termos voltado a São Paulo sem a compreensão de que a violência doméstica não era reconhecida como violência por aquelas pessoas. Foi apenas através espaço de escuta propiciado por nós que ela pôde se revelar de alguma forma.

Uma pessoa que procura um atendimento médico com uma queixa de dores pelo corpo que se mostra posteriormente como uma situação de vulnerabilidade, como se algo da exposição da violência doméstica não pudesse ser suportada e vir à tona naquele contexto, surge, então, transformada em uma queixa de saúde mais palatável. É a partir desta transformação que ela pode ser acolhida e cuidada de alguma forma. Os elementos deste atendimento pediam algo além de uma condução clínica padrão, parecia não bastar pensar um diagnóstico referencial, a direção para o tratamento, uma suposta hipótese de ver o caso como uma histeria produzindo deslocamentos de significantes. Lançava o desafio de pensar o caso clínico de maneira indistinta de sua dimensão política, como a enorme abrangência da violência contra as mulheres em nosso país, algo que nem sempre me soava fácil.

A princípio, o modo de investigar isso foi questionar a relação da psicanálise com uma “esfera social” e, de um modo pouco claro naquela etapa, tentar chegar nas chamadas “patologias do social”. As dúvidas daquele momento miravam os limites da clínica psicanalítica, se estávamos nos contentando em lidar com os conflitos e sintomas de um único paciente enquanto que as condições sociais que o adoeciam continuavam intactas e adoecendo outras pessoas. Além disto, a ideia de um sofrimento que não pode ser acolhido enquanto tal por uma determinada sociedade me sugeriu algo de invisível, não reconhecido, mesmo que na época não soubesse o que entender por isto.

As investigações nesta direção fizeram com que esta dissertação se aproximasse dos avanços feitos pelo Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da Universidade de São Paulo (LATESFIP/USP), principalmente nas obras de seus participantes que abordam as patologias do social como déficit de reconhecimento (Safatle, 2006 e 2012 e Dunker, 2015). Destacar o conceito de reconhecimento na psicanálise mostra-se uma via de articulação que está a par das discussões contemporâneas na teoria social e que pode trazer contribuições sobre as novas formas de sofrer e adoecer que nossa sociedade impõe aos sujeitos. O reconhecimento, pensado psicanaliticamente, abrange tanto a dimensão política quanto moral envolvida no adoecimento e pode fornecer uma sustentação teórica que permite sua aplicação para

fenômenos distintos, como veremos, ela fornece uma formalização mais abrangente, por exemplo, ao descrever como o mal-estar de uma época é traduzido em sofrimento e alcança, ou não, a determinação de um sintoma que deve receber cuidado.

Assim sendo, o fenômeno da aparição de um sintoma é visto aqui não como um problema estritamente clínico, mas sim vinculado ao modo como uma sociedade determina os modos de vida possíveis e reconhece formas de sofrimento. De forma análoga, a cura não é entendida como a neutralização de uma anomalia, o retorno a um estado anterior de estabilidade, já que também é uma forma de questionar a configuração social que causou o déficit de reconhecimento e a alienação daquele sujeito. Ou seja, “boa clínica é crítica social feita por outros meios” (Dunker, 2015, p. 46).

O objetivo deste trabalho será, então, apresentar os modos de reconhecimento que podem ser apreendidos na psicanálise lacaniana, incluindo suas transformações ao longo da obra de Lacan. Pensar o reconhecimento torna necessário uma escuta clínica para os efeitos sociais e políticos envolvidos em cada caso, uma hipótese a ser defendida é que um caso que leve em conta este nível de análise não será conduzido da mesma maneira que um caso que fique alheio a ela. Tendo isto em mente, o reconhecimento enquanto desenvolvimento teórico pode embasar uma clínica psicanalítica que consiga “alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1953/1998, p. 322).

Esta proposta refuta qualquer ideia de que é mais seguro ao analista se retirar de fazer qualquer análise sobre as determinações políticas envolvidas em sua clínica ou na narrativa de um paciente, tal abstenção pode ser alimentada por interpretações divergentes sobre alguns aspectos da técnica psicanalítica. A questão da neutralidade do analista, por exemplo, pode ser perigosamente confundida com a indiferença ou omissão (Silva; Souza e Scorsolini-Comin, 2012), assim como a intervenção que busque a implicação do sujeito na violência que ele sofreu, como ao procurar de um desejo inconsciente de ter ocupado aquela posição, pode agravar situações de vulnerabilidade quando não conseguimos distinguir que o sujeito não escolheu sofrer uma violência (Rosa, 2016) que pode ter sido imposta por estruturas sociais e políticas.

Uma primeira justificativa para esta dissertação, seria contribuir com as pesquisas que buscam investigar as interfaces da clínica com os processos políticos e sociais, principalmente ao pensar os ganhos que uma teoria do reconhecimento poderia fornecer. Sendo assim, esta pesquisa visa realizar mapeamento da noção de reconhecimento na

psicanálise lacaniana e de sua influência para a clínica. Um ganho complementar pode ser alcançado ao realizar o percurso inverso, indo da clínica à crítica social, já que as contribuições lacanianas em torno de uma teoria da constituição do sujeito é capaz de alimentar essa discussão maior da filosofia social, pois permite liberar o reconhecimento “dos embates culturais sobre identidades” (Safatle, 2014, p. 225), já que o desejo está vinculado a uma negatividade constitutiva “que nos lembra que sujeitos podem sofrer por não alcançarem uma individualidade desejada³, mas eles também sofrem por serem apenas um indivíduo” (Safatle, 2014, p. 224), este alerta será um dos pontos chaves do último capítulo desta dissertação.

No restante deste capítulo introdutório, teremos uma breve contextualização do ressurgimento do tema do reconhecimento a partir da década de 90, assim como algumas distinções entre os posicionamentos de autores como Charles Taylor e Axel Honneth e a que iremos desenvolver neste trabalho. Veremos também uma exposição da multiplicidade de sentidos que o reconhecimento apresenta tanto na língua comum quanto na sua compreensão filosófica, variedade esta que em muitos aspectos será preservada na psicanálise lacaniana. Por fim, analisaremos trabalhos sobre a violência de Estado para explicitar como o reconhecimento é citado como um elemento importante em muitos deles, mas acaba sendo apresentado de maneira vaga e muitas vezes relegado ao senso comum.

No capítulo dois, será exposta as escolhas metodológicas que guiaram o percurso desta dissertação, nele podemos ver quais os desenvolvimentos que ficaram de fora do trabalho tanto porque se mostraram contraproducentes quanto aqueles que não puderam ser abarcados por uma questão de escopo da dissertação, assim como os caminhos que se mostraram acertados.

No capítulo três, apresentaremos como o reconhecimento aparece nas primeiras obras de Lacan, quando este ainda via o paradigma da intersubjetividade como o protocolo de cura a ser seguido na prática analítica. Buscarei deixar claro a origem desta proposta, seus ganhos para a clínica lacaniana, como também nos seus limites, os quais se tornarão incontornáveis quando Lacan, em sua discussão sobre o desejo, tem que retomar o que há de irreflexivo no sujeito no conceito de *objeto a*.

³ Um tema trazido, por exemplo, por Honneth na concepção de sofrimento de indeterminação (Honneth, 2001/2007).

O capítulo anterior se encerra neste impasse e nos permite fazer um desvio no capítulo quatro para apresentarmos a situação enfrentada pelos ribeirinhos de Altamira após a construção da barragem de Belo Monte. Este cenário de violação de direitos nos será lido de algumas formas, primeiro, ele demonstra como o nosso Estado opera a normativizar certas identidades, uma das formas de possibilitar e agravar a violência de Estado. Contudo, neste capítulo também veremos como os déficits e bloqueios de reconhecimento devem ser tomados numa dimensão histórica, ou seja, analiso como esta violência ocorre dentro de um longo processo de colonização que alterna entre impor identidades fixas aos sujeitos e em relega-los a uma zona de indeterminação. A indeterminação da figura do ribeirinho, nem índio e nem branco, serve de ponte para articularmos estes desenvolvimentos com a questão racial e como ela é uma categoria essencial para entendermos os efeitos da modernidade e do neoliberalismo atual nas formas de sofrimento.

1.1 O debate em torno do reconhecimento

Traremos aqui uma breve contextualização sobre algumas formas de apresentação do reconhecimento na filosofia moderna e em debates mais recentes. O reconhecimento aparece comumente nas discussões modernas sobre política e sobre o Estado, há como se identificar uma lógica do reconhecimento em obras de autores como Hobbes, Rousseau⁴, entre outros, ainda que não seja sempre desenvolvida sob esta denominação. A noção de reconhecimento encontra uma formalização nos escritos de juventude de Hegel (Reich, 2012) e na sua obra *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1807/2011)⁵. As discussões sobre o reconhecimento encontrarão um reflorescimento no final do século XX, no contexto no qual os conflitos sociais de ordem econômica, como a luta de classes e redistribuição de riquezas, são equiparados a outras demandas. Safatle descreve este cenário: “A luta de classes parecia limitar os conflitos sociais a problemas gerais de redistribuição igualitária de riquezas (...) ignorando com isso dimensões morais e culturais que não poderiam ser compreendidas como meros reflexos de estrutura de classe” (Safatle, 2015, p. 80).

⁴ Como nos mostra Honneth (2001/2007) e Ricoeur (2004/2016).

⁵ Há divergências sobre a extensão de uma teoria do reconhecimento em Hegel, Honneth (1993/2003) interpreta que Hegel teria abandonado este seu projeto inicial, posição da qual Evania Reich (2012, p. 22) discorda.

Uniu-se, neste período, uma certa desilusão com o universo do trabalho como possibilidade de autorrealização com a crescente força de movimentos que se sentiam excluídos da luta universal por direitos e que pediam uma igualdade não apenas financeira, mas que considerasse também as desigualdades frente às relações de gênero, de sexualidade, de raça, entre outros. Assim sendo, enfraquece-se a ideia de luta de classes (que tinha no proletariado uma espécie de “sujeito universal”) e fortalece-se o reconhecimento recíproco como dispositivo central, já que, a partir deste processo intersubjetivo, seriam propiciadas as condições de autorrealização da liberdade individual (Safatle, 2015, p. 82).

Esta concepção de reconhecimento como reconhecimento recíproco que garante a realização de uma identidade é diferente da que vamos desenvolver nesta pesquisa, ela é bem representada pelo debate do multiculturalismo que surge da tentativa de preservação da cultura dos canadenses indígenas e francófonos na província de Quebec (Saavedra e Sobottka, 2009, p. 387) e no reconhecimento visto como possibilidade de cada indivíduo ser fiel ao seu modo de ser, um ideal de autenticidade visto em Charles Taylor (1992/2000). A “ausência” de reconhecimento aqui aprisionaria as pessoas em identidades falsas, tornando-as inautênticas (Saavedra e Sobottka, op. Cit.), o que pediria recursos para que a identidade autêntica fosse garantida aos indivíduos. Ilana Mountian e Miriam Rosa (2015) demonstram como a proposta multicultural tende a colocar o diferente em uma polarização, ou na “celebração da diferença” de um outro exótico, uma posição de um outro idealizado, ou na anulação desta diferença. Ou seja, identidades que restringem a pessoa a ser apenas aquilo que se é esperado que ela seja, ironicamente, a multiculturalidade, que tenta defender a possibilidade de existência de diversos grupos em uma sociedade, não seria um terreno fértil para que uma pessoa dentro de determinado grupo possa apresentar uma multiplicidade em seu modo de vida.

Uma outra vertente tenta recuperar a proposta da redistribuição de renda em paralelo às outras reivindicações de reconhecimento. Se vimos a ideia do reconhecimento propiciando a autorrealização da liberdade individual, em Honneth (1993/2003), a liberdade ainda é vista como individual, mas conserva um aspecto social porque suas exigências de realização envolvem as possibilidades de reconhecimento recíproco em cada uma das esferas constitutivas da sociedade: a família, o Estado e a sociedade civil. “O indivíduo, para Honneth, precisa experimentar *sucessivamente* em cada esfera o tipo de reconhecimento correspondente, para desenvolver uma autorrelação prática positiva e

assim formar uma identidade pessoal sadia e tornar-se um sujeito autônomo” (Sobottka, 2013, p. 156) A negação do reconhecimento em cada uma destas esferas surge na forma de um sentimento de injustiça que impulsionaria a luta pelo reconhecimento. Este modelo surge como uma forma de pensar as demandas de grupos vulnerabilizados, já que o sentimento de injustiça deve leva-los a lutar por categorias normativas que possam reconhecer a sua identidade (Honneth, 1993/2003). Desta forma, mesmo a já mais tradicional reivindicação econômica da redistribuição de riqueza poderia ser compreendida na chave do desrespeito, enquanto negação do reconhecimento, levando a uma luta pelo reconhecimento⁶.

Esta luta por reconhecimento, da forma como foi introduzida por Honneth, geralmente descreve os embates daqueles que não conseguem fazer com que sua singularidade seja reconhecida e sofrem pela anomia e indeterminação ao não conseguirem se constituírem enquanto um indivíduo. A luta pelo reconhecimento aqui, então, é a expectativa de que haja pelos membros da sociedade, pela família e pelo Estado o reconhecimento intersubjetivo daquelas identidades até então subalternizadas, como vemos em “está implicitamente associada (...) à experiência de reconhecimento um modo de autorrelação prática, no qual o indivíduo pode estar seguro do valor da sua identidade” (Honneth, 1993/2003, p. 137) e “se precisaria de uma forma de reconhecimento mútuo que propiciasse confirmação a cada um não apenas como membro de uma coletividade, mas também como sujeito biograficamente individuado” (Honneth, 1993/2003, p. 139).

A situação de anomia social é a causa do sofrimento daqueles que não conseguem se autorrealizarem. De fato, a busca por reconhecimento simbólico envolvida numa causa identitária pode ser uma importante estratégia política, ao permitir uma resistência, e terapêutica, ao reconstruir laços sociais partidos, por exemplo, pela violência de Estado. Contudo, como procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho, esta interpretação pode gerar problemas se não for acompanhada por uma contraparte que possa estabelecer a indeterminação não apenas como anomia ameaçadora e fonte de sofrimento, mas também em seu valor constitutivo do sujeito, “há anomias produtivas e improdutivas” (Dunker, 2018, p. 331). A luta pelo reconhecimento limitada à gramática de um indivíduo que tenta se diferenciar de sua sociedade através da afirmação social e legitimação jurídica pode

⁶Esta discussão foge um pouco no nosso escopo, contudo, Safatle (2015) fará uma crítica a este “monismo moral” que tentar colocar as políticas de redistribuição apenas como mais uma forma de luta pelo reconhecimento, ao invés de preservar suas especificidades e o seu caráter privilegiado de expressar as lutas de classe.

resultar na defesa do estabelecimento e fortalecimento da identidade como meio de privilegiar a individualização sem levar em conta que podemos sofrer pelo excesso de individualidade e a atomização social (Safatle, 2012, p. 76-80), fenômeno de sociedades onde o laço social está enfraquecido e a passa-se a “compreensão da vida social como justaposição de vontades individuais”.

Este cenário é agravado quando o sujeito deve não apenas se apresentar enquanto uma identidade, mas enquanto identidade excessivamente determinada e rígida. Isto ocorre, por exemplo, em contextos em que a presença de um Estado que opera exclusivamente de forma normativa se torna excessiva, fazendo com que sofrimentos e modos de vida sejam judicializados (Dunker, 2015, p. 276). De forma semelhante, a incapacidade de ser nada mais que apenas um indivíduo resulta em sintomas e em sofrimentos que ficam desconectados com o contexto histórico e político à sua volta, com o mal-estar de sua época. Veremos também como aprisionar os sujeitos em identidades é um instrumento de alienação e dominação da colonização que perdura até os dias atuais (Quijano, 2014).

A afirmação social de identidades como horizonte do reconhecimento pode ser posto em cheque pelas leituras lacanianas que iremos nos apoiar, assim como em um retorno a uma interpretação possível desta temática em Hegel. Enquanto Honneth irá descrever o sofrimento de indivíduos buscando sua autorrealização, lutando pela validação de suas causas, como sofrimento de indeterminação, veremos como identidades enrijecidas, sem espaços para indeterminações, também causam adoecimentos, no que foi nomeado de sofrimento de determinação (Dunker, 2015 e Safatle, 2012).

A análise que enfatizaremos mostra que é preciso considerar, para compreender o sofrimento social, uma alternância: sem identidade é impossível alcançar a individuação necessária, porém, uma identidade sem possibilidade de flexibilização nos leva a alienação de nosso sofrimento. Este ponto será presente em vários trechos da dissertação e será desenvolvido quando abordarmos, no capítulo 4, os efeitos da construção de Belo Monte, como o modo de vida da indígena e ribeirinha foi afetado e como a violência que sofreram se relacionou com as questões identitária destes grupos.

1.2 Reconhecimento enquanto transformação

Reconhecimento é um termo que condensa muitos sentidos, não tendo uma precisão teórica unívoca nas humanidades (filosofia, ciências sociais ou psicanálise), como aponta Ricoeur (2004/2016, p. 9), “é fato que não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do reconhecimento”. Ainda mais curioso é o fato de que os diversos sentidos da palavra reconhecimento na língua comum serem mais facilmente agrupados pelos dicionários do que os sentidos do termo reconhecimento que são propostos pela filosofia ou ciências humanas. É com esta estranheza que Paul Ricoeur introduz a sua obra *Percurso do Reconhecimento* (2004/2016), na qual ele faz o esforço justamente de percorrer seus diversos estágios de desenvolvimento desta noção para tentar chegar a uma compreensão mais ampla.

Como se tornará mais claro adiante, nem todas conclusões deste autor estarão em sintonia com este trabalho, contudo, a análise de conjuntura que Ricoeur faz para preparar seu estudo nos pode ser útil para fazermos uma exposição do seu problema - que sentidos remete o termo “reconhecimento” - a fim de adentrarmos em algumas trilhas específicas. Ao perceber esse contraste entre o conceito filosófico, pouco definido, e o verbete lexicográfico robusto, Ricoeur decide tomar a língua comum como ponto de partida: “é como se o vocábulo ‘reconhecimento’ tivesse uma estabilidade lexical que justificasse seu lugar a título de verbete no léxico, na ausência de qualquer apadrinhamento filosófico que estivesse à altura do campo de suas ocorrências” (Ricoeur, 2004/2016, p. 14).

O autor percorre os sentidos em dois dicionários, um deles com 23 significações para o vocábulo “reconhecer”. Nós também iremos comparar esse levantamento com um dicionário brasileiro, o Houaiss, para demonstrar que uma significação particular que ele encontra na língua francesa também está presente na língua portuguesa.

Conforme veremos adiante, esta estratégia fornece a Ricoeur alguns ganhos, como observar que entre uma significação e outra há um salto que não fica explícito, mas que usualmente vem cobrir uma ausência relevante, marcada por um não-dito da significação anterior, o que permite a distinção das transformações que o vocábulo sofre e por quais regras elas ocorrem. Um segundo ganho para ele é ter-lhe aberto os olhos quanto a tratar o reconhecimento de um modo restrito, como costuma ocorrer contemporaneamente quando ele é visto apenas através de um “sentido privilegiado, tal como o reconhecimento das diferenças entre indivíduos em situações de discriminação” (Ricoeur, 2004/2016, p. 260). Desta forma, “a partir da perspectiva de Ricoeur, o caráter social e político do

conceito de reconhecimento, tão presente na discussão de Taylor, Habermas, Fraser e Honneth, perde a centralidade, passando a ter um valor apenas indireto” (Saavedra e Sobottka, 2009, p. 400).

Seguindo a análise de Ricoeur (2004/2016, p. 16-18) do *dictionnaire de la langue française*, de Émile Littré, a primeira significação do vocábulo “reconhecer” é uma derivação de “conhecer”, “1. colocar novamente na mente a ideia de alguém ou algo que se conhece”. Nesta primeira significação, o não-dito é a ausência de qualquer explicação sobre o que é colocado na mente e das marcas que permitem esse reconhecimento. Isto ressurge na segunda definição, “2. Conhecer por algum sinal, por alguma marca (...) uma pessoa ou uma coisa jamais vista antes”. A ideia de uma marca que permite o reconhecimento chama a atenção, podendo ser aproximada à noção de traço em psicanálise. Ainda aqui, porém, fica indistinto o que é reconhecido, sendo uma coisa qualquer. O que também permanece não-dito é “a fiabilidade do sinal de reconhecimento, da marca”, que aparece quando um aspecto muito importante é introduzido na próxima significação, “3. Chegar a conhecer, a perceber, a descobrir a verdade de algo”. Nada é dito se esta verdade é “factual ou normativa” mas Ricoeur aponta como o verbo “chegar” insinua um aspecto de dificuldade, hesitação ou atraso no reconhecimento, um lado “árduo do reconhecimento”. A 4ª significação aponta que reconhecer acompanhado da negativa - “não reconheceu...” - indica uma falta de consideração, já a 5ª, 6ª e 7ª orbitam em torno do sentido de exploração e descoberta. No 8ª sentido, Ricoeur indica uma reviravolta: “8. Admitir, aceitar como verdadeiro, como incontestável”. Esta significação se aproxima da terceira ao mostrar que foi colocado um fim em um equívoco, o verbo admitir demonstra a importância de que esta falha tem que ser endereçada e não simplesmente superada.

Nestas significações iniciais se partiu da mais simples, o “conhecer de novo”, e foi-se adicionando elementos que tornavam suas significações mais complexas, tais quais as ideias de marca pela qual algo pode ser reconhecido, a verdade que norteia um reconhecimento, a dificuldade que impede que esse processo ocorra sem atribulações. A elas são adicionados os sentidos declaração de fé, na 10ª significação, de admissão, na 15ª significação e de filiação, ao reconhecer a paternidade de um filho, na 12ª. No 16º item surge uma significação que Ricoeur aponta como ausente em muitas línguas que não o francês, mas que é presente também no português, o reconhecimento como gratidão, “16. Ter reconhecimento por, demonstrar reconhecimento”. Esta significação explicita

ainda mais um elemento que vinha sendo apontado, a condição de dívida ou falta a alguém que precede o reconhecimento: “a condição da adição da ideia de um movimento de retorno, espontâneo, gracioso, em todos os sentidos da palavra, como se uma dívida fosse *restituída*” (Ricoeur, 2004/2016, p. 19, grifos nossos).

Já para o dicionário de Littré analisado por Ricoeur, a forma reflexiva, “reconhecer-se”, não acrescentaria nada às significações do “reconhecer” além de referir a si mesmo, sendo derivações ou do “colocar novamente na mente” ou da admissão, “reconhecer-se como” seria “admitir ‘algumas coisa de si’ (nº 21)” (Ricoeur, 2004/2016, p. 19).

Comparando com o dicionário brasileiro Houaiss⁷, as semelhanças são muitas, inclusive pela ocorrência de uma significação que expressa o sentido de gratidão, como na língua francesa. A significação “1. Conceber a imagem de (uma pessoa, uma coisa que se revê)” também faz com que as significações partam do sentido de distinguir algo para depois irem paulatinamente se complexificando. A ideia do traço que permite a identificação surge na segunda, “2. Distinguir (alguém ou algo) por certos caracteres <r. alguém (pela voz)>” e é reforçada na oitava quando certos traços são atribuídos a uma classe, “8. Distinguir os traços característicos de; caracterizar, identificar <r. os viciados (pelo olhar vazio)>”. A sua associação com a verdade surge em “4. Admitir como verdadeiro, real”. Confirmamos o sentido de gratidão presente no francês, mas ausente em outras línguas como inglês e alemão, em “6. Mostrar gratidão a; agradecer”. Na nona surge a confissão e a ideia subentendida de dívida “9. Contar (pecado, erro etc.); declarar(-se), confessar(-se)”, na seguinte um sentido de julgamento “10. Ter por legítimo; admitir como bom, legal ou verdadeiro” e no último novamente a filiação, “11. Perfilhar legalmente <r. o filho ilegítimo>”.

Entre todas essas significações, há um movimento pendular entre duas formas que marca uma distinção muito importante na passagem da forma ativa, “eu reconheço”, para a forma passiva, “eu sou reconhecido”. Ricoeur nos mostra que essa passagem também ocorre nas discussões filosóficas sobre o reconhecimento: “foi exatamente nesse ponto que ocorreu a principal revolução conceitual no plano dos filosofemas, com o tema hegeliano da luta pelo reconhecimento do qual o ‘ser-reconhecido’ é o horizonte”

⁷ Disponível em <http://houaiss.uol.com.br/>

(Ricoeur, 2004/2016, p. 20). Essa distinção tão importante para as humanidades acaba recebendo menos atenção no plano lexicográfico.

Contudo, na filosofia esta transformação faz parte de uma gradual independência do reconhecimento enquanto noção exclusivamente associada a uma teoria da cognição. Enquanto que fica claro o sentido do reconhecimento como uma operação do conhecimento nas acepções que abordam a apreensão de um objeto ou ligação de imagens, esta subordinação do reconhecimento a um ato de cognição se enfraquece nos usos do reconhecimento na voz passiva, pois estes sugerem um processo social. Os usos do “reconhecer” na voz ativa estão ligados “ao domínio do pensamento sobre o sentido” (Ricoeur, 2004/2016, p. 260), associados ao reconhecimento-identificação que busca o domínio do sentido. Enquanto que, na voz passiva, há a exigência de ser reconhecido, o que, do ponto de vista de Ricoeur, passa por se colocar em uma relação de reciprocidade.

Retomando o movimento mais amplo, pode-se ver, na análise da língua comum, o movimento de uma definição muito próxima do próprio sentido de “conhecer”, indicando um ato da mente que faz uma identificação, distinção ou ligação. Em um segundo momento, temos o grupo de significações ligadas à consideração de algo como verdadeiro, sendo que aqui é importante a presença de um sinal ou traço que permita a distinção correta do julgamento, ou seja, ser capaz de fazer uma distinção em termos comparativos. Em um terceiro momento, temos a ideia de uma falha ou dificuldade anterior que instaura uma dívida a ser corrigida por um ato de reparação ou compensação, que surge aliado à sua contraparte, a gratidão. “Tem-se então a corrente: ‘aceitar, ter por verdadeiro, admitir, aprovar, ser devedor, agradecer’” (Ricoeur, 2004/2016, p. 24). Este percurso da língua comum encontra um equivalente nas elaborações filosóficas.

Mesmo fazendo a ressalva de que o trabalho do filósofo não é o “de aperfeiçoar o trabalho lexical, por exemplo preenchendo o vão entre as definições parciais” (Ricoeur, 2004/2016, p. 26), o sequenciamento dos vocábulos de “reconhecer” na língua comum serve de fio condutor para o sequenciamento que Ricoeur faz das lógicas do reconhecimento através de alguns momentos da filosofia, especialmente no vocábulo *Rekognition* de Kant, no contexto da filosofia transcendental investigando as possibilidades do conhecimento objetivo, assim como nas elaborações sobre “reconhecimento das lembranças” de Bergson, que busca repensar a dicotomia entre a alma e o corpo, e, finalmente, no vocábulo *Anerkennung* de Hegel (1807/2011), quando este pensa a efetuação de liberdade pela luta pelo reconhecimento (Ricoeur, 2004/2016,

p. 27). Ainda que distantes, Ricoeur aponta para uma certa continuidade que habita as elaborações desses três autores, no sentido de que o primeiro polo, o de distinguir, ainda é necessário ao último, já que uma pessoa humilhada deseja ser reconhecida, o que para o autor significa ser distinguida e identificada.

Ricoeur (Ricoeur, 2004/2016) propõe que os três momentos que ele distingue do conceito de reconhecimento estão relacionados a três modos de identificação, sendo que no primeiro está em questão a mesmidade, se a coisa é idêntica a si mesma e também distinta de todas as outras. No segundo momento, as investigações envolvendo a identificação vêm da necessidade de não mais falar sobre uma identificação de alguma coisa, de um objeto indeterminado, mas de algo ou alguém específico, sendo o ápice disto o reconhecimento de si. Por fim, ganha-se mais um nível de complexidade ao adicionar a reflexividade, passamos à problemática do reconhecimento mútuo, esta que Ricoeur diz ser “nossa identidade mais autêntica, a que nos faz ser o que somos, que solicita ser reconhecida” (Ricoeur, 2004/2016, p. 30, p. 30). É neste último estágio que se dá em definitivo a libertação do conceito de reconhecimento ao de conhecimento.

Esta descrição está de acordo com o reconhecimento que vamos discutir na psicanálise, mas só até certo ponto. Ela descreve muito bem a relação com o objeto narcísico através da identificação pelos traços e pela distinção, passando pelo reconhecimento de si no processo de individualização que ocorre na formação do Eu (Lacan, 1949/1998) e até mesmo o reconhecimento simbólico, este da voz passiva, quando o sujeito demanda ser reconhecido pelo Outro. Contudo, esta compatibilidade cessa quando Lacan busca um outro modo de relação com o objeto que não seja uma relação narcísica, construindo “um modo de subjetivação da opacidade do objeto, ou seja, deste objeto não narcísico que se apresentará para além do quadro fantasmático de apreensão” (Safatle, 2006, p. 198) naquilo que iremos apresentar como reconhecimento não-identitário (não narcísico). Sendo assim, devemos sublinhar a relação entre narcisismo e identidade.

A circunscrição do reconhecimento ao âmbito da identidade é o que nos afasta parcialmente, mas não totalmente, de autores como Axel Honneth, um dos grandes responsáveis pelo ressurgimento deste tema nas últimas décadas, e daqueles que seguem sua proposta do reconhecimento como uma luta identitária, como o próprio Paul Ricoeur. A psicanálise lacaniana ao pensar um modo de subjetivação que permite ir além de

qualquer processo de alienação que reduz o sujeito à categoria de indivíduo, acaba fazendo, neste percurso, uma crítica à identidade.

Se voltarmos à leitura de Ricoeur que divide as teorias do reconhecimento entre aquelas que operam na voz ativa, no reconhecimento enquanto processos cognitivos, e na voz passiva, no reconhecimento expressando questões políticas, é interessante ver que as elaborações lacanianas que permitem pensar em uma teoria do reconhecimento útil à psicanálise e que fornece a base de um novo modo de subjetivação acabam operando uma nova modificação de voz verbal. Aqui, retornaríamos à voz ativa ao propor o trabalho analítico como *reconhecimento do desejo*.

Este retorno à voz ativa não significa uma nova restrição do reconhecimento a uma teoria do conhecimento, como vemos na filosofia de Kant, o que torna a distinção feita por Ricoeur entre reconhecimento na voz ativa (processos cognitivos) e reconhecimento na voz passiva (processos sociais) um tanto obsoleta. Então, faz-se necessário uma distinção mais precisa para isolar o tipo de reconhecimento relevante a este trabalho. Esta distinção poderá ser traçada no reconhecimento capaz de promover transformação. Esta ideia encontrará sua maior expressão no processo da dialética negativa que dá as coordenadas para o reconhecimento não-identitário, no qual o elemento que temos ao final não só é diferente do inicial como também foi capaz de incorporar o termo que negou.

Ao analisar os primeiros sentidos de reconhecimento ligados à cognição, nota-se que não há mudança, quando vemos uma pessoa distante na rua, sem conseguirmos distingui-la até que enfim ela se aproxime e possamos “reconhece-la”, nenhuma mudança ocorreu, pelo contrário, o elemento que causava estranheza foi neutralizado. Longe desta configuração deixar de se tornar pertinente, ela é qualitativamente diferente do reconhecimento que causará uma transformação, como vemos, por exemplo, na possibilidade identificação a uma imagem que permite a gênese do Eu (Lacan, 1949/1998).

1.3 O reconhecimento nos trabalhos sobre violência de Estado

Em diversos trabalhos sobre as clínicas do traumático, testemunho e reparação nos casos de violência de Estado são elencados uma série de fatores relevantes para pensar as possibilidades deste tipo de prática, entre eles, o tema do reconhecimento aparece como

um elemento importante. Ainda assim, com frequência há pouco desenvolvido sobre como ele realmente exerce uma influência nos processos descritos. Ora aparecendo como uma condição, ora como resultado obtido depois de um trabalho com “resultados satisfatórios”.

Podemos ver alguns destes exemplos na literatura. Em seu texto sobre migrantes, Carignato (2013) fala da experiência daquele que retorna ao seu local de origem após algum tempo para ver que tudo mudou, que tanto a paisagem quanto as pessoas se modificaram. Este sentimento de estranhamento poderia causar sofrimento quando não há um acolhimento adequado da comunidade a esta pessoa que retorna para um local ao qual ela já não se sente pertencendo e isto “leva as angústias a picos imensuráveis pela falta de reconhecimento de si e do reconhecimento social, seja pelos familiares ou pelas comunidades de acolhimento” (Carignato, 2013, p. 119). Aqui, parece que encontramos uma descrição dos efeitos negativos de uma experiência de déficit de reconhecimento simbólico que se expressa enquanto um sofrimento de indeterminação (Honneth, 2001/2007), apontando para a incerteza de sua identidade e do seu lugar no mundo.

No livro *Travessia do silêncio, testemunho e reparação* (Silva Junior; Mercadante, 2015) - realizado após dois anos de trabalho do projeto *Clínicas do Testemunho* pela instituição Projetos Terapêuticos - a introdução escrita por Paulo Abrão, na época presidente da Comissão de Anistia, diz “a falta de uma política pública no sentido de reparar essas violações reforçam a negação do Estado em *reconhecer* os erros cometidos por seus agentes, e contribuem para uma não reparação plena” (Abrão apud Silva Junior; Mercadante, 2015, p. 7). Ele busca afirmar, com raciocínio, a necessidade de atendimentos clínicos àqueles que sofreram violações de direito durante os períodos de ditadura, um programa de atenção psíquica que viesse complementar as ações de compensação jurídica e financeira que já estavam em curso. O reconhecimento dos erros cometidos surge como uma condição para que uma “reparação plena” seja alcançada e esta leitura é reforçada por um artigo de Rodrigo Blum, presente no mesmo livro, que fala da lei 10.559/2002, conhecida como Lei da Anistia, como possibilidade de “ato de reconhecimento do erro do arbítrio impetrado em nome do Estado” (Blum, 2015, p. 33).

A importância do reconhecimento também aparece em trabalhos e documentos que não tratam do aspecto clínico, como nos que abordam os efeitos da construção da hidroelétrica de Belo Monte no município de Altamira, Pará. O relatório multidisciplinar entregue pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) intitulado A

expulsão dos ribeirinhos por Belo Monte (Magalhães; Cunha, 2017) aborda como a construção da hidroelétrica e seus diversos efeitos, desde a inundação da região até a remoção compulsória – ou seja, expulsão - daqueles que habitavam as margens e ilhas do rio, teve como maior consequência a destruição de uma forma de vida com uma cultura própria. A partir da Audiência Pública (Edital de 20 de setembro de 2016) para “debater as condições necessárias para a reprodução da vida ribeirinha no rio Xingu diante dos impactos não mitigados da UHE Belo Monte” o relatório da SBPC declara que o reconhecimento seria uma condição anterior a isto, sendo que:

o reconhecimento não é de terceiros. Estamos a falar de autorreconhecimento, uma anterioridade a todo o processo de reparação e neste Relatório propositadamente intitulado e tratado como *Premissa*, para demarcarmos que se trata de uma condição *sine qua nom*. (Magalhães; Cunha, 2017, p. 33, grifos no original).

Apresentado corriqueiramente, a ideia do reconhecimento em processos de reparação fica relegada ao senso comum. Parece uma obviedade que para haver reparação há a necessidade de se reconhecer a existência de uma violação de direitos para que haja a responsabilização e o esforço de que o ato não volte a ocorrer no futuro. Contudo, os trechos citados já demonstram que este é um território ainda sem maiores coordenadas. As diversas manifestações do termo reconhecimento reflete a multiplicidade desta noção, o que reitera a importância dos trabalhos que propõe uma teoria do reconhecimento que tenha consequências clínicas.

A noção de reconhecimento também aparece em outros textos como pré-condição, “o reconhecimento da responsabilidade do estado frente à tortura e ao desaparecimento de cidadãos que lutavam pelas liberdades democráticas e a justiça social na época da ditadura, é um primeiro passo para a abertura do processo de transição democrática” (Herrera, 2015, p. 93), ou até como efeito terapêutico “existem danos, culpas e responsabilidades que provêm do social. O reconhecimento desses delitos e crimes teria efeitos reparatórios nas vítimas. A impunidade obstrui a reparação” (Ocariz⁸, 2014, p. 34).

⁸ Este artigo faz parte do livro publicado por outro núcleo do projeto Clínicas do Testemunho, o Sedes Sapientiae.

Porém, ainda são poucas as tentativas de definir o que se diz quando se fala de reconhecimento nesses textos e também investigar como ele produziria esses efeitos. Esta necessidade fica ainda mais visível quando se pensa em um processo clínico ancorado pela teorização psicanalítica. Ao reunir estes diversos trechos de textos que não têm o reconhecimento como assunto principal, mas o citam, vemos que algumas semelhanças aparecem, ainda que acompanhadas de diversos pontos que retornam como incógnitas. Surgem as variações tais como “reconhecimento de si”, “reconhecimento social”, “autorreconhecimento”, assim como a ideia do reconhecimento como “premissa”, como “efeito reparatório”, entre outros. É mais incomum que estas nomeações apareçam vinculadas a teorizações mais abrangentes que busquem uma investigação detalhada do assunto.

Alguns desenvolvimentos são vistos, principalmente os que dialogam com os textos sobre trauma de Sandor Ferenczi, nos quais este diz que os eventos não são necessariamente traumáticos, mas podem se tornar traumáticos de acordo com alguns condicionantes, entre eles o modo como ele é recebido: “o pior é realmente o desmentido⁹, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento” (Ferenczi, 1931/1992, p. 79), o que faz com que esse “desmentido” seja apresentado como o inverso do reconhecimento, “por desmentido entenda-se o não reconhecimento e não validação perceptiva e afetiva da violência sofrida” (Silva Junior, 2015, p. 27).

De fato, o desmentido (*verleugnung*), aqui no sentido de uma desautorização de uma experiência, uma proibição do narrar, pode ser considerado um déficit de reconhecimento. Contudo, será este o grande modelo para pensarmos formas de bloqueio do reconhecimento social ou haveriam outros? Vejamos, nos seguintes exemplos, que há situações bem diferentes que podem sugerir algo assim: um ex-presos político da ditadura militar que hoje, se não esconde, pelo menos não gosta de falar para desconhecidos deste seu passado pois teme a reação das pessoas, e ainda vê aumentar o número de manifestações pedindo novamente um regime militar; um militante luta por melhores condições de vida para uma determinada comunidade, mas sente que seus companheiros de causa não acreditam que ele é tão merecedor destes benefícios quanto eles; uma pessoa

⁹ Algumas edições contam com a tradução “negação” ao invés de “desmentido”. Quanto ao conceito psicanalítico da *verleugnung*, por vezes também é utilizado o termo “recusa” ou “desautorização”.

tem um familiar morto em uma chacina da polícia militar, mas o sistema de justiça julga o caso como sem irregularidades e inocenta os policiais.

Temos aqui algumas variações que merecem algumas distinções. Podemos ver nestes exemplos como eu sou reconhecido por aqueles que são diferentes de mim, como eu sou reconhecido por aqueles que são meus pares e como eu sou reconhecido pelo Estado. Grosseiramente, podemos aproximar cada um desses três exemplos, que ainda conservam a temática da violência de Estado, com as esferas de realização, as quais Honneth (1993/2003, p. 158) baseia nos escritos do jovem Hegel, e que resultariam em modos de reconhecimento simbólicos distintos: a sociedade civil, a família e o Estado.

Estes modos de reconhecimento intersubjetivo são compatíveis com o reconhecimento intersubjetivo (simbólico) apresentado por Lacan, que se expressa pela demanda de reconhecimento do desejo pelo Outro, há o reconhecimento não-idêntico, que possibilitaria o contato com uma negatividade não assimilável pelo campo simbólico que, por meio da experiência do corpo e da pulsão, produz um “descentramento próprio ao Real” (Safatle, 2006, p. 206), uma experiência no limite da despersonalização que lhe possibilita reconhecer como o seu desejo é constituído por outros desejos e que sua condição está longe de ser a de um indivíduo autônomo.

Pode ser proveitoso estar atento às questões clínicas que surgem ao pensar essa dimensão: como uma pessoa é atravessada por atos que bloqueiam o seu reconhecimento. Seria essa uma variável que deveríamos pensar na condução do tratamento? Buscaremos elaborar que a noção de reconhecimento não é elemento estrangeiro à psicanálise, mesmo que originada na filosofia social, ela se remete à clínica psicanalítica e tem um papel central nesta, desde que possamos distinguir suas lógicas de operação. Retomando a formulação de Safatle (2006, p. 10): “não pode haver uma clínica analítica sem uma teoria do reconhecimento. A verdadeira questão consiste em saber qual o regime de reconhecimento próprio às elaborações clínicas ulteriores de Lacan”. Levando isto em consideração, o terceiro capítulo mostrará o primeiro regime de reconhecimento da psicanálise lacaniana, até que o paradigma da intersubjetividade que o sustenta se torne um problema e exija modificações.

2. METODOLOGIA

Este capítulo não tem a pretensão de ser uma discussão epistemológica, ao invés disso, penso que será muito mais interessante se expor nele as escolhas e caminhos que a dissertação tomou. Servirá, então, tanto como uma espécie de caixa preta do desenvolvimento desta pesquisa, mostrando os caminhos que por algum motivo se mostraram infrutíferos, quanto como um manual de leitura, apontando qual era a intenção por trás de cada escolha feita durante a redação desta dissertação. Desta forma, este capítulo pode conter alguns trechos ainda de difícil compreensão ou fora de contexto, mas que podem se tornar úteis se aceitarmos ele como uma espécie de âncora à qual o leitor pode retornar à medida que avança a leitura e se questiona sobre certos direcionamentos tomados.

Como vimos, o reconhecimento se apresenta com uma multiplicidade de sentidos. Por algum tempo, isto me deixou confuso a respeito de qual reconhecimento eu gostaria ou deveria falar a respeito. Poderia ter escolhido utilizar o termo “reconhecimento” apenas quando me referia a problemas de injustiças sociais, como vem constantemente sendo atribuído pelo uso do “reconhecimento social”, como nos mostra Ricoeur (2004/2016). Certamente era nesta direção que gostaria de ir quando iniciei a pesquisa e essa decisão seria coerente com a tentativa de dar mais precisão àquilo que estamos chamando de reconhecimento, assim sendo, poderíamos relegar os sentidos que divergem deste a outros termos, como “identificação” para o reconhecimento enquanto ação cognitiva e “legitimação” para o reconhecimento dado pelo Estado, por exemplo.

Contudo, logo se tornou claro que a multiplicidade de sentidos do termo reconhecimento não é uma fraqueza, tal como em um conceito ainda fraco e que precisa ter as arestas aparadas, mas é parte de sua riqueza. Isto porque mesmo os estágios mais “avançados” do reconhecimento, como o reconhecimento não-identitário, dependem também das operações de reconhecimento enquanto conhecimento e reconhecimento de si. Esta decisão se confirma ao pensarmos no sujeito proposto pela psicanálise, visto que a partir dele os limites que antes ordenavam estas distinções acabam se sobrepondo. Ainda assim, esses outros termos, como “legitimação”, estão presentes e muitas vezes marcam algumas dessas flutuações de sentido.

Outra pergunta que persistiu por algum tempo durante essas investigações e se mostrou contraproducente envolvia uma dúvida sobre a existência de um possível não-reconhecido. Seria a violência contra a mulher ou a violência sofrida pelos ribeirinhos de Belo Monte um não-reconhecimento, uma invisibilidade social? Estas perguntas sempre

caiam em alguns becos sem saída e foram superadas quando a perspectiva da pesquisa mudou: não se trata de definir o que é reconhecido e o que não é reconhecido, em termos absolutos. Isto fica mais claro quando aproveitamos o excelente título de Ricoeur (2004/2016) e entendemos o reconhecimento enquanto um *percurso* que deve oscilar entre experiência de determinação, o que envolve a identidade, ipseidade, e experiência de indeterminação, que permitem vacilar qualquer certeza através de um descentramento do sujeito pela confrontação com aquilo que não pode ser significado. São bloqueios neste percurso que impedem a oscilação e causam os mais diversos adoecimentos e sofrimentos.

Uma consideração importante que deve ser feita é a respeito do escopo deste trabalho, que teve que conciliar o tempo limitado disponível para desenvolver a pesquisa no mestrado com um recorte de tema apropriado. Inicialmente, o intuito era que a pesquisa partisse das lógicas do reconhecimento presentes na filosofia para, então, tentar compreender suas modificações, adaptações ou assimilações pela psicanálise lacaniana, o que se mostrou inviável. Para contornar isto, tomamos como ponto de início já o reconhecimento na psicanálise lacaniana enquanto que outros autores, como Hegel e Honneth, mostram-se presentes nos pontos em que esta interlocução é válida, mas sempre subordinados à discussão do reconhecimento em psicanálise.

Contudo, a questão do escopo da pesquisa relaciona-se também com a escolha dos textos lacanianos a serem trabalhados, assim como o meu domínio deste autor, já que não se trata de uma bibliografia diminuta. Se nossa proposta fosse uma pesquisa exclusivamente teórica, provavelmente faria mais sentido um recorte temporal mais estrito, por exemplo, ao investigar apenas o reconhecimento intersubjetivo das primeiras obras de Lacan, já que isto possibilitaria um trabalho mais delicado de investigação das fontes e da evolução do desenvolvimento do autor sobre este tema. Contudo, este trabalho já foi feito com competência (Safatle, 2006) e, se minha pergunta de pesquisa surgiu da minha prática clínica, sua contribuição maior seria ao exercitar o uso da discussão foi desempenhada com o material que foi escolhido como articulador, os casos de violência de Estado e a história envolvida com a construção de Belo Monte.

Isto pedia um trabalho panorâmico, que pudesse atravessar os diversos momentos da proposta clínica lacaniana para tornar claro ao leitor como o reconhecimento se relacionava com cada um deles e também como ele seria útil em nossa elaboração final. Este planejamento, em conjunção com os limites impostos por uma dissertação de

mestrado, acabou significando que, se nós deveríamos ganhar em extensão, muitas vezes tivemos que perder ramificações possíveis em prol de limitar o material a ser trabalhado àquilo que era necessário ou era mais interessante para a nossa exposição. Isto significou deixar de lado alguns elementos que também são relevantes a este tema, como a noção de desejo puro, de *sinthome*, os quatro discursos lacanianos (outra grande manifestação de uma referência a Hegel), mas também se reflete em alguns momentos nos quais este trabalho teve que se apoiar demais em alguns comentadores.

No capítulo 2, começamos a apresentação com *O estádio do espelho como formador da função do eu* (Lacan, 1949/1998), que veio se tornar o texto fundamental para este trabalho, na medida que descreve um processo de reconhecimento que não só explica a formação do Eu e o estabelecimento da relação com objetos narcísicos, mas também ao evidencia que há um conteúdo negativo no sujeito que não é solucionado por este processo e afirma a sua proximidade com o corpo e a pulsão. Como lidar com isto, o Real, é o desafio que se impõe a Lacan e que vai ditar as transformações que podem ser encontradas na teoria do reconhecimento de sua obra. Seguimos nesse capítulo apresentando porque a intersubjetividade se tornou um paradigma para a clínica lacaniana em um primeiro momento, influenciado tanto pelo seu retorno a Freud quanto pelo contato com hegelianos franceses, e finalizamos o capítulo mostrando como este paradigma chega a um impasse. Aqui, tivemos que deixar de lado as tentativas de Lacan de se desvencilhar deste problema pela transcendentalidade do desejo e de uma possível simbolização do real (cof. Safatle, 2006).

No capítulo 3, fazemos a exposição da situação envolvida na construção de Belo Monte e destruição do modo de vida dos ribeirinhos. Ela tem como função evidenciar como a identidade pode se tornar uma fonte de sofrimento, por exemplo, pela determinação excessiva do Estado, mas como ela pode ser proveitosa ao possibilitar a reconstrução dos laços sociais rompidos pela violência de Estado através do reconhecimento intersubjetivo. Neste capítulo também empreendemos uma discussão sobre raça, que se liga a este tema tanto por ser uma questão identitária, quanto por ser um elemento fundamental na estruturação da nossa sociedade e que explica, em partes, a violência que se repete em Altamira, desta vez sob a forma de Belo Monte. O contato com este tema e com um interlocutor especial, Franz Fanon (1952/2006), nos permite demonstrar como é fundamental levar em consideração os aspectos políticos na condução de um caso clínico.

No último capítulo, estamos preparados para finalmente apresentar um modo do sujeito levar em conta o negativo que lhe constitui, o reconhecimento não-identitário. Através dele, o sujeito pode reconhecer que seu desejo, e os objetos narcísicos que constitui para a sua satisfação, são determinados por fatores dos quais ele buscou se alienar. Articulamos essa proposta com a dialética negativa para mostrar como este contato com o chamado “núcleo de objeto do sujeito” pode acontecer sem que isto signifique uma simbolização do Real e nem uma experiência traumática.

Encerramos, assim, nosso passeio pelas modificações das propostas clínicas feitas por Lacan. Podemos, com isso, articular o que foi exposto com a ideia de que os déficits e bloqueios do percurso do reconhecimento entre experiências de determinação e indeterminação se expressão por meio do sofrimento, ora sofrimento de indeterminação, ora sofrimento de determinação. É isto que permite a passagem para os casos clínicos que encerram esta dissertação e nos permitem ver como esses bloqueios aparecem clinicamente e como podemos aplicar o desenvolvimento teórico produzido.

3. AS PATOLOGIAS DO RECONHECIMENTO

Será apresentado ao longo desta dissertação como o reconhecimento está associado aos modos de subjetivação. Antes de adentrarmos este caminho, contudo, deve se ter em mente que para Lacan o sujeito é dividido. Surge disto um conflito que se expressa no desafio de buscar um modo de assegurar a subjetividade levando em consideração que ela é dependente do mundo a sua volta. Isto pede um ponto de equilíbrio delicado, já que um desequilíbrio pode, de um lado, resultar em experiências de alienação desta relação com aquilo que lhe constitui externamente ou, por outro lado, pode resultar em uma indiferenciação que coloca em cheque a individuação necessária para a categoria de sujeito. Como forma de evitar qualquer um destes dois resultados, há a necessidade de se buscar experiência de determinação e indeterminação que sejam produtivas.

Este capítulo irá apresentar *o estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998) como processo necessário de diferenciação, ainda que envolva certas alienações, em seguida veremos a primeira tentativa de Lacan de propor um ponto de equilíbrio através do reconhecimento simbólico que, nesta proposta, poderia assegurar a subjetividade em um campo intersubjetivo. Este capítulo se encerra ao demonstrar como tal proposta chega a

um impasse que leva Lacan a buscar como alternativa um reconhecimento que possa operar não apenas pela simbolização.

A partir desta perspectiva, é possível aproximar cada projeto de clínica de Lacan com um horizonte de reconhecimento, mesmo que este projeto e horizonte se modifiquem com o tempo. A cura psicanalítica se relaciona necessariamente com seus modos de subjetivação, os quais, por sua vez, devem cumprir dois papéis na teoria lacaniana: fazer a crítica da consciência enquanto alienação, mas sem permitir que esta crítica se transforme em uma proposta de desintegração do sujeito.

Como dito acima, até 1960, no que se costumou chamar do Lacan da primazia do simbólico, os modos de subjetivação, e de cura, baseavam-se no paradigma da intersubjetividade para responder a este desafio. O reconhecimento intersubjetivo, como vimos no próprio Ricoeur (2004/2016), refere-se ao reconhecimento mútuo entre indivíduos, o que em Lacan encontrará uma modificação, o reconhecimento para este psicanalista se expressará não por uma demanda de reconhecimento do outro, mas ao campo simbólico que precede e determina o sujeito, o Outro. Tal paradigma tentava explicar como o processo de diferenciação e individuação que permite o surgimento da instância do Eu em um campo social intersubjetivo ocorre sem que isto signifique um reinado da consciência, em uma noção de cura que envolveria o fortalecimento e a expansão do Eu, uma proposta de tratamento que ele buscava combater.

O texto do *estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998), por exemplo, é um dos momentos que fica claro esta oposição, veremos mais abaixo como ele demonstra que a constituição do Eu envolve uma série de alienações pela imagem do Outro, já que este processo descreveria uma dialética da identificação com o outro e “onde há identificação, Lacan vê sobretudo ‘alienação’” (Arantes, 1995, p. 28). Este processo de individuação produz uma série de confusões e restos, o que faz com que o eu seja sempre inacabado, equivocados. Estes restos retornarão sempre como um problema para a teoria lacaniana, acompanhar suas tentativas de solucionar isto, e como essas tentativas vão se tornando insuficientes, permitirá a compreensão das exigências de reformulações dos modos de subjetivação e, por consequência, da lógica do reconhecimento que eles pedem.

Em um primeiro momento, a intersubjetividade aparecerá como paradigma por uma forte influência da concepção de sujeito importada da interpretação de Hegel em voga na França na primeira metade do século XX, que lhe dava uma leitura existencialista

marcada nos textos de Kojève e Hypollite (Arantes, 1995). A leitura destes autores segue a linha de que o reconhecimento seria possível através de uma dialética vista como processo dialógico, ou seja, o reconhecimento seria alcançado entre dois sujeitos por meio da linguagem, o que em Lacan irá se transformar no reconhecimento do meu desejo pelo Outro.

Nesse momento da obra de Lacan, não há nenhum modo de relação com o objeto que não seja de maneira narcísica, o objeto é constituído por meio de projeções narcísicas do eu e o fantasma é o único instrumento que o sujeito dispõe para dar forma ao seu desejo. Colocava-se como questão um modo para fugir, então, da ação alienante que o imaginário impõe pelos objetos do desejo, Lacan (1959-60/1997) recorre à ideia de um desejo incapaz de se satisfazer com os objetos empíricos e sua relação com a falta enquanto elemento constitutivo. Entretanto, nem ao menos essa proposta consegue ser satisfatória, principalmente porque Lacan percebe que aquele resto que salientamos a respeito do estágio do espelho não seria fruto apenas de uma falta de objeto, mas de uma característica da pulsão em si que, antes da formação da imagem do corpo e do eu, era pulsão parcial e que, de alguma forma, permanece enquanto resto. Este será um modelo para pensar algo que é do Real que não pode ser simbolizado, mas deve ser reconhecido de alguma maneira. É neste ponto que Lacan faz a passagem do paradigma do reconhecimento intersubjetivo do desejo para um que permita o reconhecimento do que há de negativo no sujeito.

Iremos ver mais pausadamente cada um dos estágios descritos acima: 1- a constituição do Eu envolvendo processos de alienação; 2- a intersubjetividade como paradigma devido a uma forte influência da leitura hegeliana francesa da constituição do sujeito; 3- a insuficiência do paradigma intersubjetivo para pensar os restos que ainda persistem a qualquer tentativa de socialização do desejo e a necessidade de se pensar em um reconhecimento não-identitário.

3.1 Estádio do espelho como reconhecimento de si

Se pensar o reconhecimento em psicanálise está necessariamente associado com pensar os modos de subjetivação, isto reflete o conflito envolvido neste último. Freud (1930/2010) apresenta esse conflito ao expor como o sujeito tem que se colocar entre suas aspirações individuais e do campo social a sua volta. Se pensarmos que, nos primeiros

meses de vida, o bebê não tem uma instância de síntese da experiência e de diferenciação do mundo interno para o mundo externo, funções que o Eu exercerá, vemos que um ponto especial deste conflito está no processo de diferenciação do bebê com o mundo a sua volta. Freud vai localizar nisto uma renúncia impulsionada pelo conflito entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, que vai se refletir em uma permanente sensação de mal-estar (Freud, 1930/2010).

Lacan também verá repercussões no sujeito, mas não colocará o conflito envolvido na formação do Eu entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, mas no próprio processo que constitui essa realidade para o sujeito. Processo, esse, alienante, ao qual o sujeito deve se submeter para constituir seu Eu, formar uma imagem de seu corpo e se relacionar com os objetos de desejo.

No seu texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*¹⁰ (1949/1998), Lacan basicamente propõe uma cena: um bebê de até dezoito meses de idade que se vê diante de um espelho, ou de um outro ser semelhante, e consegue formar a imagem global do seu corpo, que antes aparecia como fragmentado, e perceber que pode manipular seus movimentos para induzi-los na imagem do espelho ou duplicar os movimentos que assiste de um outro. Lacan é claro ao colocar esta cena como uma identificação, “ou seja, a *transformação* produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1949/1998, p. 97, grifos nossos), apontando este momento como a manifestação da forma primordial do eu. Isto significa que o bebê não tem uma apreensão do seu corpo material, ele a vê como *Gestalt*, como imagem que lhe é exterior, e não interior, e que não se limita aos traços que ele é capaz de perceber, mas que é capaz de antecipar a maturação do seu próprio corpo, superando a insuficiência do seu nascimento ainda prematuro em relação a sua maturação biológica.

Lacan irá dizer que “essa forma é mais constituinte do que constituída” (Lacan, 1949/1998, p. 98). O corpo anteriormente fragmentado das pulsões parciais dá lugar a uma imagem, uma forma primordial, ela é constituinte porque é a imagem própria que vai constituir o Eu, ao invés de ser um produto do processo de constituição dele. Será função desta imagem “estabelecer uma relação do organismo com sua realidade” (Lacan, 1949/1998, p. 100). Porém, há duas observações importantes a respeito desta citação, já que tanto o “organismo” quanto a “realidade” vão apresentar inadequações.

¹⁰ A partir de agora referido apenas como *o estádio do espelho*.

Isto porque, se a relação do sujeito com a realidade será através de uma imagem do corpo, ela não pode ser outra coisa que de ordem imaginária, “a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível” (Lacan, 1949/1998, p. 99). Quanto ao organismo, essa imagem também há que se ver com “uma insuficiência orgânica da sua realidade natural” (Lacan, 1949/1998, p. 99-100). Apesar do estágio do espelho conseguir formar uma identidade, ela será alienante pois: ela preservará em sua anatomia fantasística algo do corpo incompleto, a manifestação do *isso*; o corpo não tem uma constituição de objeto como outros porque ele se confunde com o sujeito, não há corpo sem sujeito ou sujeito sem corpo, é impossível pensar sua ausência, o que não possibilita que seja um objeto qualquer; a esta confusão entre representação do corpo e o “corpo biológico” é adicionado também o fato de que a imagem do corpo é formada por imagens do outro, numa imagem especular, sendo então uma confusão entre sujeito, outro e corpo próprio.

Aqui se confirma a transformação que Lacan opera do conflito expresso por Freud, ele não se daria entre indivíduo e sociedade, mas seria interior ao próprio sujeito: uma luta entre determinação e indeterminação. É essa tensão entre unidade da imagem própria e gênese do Eu e a constante lembrança de que ela é inadequada, já que os objetos que este processo narcísico permite nunca levarão à satisfação plena. Este conflito vai se reproduzir em outros âmbitos, “devemos dizer que essa tensão no interior das individualidades biológicas aparecerá de maneira reflexiva no movimento de reconhecimento que orienta processos de socialização e individuação” (Safatle, 2012, p. 37).

O estágio do espelho descreve, portanto, um *reconhecimento de si*. E reconhecimento tal qual foi proposto, não apenas como um ato de cognição, de apreender uma realidade já estabelecida, mas reconhecimento como uma transformação¹¹. A identificação que leva o sujeito a assumir uma imagem vai lhe antecipar sua maturação do corpo, colocar o corpo como meio para suas relações com o mundo externo, estabelecer os modos como essas relações podem ocorrer e ainda apontar um problema naquilo que não se conforma a esses modos e sobra como resto.

Retornando a um ponto importante, falar que o corpo e o sujeito se confundem tem um efeito duplo, ao mesmo tempo aponta que o corpo não pode ser um objeto como

¹¹ Esta observação é válida para o estatuto da *imagem* em Lacan, que não é para o sujeito mera representação de algo.

qualquer outro, ele é um objeto subjetivado, o que significa que ele também nunca será para o sujeito apenas o corpo biológico. O segundo efeito é que, como o corpo é o meio pelo qual entro em contato com os objetos, a minha subjetividade também será corporificada. Safatle irá apontar nisso a articulação da corporeidade com a ipseidade¹²: “articular corporeidade com ipseidade significa assumir não só a subjetividade do corpo, mas também a corporeidade da subjetividade” (Safatle, 2006, p. 76).

Pode soar estranho que uma imagem defasada que formei pelo meu reflexo em um espelho ou até pela imagem de um outro pode estar relacionada à ipseidade. Em um movimento reflexivo semelhante à dialética do senhor e do escravo, a imagem que constitui o Eu é formada externamente, o eu está no outro, mas o sujeito não chegará a esta conclusão. Aqui operam uma série de alienações que impedem essa compreensão da alteridade como fundamental, o Eu terá a ilusão de ser autorreferente, ou seja, vai negar o papel da alteridade em sua constituição.

Se falamos que a imagem do corpo é a maneira do sujeito entrar em relação com sua realidade, isto inclui também sua socialização e estabelecimento enquanto sujeito em um campo social (simbólico) já constituído. Para constituir os seus objetos de desejo e saber como se colocar nessa trama simbólica prévia, o sujeito deve tomar por base a imagem do Outro na posição de *Eu ideal* como referência. O Eu é a autorreferência do sujeito, mas fica claro como ele vai buscar uma imagem exterior para constitui-lo, logo, na verdade, o Eu seria “referência à imagem de um outro na posição de eu ideal” (Safatle, 2006, p. 77). Desta forma, há uma dependência na qual a mediatização pelo desejo do Outro vai orientar a constituição de seus objetos (Lacan, 1949/1998, p. 101). Por conta desta necessidade do Outro como referência, a imagem de si ficará submetida ao olhar do Outro quando procura seu reconhecimento imaginário na estrutura simbólica, é isto que explica o reconhecimento intersubjetivo como demanda de amor ao Outro, e não como reconhecimento mútuo entre sujeitos.

Aqui temos, em muitos pontos, sinais de como esse é um processo de alienação. Primeiramente porque o sujeito tem que tomar a imagem do Outro como sua e, a partir disso, submeter-se a ele para alcançar seu reconhecimento, “a gênese do Eu mostra como a autonomia e a individualidade são apenas figuras do desconhecimento quanto a uma dependência constitutiva ao outro” (Safatle, 2012, p. 172). Ou seja, a ideia de

¹² Ipseidade é aquilo que me é particular, que distingue um ser dos outros.

autorreferência enquanto processo autônomo de julgamento é falsa, mas, aqui entra um agravante, já que essa ilusão de autorreferência só pode ser mantida por uma negação da minha imagem enquanto constituída imaginariamente, que é também dependência do desejo do Outro como base para os meus objetos de desejo. Esta negação se dá como um desconhecimento, tal como vemos na denegação (*verneinung*):

Quando dizemos que o eu nada sabe do sujeito, assegura Lacan, também estamos dizendo que esse desconhecimento não é ignorância: o eu desconhece porque se recusa a conhecer, porque conhece que há alguma coisa que não quer reconhecer (...) vale para a consciência o que Freud disse de Édipo: no fundo, ele sempre soube. Assim sendo, para que a consciência possa dizer chegando o momento: eu sempre soube, é preciso que ela seja de fato essa “função de desconhecimento” assinalada por Lacan (Arantes, 1995, p. 29)

Ou seja, a autorreferência que só veio existir por conta do Outro não vai se traduzir em alteridade, resultado que poderia ser esperado se pudéssemos reconhecer que dependemos do Outro para nossa individuação, mas ocorrerá o inverso, a negação desta dependência irá bloquear passagens no oposto entre eu e outro (Safatle, 2006, p. 79), a nossa imagem teria um caráter irreflexivo.

As consequências negativas ao processo de constituição do Eu parecem tantas que parece difícil justificar este recurso, mas é importante ter em mente que Lacan aponta a importância que a imagem do outro tem no papel de maturação do bebê. Anteriormente a ele, o bebê operava na incompletude das pulsões parciais e do corpo ainda não integrado, o que também resulta na incapacidade da criança em ter algum controle sobre seus objetos de desejo. A assunção do eu vem responder isto, já que estabelece um modo de relação com os objetos narcísicos tendo a imagem do corpo como meio para tal relação. Contudo, as pulsões parciais, que operam na experiência da incompletude, de algo que não pode ser totalmente determinado, não vão ser um ponto superado, como se fosse simplesmente substituída pela instauração da imagem do corpo próprio. Há um conteúdo irreflexivo no sujeito que Lacan vai recuperar ao apontar as pulsões parciais como elemento central na constituição da relação de objeto (Lacan, 1961-1962/2003). Não há, para o Lacan desta época, a possibilidade de um objeto não inserido na lógica narcísica, mas isto surgirá mais tarde, através de um objeto como materialidade sem imagem.

Neste estágio posterior, poderemos retornar ao estágio do espelho para salientar que há não só uma contradição interna que aparece na imagem própria derivada do estágio do espelho, mas também na incompatibilidade de todo objeto de desejo com o sexual. “O sexual, será, para Lacan, presença do negativo no sujeito” (Safatle, 2006, p. 67), que se traduz na inadequação das representações de objetos de gozo e de identidades sexuais. Isto porque, para Lacan, o sujeito não conseguirá fazer uma passagem completa das pulsões parciais que reinavam no período de indiferenciação anterior ao estágio do espelho para um objeto que as contemple totalmente, ficando sempre um resto de inadequação.

Por conta disto que o sujeito nunca será “totalmente idêntico a suas representações e identificações” (Safatle, 2006, p. 72). Essa inadequação aparecerá também no caráter traumático do sexual, o qual remete a algo que foi forcluído e resiste aos procedimentos simbólicos de nomeação, vale ressaltar de que neste caso a forclusão (*verwerfung*) não foi de algo traumático do mundo exterior, mas sim do real da pulsão. Contudo, antes de adensarmos a discussão sobre esta presença do negativo no sujeito, precisamos entender como Lacan propôs uma saída a esta constituição alienante descrita acima pelo reconhecimento intersubjetivo.

3.2 O reconhecimento intersubjetivo

O estágio do espelho apresentado acima é profundamente marcado pela influência da descrição hegeliana, na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1807/2011), do caminho percorrido pela consciência por seus estágios de alienação até o saber absoluto, especialmente no momento no qual uma consciência-de-si se depara com outra consciência-de-si, na dialética do senhor e do escravo. Esta aproximação com Hegel não é corriqueira ou isolada, já que Lacan chega até mesmo, no estágio de sua obra que tenta fundamentar sua prática pelo paradigma da intersubjetividade, a afirmar que “a psicanálise é uma experiência dialética” (Lacan, 1951/1998, p. 215). Basta, então, entendermos a que dialética Lacan se refere quando diz isto.

Neste mesmo período, em seu texto *Função e campo da fala e da linguagem* (1953/1998), ele vai apontar a fala como instrumento principal do trabalho de análise, “a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (Lacan, 1953/1998, p. 248). Além disto, ele marca que qualquer fala seria endereçada a alguém, desta forma, ela seria

parte de um discurso no campo intersubjetivo, “a linguagem, antes de significar qualquer coisa, significa para alguém” (Arantes, 1995, p. 32). Concluímos daí que, se a fala é o único meio da psicanálise, então a cura psicanalítica deveria passar, de alguma forma, pelas relações intersubjetivas.

Para o Lacan do paradigma da intersubjetividade, a cura psicanalítica seria a realização intersubjetiva do desejo, ou, em outras palavras, o reconhecimento do desejo do sujeito pelo Outro (Safatle, 2006, p. 46). Deve-se ter em mente que, com isto, ele busca responder o desafio que já havia surgido no texto sobre *o estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998): como pensar a subjetividade em um campo intersubjetivo sem que um desses polos não anule o outro. Lacan vai encontrar nesse modelo, então, a “possibilidade de assunção do desejo do sujeito na primeira pessoa do singular no interior de um campo linguístico intersubjetivamente partilhado” (Safatle, 2006, p. 46).

Aqui, então, podemos nos aproximar do que Lacan queria dizer da análise como experiência dialética se entendermos que, por este ponto de vista, na análise ocorreria um diálogo intersubjetivo, de estrutura dialética, que possibilitaria o reconhecimento. Diálogo intersubjetivo porque o sujeito fala de si ao Outro, na figura do analista. Fica mais claro, neste ponto, que a dialética que Lacan se referia seria equivalente a um processo dialógico.

Contudo, podem surgir aqui duas dúvidas, por que esta clínica seria intersubjetiva e por que sua experiência seria dialética? A resposta para estas duas questões se encontra no modo de contato que Lacan teve com Hegel, visto que este se deu através das discussões hegelianas na França do começo do século XX. A interpretação dada por autores da época é a de que só há sujeito para um outro sujeito, e a relação entre eles se dá no campo linguístico intersubjetivo. Esta é uma consequência típica da leitura feita por Kojève (1947/2002) da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1807/2011), na qual Lacan se apoia. Sendo assim, a reflexividade se instaura como condição inescapável, a linguagem não só é uma estrutura que determina as relações possíveis como também é através dela que o sujeito pode ser reconhecido.

Atualmente, torna-se mais evidente que esta interpretação de Hegel é um tanto enviesada, como dirá Arantes (1995, p. 11): “não é segredo para ninguém que o Hegel de Lacan não é de primeira mão”, mas que teria sido incorporado por Lacan ao frequentar os seminários de Kojève, nos anos 30, e depois no seu contato com Hyppolite, nos anos

50. A influência mais marcante de Kojève está na proposição de que o desejo do homem é o desejo do outro, ou seja, o nosso desejo é apreendido no desejo do outro tal como a imagem que construímos do nosso corpo é apreendida na imagem do outro. Mas as reverberações de Kojève também se fazem presentes na “convicção central de que todo o saber humano (...) se acha mediatizado pelo ‘desejo do outro’” (Arantes, 1995, p. 29).

Por outro lado, a compreensão da dialética como diálogo pode ser encontrada em Hyppolite quando este tenta aproximar Lacan de Hegel, associando o Espírito deste com o Eu socializado do primeiro e encontra neste último um meio para isto já que “a linguagem para Hegel era a existência mesma do Espírito” (Arantes, 1995, p. 32). A partir disto, a dialética hegeliana deve ser tomada como processo dialógico para se mostrar compatível com a definição da linguagem como o meio pelo qual o reconhecimento pode ocorrer, mesmo que isso vá contra as interpretações hegemônicas da obra de Hegel, que apontam como este autor deixa claro a oposição de sua dialética com qualquer processo dialógico, como mostram Arantes (1995) e Safatle (2006).

Assim sendo, podemos retomar as influências desta aproximação da psicanálise com a dialética hegeliana, mesmo que lida de uma maneira peculiar. Tais concepções influenciam o modo como Lacan propõe, por exemplo, a resolução do estádio do espelho de maneira similar à dinâmica de reconhecimento da *dialética do senhor e do escravo*, este que, nesta interpretação, é uma dialética do desejo que se expressa pela máxima kojeveana *o meu desejo é o desejo do outro*. Safatle (2006, p. 47-48) também mostra que a análise tida como diálogo se apoia na capacidade de dissolver os desconhecimentos do sujeito, “a opacidade do inconsciente seria anulada por meio de uma palavra que reconhece um saber recalçado e esquecido” (Safatle, 2006, p. 48). É notável como tal visão de cura está necessariamente ligada à denegação (*verneinung*), ponto ao qual retornaremos em breve.

Com estas considerações, pode-se explicar por que o processo analítico seria uma experiência dialética, visto que ele é fruto de um conflito gerado pelos bloqueios de reconhecimento do desejo que podem ser dissolvidos a partir de uma relação intersubjetiva possibilitada pela análise e regida pela fala, já que esta produz sentido e é primordialmente simbólica. Neste momento, a simbolização do desejo é o maior dispositivo de interpretação analítica, por meio dela que ocorreriam os processos reflexivos de reconhecimento intersubjetivo, a nomeação de algo que antes só podia se manifestar como sintoma, inibição ou angústia (Safatle, 2006, p. 102). “A utilização

clínica do campo intersubjetivo podia aparecer como espaço privilegiado de determinação do regime de objetividade próprio à subjetividade” (Safatle, 2006, p. 46), desta forma, consegue-se preservar a importância dos fenômenos subjetivos, evitando uma teoria na qual o sujeito é autossuficiente e pode se constituir sem qualquer influência da realidade ao colocar o conhecimento como submetido ao reconhecimento entre sujeitos.

Se neste paradigma é possível detectar uma tentativa clara de Lacan de aproximar suas elaborações sobre a prática analítica com a dialética e o reconhecimento de Hegel, principalmente o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* (1807/2011) e, mais especificamente, sob a ótica da leitura de Kojève (1947/2002), isto irá se modificar em determinado momento da obra lacaniana. A partir da década de 60, Lacan revisa sua dependência em processos simbólicos reflexivos e passa a olhar para a irredutibilidade dos restos que resistem à simbolização, apontados no começo deste capítulo, o que resultará em algumas categorias capazes de lidar com o que há de irreflexivo no sujeito, como o *objeto a*, o *sinthome* e o Real (Safatle, 2006, p. 22-23).

A limitação encontrada então pelo reconhecimento simbólico pode ser visto como um afastamento definitivo desta interlocução de Lacan com Hegel. Algo que poderia ser também motivado por outras incompatibilidades entre as duas teorias, por exemplo, como nos mostra Arantes (1995, p. 30):

“a alienação tem fim, às custas, é verdade, da abolição do saber infinito (...), ao passo que, para Lacan, ela apenas muda de registro, a cisão do ‘verdadeiro sujeito’ não tem volta, pois se trata, no fim das contas, de um sujeito “primitivamente desafinado, fundamentalmente despedaçado por este ego [eu]” (Lacan, 1985, p. 224 apud Arantes, 1995)

Esta divergência também implica em uma segunda, em Hegel “não há mais lugar para qualquer instância originária: estamos desde o início no terreno da mediação” (Arantes, 1995, p. 20), os objetos surgem por meio de reflexão interna, enquanto em Lacan, as pulsões parciais e o Real vão determinar o sujeito o tempo inteiro, são irredutíveis.

O esforço de Safatle em *A paixão do negativo* é mostrar que a relação da teoria lacaniana com o reconhecimento não se encerra nesta passagem, como já apontamos anteriormente, “ao contrário, não pode haver clínica analítica sem uma teoria do reconhecimento” (Safatle, 2006, p. 23). Porém, antes de analisar como a teoria do

reconhecimento é reformulada nesse segundo estágio, após 1960, faz-se necessário entender todo o desdobramento do reconhecimento intersubjetivo.

Se podemos entender as patologias como déficits de reconhecimento, esses bloqueios de reconhecimento estão ligados aos modos de negação da clínica psicanalítica. Já apontamos como o reconhecimento intersubjetivo descrito acima na forma de uma dialética acaba tomando como padrão o modo de negação típico da *verneinung* (denegação). Isto não é acidental, a denegação (*verneinung*) foi o primeiro modo de negação que a psicanálise elaborou enquanto Freud analisava a histeria, por muito tempo foi o cerne da clínica psicanalítica a ponto de se confundir a maneira de tratar seus sintomas com a totalidade da práxis analítica.

Freud descreve o recalque, fruto deste tipo de negação, ocorrendo não simplesmente quando uma excitação se torna insuportável, mas quando a satisfação seria possível e até prazerosa, mas “inconciliável com outras exigências e intenções” (Freud, 1915/2010, p. 85). Ou seja, não há nada de inacessível ou insuportável, por si só, no conteúdo recalcado, a denegação ocorreria porque essas “outras exigências” causariam um efeito de desprazer maior que o prazer da satisfação pulsional.

A *verneinung* (denegação) estabelece a existência de algo não acessível ao pensamento, portanto inconsciente, e que deve ser trazido à consciência. Ainda mais importante, seria um retorno de um objeto que já havia habitado a consciência e, pela ação do recalque, teria se tornado inconsciente. Segundo Safatle (2006, p. 46), Lacan detectou nesse esquema freudiano um caráter de reflexividade intersubjetiva que ainda necessitava ser formalizado e ele encontrará meios para isto na sua estruturação do universo simbólico. Enquanto Freud procura entender a diferença de dois tipos de recalque, o observável clinicamente, mas também um que ele apenas supõe, o recalque primordial, “uma primeira fase da repressão [recalque], que consiste no fato de ser negado, à representação psíquica do instinto [pulsão]¹³, o acesso ao consciente” (Freud, 1915/2010, p. 85-86), Lacan não verá a denegação (*verneinung*) como agente desta primeira negação que funda o inconsciente, mas sim a forclusão (*verwerfung*), como será exposto mais adiante nesse capítulo.

Uma das explicações para a predominância de um modo sobre os outros é o fato de que o descobrimento do inconsciente por Freud ocorre ao redor da denegação

¹³ Mantivemos o original da fonte consultada com o termo de preferência entre chaves.

(*verneinung*). O projeto clínico para desfazer o seu efeito passa pela lógica de reconhecimento que podemos entender como re-conhecer, ou seja, conhecer novamente algo que já era sabido, mas que, pela força de um conflito psíquico, teve que ser recalçado. O instrumento primordial do reconhecimento aqui é a *rememoração*, cuja especificidade é exatamente a de alargar a consciência para que abarque um território que antes estava inconsciente (Safatle, 2006, p. 48). A consciência não conheceria limites, bastaria a ela continuar avançando através de processos de simbolização para alcançar uma supermemória ou o saber absoluto.

A *verneinung* (denegação) responde ao esquema do conflito entre o princípio do prazer e princípio de realidade, a partir do momento que o Eu consegue se diferenciar tanto do mundo exterior quanto do Isso, mas tem que atuar como representante do princípio de realidade enquanto serve de ponto de equilíbrio em meio a este conflito. Quando estas pressões se tornam difíceis de conciliar, opera-se recalque. É visando o conteúdo recalçado que o analista irá trabalhar.

Se a análise se dá através da fala do paciente, “numa psicanálise, com efeito, o sujeito propriamente dito constitui-se por um discurso em que a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo” (Lacan, 1951/1998, p. 215). Neste diálogo, a fala do paciente não ocorre sem perturbações, já que o analista irá intervir nela por meio de interpretações, “não se trata ali de um artifício de ordenação de um material cujo surgimento, como Freud formula de maneira decisiva, fica entregue ao gosto do paciente” (Lacan, 1951/1998, p. 217). Lacan irá descrever as interpretações do analista¹⁴, como inversões dialéticas, que por sua vez buscam indicar ao paciente que aquele desejo que ele julga ser externo a ele, na verdade é interno, “o fato é que a cada ‘*renversement*’ o sujeito é desenganado e levado a ver que sempre diz o contrário do que visa” (Arantes, 1995, p. 34).

Esta clínica, portanto, opera por uma lógica de inversões e interversões nas quais a negação de um termo leva ao seu contrário (ex: “eu não pensei nisso” subentende exatamente o “eu pensei nisso”), o inverso do termo negado é suportável pela consciência e pode aparecer, mesmo que muitas vezes como desprazeroso. Por isto que Freud pode dizer que “o que normalmente produz desprazer será também portador de prazer” (Freud,

¹⁴ No texto *Intervenção sobre a transferência* (Lacan, 1951/1998), Lacan toma o caso Dora como exemplo.

1915/2010, p. 89). Esta negação consciente de algo remete ao seu contrário, que seria o conteúdo inconsciente e que um dia já foi consciente, mas teve que ser recalçado pelo conflito que gerava, enquanto que a ambivalência descrita pela *formação reativa* é “o lugar onde o recalçado consegue retornar” (Freud, 1915/2010, p. 97).

Para compreender melhor este funcionamento, é necessário falar brevemente sobre a lógica da *negação determinada*. Uma determinação só aparece junto de sua oposição, por exemplo, a ideia de alto implica a existência de baixo. A negação do recalque (*verneinung*) opera desta forma, ao negar uma representação, deve reconhecer o seu contrário, como quando alguém sonha com uma pessoa e diz “sei que não era fulano”. É desta maneira que operam as identidades, se eu me declaro branco, isto implica que não sou negro. Ao contrário da forclusão (*verwerfung*) que consegue expulsar a alteridade, a denegação deve mantê-la através do reconhecimento do seu contrário, “a positividade da identidade é suportada pela força de uma negação interna que, na verdade, pressupõe sempre a diferença pensada como alteridade” (Safatle, 2006, p. 56).

O modo de interpretação da clínica que aborda a *verneinung* opera exatamente na inversão que ela produz, apontando ao paciente aquilo que ele desconhece, mas vai surgindo exatamente em seu oposto, quando ele nega algo que na verdade deseja:

Ele acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois, nesse trabalho que faz de reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre a destinou a lhe ser furtada *por um outro* (Lacan, 1953/1998, p. 251, grifos no original)

Se dissemos que as estruturas clínicas podem ser vistas como déficit de reconhecimento, e sempre do reconhecimento do desejo, a interpretação do conteúdo recalçado possibilitaria que o sujeito reconhecesse seu desejo “naquilo que ele nega como absolutamente estrangeiro e fora de seu desejo” (Safatle, 2006, p. 62). O sujeito, pela interpretação, pode entrar em contato de maneira reflexiva com uma ruptura que era interna, mas que lhe aparecia como externa.

Uma clínica pautada apenas pela *verneinung* teria como consequência um horizonte de final de análise como um processo de autorreflexão no qual o Simbólico pode se expandir por todo Real, podendo até mesmo extinguir o inconsciente. Apesar da

análise ser apresentada como um processo que envolve conflito, sua resolução seria pela reconciliação que a rememoração induz, que podemos aproximar novamente do reconhecimento da cognição que não produz transformações, mas sim uma acomodação de algo que antes era estranho.

A diferença do funcionamento de inversão da *verneinung* (denegação) freudiana para a dialética hegeliana é que esta não é a mera acomodação do termo negado como descrito acima. Para a dialética hegeliana, há a necessidade de uma contradição objetiva, uma contradição no interior do objeto da experiência que lhe permite “aparecer, ao mesmo tempo, como adequação e como inadequação ao pensamento” (Safatle, 2006, p. 57). Este processo descreve uma negação dupla, como veremos melhor no último capítulo, na qual o sistema de significação vai negar um objeto que não consegue apreender para na sequência esse objeto negar o sistema de significação, mostrando sua inadequação. Esse duplo movimento permite, ao mesmo tempo, suprimir e reter o termo negado, que vai permanecer enquanto fonte de conflito mas também como indicador de um negativo que é ontológico, constitutivo.

Retornando a Lacan, sua ideia de reconhecimento simbólico enquanto cura não é um desdobramento da ideia de um final de análise como uma expansão do processo autorreflexivo que derivaria de uma clínica que levasse em conta apenas a denegação. Isto seria contraditório com a posição defendida por Lacan no seu texto sobre o *estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998), a psicanálise lacaniana não propõe o império do consciente sobre o inconsciente, ela está mais interessada na relação entre o desejo, seus objetos (ou ausência deles) com a Lei do Simbólico. Disto deriva uma proposta oposta à de fortalecimento do Eu, o efeito esperado é o de uma progressiva dissolução do Eu (Safatle, 2006, p. 64).

Já no *estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998), um dos textos inaugurais da obra lacaniana, fica claro que a intersubjetividade lacaniana se limitava a um modelo comunicacional do reconhecimento mútuo entre os sujeitos, afinal, todos os objetos com os quais o Eu pode se relacionar são narcisicamente constituídos. A relação de reconhecimento do sujeito não é com os outros, mas com o Outro, o ponto central do reconhecimento simbólico é a configuração que ele permite dos “modos de relação entre desejo e Lei” (Safatle, 2006, p. 146). A relação fundamental está entre o sujeito e a estrutura que o determina, ou seja, como o desejo está ligado ao desejo do Outro.

Seguindo este raciocínio, a intersubjetividade não pode ser vista “simplesmente como a defesa da compreensão auto-reflexiva como protocolo de cura” e sim como o “reconhecimento fundamental entre o sujeito e a Lei simbólica” (Safatle, 2006, p. 100). Uma observação importante é que intersubjetividade não implica em reciprocidade, ainda que o Outro determine o sujeito, o sujeito não determina o Outro. Mesmo no Lacan do paradigma da intersubjetividade, não há relações de reciprocidade. Quando um sujeito faz uma escolha de objeto, esta escolha é influenciada de diversas maneiras pelo enredamento sociolinguístico e pelos processos de produção social de sentido, mas estas inúmeras influências não são claras para o sujeito no momento de sua escolha. Desta forma, o processo analítico poderia “indicar que o lugar da verdadeira relação intersubjetiva se encontrava na relação entre sujeito e estrutura” (Safatle, 2006, p. 146).

Vimos que o paradigma da intersubjetividade consegue resolver muitas questões que apareciam a Lacan, ele permite à psicanálise explicar como a relação de objeto (narcísico) é marcada por uma série de alienações, ao mesmo tempo que fundamenta um processo analítico possível que leva em conta o sujeito dividido. Entretanto, ele não consegue lidar com o que há de irreflexivo no sujeito e que não cessa de retornar. Lacan tentará, antes de mudar de paradigma, solucionar isso pela identificação com o Nome-do-Pai, através dela o sujeito poderia alcançar o reconhecimento do seu desejo pelo Outro, a socialização do desejo puro. Apesar de relevante, fugirá do nosso escopo analisar este desenvolvimento, o que é importante para nós é que ele também não será totalmente bem-sucedido, fazendo com que Lacan tenha que criar conceitos que permitam lidar com o Real, sendo o primeiro deles o objeto *a*. Isto abrirá caminho para um novo modo de subjetivação e para uma nova forma de reconhecimento. Analisaremos a configuração deste problema a seguir.

3.3 Os limites do paradigma da intersubjetividade

Retornemos à trilha que nos leva a relacionar os bloqueios do reconhecimento com os modos de negação da psicanálise. Foi exposto como uma clínica pautada apenas pela denegação (*verneinung*) nos levaria em uma direção não desejável de alargamento da autorreflexão. Isto levanta a necessidade de se pensar outras formas de negação, as quais, quando confrontadas por Lacan, colocarão impasses ao seu paradigma da intersubjetividade. Ou seja, negar não significa somente destruir, um não-ser ou modo de

expulsão daquilo que vai contra o princípio do prazer. Pode ser, também, uma presença do Real como aquilo que permanece fora da simbolização reflexiva. A *verwerfung* (foraclusão) aparece uma negação que mostra esse núcleo negativo do sujeito.

Podemos dizer que há uma compreensão dupla da foraclusão (*verwerfung*), a primeira seria a deste modo de negação participando da instauração da psicose através da foraclusão do Nome-do-Pai, mas há uma outra *verwerfung* (foraclusão) que ocorre não apenas nos psicóticos e antes mesmo da castração. No processo de diferenciação do Eu, há a expulsão para fora de si daquilo que aparece como traumático, o qual é composto tanto por aquilo do mundo exterior que é desprazeroso quanto por excitações pulsionais excessivas. É a expulsão para fora do sistema simbólico daquilo que é irredutível à simbolização, ou seja, expulsão do Real.

Nota-se que esta negação não é semelhante ao recalcado, algo que já esteve na consciência e é negado, tornando-se inconsciente, mas sim de algo que sempre esteve fora da simbolização, que constituiria o real. Uma *verwerfung* (foraclusão) primordial ou a primeira aparição do Real, “primeira emergência da falta própria ao Real antes da castração propriamente dita” (Safatle, 2006, p. 51). Ou seja, a *verwerfung* (foraclusão) apareceria necessariamente em um momento anterior, quando se trata de uma expulsão que constitui o Real como o que está fora da simbolização, quanto possivelmente em um momento posterior, no qual opera a foraclusão ligada ao Nome-do-Pai, nesta segunda, o que é forcluído não ganha o *status* de Coisa, retornando como alucinação e *acting-out*. São dois funcionamento com suas peculiaridades, restaria de comum entre eles que ambos preservam a ideia de um “significante fora da cadeia simbólica que não poderia ser integrado ao espaço simbólico do Outro” (Safatle, 2006, p. 51).

A foraclusão primordial do Real, contudo, deixa em aberto qual seria o destino deste conteúdo negativo. Safatle (2006, p. 145) nos mostra como Lacan tenta diversas vezes chegar a um modo de simbolizar este Real, enquanto outras apontava para a necessidade de novos modos de formalização deste Real. É exatamente este o ponto de pressão que transmuta o reconhecimento na psicanálise lacaniana de um reconhecimento do meu desejo pelo Outro para o meu reconhecimento do desejo, ou seja, o reconhecimento de algo em mim que é negativo, um núcleo de objeto.

Se na denegação (*verneinung*) era marcante sua característica de já ter sido consciente e poder retornar ao simbólico, o que explica os resultados típicos produzidos

pelas interpretações por inversão e pela rememoração, respectivamente, quando um paciente quer dizer exatamente seu oposto ou quando este diz, após finalmente um conteúdo ter vindo à tona, que ele sempre soube. Este é um retorno distinto do que ocorre na *verwerfung* (foraclusão), visto que “as vias de retorno do que foi *verworfen* [foracludo] não passam pela simbolização” (Safatle, 2006, p. 53), o que também explica a aproximação disto, na forma do Real, com o acontecimento traumático que não pode ser simbolizado.

Como pensar esse fenômeno, um conteúdo negativo que não pode ser abarcado pela simbolização, mas que não pode ser ignorado, é um dos motivos que leva a Lacan repensar o que até então vinha construindo a respeito da prática analítica a partir dos anos 60. Isto ocorre porque, mesmo que o Real tenha se colocado como um problema aos modos de subjetivação desde o início, “no interior do paradigma da intersubjetividade, não haverá outra via para pensar o progresso analítico senão a simbolização e a historicização de experiências traumáticas do sujeito” (Safatle, 2006, p. 55).

Como vimos no comentário sobre o *estádio do espelho* (Lacan, 1949/1988), a constituição do Eu como imagem do corpo já colocava a inadequação não só do corpo enquanto objeto como também de qualquer objeto de desejo com o sexual. Ao abordar a foraclusão, surge um novo modo de colocar o desafio já apresentado, como pensar na teoria psicanalítica uma negação que não permite sua simbolização. Aqui este problema se expande para o desejo e, conseqüentemente, para o reconhecimento, “como produzir o reconhecimento daquilo que, no interior do sexual, é definido exatamente por permanecer fora dos processos de simbolização?” (Safatle, 2006, p. 68). Se esta parte fundamental do sujeito não pode ser simbolizada, ela também não conseguiria ser reconhecida pelo Outro, criando um entrave para a proposta lacaniana de um protocolo de cura como reconhecimento simbólico, ou seja, o reconhecimento do meu desejo pelo Outro.

Como já vimos, o paradigma da intersubjetividade que Lacan impõe à experiência analítica é cheio de conseqüências, é importante, para entender as transformações posteriores, compreender os ganhos e limitações que ela traz. O benefício mais significativo é o de permitir um processo de subjetivação no qual um sujeito possa manter sua fidelidade ao desejo ao mesmo tempo em que é submetido a uma instância maior, o Outro. Além disto, a intersubjetividade consegue rearranjar o problema posto pela língua e fala, visto que a linguagem preexistiria este surgimento de cada sujeito, sendo

independente dos indivíduos, enquanto a fala forneceria sentido como o elemento material do indivíduo (Lacan, 1957/1998).

O jovem Hegel teria um modelo de reconhecimento intersubjetivo que mais tarde vai servir de inspiração para Axel Honneth. Porém, ele teria abandonado esta via por um “processo de automediação da consciência individual” (Safatle, 2006, p. 60). Ou seja, o reconhecimento da *Fenomenologia do Espírito*, a *anerkennung*, não teria a natureza intersubjetiva que a leitura que os hegelianos franceses do início do século XX lhe darão, como expomos no subcapítulo anterior. Desta forma, a primeira tentativa de Lacan de aproximar a psicanálise da dialética hegeliana estava fundada em uma leitura equivocada. Resta saber, então, se há alguma alternativa para uma reaproximação frutífera, o que parece surgir na configuração do reconhecimento não-identitário.

Se o Hegel de Lacan era de segunda mão, como diz Arantes (1995), não é isto que leva o paradigma da intersubjetividade a sua insuficiência. Interpretar de forma polêmica um outro autor nunca foi um impeditivo para Lacan ou para diversos outros pensadores, não é o que constitui o problema, mas sim que, para a psicanálise lacaniana, há um registro irreduzível, um conteúdo que não é passível de ser simbolizado.

Se formos falar de uma teoria do reconhecimento na psicanálise, portanto, não poderíamos apenas nos pautar pelo reconhecimento intersubjetivo, visto que nele não é reconhecido o conteúdo negativo que é constitutivo de todo sujeito. Contudo, isto não significa que as relações simbólicas deixam de ser importantes clinicamente. Como nos aponta Safatle, “o Outro não precisa de um fundamento para funcionar, ele não precisa existir realmente para existir no sentido pleno do termo, já que pressupomos um horizonte de racionalidade quando falamos” (Safatle, 2006, p. 29). Ou seja, ainda que o reconhecimento intersubjetivo tenha suas limitações, isto não quer dizer que ele deve ser descartado, ele mantém sua importância porque há, para o sujeito, a necessidade de experiências de determinação produtivas que lhe permita tanto uma individualização necessária quanto uma possibilidade de reconfiguração de sua posição nos campos discursivos que o determinam.

Nesta altura, é interessante ressaltar que os modos de subjetivação da psicanálise lacaniana vão respondendo aos modos de negação que interpolam as suas formalizações. O recalque (*verneinung*) surgiu como a primeira forma de negação da psicanálise e ocupa um lugar de protagonismo grande em diversas obras de Freud, já foi descrito acima como

suas características – o re-conhecimento na ideia de retorno de algo que já fora consciente, a ausência de limites para o processo de memorização e, conseqüentemente, de simbolização etc – moldaram o paradigma intersubjetivo.

Será a confrontação com as outras formas de negação que tornará claro os problemas dessa solução, elas deixarão claro que nem tudo é compatível com a solução via processos de simbolização. Através destas incompatibilidades, o paradigma da intersubjetividade passa a ser abandonado, a partir de 1961, por Lacan, “quando do reconhecimento intersubjetivo advir uma armadilha narcísica capaz de impedir o desenvolvimento da análise” (Safatle, 2006, p. 47). Deste ponto em diante, Lacan tem que exercer uma reconfiguração nos seus modos de subjetivação e na sua concepção de racionalidade da práxis analítica. Surge a necessidade de pensar uma lógica de reconhecimento que seja antipredicativa, que surgirá como um reconhecimento do núcleo de objeto (negatividade) do sujeito, um reconhecimento não-identitário. Será esta lógica de reconhecimento que analisaremos no nosso último capítulo.

Como veremos, o reconhecimento pensado pela negatividade do sujeito fará com que ele se confronte não só com sua condição enquanto sujeito e sua alienação, mas também com sua história. Para exemplificar esta proposta, vamos analisar uma situação que deixa esta problemática evidente, os efeitos da construção da usina hidroelétrica de Belo Monte em Altamira, no Pará, que causou uma violência profunda no modo de vida dos ribeirinhos da região, reproduzindo um modo de violência que na América ocorre desde a época colonial.

Esta situação nos é útil porque a racionalidade moderna, esta que vem desde o colonialismo e se transforma na nossa sociedade neoliberal, tende a alternar violências que ora aprisionam as pessoas em determinações excessivas e ora as jogam em uma anomia social angustiante, o que deixa ainda mais evidente que o reconhecimento intersubjetivo e o reconhecimento não-identitário podem ser pensados conjuntamente. Antes de vermos como isto pode ser articulado em um caso clínico no último capítulo, vamos primeiro entender como se dão estas violências.

4. BELO MONTE E OS RIBEIRINHOS

Altamira detinha até 2009 o título de maior município do mundo¹⁵, com uma área de 159.695, 938 km², fica a 740 quilômetros da capital de seu estado, Belém. A área urbana e Belo Monte ficam na Volta Grande do rio Xingu, Volta Grande descreve um trecho onde o rio forma um grande S devido à característica rochosa da região, o rio é muito sinuoso e tem diversas cachoeiras, o que impede sua navegação contínua. Isto explica por que essa região demorou a ter uma grande ocupação por povos não originários.

A formação da cidade de Altamira está relacionada à chegada de jesuítas entre 1723 e 1758 quando estabeleceram a missão de Souzel, que era descrita como “última povoação habitada por brancos” (Adalberto apud Francesco; Carneiro, 2015, p. 12). É importante notar que os brancos eram uma minoria entre uma população formada por índios e “caboclos” e que também “seguiram a sazonalidade e os modos de fazer locais” (Francesco; Carneiro, 2015, p. 12). A ocupação da Amazônia como um todo cresce ao final do século XIX devido à exploração do látex, atividade exercida por migrantes da região Nordeste do país (Francesco et al, 2017a, p. 42). Eles são, majoritariamente, o povo que irá se transformar no que hoje é conhecido pelo termo “ribeirinho”, pessoas que foram incentivadas a migrarem para a região para ser mão de obra na extração do látex, passaram pelas transformações de vários ciclos econômicos, aproximaram seus costumes das populações locais e hoje sobrevivem principalmente da pesca e do roçado em propriedades nas margens do rio.

O aumento populacional da região ocorre principalmente a partir da década de 1970, quando o governo vai, de certa forma, se interessar pela região e construir a transamazônica. O lema deste momento era “levar homens sem terra para terra sem homens”, o que já mostra a compreensão do governo militar sobre a região da Amazônia; ela seria vazia e improdutiva, a natureza preservada não tem uma função frente ao progresso, assim como deixa claro a desconsideração pelos índios e outros povos da região (Souza, 2014). Já nesse contexto de grandes obras operadas pela ditadura militar que a Usina Hidroelétrica de Belo Monte¹⁶ foi proposta, sendo barrada naquela época por

¹⁵ Caiu para a terceira colocação após um remanejamento territorial da Groenlândia que hoje detém os dois maiores municípios. Fonte: http://www.redeto.com.br/noticia-14-as-cidades-que-deixaram-altamira-pa-para-tras.html#.WhbLfh_CHIU

¹⁶ Que a partir deste ponto chamaremos de UHE Belo Monte.

uma série de pressões e mobilizações sociais. Contudo, o modelo de grandes projetos acompanhados de violência não cessa com o fim da ditadura militar¹⁷ e o projeto da construção de Belo Monte finalmente sai do papel durante os governos de Lula-Dilma, sendo realizado neste período o leilão da concessão, 2010, início das obras, 2011, e inauguração da primeira turbina, 2016.

Um dos efeitos da construção da barragem foi o processo de expulsão dos ribeirinhos do Médio Rio Xingu de suas áreas de residência, tendo início em 2011, “não foi uma expropriação silenciosa: em Pimental, espreado-se desde a Vila São Pedro até Belo Monte, foi acompanhada pelo amedrontador e ensurdecido ruído de toneladas de dinamite que explodiam as rochas da Volta Grande” (Magalhães, 2017, p. 25). Desde este início a obra e as remoções sofreram resistência da população local, com denúncias perante à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e ao Conselho Nacional de Direitos da Pessoa Humana (CDDPH), que resultaram em diversos pareceres, multas e recomendações do órgão do poder executivo responsável pelo meio ambiente e recursos naturais renováveis, o IBAMA. A repórter Luciana Lima em artigo de abril de 2011 reproduz a fala do vice-presidente da CDDPH:

Constatamos ausência absoluta do Estado. É uma terra de ninguém. Há problemas de todas as ordens. Há exploração sexual de crianças, ausência do Estado no atendimento aos segmentos mais básicos. O que constatamos é um flagrante desequilíbrio entre o consórcio e as populações ribeirinhas, as etnias indígenas e outras comunidades tradicionais existentes naquela região. (Agência Brasil, 2011).

Segundo um estudo das Nações Unidas, no mundo, 10 milhões de pessoas são vítimas de remoções forçadas devido a projetos de barragens por ano, sendo que “a minoria destas pessoas é adequadamente reconhecida e recompensada” (Francesco et al, 2017b, p. 100) e estas obras afetam principalmente as populações pobres e minorias étnicas. Em Altamira, as remoções foram tanto rurais, nas ilhas e “beiradões”, quanto urbanas, nas favelas em áreas alagadas conhecidas como “baixões” (Francesco et al, 2017b, p. 105). Em uma pesquisa realizada através de entrevistas com as pessoas removidas (Francesco et al, 2017b), foi constatado violações de direitos na grande

¹⁷ REFERÊNCIA DO EXTRATIVISMO

maioria, com ações de remoções inesperadas, bruscas e com ações como a de atear fogo nas casas antes que os pertences dos moradores fossem retirados.

A empresa Elabore foi fazer o cadastro e falaram que iríamos ser indenizados e realocados, mas não especificaram o valor e chamaram a gente para uma reunião na cidade, na Casa de Governo. Quando estávamos na cidade, minha cunhada ligou dizendo que tinham colocado fogo na casa nova com tudo dentro. A gente só tinha dormido uma noite na casa nova depois que ficou pronta. Voltamos para lá mas estava tudo queimado e tivemos que ficar morando embaixo de uma lona até irmos para outro lugar. Recebemos só R\$610,00 reais pelos pés de fruta da ilha, mais nada. (Seu José Eládio de Souza Botelho apud Francesco et al, 2017b, p. 106)

Nas remoções foi constatado que na maioria dos casos não houve uma compensação financeira satisfatória para que a família conseguisse recuperar uma residência de qualidade semelhante a anterior, muitos indenizados recorreram a empréstimos de bancos e financiamentos para cobrir a diferença (Francesco et al, 2017b, p. 108). Esta compensação insuficiente também é indicada pelo fato de 23% das 118 famílias entrevistadas não ter mais moradia própria, vivendo “de favor” com amigos e familiares. Um fator que agravou este quadro foi a desconsideração de grupos familiares, casos nos quais viviam próximos várias famílias, como filhos e netos vivendo próximo ao avô e avó, porém, no momento da indenização, apenas um deles foi considerado como beneficiário.

As propostas de indenizações eram muitas vezes feitas acompanhadas de ameaça dizendo que se a oferta não fosse aceita, a pessoa não teria garantia alguma de receber qualquer tipo de compensação (Francesco et al, 2017b, p. 107). Novos bairros foram criados na periferia da cidade com casas padronizadas, estes bairros são conhecidos como Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUC), porém ficam distantes do centro da cidade, sem opção de transporte público e acesso aos serviços municipais de saúde, educação etc.

Esta distância também frustrou, para um grande número das famílias, a esperança de manutenção da atividade pesqueira, dos 55% de entrevistados que declararam a pesca como fonte de sustento pré-Belo Monte, apenas 28% continuavam com a pesca como fonte de renda na data da pesquisa (setembro e outubro de 2016). Esta redução está ligada tanto a escassez de peixes nas áreas alagadas pelo represamento da água quanto pelos

custos adicionais de deslocamento dos materiais de pesca que o distanciamento do rio impôs aos pescadores (Francesco et al, 2017b, p. 111). Outro fator importante é que, se antes os pescadores deixavam suas embarcações próximas às suas casas nas beiras do rio, agora têm que deixá-las em portos coletivos e distantes de suas casas na cidade, o que aumentou o número de embarcações e motores de popa roubados.

Os dados citados falam sobre como a principal atividade dos moradores das regiões afetadas pela UHE de Belo Monte foi impactada, a pesca. Contudo, seria um equívoco entender estes dados apenas no aspecto financeiro e profissional, como se entende uma pessoa que pode mudar de carreira sem maiores dificuldades. Ser pescador não é apenas uma atividade econômica, mas um modo de pertencimento (Katz; Oliveira, 2017, p. 229). Essas modificações sinalizam um processo muito maior e com consequências que vão além da pobreza material, mostram como ocorreu a destruição de um modo de vida muito distinto do encontrado em grandes centros urbanos brasileiros.

É difícil definir o que é um ribeirão, é uma população que ocupa as encostas do rio, mas que muitas vezes também mantém uma dupla moradia na cidade e que tem a pesca como principal atividade. Porém, um dos traços mais marcantes dos ribeirinhos não é ter nascido em determinado rio ou praticar determinada atividade financeira, mas sim o seu modo de vida marcado pela experiência de uma vida comunitária, na qual as interações são pautadas mais pela concepção de troca do que de posse. É comum que os vizinhos formem uma rede de apoio para prestar ajuda mútua nas mais diversas atividades do cotidiano, como um roçado comunitário para plantar, no ato de emprestar sua casa para um pescador de uma região mais distante ou no costume de construir as casas em esquema de *mutirão*.

Maurício Torres (2014) descreve uma cena que ilustra bem este modo de vida:

Em uma ida a Mangabal, uma tempestade interrompeu a viagem de canoa com um pequeno motor acoplado na qual subíamos o Tapajós. Pedimos abrigo para a noite em uma casa a cerca de oito horas de navegação de nosso destino. Nessa noite, o diálogo entre Vilma, a senhora que nos recebeu, e Pedro, o beradeiro de Mangabal que nos acompanhava, era o de dois antigos conhecidos. Conversavam com familiaridade sobre um cotidiano comum. Falavam de remédios caseiros, da roça, de comida, do rio, de como segurar a enxada, da chuva; até de um recente assassinato em uma comunidade vizinha, do qual ambos conheciam a vítima e o assassino. Na realidade, *Pedro e Vilma não se conheciam*. Seu encontro, porém,

expressa o sentimento de pertença a uma história, a um modo de vida e a um território comuns (Torres, 2014, p. 238, grifos nossos).

A memória e identidade dos ribeirinhos se dá tanto nas práticas que compartilham como também no território que habitam, que aparece mesmo não como simples propriedade, mas como rede de relações. Sabe-se não só quem é o vizinho, mas quem foram seus pais e avós, o que se pode esperar dele. A remoção dos ribeirinhos não é apenas um dano material, uma necessidade de encontrar uma nova propriedade, mas uma fonte de sofrimento pela quebra dos laços sociais, “quando há expropriação de terra, também se expropriad as lembranças” (Torres, 2014, p. 241).

Esses laços sociais, assim como a vida no rio, o roçado, a pesca, são partes fundamentais para a identidade do ribeirinho. Ao desfazer esses laços, causa-se sofrimento, um tipo de sofrimento específico que foi descrito como sofrimento de indeterminação (Honneth, 2001/2007), nele o sofrimento irrompe porque as possibilidades de se autorrealizar enquanto indivíduo foram prejudicadas, seus processos de reconhecimento intersubjetivo estão bloqueados. Há a presença de um sentimento de anomia. Podemos relacionar isto também com o processo de objetivação que já era observado na época em que o governo militar considerava a região de Altamira como “terra sem gente”, retirando dos indígenas e das demais populações da região a condição de humano e, em última instância, sua existência. Como veremos mais à frente neste capítulo, aprisionar as pessoas através de uma estrutura de dominação que lhes retira sua condição de sujeito é uma marca dos processos de colonização que perduram até hoje.

Os ribeirinhos que são deslocados para as cidades enfrentam dificuldades na transmissão de seu modo de vida, as crianças educadas na cidade que mostram um desconhecimento progressivo da vida que seus antepassados levavam nos “beiradões”:

Os dois que estão estudando a quarta série lá no beiradão com a mamãe [avó dos meninos], e os dois mais velhos que estão fazendo já a sétima moram aqui comigo no 28 [periferia de Itaituba]. Os meninos aqui do 28 (...) não obedecem. E os outros lá, que são criados com a mamãe, é totalmente diferente, eu peço as coisas e eles fazem, são trabalhadores. O menorzinho pesca, o outro tira muito açaí. E os que são criados aqui só querem saber de andar bem vestido, bem calçado, bem cheiroso, né? Totalmente diferente (depoimento de Vanessa, ribeirinha de Mangabal *apud* Torres, 2014, p. 244)

É natural que os modos de vida vão se modificando com o tempo, se transformando, o processo descrito acima é parte de um processo muito maior de modificações nas atividades e ciclos econômicos, também contribui para isto, por exemplo, a recente vontade de se ficar perto da cidade para usufruir dos serviços de saúde, assistência e educação. Contudo, o processo de transformação esperado não ocorre da mesma forma que ocorre durante as violentas expropriações por grileiros ou pela construção da barragem.

Os laços comunitários foram sendo alvo das ações da concessionária Norte Energia desde o início, por exemplo, ao conduzir as negociações de desapropriação de modo individual desestabilizando qualquer forma de resistência e reivindicações comunitárias, até o estágio posterior de realocação no qual não foi respeitado a determinação de manter pessoas que moravam próximas umas das outras. Os vizinhos foram pulverizados em diversas regiões da cidade e os moradores, que sempre se viram acostumados não só a saber quem eram os seus vizinhos, mas também a sua filiação¹⁸, viram-se entre estranhos. “A experiência comunitária, instituidora de processos identificatórios e vinculantes para o sujeito, nesse território, foi propositalmente desarmada” (Katz; Oliveira, 2017, p. 220).

Tal destruição vem acompanhada de uma série de manifestações de sofrimento dos sujeitos afetados que são encaixadas em uma grande lista de diagnósticos psiquiátricos e de clínica geral, tais como depressão, ansiedade, surtos psicóticos, hipertensão. Estes, como bem observa Ilana Katz e Lavínia Oliveira (2017, p. 219), devem ser tomados em sua conotação política para não colaborar com a restrição destas narrativas de sofrimento e a alienação do sujeito, o que também serve como resistência às tentativas de desimplicar os responsáveis – Estado e iniciativa privada, na figura do consórcio Norte Energia - em julgamentos tais como “o que ocorreu não tem nada a ver com Belo Monte, ela teve um AVC porque era um problema de saúde”:

É desta maneira que os sintomas de cada um adquirem reconhecimento social e lhes conferem um lugar, mas, no mesmo movimento discursivo, aliviam as responsabilidades do Estado e da Empresa na constituição do

¹⁸ O conhecimento não só de quem era o vizinho, mas também de quem eram seus pais e avós foi apontado durante em atendimentos como um elemento fiador da confiança oferecida entre eles.

cenário em que o adoecimento dos corpos acontece (Katz e Oliveira, 2017, p. 219)

Tudo se passa em um movimento duplo, primeiramente não se considera o sofrimento psíquico que as pessoas tiveram ao serem retiradas do seu território e de seu modo de vida para na sequência desvincular qualquer sintoma de seu contexto político e estado social para serem vistos como uma “síndrome” ou “doença mental” sem questionamento etiológico. “Entende-se que a desarticulação do sujeito da contingência reguladora da sua experiência é um ato violento de desimplicação social” (Katz; Oliveira, 2017, p. 220). Através dessa perspectiva, não levar em conta as condições sociais que determinaram o sofrimento não é apenas um deslize que pode ser compensado com um tratamento de qualidade, mas esta negligência pode impossibilitar o tratamento e agravar o quadro. Isto ocorre porque o tratamento previsto para os sintomas do corpo não conseguia acessar uma de suas principais causas, a perda dos laços sociais, como vemos no comentário de Dunker e Katz (2017a, p. 1) sobre os ribeirinhos:

Vitimadas pelo impacto, as pessoas adoeceram e receberam diagnósticos médicos de doenças físicas e de transtornos psiquiátricos. Como não entrou em jogo a relação entre o adoecimento e o sofrimento psíquico presente em sua causa, esta população seguiu sem a necessária oferta do tratamento ao sofrimento e ao mal-estar sentido, e como se pode facilmente deduzir, os processos de adoecimento do corpo persistiram.

Se antes falamos de sofrimento de indeterminação, aqui temos um exemplo de sofrimento de determinação (Dunker, 2015) que ocorre quando há determinações fixas daquilo que me torna um indivíduo. Sou aprisionado nesta categoria, o que impossibilita experiências de indeterminação que são necessárias, que podem diversificar a compreensão de quem sou e também das causas dos sintomas que apresento. Este tipo de sofrimento pode ser localizado em diagnósticos fechados e que não relacionam sua etiologia com outras esferas da vida daquela pessoa, como na tentativa descrita acima de desconectar totalmente os adoecimentos dos afetados por Belo Monte da violência de Estado. Uma decorrência deste processo de determinação em identidades enrijecidas é a transformação do sofrimento - que não deve ser entendido como uma categoria individual, mas que se relaciona com o mal-estar da sua época - em sintoma, este, sim, individual.

Seguindo este raciocínio, pode-se chegar à conclusão de que boa parte dos ribeirinhos sofre tanto com o excesso de experiências improdutivas determinação quanto

com a déficit de experiências produtivas de indeterminação (Dunker, 2015 e Dunker, 2018). Esta afirmação parece contraditória, mas ela é possível porque a indeterminação não é a negação da determinação, elas operam em gramáticas diferentes. O excesso de experiências improdutivas de determinação deve ser balanceado com experiências produtivas de determinação, e não com experiências de indeterminação¹⁹. De forma semelhante, o déficit de experiências de indeterminação deve ser compensado com experiências produtivas de indeterminação. Veremos no último capítulo como podemos pensar o reconhecimento intersubjetivo como experiência produtiva de determinação e o reconhecimento não-identitário como experiência produtiva de indeterminação.

Retornamos à situação dos ribeirinhos para analisar as violações de direito que sofreram durante a construção da barragem. Como queremos demonstrar, a lógica normativa do Estado também impactou o sofrimento dessa população já que as diversas violações de direitos e a resistência dos habitantes da região geraram uma série de embates com o Estado no âmbito jurídico. Nossa Constituição de 1988 impõe diversos direitos à população indígena em terras demarcadas, em Belo Monte isso aparece desde o começo através das condicionantes que visam a proteção dessa população, sendo que algumas destas condicionantes deveriam ser cumpridas antes mesmo do leilão. É o que vemos no Parecer Técnico 21/CMAN/CGPIMA-FUNAI, 30 de setembro de 2009, que estipula “criação de grupo de trabalho para coordenação e articulação das ações governamentais referentes aos povos indígenas e terras indígenas impactadas pelo empreendimento” e estabelecendo a reestruturação de atendimento à saúde indígena, elaboração de proposta de atendimento escolar às comunidades afetadas e fiscalização das terras indígenas (TI), inclusive por imagens de satélites.

Apesar dos ribeirinhos terem direitos garantidos pelo status oficial e jurídico de povo tradicional, isto mesmo em um âmbito mais geral do que apenas este caso de Belo Monte, eles não foram incluídos na mitigação de impacto durante o processo de leilão e de início das obras. O Ministério Público Federal entrou com mais de vinte ações (Brum, 2015), tanto para denunciar as condicionantes que não estavam sendo cumpridas, quanto para denunciar a situação das pessoas que não estavam incluídas nestas condicionantes, como os ribeirinhos. No parecer citado acima, os não-indígenas são citados no item “apoiar a arrecadação de áreas para o reassentamento dos ocupantes não-indígenas de

¹⁹ Embora elas possam estar envolvidas em um mesmo caso, como no exemplo que estamos analisando.

boa-fé”²⁰, mas, na realidade, eles passaram a ser tratados como um grupo que detém direitos específicos apenas tardiamente devido a mobilização e o apoio do Ministério Público Federal.

Após a água represada chegar a um nível estável, foi conquistada, com o apoio do ministério público Federal, a possibilidade de realocação de algumas famílias em novos assentamentos nas áreas à margem do rio que não seriam mais alagadas. Surge o problema de delimitar a quem deve ser dado este direito, quem deve retornar primeiro, e assim por diante. Este julgamento estava sendo feita pela própria Norte Energia, o que gerou reclamações que os critérios da empresa estavam possibilitando que pessoas que nem eram ribeirinhas ganhassem um assentamento, enquanto este direito estava sendo negado a diversos ribeirinhos.

Para minimizar os danos causados pelas decisões arbitrárias feitas anteriormente pelo Estado e a Norte Energia, foi realizada uma audiência pública em 11/11/2016 que propôs a criação de um Conselho Ribeirinho que atuaria, baseado no *princípio da autodeterminação dos povos*²¹, para defender os interesses deste grupo. Com isto, um grupo constituído pelos próprio ribeirinhos poderia cumprir o papel de “autodeterminação” e “autorreconhecimento”²², com o entendimento que não é desejável que a identificação de quem é ribeirinho seja feita por terceiros, “não há outra via de identificar com segurança quem é e quem não é membro de um grupo (...) a não ser por um Conselho de pares, com critérios por eles estabelecidos” (Cunha, 2017, p. 36).

Além disto, pode-se compreender que o Conselho Ribeirinho tem a função não só de impedir o prosseguimento dos atos de violência contra esse povo, como também o de trata-los. Vimos acima como a experiência de desagregação comunitária e perda de laços sociais está envolvida no adoecimento desta população²³, ao mesmo tempo que não consegue ser tratada por dispositivos de saúde que se restringem a observar os sintomas biológicos e medicalizar, desta forma:

²⁰ Parecer Técnico 21/CMAN/CGPIMA-FUNAI, 30 de setembro de 2009.

²¹ Este é um princípio do direito internacional que está presente na Carta que estabelece os objetivos da ONU, como nos mostra Biazi em “O princípio da autodeterminação dos povos dentro e fora do contexto da descolonização (Rev. Fac. Direito UFMG, 2015)

²² O “auto” de autorreconhecimento parece indicar, então, que ele é feito por um grupo específico. Não remete a um processo alheio a qualquer alteridade. Podemos entendê-lo como o reconhecimento simbólico já apresentado, de caráter intersubjetivo.

²³ É importante ressaltar que, mesmo antes do Conselho Ribeirinho, já havia uma grande atuação de movimentos sociais e outras iniciativas atentas a este problema.

Neste cenário, a instituição do Conselho Ribeirinho dá contorno a uma experiência de Promoção de Saúde, pois, ao dar aos Ribeirinhos lugar de fala e autoridade de reconhecimento, pode imprimir uma nova tentativa de agregação e restituição de laços comunitários (Dunker; Katz, 2017a, p. 2).

Ou seja, vemos aqui como o reconhecimento simbólico se torna um importante fator no desenrolar das violações e modos de resistência política dos afetados pela UHE de Belo Monte. Os ribeirinhos, a partir da instauração do conselho, conseguem uma mudança de posição “deixavam de ser apenas falados pelo outro e passavam a falar sobre si (...) estava claro o início de um processo de tecimento comunitário e os efeitos sobre cada um dos que conversamos era nítido” (Dunker; Katz, 2017a, p. 2).

O conselho ribeirinho, ao convocar estas pessoas a contarem suas histórias e se definirem enquanto um grupo, possibilita que eles voltem a narrar as suas vidas. Isto até tinha o efeito de restaurar “o ânimo e a disposição psíquica necessária para o enfrentamento que a luta exigia e que um corpo doente não pode realizar” (Dunker; Katz, 2017a, p. 3). O processo identitário consegue restituir os laços que permitem esta recuperação desejada neste caso, através da rememoração, elaboração do ocorrido e do reconhecimento intersubjetivo. Contudo, ele também pode chegar a uma saturação, já que a identificação com traços específicos dos ribeirinhos (laborais, genealógicos, comunitários, discursivos) pode chegar a um ponto de saturação, deixando pouco espaço para a indeterminação necessária, que essas identidades possam vacilar. Por isso que Christian Dunker e Ilana Katz (2017a, p. 3, grifos nossos) reforçam:

Não se deveria pensar que os critérios de distinção são fixos e essencialmente definidos, pois isso supõe uma homogeneidade e uma unidade desta forma de vida que não existia antes. Daí a importância da participação do Ministério Público e de outras instâncias de mediação que favoreçam tanto a produção de identidade, nos quais esta comunidade pode se reconhecer, mas também *o caráter provisório e convencional* de tais traços.

Analisando este cenário de modo isolado poderia induzir a uma interpretação de que o reconhecimento, então, é uma questão jurídica, já que em um primeiro momento o Estado não reconhece os direitos daquela população, e também identitária, já passa a ser uma grande questão identificar quem deve ser reconhecido como ribeirinho e quem não

deve. Contudo, apesar do reconhecimento como ribeirinho passar por uma lógica identitária, é o contato com a normatividade do Estado que pressiona para um excesso de determinação.

Outra manifestação que podemos relacionar com o sofrimento de determinação é a lógica normativa do Estado que tende a apenas permitir identidades restritas e delimitadas, sem espaços para indeterminações, este fenômeno tem uma de suas maiores expressões na esfera jurídica. Anteriormente, não era necessária uma “cartilha” especificando o que faz daquele sujeito um ribeirinho, estas relações se davam de uma outra forma. A partir desta situação, que é até mesmo um ganho comparado a anterior, na qual a Norte Energia que ainda determinava quem seria reassentado, cria-se critérios identitários para responder a esta situação.

Podemos, aqui, retornar à introdução desta dissertação quando foi apresentado os modos como o reconhecimento apareciam nos trabalhos sobre violência de Estado, quando o reconhecimento aparecia como pré-condição de uma ação de reparação, como efeito de um trabalho clínico, como reconhecimento de si, como autorreconhecimento, como reconhecimento social, entre outros. Seguindo a proposta que apresentamos no capítulo anterior, o déficit de reconhecimento como fonte de sofrimento, pode-se atesta que o reconhecimento, sim, está envolvido em um trabalho clínico que possibilita alguma reparação psíquica, mesmo que esta reparação nunca seja integral.

Deste modo, a proposta de autorreconhecimento surge como uma alternativa à atuação normativa do nosso Estado. Fazendo um panorama: ao longo do tempo uma série de conflitos surgem entre Estado e sujeitos que não são devidamente reconhecidos por sua norma (ex: “indígenas foram historicamente violentados e merecem compensações”), estes embates, quando exitosos, fazem com que a exceção seja incluída na norma (ex: ribeirinhos têm direitos reconhecidos como população tradicional). Porém, isto não muda o fato de que o modelo ainda é o normativo e exige um grau de determinação incompatível com as fronteiras móveis que essas identidades podem ter, como, por exemplo, “sou ribeirinho, mas também sou indígena” ou “não sou de família ribeirinha, mas tinha um comércio no rio e me sinto afetado de forma semelhante a um ribeirinho”.

Para resistir ao aspecto violento dessas políticas, o “autorreconhecimento” é proposto, esta possibilidade de refazer os laços sociais recupera o déficit narrativo que a situação traumática havia imposto, porém, por operar por uma lógica normativa, deve

enfrentar o desafio de não reduzir o sofrimento a uma narrativa homogênea, é aqui que a fala, que expressa esse caráter singular, atua tensionando este campo. Esta tensão é proveitosa até mesmo para recuperar a forma de vida ribeirinha que já envolvia certo grau de indeterminação. É este o desafio que vemos quando o Conselho Ribeirinho passa a identificar quem é ribeirinho ou não, por exemplo, pelos critérios de família e local de origem pré-Belo Monte, o que acaba criando certas exceções e exclusões (cof. Katz; Dunker, 2017b).

Estas dificuldades de definição também aparecem quando analisamos os direitos dos indígenas. Apesar dos direitos dos povos indígenas da região ser uma pauta desde o começo da construção da barragem, vale a ressalva de que a existência de quaisquer condicionantes não implicou que elas tenham sido respeitadas, houve diversos tipos de violações, inclusive contra a população indígena. Porém, a legitimidade, ao menos no papel, dos direitos indígenas frente ao esquecimento dos ribeirinhos marca uma diferenciação, enquanto os indígenas já eram reconhecidos nas obrigações e tarefas que o consórcio tinha que exercer como contrapartida até mesmo antes da construção, as chamadas “condicionantes”, os ribeirinhos só foram ser reconhecidos como uma comunidade após as expulsões. Podemos ver sinais claros disto também no Plano Básico Ambiental (PBA), o qual era responsável por responder aos impactos do empreendimento em quatro eixos: relacional, socioeconômico, ambiental e territorial (Parecer Técnico da FUNAI, Processo 08620.02339/2000). Uma distinção que ele faz é com relação às terras e populações indígenas, chamado “componente indígena” (PBA-CI) do PBA-Geral, para moradores fora das terra indígenas.

A distinção entre quem é indígena e quem é não-indígena, o que é terra indígena e o que não é vai dando alertas de sua falência quando surgem pessoas excluídas destas normas. Um dos moradores de uma área do PBA-Geral, Otávio Cardoso Juruna, um indígena Juruna, deixa bem claro o problema durante uma entrevista:

"nós estamos bem próximos desse investimento aí, nunca fomos contemplados com nada. Qual o empreendimento que a Norte Energia deixou aqui pra Ilha da Fazenda? Nada. Um poço que foi feito aí, anos brigando por esse poço, e hoje estou sem uma gota na torneira, há mais de ano. E os indígenas lá de baixo, meus parentes, eles tudo foram contemplado porque eles estão no PBA-CI, nós estamos no PBA-Geral.

Que nada de bom trouxeram pra nós, nós não tem esses direitos, por isso que nós não somos aldeados, nós somos ribeirinho".²⁴

Este depoimento de Otávio Juruna deixa a situação ainda mais complicada. É um indígena fora da terra indígena, que é tratado como um não-indígena e por isso é reconhecido como um ribeirinho. A judicialização da vida acaba sendo um bloqueio no reconhecimento para aqueles sujeitos que, presos nessa instância, assumem apenas a condição de pessoa com direitos jurídicos e não podem mais transitar da experiência de determinação para experiência de indeterminação. Um trânsito que permita que uma coisa não exclua a outra, ser um indígena não impossibilita ser um ribeirinho, não ter Juruna no nome não significa que você não possa ser um, etc.

Aliado a isto está o rompimento dos laços sociais como um dos elementos primordiais da violência que a construção da UHE de Belo Monte impôs a essa população, o que não é uma novidade na região. Algo semelhante também ocorre nas tentativas de expulsão dos ribeirinhos pelos grileiros, como nos mostra Maurício Torres (2014) em um estudo com ribeirinhos do rio Tapajós, também no Pará. Ele descreve o nervosismo de uma das ribeirinhas, Gecilda, com a constante ameaça de uma invasão:

“Eu ouvi o cachorro latindo e pensei: ‘Ai, meu Deus, será que são os grilador’”. Como seus vizinhos, a maioria seus parentes, ela defrontava-se com a ameaça de ser expulsa da terra. O terror vivido é consequência da difusão da propriedade privada na Amazônia e do uso que essa faz da violência (justiça) para a expropriação da floresta. Terror materializado em 2003, quando um estranho chegou à casa de Dona Nazaré da Silva, vizinha de Gecilda, mostrou um maço de papéis e anunciou: “essa terra tem dono”. (Torres, 2014, p. 233)

Este embate é mais um exemplo do choque entre formas de vida, não faz sentido algum para o ribeirinho que a terra que sua família ocupa por gerações tenha outro dono, já para o grileiro e as empresas que ele representa, o documento é quem manda. Claro, documentos muitas vezes falsificados, mas que garante a sua “legitimidade” para opor a resistência dos ribeirinhos como uma afronta à lei (Torres, 2014, p. 234). Este exemplo de 2003 explica o processo de luta pelos direitos dos ribeirinhos, já que, nesta época e no começo da construção da barragem de Belo Monte, eles não tinham os direitos reservados

²⁴ Vídeo “Depois de Belo Monte” disponível em <https://apublica.org/amazonia-resiste/>

aos povos tradicionais, proteção semelhante a que recebem os povos indígenas, e que atesta o direito à terra que ocupam, entre outros. As tentativas de desapropriação no Tapajós seguiam o mesmo padrão, um documento de origem duvidosa tinha o peso de decisão perante apenas a palavra de um ribeirinho que há muito tempo ali vivia.

A relação do sujeito com a lei (moral e simbólica) determina que sofrimentos devem receber cuidados e aqueles que não são reconhecidos como algo que mereça atenção. De forma semelhante, a lei do Estado regula as reivindicações e provas que são legítimas, e o homem de negócios tem um domínio e compatibilidade com essas exigências muito maior do que o ribeirinho. Enquanto a justiça exigia documentos provando a ocupação daquelas regiões em outras épocas, até mesmo a localização parece incompatível com isto, “a localização cronológica dos fatos lembrados referencia-se sempre em períodos divididos por atividades marcantes: (...) ‘no tempo da seringa’, ‘depois que os padrões foram embora’” (Torres, 2014, p. 248), tais percepções tiveram que ser aproximadas por datas de casamentos, batizados e nascimento para serem apresentadas na forma que o Estado reconhece.

Frente a essas dificuldades de reconhecimento de seus direitos civis, surge a possibilidade da *memória coletiva* como forma de resistência à ação de violência conjunta de Estado e da iniciativa privada, “a memória do beiradão fez-se instrumento de luta pelo *reconhecimento* de direito territorial” (Torres, 2014, p. 235, grifos nossos) na iniciativa de transformar as memórias e narrativas dos habitantes em documentos e provas de seu estabelecimento na região. Contudo, embora Torres (2014.) aponte a memória como reforçadora das identidades, pode-se dizer que a memória coletiva não atua reforçando as identidades, no sentido de torna-las mais determinadas, mas flexibilizando-as, dando margem à indeterminação.

Faz-se necessário uma observação sobre este diálogo, pois fica claro que aqui tratamos de diferenças epistemológicas. O que queremos ressaltar com esta comparação não é que haveria um erro de uma leitura como esta, mas sim a alternativa que pode ser construída, levando em conta os dois modos de subjetivação da psicanálise, que possibilita uma distinção mais fina às questões identitárias se estas considerarem tanto as experiências de determinação e quanto indeterminação podendo ser improdutivas ou produtivas.

Retornamos, assim, à memória como um elemento que pode atuar nestas duas experiências. Anna Turriani (2015, p. 18) mostra como a memória social pode ter o papel de “determinar o que deve e o que não deve ser recordado, possibilitando assim o reconhecimento ou o apagamento de identidades”. Quando a memória é tida como privilégio de alguns, aqueles que se consideram os “portadores da memória” dariam a ela um caráter estático e enviesado. Isto é observado nas ditas “versões oficiais” ou na memória “factual” da história, o tipo de memória que costuma adotar uma perspectiva como a hegemônica e apagar àquelas que causariam conflito à ordem vigente. Quando alguns passam a deter a versão oficial da história, eles tendem a “impor aos demais suas memórias, selecionando e organizando as representações que ‘merecem’ ser transmitidas” (Turriani, 2015, p. 39).

Isto é o inverso da proposta da memória coletiva como resistência dos povos, que aceita que a memória é um espaço em constante disputa pelas diversas versões do passado. A memória coletiva seria um processo de colocar diversas memórias que se dispõe, mesmo que uma em contraposição à outra, na busca de um contexto provisório, que seja adequado para aquele momento, mas que a posteriori pode ser reformulado a partir da manifestação de outras memórias, ainda que dos mesmos sujeitos. Ao contrário da “memória oficial” que não aceita contradições e deve buscar fatos que provam aquilo que é relatado, a memória coletiva recebe o conflito das verdades que surgem na narrativa daqueles que contam sua história, mesmo que a narrativa de um seja incompatível com a narrativa de outro, e tenta sustentar essas contradições. Assim, produz uma experiência de indeterminação, esta que iremos retomar no capítulo 5 quando formos falar do testemunho enquanto reconhecimento não-identitário, apoiado na ideia de que “o testemunho nos processos de recuperação de memória deveria permitir que se passasse da lembrança individual à memória coletiva; dos ditos e não ditos, dar sentido coletivo ao que, isoladamente, parecia não ter sentido” (Turriani, 2015, p. 49).

Seguindo esta linha, o conselho ribeirinho pode encontrar um terreno fértil para a memória coletiva se ao se questionar “o que é um ribeirinho?”, pergunta que não comporta uma resposta correta. Além desta pergunta ser útil aos próprios ribeirinhos, ela parece ter também uma utilidade para esta dissertação, pensar nos sentidos desse significante “ribeirinho” pode lançar alguma luz não só nas questões apresentadas acima, mas também recuperar como o processo de colonização tende a se repetir em Altamira e

no Brasil e qual a relação da colonização com a discussão que estamos propondo sobre uma teoria do reconhecimento na psicanálise.

4.1 O que é ser um ribeirinho?

Como já citado anteriormente, a grande parte dos que hoje são chamados de ribeirinhos são descendentes de nordestinos que vieram para a região como “soldados da borracha” no final do século XIX e passaram por diversos ciclos econômicos na região, o da borracha, do ouro, da castanha, até estabelecerem-se como pescadores.

Apesar dos ciclos econômicos gerarem uma preferência por uma atividade específica como fonte de renda, é usual que o ribeirinho desenvolva uma série de atividades para o seu próprio proveito, tal como o cultivo na roça, apanhar castanhas e a caça de animais médios. A prevalência da pesca, contudo, trouxe certas modificações, a necessidade de comercialização dos peixes incentivou a aproximação do núcleo urbano de Altamira, assim como a maior disponibilidade e promoção de serviços públicos, como a educação escolar para as crianças e jovens e a rede de saúde e assistência municipal, favoreceu o estabelecimento de algo típico dos ribeirinhos que é o estabelecimento da dupla moradia: uma casa no “beiradão” (rio) para a pesca e uso frequente e outra casa na “rua” (cidade) para a comercialização e inserção dos filhos na escola.

Para os ribeirinhos é fundamental sua presença na terra e no rio em que nasceram. Talvez por isso que o significante “beiradeiro” surja como sinônimo para ribeirinho, um povo que vive na beirada, entre a terra e o rio, uma existência nesses dois mundos que expressa o caráter indeterminado dessa identidade não apenas quanto a sua casa, mas também podemos referir esses dois mundos de um sujeito que não é nem branco, nem indígena.

Um dos aspectos histórico apontado é a interação social e progressiva assimilação da cultura do residentes locais, os indígenas, pelos colonos recém chegados como podemos ver nos trechos “à medida que esses ‘arigós’, como eram chamados, começaram a se estabelecer na região e a desenvolver suas próprias formas de adaptação ao ambiente, incorporando tradições culturais e técnicas indígenas, a exploração da borracha passou a coexistir com outras atividades, como a pesca, o extrativismo de uma diversidade de produtos e a roça.” (Francesco et al, 2017a, p. 43) e “Chegavam ‘brabos’, como se diz na região, não sabiam lidar com o novo ambiente, mas, com o tempo e com diversas técnicas

herdadas dos povos indígenas que ali habitavam, começaram a estruturar um modo de vida articulado ao uso dos recursos da floresta e do rio” (Francesco; Carneiro, 2015, p. 12).

Entretanto, a interação dos assim proclamados ribeirinhos com os indígenas é muito mais complexa, envolvendo muitas disputas territoriais e conflitos armados, com mortes dos dois lados. O que faz sentido se levarmos em conta que a intenção em incentivar a migração para a região era a de colonizar uma terra considerada selvagem, esta proposta já estabelece que as interações não seriam apenas de troca ou convivência, ainda que tenham chegado a este estágio em muitos casos, mas através da violência, seja pela disputa das terras ou até mesmo pela violência sexual.

Esta relação conflituosa, mas também a progressiva mistura dos dois grupos, ficam claras nas biografias de ribeirinhos coletadas no artigo *História de ocupação do beiradão do Médio rio Xingu* (Francesco et al, 2017a):

Rosa da Silva Gomes nasceu em 1947 nas cabeceiras do Rio Novo, no Igarapé Preto (afluentes do rio Iriri, hoje Estação Ecológica Terra do Meio), seu avô era seringueiro, casado com uma índia Xipayá, “roubada de dentro da mata”. No Rio Novo dona Rosa se casou com Sebastião Braga Gomes, também nascido e criado na região. Seu Sebastião e dona Rosa viveram nos seringais do rio Iriri e Xingu até o final da década de 1970. A cada dois ou três anos, quando as seringueiras reduziam a produção, mudavam de colocação. (Francesco et al, 2017a, p. 43)

Os pais de Raimundo Carlos da Costa cortavam seringa no alto Xingu, Morro do Limão, hoje Morro do Costinha por causa de seu pai, na ilha do Belo Horizonte (hoje Reserva Extrativista do rio Xingu). O pai era filho de uma índia Arara, “pegada da mata”. Conta seu Raimundo: “Os seringalistas mandavam o pessoal atacar os índios para espantar para longe do seringal e nessa guerra pegaram ela e trouxeram para o barracão, criaram até ela ficar maior de idade, quando se casou com um cearense, um seringueiro do barracão, o meu avô, e teve filhos gêmeos Valdemiro, meu pai e Valdomiro, mas a mãe morreu no parto”. (...) Vieram descendo no rio até chegar na ilha do Babaquara e continuaram cortando seringa,

mas já eram outros padrões. Ficou na ilha, no meio do rio, porque na terra os índios não deixavam (Francesco et al, 2017a, p. 43-44).

João Augusto da Costa, conhecido como Turú, nasceu em 1942 no Itatá, Volta Grande do Xingu. Sua mãe era índia Xipaya, seu pai do baixo Amazonas. Em 1944 a família foi para Iucatã, no alto Iriri, onde viveram 20 anos no seringal do Aureo Freitas. Conta que naquele tempo mais de 70 famílias viviam naquelas colocações. “Saíram de lá porque a convivência não prestava mais, os índios começaram a atacar, a ofender os cristãos, tinha gente que morria ou ficava doente, baleado. Eram os Kayapó. Foram para o Carajari, também no rio Iriri, lugar do Raimundinho de Oliveira. (Francesco et al, 2017a, p. 44).

As biografias são semelhantes ao depoimento de Nelson da Silva Balão no livro O Atlas dos impactos sobre a pesca:

Meu avô chegou com idade de doze anos, ele veio do Ceará mais o pai dele. Meu bisavô montou uma localidade. Meu avô contava sempre para nós que não existia branco, só existia índio. Naquele tempo era aquele medo que os índios atacassem. O pessoal morava nas ilhas porque não tinha condições de morar na terra, por causa dos índios. Naquele tempo, a única coisa que o pessoal mexia era seringa. (Nelson da Silva Balão – Altamira) (Francesco; Carneiro, 2015, p. 12)

A maioria dos que chegaram no final do século XIX eram homens que vinham sem a família (Francesco et al, 2017a, p. 45), assim adotavam o hábito de “roubar” índias, eufemismo que descreve o ato de sequestrar índias, muitas delas ainda jovens, para se tornarem suas esposas, o que explica como muitos dessa segunda geração de ribeirinhos são filhos de mulheres indígenas. A presença de não-indígenas na região gerou diversos embates com os indígenas que só viriam a diminuir por volta da década de 70, “quando a pacificação dos povos indígenas significou seu aldeamento, incorporação à sociedade abrangente ou sua dizimação” (Francesco et al, 2017a, p. 45).

Elencar estes três destinos possíveis aos indígenas é muito relevante porque remete a um processo muito maior do que esta região. Para evitar duas das formas de apagamento, o apagamento pelo extermínio ou o apagamento de sua história pela aculturação, resta aos indígenas permanecer em territórios limitados e em constante ameaça de ações ilegais – o avanço de madeireiros, grileiros, agropecuaristas - ou “legais” – como as tentativas ao longo do ano de 2017 de validar a tese do marco temporal.

O “marco temporal de ocupação” é uma referência interessante, a Constituição Federal de 1988 atribui aos indígenas as terras tradicionalmente ocupadas por eles, o que cria um problema de delimitação de quais terras são estas (Pegorari, 2017, p. 246). Alguns critérios são usualmente adotados, como o “marco de tradicionalidade da ocupação”, que prova que determinada população tem um vínculo com determinado território, outro critério é o “marco temporal de ocupação”, que estabelece como terras indígenas aquelas “nas quais houve efetiva ocupação, pela populações indígenas, na data de promulgação da Constituição (05 de outubro de 1988)” (Pegorari, 2017, p. 248). A tese do marco temporal foi rejeitada pelo Superior Tribunal Federal em 2018 (BBC Brasil, 2018), contudo, se fosse ratificada, ela significaria que só poderiam requisitar o direito à posse da terra aqueles que mantinham alguma ocupação em 1988, o que ignora qualquer população que já havia sido expulsa antes disso. Uma forma de tornar oficial o apagamento da história.

Esta é uma referência interessante para nós porque toca em um ponto importante do reconhecimento, ele necessita da noção de tempo, já que o déficit de reconhecimento de um sujeito pode não ter origem durante a sua vida, mas vir de outras gerações. Este desenvolvimento está de acordo com a formulação pro Lacan da estrutura simbólica como precedente e determinante do sujeito. Veremos no próximo capítulo como o racismo é um exemplo claro desta dimensão histórica que atua no sujeito.

O apagamento como forma de violência e como processo histórico pode ser facilmente associado à situação dos ribeirinhos de segunda geração, muitos filhos de mulheres indígenas, mas também nos de primeira geração que migraram para a região. quando se pergunta “quem é um nordestino?” ou mesmo “quem é um brasileiro?”, nota-se histórias que ficaram pelo caminho de pessoas que hoje fazem parte de uma massa amorfa que acostumamos classificar como “pardos”. Se a definição de ribeirinho é confusa, esta confusão também está relacionado com a violência por apagamento tão distinta de nossa cultura. Entra em jogo neste processo de apagamento o próprio modo

como são construídas as classificações sociais, especialmente aquela que orbitam ao redor da concepção de “raça”, como veremos a seguir.

4.2 Raça e colonialidade

Se estamos falando de apagamentos como forma de violência, é importante investigar a continuidade de certos processos históricos para recuperar o que ainda é possível de ser resgatado. Por exemplo, entender o que permaneceu do colonialismo no imperialismo e, hoje, em nossas sociedades neoliberais pode lançar alguma luz sobre o que foi exposto sobre Belo Monte e dar algumas contribuições para a tentativa de pensar uma teoria do reconhecimento que não seja predicativa do sujeito, um modo de subjetivação que não se baseie em essências fixas.

Neste sentido, é importante marcar alguns conceitos, recorremos a Quijano (1992) para diferenciar colonialismo de colonialidade. O primeiro se refere a uma dominação política e cultural direta, de caráter formal e explícito, e que já se encerrou na maioria dos casos, como no Brasil. Na conceituação deste autor, o colonialismo remete ao período em que os estados-nação europeus tinham colônias sem qualquer autonomia, dispostas por uma:

estrutura de dominação e exploração, na qual o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população são detidos por uma outra [população] de identidade diferente e cujas sedes centrais estão, ademais, em outra jurisdição territorial (Quijano, 2014, p. 285, tradução livre)

Quando se pensa em colonização, uma das associações mais fortes é com este período de dominação política dentro de um período histórico específico, contudo, apesar da dominação formal ter se encerrado na maior parte dos casos, não se pode dizer que seus efeitos foram todos ultrapassados. Uma possível análise desta permanência poderia derivar para a dominação econômica, a qual continua de diversos modos mesmo após as colônias terem declarado sua “independência” política. Tal ponto de vista é reforçado pelo fato de que o hemisfério sul e demais territórios colonizados apresentam, majoritariamente, uma situação econômica inferior e grandes índices de desigualdade social se comparados aos países colonizadores europeus. Quijano (1992) dirá que uma análise da dominação social na escala global hoje irá apontar que “a vasta maioria dos

explorados, dos dominados, dos discriminados, são exatamente os membros das ‘raças’, das ‘etnias’ ou das ‘nações’ [que foram colonizadas]” (Quijano, 1992, p. 12, tradução livre). Contudo, esta citação já aponta elementos que pedem atenção e que, numa análise estritamente econômica, poderiam ser menosprezados, seriam as categorias de raça e etnia importantes na perpetuação da dominação colonial neste início de século XXI?

Para pensar estas interseccionalidades, Quijano irá abordar três eixos: o trabalho, gênero e raça. Trabalho remete ao modo de dominação primordial e contínuo, mas, os outros dois eixos apontam outros mecanismos importantes para a forma de dominação que trata tudo que não sou eu – aqui como “sujeito” individualizado – como objeto, o que permite a exploração de tudo que me aparece enquanto externo como se fosse minha posse para fazer o que bem quiser, seja a terra do outro, suas riquezas, mas também o seu corpo e as suas ideias. A colonização busca a “subalternização racial indígena e negra como formas de colonizar o poder, o saber e o ser” (Turriani, 2015, p. 32).

Assim sendo, pensar os efeitos do colonialismo hoje poderia significar fazer uma leitura econômica do processo desprendida de suas outras características, contudo, esses efeitos não se dão apenas no domínio do mercado ou da macropolítica, mas são também o domínio da cultura, do que é considerado bom e belo. Para diferenciar esse período de dominação formal de um estado-nação sob sua colônia, o colonialismo, dessa dominação muito mais profunda e persistente, Quijano irá desenvolver o conceito de colonialidade.

Por *colonialidade*, Quijano compreende a dominação do imaginário dos povos colonizados que se deu através da repressão sistemática das crenças destas populações, de seus conhecimentos, suas perspectivas e modos de vida, seguida pela imposição da racionalidade dos povos dominantes (Quijano, 1992, p. 12), apagando os modos de conhecer e interpretar o mundo daqueles que foram colonizados. Este foi um meio extremamente eficaz de perpetuar a dominação quando a repressão direta e o controle político formal já não eram mais possíveis. Como um agravante, os modos de conhecimento e significação dos colonizadores, apesar de impostos aos colonizados, eram mantidos fora de alcance destes, apresentados apenas parcialmente, o que resultou, através de uma imagem mistificada, no desejo de fazer parte deste mundo inacessível, “a cultura europeia se converteu, ademais, em uma sedução: dava acesso ao poder” (Quijano, 1992, p. 14, tradução livre).

Aproximar suas práticas à cultura europeia era um modo de participar do poder colonial, ainda que na figura de um ser colonizado. O eurocentrismo não seria paradigma exclusivo dos europeus e dos povos dominantes no capitalismo mundial, mas também daqueles educados por essa racionalidade (Quijano, 2014, p. 287). Ou seja, a dominação não se dá entre dois polos, o colonizador e o colonizado, mas em diversos níveis que se estabelecem como reproduções de “centros” e “periferias”²⁵. O América, com relação a Europa, era uma periferia na época colonial, contudo, nos dias atuais, o Brasil é um centro comparado a muitos de seus países vizinhos. De forma semelhante, um morador de Perus, periferia de São Paulo, é, redundantemente, considerado periférico em relação àquele que mora na região central da cidade, mas, a periferia de São Paulo, em algumas configurações sociais, pode ser considerada um centro se comparada, por exemplo, com Altamira. É esta disposição que explica como o nordestino retirante pode chegar no Pará incentivado pelo Estado a agir como um colonizador e, anos mais tarde, se tornar um ribeirinho atingido por Belo Monte.

A colonização dá pistas deste complexo funcionamento que permite que um nordestino, que já sofre inúmeras opressões, vindo da região mais pobre do país, se mude para o Pará para ocupar o papel de um colonizador da ditadura, ajudando a expulsar índios de suas terras, mas, uma vez estabelecido, aproxime sua forma de vida com a dos moradores da região para, décadas mais tarde, voltar a ser oprimido pelo Estado brasileiro. Como aponta Turriani (2015, p. 30), “as Américas constituíram-se, desse modo, como um território particular, cindido, sincrético, onde a maior parte da população é mestiça, ‘nem índia nem branca’, envergonhada de sua mãe e renegada por seu pai, culposa de sua impureza”.

Raça é um conceito fundamental para a colonialidade, segundo Quijano (2014), a colonização inaugurou a modernidade e sua característica de regular as relações sociais pela ideia de raça, identidades construídas em traços físicos, especialmente a cor da pele. Se antes do período colonial as pessoas faziam referência a sua procedência geográfica, na colonização eram as novas identidades sociais como índios, negros, mestiços e brancos que se destacavam. Contudo, a divisão da população por raça não seria um efeito colateral da colonização, Quijano afirma que essa classificação racial é elemento fundante da colonização, toda a classificação social que embasa a estrutura de dominação da

²⁵ Quijano (2014) alude a esta classificação, mas indica que é uma proposta de Raúl Prebisch em *Capitalismo periférico, crisis y transformación* (1981).

colonialidade está assentada na concepção de raça. Ainda mais, isto não se limita ao período do colonialismo, a identificação e distinções entre raças “se estabeleceu e se reproduziu como a forma básica da classificação social universal do capitalismo mundial” (Quijano, 2014, p. 318, tradução livre).

A população passou a ser classificada entre raças, que eram então divididas entre as que eram dominantes e as que eram dominadas, os europeus e os outros, o ser e o não-ser. Esta classificação social começou nos territórios colonizados, mas se espalhou por todo o mundo, acompanhando o capitalismo. A noção de raça é vacilantemente baseada nos fenótipos, forma do rosto, cor de cabelo e de olhos, estatura, mas principalmente através da cor da pele. É importante ressaltar que antes da colonização, especialmente da América, a cor da pele não aparecia como fator determinante para a classificação dos sujeitos em relações de poder (Quijano, 2014, p. 318-319), sendo esta uma invenção da colonização e da modernidade. Identidades raciais determinadas são muito mais recente que a determinação de gênero binário (homem-mulher), por exemplo, mas também naturalizada entre nós, o que demonstra seu poder de ação.

A ideia de raça, fundada em características tão arbitrárias – cor da pele, formato do nariz -, atributos supostamente “naturais” mas que não se sustentam em diversos casos, como os próprios “arianos” quando tentaram se distinguir dos outros brancos, é uma espécie de castelo de cartas, tão frágil que parece pronta a desmoronar ao menor sopro. Contudo, não é isto o que ocorre, a raça e o racismo persistem como uma marca central de nossa sociedade e em um estado naturalizado, o fato de que traços tão arbitrários possam servir como norma para as classificações sociais só demonstra que a dominação deve, antes de tudo, ter o caráter subjetivo de colonização do imaginário (Quijano, 2014, p. 317), já que ela ruiria sem esta sustentação.

O segundo autor fundamental na nossa discussão sobre a questão racial é Fanon. Frantz Omar Fanon nasceu na Martinica, ainda hoje território francês no Caribe, e, após ter combatido na segunda guerra mundial, mudou-se para a França para estudar psiquiatria. Devido às suas experiências enquanto combatente negro na guerra e sua convivência com negros de diversos outros territórios colonizados pela França, Fanon escreve *Pele negra, máscaras brancas* (1952/2008), livro no qual ele faz um “socio-diagnóstico”: o homem negro quer ser branco.

Esta afirmação é contundente e merece algumas ressalvas para que não cause maus entendidos, já que ela deveria causar arrepios no leitor contemporâneo dada a possibilidade de incorrerem no comum equívoco de responsabilizar a vítima pela violência que ela sofre, mas aqui há um giro que marca uma diferença importante: este desejo, se existe²⁶, é imposto ao negro pela ação de dominação, do racismo.

Fanon, inclusive, será um crítico duro das interpretações que parecem identificar uma espécie de desejo masoquista do povo colonizado que se casaria com um desejo sádico do povo colonizador, atribuindo aos colonizados parte da culpa no processo de colonização. Não é isso o que ele quer dizer quando diz que o negro deseja ser branco, o negro não quer ser branco porque em absoluto ser branco é melhor, ele não desejaria ser branco em uma situação sem contexto, isto acontece pela ação da colonização, “começo a sofrer por não ser branco na medida que o homem branco me impõe uma discriminação” (Fanon, 1952/2008, p. 94).

Este diagnóstico aponta para o efeito paradoxal de que o ser colonizado, neste caso o negro, é dominado de tal forma que busca se livrar da sua dominação negando a sua condição anterior e buscando se tornar semelhante ao colonizador. Maria Lúcia da Silva faz uma reflexão sobre isto em seu texto *Racismo no Brasil - questões para psicanalistas brasileiros* (Silva, 2017, p. 86): “podemos considerar que a maior vitória do racismo está em sua dimensão psicológica, na medida em que sua lógica é reduzir, invisibilizar, criminalizar, subalternizar, inferiorizar pessoas, grupos e povos, reduzindo-os a uma condição sub-humana”.

Encontramos em Fanon uma leitura semelhante, ele irá dizer que essa dominação se dá de tal forma que o negro passa a habitar a zona do não-ser, enquanto o branco, que pode se colocar enquanto sujeito, habita a zona do ser. Como veremos abaixo, isto impõe o horizonte de que o negro, para se tornar sujeito num mundo colonizado, deve virar branco, mas este horizonte se desdobrará em uma série de tentativas do negro de negar sua própria condição de negro, as quais não podem ter outro resultado além do fracasso. Aqui se entende o título do livro, pele negra – o corpo e a condição que o negro não pode escapar –, máscaras brancas – a sua tentativa de ser algo que não é.

²⁶ É uma leitura paradigmática e seria um erro a transpor para casos individuais diretamente, se nem todo brasileiro deseja ter um modo de vida eurocêntrico, nem todo negro deseja ser branco, por exemplo.

As máscaras brancas respondem aos modos de dominação do colonizador, a base destas alienações é a linguagem – entendida da maneira ampliada, como aquilo que nos constitui – ao impor a sua língua aos povos colonizados, ao considerar seus dialetos como inferiores, ao não reconhecer a sua cultura. Desta forma básica, deriva o que Fanon irá nomear, pela influência adleriana, de complexo de inferioridade do negro, que aparecerá sob diversas formas, no “ódio de si mesmo”, na vontade de parecer com um branco e habitar o seu mundo, no desejo de se relacionar com um homem ou mulher brancos, entre outros.

Um importante meio desta ação colonizadora será a forma como a linguagem – e a cultura, portanto – da nação civilizadora é imposta. Os povos colonizados, mesmo quando falam francês, eram inferiorizados pelos franceses colonizadores pelas diferenças nos dialetos e sotaque. Tudo se passa como, se não bastasse a cor da pele para categorizar aqueles sujeitos, ele é identificado como um forasteiro, fora de seu local apropriado, assim que abre a boca e não fala o “francês francês” (Fanon, 1952/2008, p. 34-45).

Em uma análise semelhante à *colonização do imaginário* encontrada em Quijano, Fanon diz que o homem negro viu suas verdades serem dissolvidas de tal maneira que se encontra preso em uma situação de difícil solução. “Pretendemos, nada mais, nada menos, liberar o homem de cor de si próprio” (Fanon, 1952/2008, p. 26). Fanon localiza o que ele chama de um narcisismo duplo, o branco está fechado em sua brancura enquanto o negro está fechado em sua negrura, estabelecendo um impasse.

É aqui que ele situa o papel da psicanálise, “pensamos que só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos” (Fanon, 1952/2008, p. 27). Esta proposta pode parecer contraditória com outros trechos de sua obra como “as descobertas de Freud não nos são de nenhuma utilidade” (Fanon, 1952/2008, p. 98) e “cada vez que lemos uma obra de psicanálise, discutimos com nossos professores ou conversamos com doentes europeus, ficamos impressionados com a inadequação dos esquemas correspondentes diante da realidade que oferece o preto” (Fanon, 1952/2008, p. 134). Contudo, na leitura que iremos propor, não há contradição na proposta e nessas ressalvas, mas sim o alerta de que só uma psicanálise crítica às situações sociais impostas pela colonização poderia ser de alguma utilidade, como buscaremos demonstrar abaixo.

Fanon apresenta o sonho de um paciente:

“Caminho há muito tempo, estou muito cansado, tenho a impressão de que algo me espera, ultrapasso as barreiras e os muros, chego a uma sala vazia, e atrás de uma porta ouço um barulho, hesito antes de entrar, enfim tomo uma decisão e entro; há nessa segunda sala alguns brancos, constato que eu também sou branco” (Fanon, 1952/2008, p. 95)

Dele, tira algumas conclusões, o sonho apresentaria um desejo inconsciente, mas é importante não tomar esse dado isolado do contexto, é preciso remeter ao mundo “fora do meu laboratório de psicanalista” (Fanon, 1952/2008, p. 95). A primeira consideração que ele tira é que o seu paciente sofre de um “complexo de inferioridade” e que, por isto, deve protegê-lo para que, aos poucos, ele consiga se libertar deste desejo. A segunda consideração explica tal proposta, ele analisa que, se o seu paciente apresenta tal desejo, é porque ele vive em uma sociedade que não só o torna possível e como o impõe como condição, “o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir” (Fanon, 1952/2008, p. 95).

Pode-se localizar aqui uma proposta semelhante a encontrada na ideia de “clínica implicada” de Miriam D. Rosa (2016), quando esta diz que o psicanalista que se exime de pensar criticamente sobre os efeitos políticos de seus atos, mesmo na esfera clínica, não pode deixar de reproduzir as suas determinações. “Há implicações para a escuta [se] o psicanalista [escolher] ficar em uma posição de desconhecimento quanto à incidência das coordenadas que tocam seja a pobreza, seja a exclusão social, seja a inclusão indigna” (Rosa, 2016, p. 49).

A intervenção do psicanalista quando não é atenta às determinações políticas que atravessam a ele quanto seu paciente, pode se equivocar ao tentar implicar o paciente na violência que ele sofre (Rosa, 2016) como se ele tivesse a procurado de maneira consciente ou inconsciente. Enquanto implicar o paciente na violência que ele sofreu pode resultar em uma reprodução da violência já sofrida, Fanon vê a possibilidade de implicá-lo nas configurações sociais que permitiram que ela fosse possível, “meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torna-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais” (Fanon, 1952/2008, p. 96). Fanon indica que para que esse processo seja viável, há a necessidade de se colocar a história no processo analítico. Veremos no último capítulo que o reconhecimento não-

identitário também está relacionado como uma forma de devolver ao sujeito a sua história, não a história dos fatos, mas a história dos desejos desejados.

Ser identificado como de raça (negro, indígena e suas variações), hoje, aponta justamente que essa classificação foi imposta sobre seus ancestrais de violenta no passado. Isto é relevante porque, como já discutimos, o reconhecimento precisa necessariamente de uma noção de tempo, o déficit de reconhecimento pode não ter ocorrido para aquela pessoa em si, em seu período de vida, mas pode vir de muito antes dele nascer, carregado na estrutura simbólica e o afetando transgeracionalmente.:“no caso da criança, é importante salientar que ela já vem marcada pelas experiências de vida de seus pais. Para a criança negra, os significados do racismo estão inscritos em seu nascimento” (Silva, 2017, p. 83). Por isso que, de um ponto de vista psicanalítico, se a raça pode ser vista como uma construção de cunho fantasmático, ou seja, não tem uma referência material, mas é um efeito de discurso e de produção de identidade, isto não significa que deve ser ignorada e que não tenha importância, já que tem extrema relevância política e é um dos fatores que afetam as condições para o reconhecimento simbólico de um sujeito.

Seguindo esta associação entre o reconhecimento e o tempo, encontramos nas considerações de Fanon e de Rosa (2016) a necessidade se adicionar a dimensão histórica a cada caso, é por isso que Fanon diz que “as descobertas de Freud não nos são de nenhuma utilidade. É preciso recolocar estes sonhos no seu tempo, e este tempo é o período em que oitenta mil nativos foram assassinados” (Fanon, 1952/2008, p. 98). O déficit de reconhecimento causado pela colonialidade não ocorreu na gênese do Eu daquele sujeito ou durante seu complexo de Édipo, mas muito antes que ele viesse a existir e se renova a cada sujeito que o sofre.

Passando a outro tópico, um aspecto importante é que a raça não pode ser analisada isoladamente de outros fatores. Para Quijano, a classificação social segue três eixos: o trabalho, o gênero e a raça. Esta disposição permite que alguns elementos importantes não sejam deixados de lado quando uma análise atua nesses diversos níveis. A posição do sujeito não é fixa ou absoluta na trama estabelecida por estes eixos, mas leva em consideração tais intersecções e podem sofrer des-classificações e re-classificações (Quijano, 2014, p. 314) de acordo com o modo ao qual os três eixos se associam ou desassociam e a sua posição entre os “centros” e “periferias”.

Por exemplo, no centro colonial a relação capital-trabalho foi majoritariamente salarial, ou seja, ser explorado, mas ao menos receber um salário, foi um privilégio predominantemente branco. Enquanto que, nas periferias coloniais, aos negros e indígenas restaram outras formas de exploração do trabalho: a servidão, produção mercantil simples, a escravidão, etc. (Quijano, 2014, p. 321). Articulando raça ao eixo do gênero, vemos como era permitido a um homem branco que tivesse relações sexuais ou até se casasse com uma mulher não-branca, mas o mesmo não ocorria para a mulher branca. É por isso que a grande maioria dos “mestiços” tinha pais brancos enquanto as mães eram negras ou indígenas, algo que também vimos em muitas das biografias dos ribeirinhos.

Fanon (1952/2008) também irá abordar o desejo do negro, na figura do ser colonizado, em ter um relacionamento ou se casar com um branco. Ele faz uso de romance autobiográfico²⁷ escrito por uma negra, Mayotte Capécia, que se casa com um branco. Mayotte ama o branco de tal maneira que dele aceita qualquer tipo de tratamento, “dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida” (Fanon, 1952/2008. Cit., p. 54). Temos aqui um tipo de reconhecimento que vale a pena analisarmos, Fanon o apresenta com a seguinte observação: “e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu” (Fanon, 1952/2008, p. 69).

Será que estaria em jogo um desejo de reconhecimento simbólico, expressado pela demanda de amor, como analisamos no capítulo 3? É importante ressaltar que, se Fanon (1952/2008) descreve um dos efeitos do racismo o de colocar, no negro, um desejo de se branquear para fugir desta forma de opressão, contudo, todas estas tentativas tendem a fracassar, já que seriam apenas uma “máscara branca” que não consegue escapar da condição que a cor da pele dá numa sociedade estruturada pelo racismo. É neste contexto que surge isto que podemos trazer da obra de Fanon para a nossa discussão sobre reconhecimento como uma demanda de amor, talvez um reconhecimento intersubjetivo que procura adequar os ideais do Eu e o Eu ideal. A partir do momento que me guio pelo Ideal de Eu, posso esperar ser objeto de desejo do Outro, recebendo assim o seu reconhecimento (Lacan, 1956-1957/1995), este é um desejo narcísico de ter a minha imagem amada pelo Outro.

²⁷ Capécia, M. *Je suis Martiniquaise* apud Fanon (1952/2008).

A demanda de amor é usualmente observável na clínica pelo amor transferencial operando na passagem do desejo de reconhecimento para o reconhecimento do desejo. Este também é o movimento traçado por essa dissertação, descrevendo a passagem do paradigma de reconhecimento em psicanálise do desejo de reconhecimento (reconhecimento intersubjetivo) para o reconhecimento do desejo, que também é o reconhecimento da minha condição não-idêntica (não-narcísica).

É importante frisar que descrever nestes termos não significa retirar a dimensão política deste processo, o que poderia resultar de uma possível passagem da importância do “reconhecimento social” para o “reconhecimento do desejo” baseado em um julgamento do desejo como uma vontade individual poderia resultar em uma formulação como: *o problema não era a condição de submissão dos negros, mas a questão a ser trabalhada em uma análise é que Mayotte desejou ser submissa*. Não é isto que estamos defendendo, já que o reconhecimento do desejo implica reconhecer as formas pelas quais o desejo é constituído e se aliena. O meu desejo não é uma expressão de uma vontade individual, construída de modo autônomo, mas ele é constituído através de processos sociais. Como vimos no capítulo 3, o desejo é construído baseado em uma alteridade, ainda que depois essa alteridade na constituição do desejo e da instância do Eu seja negada.

Outra aproximação entre Quijano e Fanon é quando este também diz da disposição entre centros e periferias do processo de colonização, embora com outras palavras, “temos a cidade, temos o campo. Temos a capital, temos a província. Aparentemente o problema desta relação é o mesmo em toda parte” (Fanon, 1952/2008, p. 34) Ele reforça como este fenômeno é comum até mesmo na nação colonizadora, citando o exemplo do francês de Lyon que vai a Paris e enquanto está lá exalta com saudades a sua cidade natal, mas, “de volta à sua cidade, sobretudo diante daqueles que não conhecem a capital, ele não lhe poupará elogios” (Fanon, 1952/2008, p. 35).

Tais hierarquizações podem ser vistas entre diversos povos colonizados, há diferentes recepções entre o negro da América, o negro da África e o árabe, por exemplo. “É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco” (Fanon, 1952/2008, p. 40). Essas classificações são próprias de uma lógica identitária, já que a identidade se constitui por uma oposição a outro termo. Contudo, isto só se torna problemático, através de um excesso de determinação (Safatle, 2012), em certos contextos. Temos como exemplos a sociedade racista como a descrita

por Fanon e o caso de uma violência de um Estado que só consegue operar de forma normativa como ocorre em Altamira. Este cenário afeta os ribeirinhos quando o contato com o Estado impõe delimitações muito mais fixas para regular o que é o modo de vida daquela população e quem pode ser reconhecido naquela identidade.

O exemplo do antilhano mostra como ele, ao se considerar “menos negro” – ou seja, menos inferior –, passa a não reconhecer a violência destinada ao “mais negro” como análoga à sua, pelo contrário: “é nesses momentos que o antilhano não sabe ao certo se é *toubab* ou indígena, mas não considera a situação preocupante, pelo contrário, a considera normal. Só faltava essa, sermos confundidos com os pretos!” (Fanon, 1952/2008, p. 40-41). Aqui vemos um modelo que pode servir para a compreensão violência de Estado moderna, primeiro, ela impõe uma anomia, diversos povos são jogados em uma indeterminação que desfaz seus laços sociais, passam a ser todos “negros” ou “índios”. Depois, impõe-se uma determinação excessiva, não é possível escapar à zona do não-ser, a diversidade existe entre todos que ocupam esta zona é negada. O que vemos no antilhano é uma tentativa de produzir uma experiência de indeterminação que lhe permita sair desta determinação opressiva, mas ela continua a operar na mesma lógica, por isso só reproduz a mesma violência contra aqueles que são “mais negros” do que ele.

De uma maneira distinta, mas guardando algumas semelhanças, este movimento entre produção de uma indeterminação patológica, na forma de uma anomia social, e uma determinação patológica, aprisionando a pessoa em uma determinação, também é visto na violência de Belo Monte. A anomia ocorreu quando o Estado e a Norte energia utilizaram táticas para desmobilizar os ribeirinhos enquanto uma comunidade. Em seguida, a determinação excessiva aparece no processo jurídico de indenização que requer o estabelecimento de identidades de modo muito mais fixo que aquele modo de vida estava habituado a comportar.

A figura do sujeito que fica preso entre dois mundos é um tema comum na bibliografia sobre os migrantes (Carignato, 2013), algo semelhante ocorre com aquele que se aproxima a tal ponto da cultura do colonizador que fica nesse estado de indeterminação. Ele não consegue se transmutar totalmente no branco, já que os brancos nunca o reconheceriam como um dos seus, mas ao mesmo tempo, não se reconhece como um dos colonizados pois ama a cultura em que está parcialmente inserido, é o que ocorre com a personagem de Jean Veneuse.

Jean Veneuse²⁸ é um “preto das Antilhas” que mora em Bordeaux há muito tempo; portanto é um europeu. Ainda assim, ele é negro e, portanto, é um preto. Eis aqui o drama: ele não compreende sua raça e os brancos não o compreendem (Fanon, 1952/2008, p. 70). Tal qual na colonização do imaginário, descrita por Quijano, é como se um homem (branco) habitasse no corpo de outro (preto).

O destino de Jean Veneuse é que ele consegue se casar com uma branca e, a partir disso, ocorre um fenômeno muito comum quando um negro acende de classe social, ele passa a ser embranquecido²⁹: “você não tem nada a ver com os verdadeiros pretos. Você não é negro, é ‘excessivamente moreno’” (Fanon, 1952/2008, p. 73). Se a um negro não é permitido habitar aquilo que Fanon chama de zona do ser, quando ele se individualiza e ganha poder econômico, a sua cor tem que ser relativizada. Veremos efeito semelhante num caso clínico apresentado no próximo capítulo de uma ribeirinha indígena que passa a ser vista como branca.

Chegamos até este ponto da dissertação porque o reconhecimento está intimamente relacionado aos modos de subjetivação. Nestes é usual a compreensão de que ocorre uma série de alienações, como vimos desde nossa apresentação do estágio do espelho (Lacan, 1949/1998), nos bloqueios da passagem do oposto, no desejo percebido como externo, na constituição de um Eu “fora de si”. Neste capítulo, estamos vendo como há uma série de alienações relacionadas à nossa sociedade herdeira da colonização que também devem ser consideradas. A colonialidade, então, explica a continuidade daquilo que existia no colonialismo. Mesmo que este modelo tenha desaparecido, ou melhor, se convertido no imperialismo e depois em nossas sociedades neoliberais, o modo de dominação é semelhante.

Para Quijano (1992), e muitos outros autores dos estudos subalternos e da decolonialidade, a dominação é antes de tudo uma questão de epistemologia e se encaixa na discussão que já realizamos sobre o sujeito numa teoria do conhecimento, já que o sujeito da ciência moderna europeia era tido como sujeito neutro, sua autonomia em

²⁸ Personagem de um romance de René Maran, *Un homme pareil aus autres*, analisado por Fanon.

²⁹ Para discutir este fenômeno não indico um trabalho acadêmico e sim a série documental sobre O.J. Simpson, *O.J.: Made in America* (2016).

relação aos objetos - ao mundo a sua volta - lhe possibilitava uma imparcialidade perante os fenômenos que ele observava.

Para Quijano, é isto mesmo que leva à crise da racionalidade europeia e moderna, o que antes havia possibilitado a colonização como ela ocorreu, a ideia de que *sujeito*³⁰ é uma categoria que descreve um indivíduo isolado, autônomo e que através de sua capacidade de reflexão pode constituir a si mesmo. Em oposição, haveria o *objeto*, que também é idêntico a si mesmo, mas é definido por uma série de características, não é constituído por si mesmo e sim por um processo externo.

O que está em questão nesse paradigma é, primeiramente, o caráter individual e individualista do “sujeito”, que, como toda verdade, de vez em quando falseia o problema ao negar a intersubjetividade e a totalidade social como sedes da produção de todo conhecimento (Quijano, 1992, p. 15, tradução livre)

A colonialidade, portanto, seria o modo de dominação pelo qual os “sujeitos” (colonizadores) poderiam determinar e explorar os “objetos” (colonizados). Por ela, as riquezas materiais, o território, o corpo e o conhecimento foram pensados de forma análoga à propriedade privada, na qual um indivíduo explora algo. Na mesma linha, como só o europeu branco é sujeito do conhecimento, somente a sua cultura pode ser racional, as outras culturas aparecem naturalmente como inferiores e só podem ser objetos de conhecimento. Isto legitima as propostas de destruição e apagamento dessas culturas, que também pode aparecer numa face mais “civilizada”, na proposta de que os colonizados devem ser ensinados.

A colonização inaugura uma hierarquia global que vai separar os colonizadores, que são civilizados e reconhecidos como sujeitos, e os colonizados, que são os não-sujeitos que devem ser ensinados e civilizados, custe o que custar. Fanon vai propor uma divisão entre “zona do ser” e “zona do não-ser”, o negro habitaria a zona do não-ser, na qual ele é uma coisa, onde não há qualquer garantia do seu bem-estar, e, por conta disto, o negro quer passar para a zona do ser, “o negro quer ser branco. O branco inicia-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 1952/2008, p. 27).

³⁰ É importante ressaltar, neste ponto, as diferenças epistemológicas. Ainda que Quijano também esteja fazendo uma crítica ao sujeito do conhecimento, ele não utiliza sujeito tal como o sujeito dividido descrito por Lacan.

O sujeito colonizado não é homogêneo, como vimos nas diferenças que aparecem entre o antilhano e o negro africano, ou quando colocamos a questão de gênero em evidência e vemos que não existe as mesmas possibilidades de relacionamento entre a mulher e o homem na sociedade colonizada. Contudo, a zona do não-ser achata essas distinções, quando a pessoa é tratada como um objeto, essas diferenças pouco importam. Por isso que podemos transpor facilmente o que Fanon fala sobre o negro enquanto ser colonizado para os indígenas e outras categorias subalternas. Quando eles recuperam o seu estatuto de sujeitos, se livrando da condição de seres colonizados, é que suas diferenças voltam a aparecer.

Zona do ser e zona do não-ser é uma divisão maniqueísta imposta pelo colonialismo (...) se na lógica colonial o mundo é visto a partir de uma partição maniqueísta, esta não é a maneira que Fanon o enxerga. Da mesma forma que podemos ver minimamente uma subdivisão na zona do não-ser entre o antilhano e o africano, podemos ver também o esforço de Fanon em não reduzir a zona do ser a uma zona monolítica (Bernardino-Costa, 2016, p. 508-509).

A citação acima chama atenção para um outro fator, Fanon nunca deixa de analisar como o branco também está preso pela colonização, é um erro querer falar de racismo e colonização e apenas se concentrar nos negros ou indígenas. Como diz Conti, “ninguém é discriminado por ser negro, mas porque há milhões de brancos que sofrem da patologia de ‘ser o Super-homem’” (Conti, 2017, p. 200). É a isto que Fanon remete quando diz que o branco também está fechado em sua brancura.

Diversos pontos da leitura de Fanon são relevantes para um trabalho como aqui proposto: seu alerta de que a análise de um paciente em uma situação como esta não deve ser desenvolvida de maneira independente ao seu contexto social, as intersecções que ele localiza entre sujeitos colonizados que são “menos negros” que outros, ou que viram mestiços quando ascendem de classe social etc. Podemos destacar a sua precisão ao elencar as diversas maneiras como a alienação do sujeito - e nesse caso do sujeito colonizado - ocorre e se reverbera. Por exemplo, o homem inferiorizado transforma a insegurança que lhe é imposta em auto-acusação, “toda vez que um homem de cor protesta, há alienação. Toda vez que um homem de cor reprova, há alienação” (Fanon, 1952/2008, p. 66).

Fanon não busca provar que o negro é “igual” ao branco, já que isso é tarefa fácil, como já comentamos com base em Quijano, a ilusão da raça é muito frágil e não se sustenta nem ao enfrentar pequenas oposições. O mais complexo, para Fanon, é “ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (Fanon, 1952/2008, p. 44). O que não será fácil, o racismo se encontra até no corpo do homem negro, no que Fanon chama de epidermização, tanto pelos seus efeitos, mas também podemos pensar que pelo seu modo de constituição. O negro não pode escapar de sua condição corpórea, não lhe está disponível um disfarce que pelo menos lhe dê uma chance de respirar por algumas horas, esta condição é algo semelhante ao que Jessé Souza irá falar sobre a ralé, uma classe de “subgente”, “nós, da classe média, as vemos como tais e elas também se percebem do mesmo modo, comprovando que essas classificações são objetivas e se impõe a todos” (Souza, 2006). Ao ser detectado traço da cor da pele, o negro já passa a habitar a zona do não-ser.

É especialmente interessante para nós essa aproximação que Fanon faz do processo de colonização com o corpo:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (Fanon, 1952/2008, p. 104).

Não é incomum encontrarmos interpretações que liguem o efeito do racismo no sujeito com o Ideal de Eu, ou seja, o negro internalizaria as coerções sociais decorrentes do racismo nesta instância ordenadora de gozo, como vemos em Silva (2017, p. 93):

os atributos construídos social e historicamente, ligados à sua condição racial e reconhecidamente identificados no imaginário social como pertencentes aos negros, os acompanham ao longo de suas vidas, construindo um ideal de ego incompatível com a dignidade humana.

Não teremos condições de trabalhar esta hipótese, mas fica a dúvida se a ideia de epidermização do racismo e o desejo do negro de se tornar um branco possibilita pensar que os efeitos intrasubjetivos do racismo podem não só estar ligados ao Ideal de Eu, de origem edípica, mas também ao período anterior da criança de identificação com uma imagem de Eu Ideal que Lacan descreve no *estádio do espelho* (Lacan, 1948/1998). Tal

como quando Fanon diz, ao analisar o exemplo da personagem Jean Veneuse, que ele é um branco habitando o corpo de um negro, se o estágio do espelho descreve uma alienação no nosso processo de reconhecimento de si quando acreditamos que uma imagem alheia é a imagem do nosso corpo, parece que aqui há a sugestão de um caso extremo dessa alienação.

Curiosamente, o estágio do espelho é citado em *Peles negras, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2008) quando ele analisa o efeito idealizado do corpo negro sobre o branco, que muitas vezes vemos nos esportes ou como objeto sexual, o corpo do negro traria uma instabilidade à imagem que o branco teria formado do seu corpo:

Seria interessante, com base na noção lacaniana de estágio [sic] do espelho, nos perguntarmos em que medida a imago do semelhante construída pelo jovem branco na idade já localizada, não sofre uma agressão imaginária com o aparecimento do negro. Uma vez compreendido este processo descrito por Lacan, não há mais dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. E inversamente. Só que, para o branco, o Outro³¹ é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente *como não-eu, isto é, o não identificável, o não assimilável* (Fanon, 1952/2008, p. 141, grifos nossos).

Surge aqui a possibilidade de aproximar o racismo, na perspectiva do branco, com a investigação sobre o negativo do sujeito que estamos fazendo. Parece ser isto que Ana Paula Musatti-Braga nota ao intitular um subcapítulo de sua tese em referência a citação acima, “A dica de Fanon: o negro como não-eu” (Musatti-Braga, 2016, p. 168). Musatti-Braga, ao chegar a questão de onde estaria este inassimilável, dentro do negro ou dentro do branco, irá sublinhar que é indistinguível, algo que se desprende de um e se articula no outro.

Podemos dizer Fanon localizou a importância da indeterminação no estudo que fez sobre o racismo, o “negro como não-eu” ou a “zona do não-ser” são bons exemplos de como a indeterminação pode desestabilizar o sujeito pela via traumática. Contudo, pensar que a indeterminação pode ser também modo de reconhecimento daquilo que em

³¹ Não se espera que todos os conceitos utilizados por Fanon sejam compatíveis com nossa discussão lacaniana, contudo, este provavelmente trará mais confusão do que outros. Braga (2015, p. 168) alerta que, apesar do Outro ser um conceito lacaniano, não parece ser este o uso que Fanon aplica, já que sua obra é de 1952, enquanto Lacan iria propor o grande Outro apenas em 1954, mas estaria fazendo um uso de Outro enquanto ser que está em uma posição instável.

nós não é idêntico pode ser um modo de subverter a zona do não-ser para um caminho para a desalienação.

Os déficits de experiências produtivas de indeterminação irão aparecer nos nossos dois principais autores de referência para discutir a questão racial. Ele aparece em Quijano quando este faz uma exaustiva discussão sobre as classificações sociais como modo de dominação pela colonialidade. De forma semelhante, ele relaciona a concepção de sujeito como indivíduo isolado que este tipo de sofrimento, o sofrimento de determinação, traz com as “estruturas sociais descritivas que o aprisionam, pois o condenam a um e único lugar e papel social por toda a sua vida, como ocorrem em todas as sociedades de hierarquias rigidamente fixadas e sustentadas pela violência e por ideologias e imaginários correspondentes” (Quijano, 1992, p. 15, tradução livre).

Mesmo admitindo que Quijano parta de bases epistemológicas distintas de Lacan, não se pode negar certas possibilidades de aproximação de sua leitura e crítica de concepção de sujeito com a que viemos desenvolvendo ao falar do processo de subjetivação que ocorre no estágio do espelho. Sua relação da individualização do sujeito com sociedades normativas (recorrendo a hierarquias fixas) também poderá ser retomada no capítulo seguinte, no qual discutiremos o sofrimento de determinação e a atomização social, processo que descreve exatamente os efeitos nocivos para a nossa sociedade de se ter a autonomia do indivíduo como paradigma de realização social.

Seria um bom suplemento ao que foi apresentado por este autor aquilo que indicamos como a possibilidade de contribuição da psicanálise lacaniana para a teoria do sujeito e do reconhecimento, assim como a compreensão dos limites do paradigma da intersubjetividade caso se queira ir além desta concepção de sujeito autônomo do objeto, um sujeito não-idêntico. Esta leitura pode ser apoiada em trechos como “todo discurso, ou toda reflexão individual, remete a uma estrutura de intersubjetividade” (Quijano, 1992, p. 15, tradução livre), que aponta tanto a aproximação de Quijano com nossa proposta quanto os limites para tal aproximação.

É tentadora a ideia de aproximar o processo descrito por Quijano como colonização do imaginário com o narcisismo e como os ideais de Eu se relacionam com o Eu ideal, tendo em mente a constituição do Eu enquanto alienação na imagem de um Outro. Esta possibilidade parece ainda mais presente quando lemos a descrição: “uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade desse imaginário.

Em uma medida, é parte do eu” (Quijano, 1992, p. 12, tradução livre). Se tratamos neste capítulo das formas como a colonialidade se impõe, esta aproximação pela via dos modos de subjetivação encontrados na discussão do reconhecimento daria outro nível de análise, ao ser colonizado é negado a condição de sujeito porque a colonização do imaginário e o racismo atuam no processo de individuação que possibilitaria esta assunção.

Menções semelhantes são encontradas em Fanon, por exemplo, quando ele descreve o caso de um estudante de medicina que sentia que não era reconhecido por seu valor, não enquanto estudante competente, mas enquanto ser humano e, por isso, se recusava a assumir um posto de médico em uma das colônias francesas, já que queria se tornar médico na França, o que subentendia, também, ter pacientes, colegas e, principalmente, subalternos brancos. Em uma espécie de vingança, o estudante queria ver brancos em uma posição de negro para com ele, ou seja, como subalternos, “assim vingava-se da imago que o tinha obcecado por tanto tempo: o preto apavorado, trêmulo, humilhado diante do senhor branco” (Fanon, 1952/2008, p. 67).

No último trecho citado, por exemplo, chama a atenção a utilização de “imago” que também aparece em papel central no texto sobre *o estádio do espelho*. Vejamos bem, *imago* é justamente o termo que Lacan usa em sua definição de *identificação*, uma transformação no sujeito por uma imagem, mas não qualquer imagem, uma imago. Uma imagem idealizada. Este termo irá retornar na obra de Fanon quando ele fala sobre o fato da personagem Mayotte se ver como branca em seus sonhos; ele não vê isto como surpresa, salienta que a percepção se situa no plano imaginário e que o negro perceberia o branco como seu semelhante, como imago (Fanon, 1952/2008, p. 142).

A interlocução de Fanon com Hegel, também influenciada pelas leituras de hegelianos franceses do começo do século XX, coloca paralelos interessantes entre ele e Lacan, principalmente se tomarmos como medida às primeiras obras lacanianas. Com relação a Hegel, Fanon dedica um capítulo para comparar a dialética do senhor e do escravo com aquilo que ele observa no racismo. Para ele, é útil a interpretação de que o homem, para ser reconhecido enquanto consciência-de-si, deve se impor a outro homem. Contudo, as possibilidades de luta e de resistência do negro estariam muito aquém das descritas por Hegel na figura do escravo, já que o escravo hegeliano se voltaria ao objeto de sua produção, enquanto o negro se voltaria ao senhor, desejando ser como ele. Mas também remete a Hegel quando diz que recusar a indeterminação do destino do negro é aprisiona-lo novamente. Se o caminho para a liberdade está em retomar a história, a

solução não seria recuperá-la para restaurar o passado (pré-colonização) tal como ele era: “não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto” (Fanon, 1952/2008, p. 190).

Podemos remeter facilmente isto com o que apresentamos sobre Altamira e a situação dos ribeirinhos. Identidades que determinam de modo excessivo e redutor; diversos povos com línguas, histórias, saberes e artes diferentes, com diversas alianças e rivalidades, viram uma coisa só, os simples indígenas. Da mesma forma, aqueles que vem de um continente enorme como a África, passam a ser “negros”. Da convivência desses dois grupos diversos com o dominador branco, há o nascimento, seja por amor, por conveniência ou pela violência, de uma mestiçagem sem fim de brasileiros que não sabem muito ao certo o que são, os pardos.

Se o ribeirinho parece distante desta discussão que empenhamos, visto que nenhum ribeirinho que atendemos gostaria de ser branco, apenas voltar a ser ribeirinho, é também porque ele se encontra no final de diversas repetições desse processo, seja no ciclo da borracha, na construção da transamazônica, no confronto com os grileiros e na expulsão por Belo Monte. Esta indeterminação do pardo, que aparece também na figura do ribeirinho, é um sinal de violência. Se no caso do ribeirinho ela pode dar espaço para a criação de algo positivo, um novo modo de vida, ela também é sinal de apagamentos que ocorreram ao longo da história, apagamento que tentou se repetir quando Belo Monte quis negar a identidade ribeirinha e tratar aquela população como indivíduos isolados.

O modo de opressão da modernidade, que vem se refinando em nossa sociedade neoliberal, é o de alternar a violência pela via da indeterminação e também pela determinação:

Sofremos por não conseguirmos nos instalar como indivíduos, sofremos com o excesso de experiências improdutivas de controle, alienação e determinação, seja na família, nas instituições, seja na figura maior do Estado. Mas sofremos ainda mais quando não podemos reconhecer que sofremos também pelo fechamento da vida em formas pré-constituídas e superdeterminadas. Sofremos, nesse caso, ao sermos tomados e ao nos tomarmos apenas como indivíduos, ocluindo o valor da liberdade contida nas experiências de indeterminação para além do que pode ser captado pelas formas jurídicas e pelos dispositivos normativos de identificação. (Dunker, 2015, p. 317)

Neste emaranhado, nenhuma alternativa parece livre de consequência. Diluir ainda mais as identidades mostra ser o *modus operandi* da colonização de nosso Estado. No artigo *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*, Viveiros de Castro (2006) discute como o Estado brasileiro, principalmente durante a ditadura militar, optou pela tática de reduzir progressivamente o número de pessoas que se identificavam como indígenas. Havia uma espécie de escolha a ser feita, manter-se como indígena preservado, vivendo como um “bom selvagem” na mata e sem acesso a qualquer tipo de serviço e tecnologia contemporânea, ou mesclar-se a todo o resto, abdicando de sua origem para se tornar mais um “brasileiro”.

Este autor é mais um na escalação daqueles que são precisos em demonstrar que não há nada ontológico no conceito de raça, assim como poderíamos aproximar essa questão ontológica dos estudos de gênero quando apontam que não há uma essência nas categorias de gênero e que eles são performativos (Butler, 1990/2015). Cabe o desafio, então, de percorrer um terceiro caminho, que não busque nem a reafirmação de essências fixas e nem o apagamento dessas identidades que carregam um peso político e histórico.

5. RECONHECIMENTO NÃO-IDENTITÁRIO

Quando falamos em reconhecimento não-identitário estamos remetendo a possibilidade de o sujeito reconhecer que não é idêntico, no sentido de que ele não se limita apenas à autorreferência narcísica que se expressa através do Eu. Isto passa por pensar uma subjetivação pelo objeto que não pode ser simbolizado, um objeto não narcísico e que se encontra além do esquema imagético que construímos para apreender o mundo.

Para entendermos tal processo, é útil retornarmos ao *estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998). Vimos como ele descreve a passagem da indiferenciação da criança, período no qual as pulsões parciais norteiam a satisfação, para o momento no qual a criança consegue se identificar com uma imagem exterior, o reflexo de seu corpo ou a imagem do corpo de um outro semelhante, criando uma *imago* que a transforma, um processo de integração que lhe permite a gênese do Eu. Este esquema corporal também opera como meio para lidar com qualquer outro objeto do mundo a sua volta, uma possibilidade de apreensão de objetos que, por esta via, só pode constituir objetos narcísicos.

Contudo, este processo, como salientamos, expressa que há um conflito interior ao sujeito entre uma tendência à determinação, que se expressa na identificação a uma imagem que lhe permite se integrar em um Eu e constituir objetos ao seu desejo, e uma tendência à indeterminação, que se expressa na inadequação desses objetos ao sexual, em que o desejo nunca será inteiramente satisfeito pelos objetos narcísicos. Isto deixa um resto, um sinal de descompasso entre a imagem e o corpo.

Temos já nesta proposta de formação de objetos por identificações uma implicação importante para uma teoria do conhecimento em psicanálise. A imagem que constitui o Eu abre passagem para as suas relações com os objetos através do fantasma, uma cena imaginária que permite a produção de um objeto de desejo e o estabelecimento dos meios de realização desse desejo, mas que, como dito, nunca será uma satisfação plena. Nota-se que aqui estamos tratando de uma teoria do reconhecimento também como teoria do conhecimento com elementos muito semelhantes aos descritos por Ricoeur (2004/2016), contudo, se este autor divide o uso da noção de reconhecimento na filosofia em três categorias distintas (reconhecimento enquanto conhecimento, reconhecimento de si e o ser reconhecido), a teoria do conhecimento descrita acima se mostra indistinta das outras formas de reconhecimento na psicanálise.

Se a teoria do conhecimento em psicanálise não pode ser separada da pulsão, isto se dá pela própria constituição do sujeito. Vemos que a relação com os objetos segue os passos descritos por Ricoeur, já que ela se dá de maneira imagética e pela identificação de traços que estabelecem uma semelhança, o que aparece em Lacan na formulação de uma identificação que estabelece um traço unário “absolutamente despersonalizado” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 35), o qual suporta uma cadeia de significantes e, por isso, pode ser substituído por qualquer elemento desta série. As considerações da psicanálise acerca da pulsão farão com que estes dois planos sejam, de alguma forma, conectados e um exemplo claro disto é como o fantasma estabelece as coordenadas pelas quais cada sujeito procurará um caminho em direção ao gozo: “ele permite ao sujeito fornecer uma realidade empírica a um desejo que, até então, era pura indeterminação negativa (...) o fantasma é o único procedimento disponível ao sujeito para a objetificação do seu desejo” (Safatle, 2006, p. 199).

Sem o fantasma, portanto, não haveria relação de objeto e nem possibilidade de simbolização, o sujeito continuaria relegado a um estado de indiferenciação com o mundo a sua volta. Se a unificação de experiências sensíveis em objetos ocorre de acordo com

as possibilidades de gozo e se estas possibilidades estão submetidas, como vimos no estádio do espelho (Lacan, 1949/1998), a uma relação de alteridade – ainda que negada – isto permite a Lacan dizer que “o saber é intersubjetivo, o que não quer dizer que seja o saber de todos, nem que seja o saber do Outro” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 18).

Até este ponto, nada diverge das propostas que acompanhamos das considerações teóricas lacanianas no paradigma da intersubjetividade, no entanto, a incompatibilidade vai surgir ao examinar o modo de produção desse objeto de desejo pelo fantasma, quando Lacan mostra que vai participar deste processo aquilo que a imagem constituinte do Eu não teria dado conta, a pulsão parcial, encaminhando a necessidade e possibilidade para outra forma de reconhecimento.

Desde Freud (1895/1996) há a concepção de que a busca por satisfação é motor para a tentativa de retorno a uma satisfação anterior, o que envolve também a produção de um objeto para que esta satisfação ocorra. Resta saber ao que se estaria buscando retornar. Nisto, Lacan irá se colocar em oposição a interpretação daqueles que veem a produção desse objeto através de uma integração das pulsões parciais em uma representação social que permitiria a relação de objeto, nessa visão “o desejo pelo seio resolve-se logicamente no amor pela mãe (...) a abertura às relações intersubjetivas pareceria estar assim assegurada” (Safatle, 2006, p. 201). Não é esta a via que Lacan irá propor e sim, a de uma tentativa de reencontro com o modo de relação com os objetos parciais que foram deixados para trás para que o sujeito pudesse constituir o Eu enquanto autorreferência.

Aqui temos a introdução de um conceito que aponta para a irreflexividade do sujeito, o *objeto a*, que não é objeto empírico de fato – não se trata de buscar novamente o seio da mãe –, mas é um modelo de relação extraído daquelas primeiras experiências de satisfação ocorridas enquanto o corpo ainda não estava integrado. Por conta disto que o *objeto a* é objeto causa de desejo. Se tenho um interesse amoroso em outra pessoa, por exemplo, é porque ela, na aparência de um objeto inteiro, sugere-me um objeto opaco.

O conhecimento dado pelos objetos narcísicos, como acabamos de ver, é feito por meio da identificação, utilizando traços para identificar algo nestes objetos, o traço, ao passo que essa identificação posiciona este objeto em um sistema linguístico já determinado (simbólico), um campo de objetos narcísicos regulado pelo Outro. Ao recorrermos à análise de Ricoeur (2004/2016) às significações de “reconhecimento” na

língua comum³², queríamos deixar evidente a sua multiplicidade: reconhecimento não remete apenas à luta por reconhecimento. Agora temos condições de ver que a teoria do reconhecimento que encontramos em Lacan não perde nenhum dos três aspectos que pode envolver a noção do reconhecimento, tal como nos mostrou Ricoeur, há o reconhecimento enquanto conhecimento (identificação de objetos narcísicos), há o reconhecimento de si (estádio do espelho) e o reconhecimento intersubjetivo. Além destes três, nos deparamos com o reconhecimento do objeto que não pode ser apreendido pela imagem, que Ricoeur não prevê.

Uma observação interessante é que, se usualmente vemos uma tentativa de isolar o reconhecimento relevante para uma análise política dos sujeitos como “reconhecimento social”, todos os níveis de reconhecimento presentes na teoria que estamos buscando desenhar em Lacan são, em alguma medida, sociais, já que até mesmo o reconhecimento ligado a uma teoria da cognição não aparece aqui como uma capacidade inata ao sujeito, mas constituída através de uma interação com o Outro.

Voltando ao tópico principal, estávamos acompanhando como mesmo a constituição dos objetos narcísicos está relacionada ao que há no sujeito de inominável, algo que Dunker reforça em seu livro *O cálculo neurótico do gozo* (2002): o gozo seria o elo esquecido por aqueles que insistem na dicotomia do “primeiro Lacan” da clínica do significante e o “último Lacan” da clínica do Real, já que ele atravessa todos esses momentos. Constata-se o desajuste dessa dicotomia na proposta de que “o fantasma pode produzir um objeto próprio ao desejo porque ele conforma os objetos empíricos a formas relacionais ligadas às primeiras experiências de satisfação” (Safatle, 2006, p. 204).

O reconhecimento de si através de uma imagem externa é possível porque ocorre o abandono dos objetos parciais, abandono que pode ser visto como o sujeito cedendo objetos para determinar o desejo do Outro. Entra em cena o fantasma que dará as coordenadas para o desejo, entrelaçando o desejo do sujeito com o desejo do Outro, reaparece aqui algo já discutido, a configuração do reconhecimento intersubjetivo como uma demanda de reconhecimento direcionada ao Outro (Safatle, 2006, p. 209). Contudo, se o fantasma participa do contexto de superação das pulsões parciais para a integração do Eu e a possibilidade de se relacionar com os objetos, ele também sempre guardará uma referência àquele estágio anterior de indiferenciação, ou seja, “chegamos assim à estranha

³² No subcapítulo 1.1.

conclusão de que um objeto não-idêntico (no sentido de não narcísico) serve de matriz para o pensamento da identidade” (Safatle, 2006, p. 206). Este é um dos exemplos de como a clínica do “terceiro Lacan” aparece de modo indissociável do primeiro período de sua obra.

Um adendo importante é a relação do *objeto a* com a angústia, já que, para Lacan (1962-1963/2005), a angústia irá remeter não a ausência de um objeto, mas a este objeto do desejo que não pode ser simbolizado, esse objeto opaco, sem imagem. Isto indica que, se o fantasma possibilita a relação de objeto e o gozo, ele também tem um papel importante ao proteger o sujeito deste inominável que é pura angústia, traumático. Entretanto, se o *objeto a* está relacionado a isto que no sujeito não é passível de simbolização e que, sem a proteção do fantasma [fantasia], seria traumático, este mesmo núcleo irreflexivo é o que permitirá, através do seu reconhecimento, uma experiência no limite da *despersonalização* que possibilita o sujeito atravessar o fantasma e ter uma outra apreensão do mundo a sua volta e de seu sofrimento. Por este reconhecimento que ocorreria uma desidentidade do desejo, do sujeito e de seu gozo.

Vemos aqui uma nova reaproximação entre Hegel e Lacan, já que este irá rerepresentar uma proposta muito conhecida do primeiro, que a angústia pode ser não só elemento patológico, mas também aquilo que permite que o sujeito reveja sua posição no mundo e o seu saber. As experiências de angústia aparecem como “dispositivo fundamental de processos de formação subjetiva. Pois a angústia indica o momento de confrontação do sujeito com aquilo que não se articula a partir de princípios de ligação derivados do Eu como unidade sintética” (Safatle, 2012, p. 151), a angústia perturba essas delimitações e deixa confuso as distinções entre sujeito e objeto, entre si mesmo e outro, entre autorreferência e alteridade.

Na *Fenomenologia do Espírito* (1807/2011), isto é descrito pelo *caminho do desespero*, percurso que descreve como a consciência chega a impasses no seus modos de pensar e estruturar relações que serão responsáveis por desestabilizar sua certeza de si, o que vai remetê-la a uma nova fase no caminho para o saber absoluto. A morte surge como forma da consciência mostrar a sua negatividade, que não está vinculada “a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí, nem à vida” (Hegel, 1807/2011, p.145), ou seja, a negatividade posta na confrontação com a morte mostra que o sujeito (a consciência-de-si) é mais do que suas determinações, o que abre espaço para a superação da condição anterior, que ainda estava atrelada à essas limitações: “só

mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser” (Hegel, 1807/2011, p. 145).

Algo assim pode ser encontrado em Lacan, se a indeterminação patológica do trauma foi descrito por Lacan como “a falta da falta”³³, também podemos entender que a falta pode ser uma negatividade que abala o que há de obsoleto em nós, “a falta aqui é, na verdade, o modo de descrição de uma potência de indeterminação e despersonalização que habita todo sujeito” (Safatle, 2012, p. 44). Desta forma, a angústia pode ser tanto causa da produção de sofrimento e de sintomas, como também ter a função de compelir um processo de formação subjetiva.

A grande dificuldade da proposta de um reconhecimento não-identitário é encontrar um modo de se chegar a isto sem cair no aspecto de angústia como patológico, em um trauma pela exposição desprotegida ao real ou sem que esse momento de diminuição do Eu não resulte em uma psicose – enquanto modo de negação pela forclusão de um conteúdo que não pode ser simbolizado.

Uma possibilidade surge através de uma experiência que permite identificar traços do que ainda permanece fragmentado no corpo. Este retorno a um momento arcaico, aquele no qual a criança ainda vivia em um estado de indiferenciação, é que possibilita a experiência de não-identidade. Aqui temos um encontro com o objeto opaco, que diverge do reconhecimento pautado pelos objetos narcísicos pois ele ocorre quando reconheço o que é irreduzível à imagem no corpo do outro, quando o semblante de integração do indivíduo fracassa. Safatle (2006; 2012) chama isto de amor, aqui não mais visto como o amor de Eros ou como o amor envolvido no reconhecimento intersubjetivo entre sujeitos, isto é, um reconhecimento recíproco como aparece em Honneth (1993/2003), mas amor como modo de reconhecimento daquilo que aparece no outro como um objeto opaco, sem imagem, não narcísico.

Assim, “o sujeito encontra no outro a mesma opacidade que lhe permitirá constituir relações não narcísicas a si” (Safatle, 2006, p. 217), revelando o que há de impessoal no próprio sujeito, um reconhecimento do outro que se dá na beira da despersonalização, “o amor para além do narcisismo é pois amor que me permite reconhecer meu desejo no ponto de despersonalização do outro” (Safatle, 2006, p. 217).

³³ Fabiana Ratti e Ivan Estevão (2016) fazem uma complexificação disto relacionado o encontro com o traumático com as três formas de falta: privação, frustração e castração.

É um reconhecimento reflexivo do outro que permite reconhecer o que é irreflexivo em mim. Este reconhecimento é algo que se dá de forma fragmentada, sinal do retorno à desintegração da pulsão parcial.

A experiência traumática por si já demonstra esse despedaçamento e é algo que Fabiana Ratti e Ivan Estevão (2016, p. 611) comentam sobre a possibilidade de trabalho clínico frente ao rompimento que o trauma produz: “Lacan entende que podemos ter acesso sim ao real, porém, em fragmentos”. Este acesso ao fragmento que poderia permitir uma reconstrução do que foi estilhaçado, se dá por meio da identificação:

numa situação de trauma, o psicanalista não tem a transferência do sujeito, pois, na maioria das vezes, é um primeiro encontro; e também não pode contar muito com o simbólico do sujeito, pois houve uma abertura maior para o real. Lacan enfatiza que podemos, então, contar com a identificação, pois a identificação sempre é um pedaço, de uma parte, de uma borda, um primeiro laço. (Ratti; Estevão, 2016, p. 611)

Será que esta identificação é semelhante a identificação que ocorre no estágio do espelho (Lacan, 1949/1998) e permite a gênese do Eu, do traço unário que permite a serialização da cadeia de significantes ou será que se trata de um outro tipo de identificação que se aproxima do reconhecimento que descrevíamos, aquele em que me permite localizar em um pedaço do outro algo que me remete àquilo que me constitui mas não pode ser inscrito? A identificação descrita acima, um recurso possível frente a invasão do Real, está relacionada ao *objeto a* que se situa no meio do nó entre Real, Imaginário e Simbólico. É a identificação a este objeto opaco e negativo, que amarra as dimensões que sustentam o sujeito, que permite a travessia de todos os outros objetos, os objetos narcísicos. Ela é este ponto de passagem do encontro com o Real enquanto experiência avassaladora e patológica para um acesso ao Real, mesmo que por um fragmento, que me permite superar minha ilusão de integração.

É esta a potência que o Real pode ter para a subjetivação já que ao mesmo tempo em que ele resiste a qualquer tentativa de adequação ao pensamento, ele permite “um campo de experiências subjetivas que não podem ser adequadamente simbolizadas ou *colonizadas* por imagens fantasmáticas” (Safatle, 2006, p. 288). Reencontramos nesta citação a colonização que surgiu pela primeira vez neste texto através de Quijano (2014) e sua compreensão de colonização do imaginário como processo que tem como um dos alicerces a tentativa de criar um sujeito que é totalmente independente do objeto. Apesar

de Quijano trabalhar com conceitos distintos da psicanálise lacaniana, como o sujeito do inconsciente, esta citação permite trabalharmos essa abertura que ele fornece com nossas próprias ferramentas conceituais.

Um dos modos de atuação da colonialidade é assegurar que sejamos apenas um punhado de identidades, para subseqüentemente regular que identidades podem ser estas, quais modos de vida são reconhecidos, algo semelhante ao que Fanon (1952/2008) explicita com a sua zona do ser e zona do não-ser. O ponto de quase despersonalização do reconhecimento não-identitário permite um descentramento do sujeito que pode fazer frente a esta ação de dominação ao estabelecer o núcleo de objeto que há em cada sujeito e romper a alienação de que somos autorreferentes. Posto que a colonialidade é o início da hegemonia da individuação moderna e a “identidade do eu moderno funda-se exatamente na denegação do papel constitutivo da identificação imaginária com a alteridade” (Safatle, 2006, 308), é coerente com este processo propor que parte do efeito de dominação imposta por ela seja neutralizado quando esta denegação é suspensa.

Nestas últimas páginas partiu-se de um problema, a presença de um negativo no sujeito que não pode ser simbolizado e que causa efeitos, e avançou-se numa proposta de que este negativo ontológico tem papel fundamental na possibilidade do sujeito ultrapassar as relações narcísicas. Contudo, também foi ressaltado que estar aberto ao real pode ter um caráter traumático e não chegamos, ainda, a uma proposta que explique como o reconhecimento do não-idêntico pode ser realizado sem que caia na indeterminação enquanto angústia. Apesar desse reconhecimento sair das coordenadas de significação dos objetos empíricos dadas pelo fantasma, ou seja, é um objeto desprovido de significação, isto não significa uma espécie de regressão ao estado de indiferenciação; o sujeito persiste ainda que tendo acesso a uma experiência de não-identidade. Para que uma proposta clínica envolvendo este processo fique mais clara, é proveitoso um recurso à dialética.

5.1 Dialética negativa

Para explicar melhor a possibilidade deste reconhecimento, entra em jogo a hipótese de Safatle (2006, p. 198) de que a reconfiguração que Lacan empreende dos modos de subjetivação da psicanálise e do reconhecimento dentro desta teoria tem como

coordenadas a dialética negativa³⁴, tomando a irreflexividade do objeto como meio para que o sujeito reconheça aquilo que nele também é irreflexivo. Cabe, então, observar os passos da dialética hegeliana para mostrar quais são as aproximações possíveis e como ela já antecipava a possibilidade de que a abertura ao negativo pode ser constitutiva ao invés de trazer os efeitos indesejados de fragmentação do sujeito.

A dialética proposta por Hegel ocorreria através da negatividade absoluta, este nome tem a função de estabelecer uma antonímia à identidade absoluta (Japiassu; Marcondes, 1990, p. 199), ou seja, à concepção de que há uma igualdade absoluta no ser. Há uma outra maneira que Hegel utiliza para endereçá-la quando a chama de “negação da negação”, o sentido desta nomeação também serve para tornar compreensível seu funcionamento posto que demonstra a necessidade de um movimento duplo para que a dialética ocorra. Uma sentença negada duas vezes volta a se tornar positiva, contudo, ela não se torna positiva da mesma forma que ela era antes de passar pela dupla negação, mas se torna positiva enquanto conserva neste movimento a primeira negação, que é a negação de sua determinação.

Para compreendermos isto há que se pensar as diferentes formas de negação, e só uma delas estruturaria a negação absoluta da dialética, a *negação determinada*. Há duas estruturas de negação que fornecem a base para o que vamos discutir, a negação determinada e a negação indeterminada. A negação indeterminada nega um predicativo, “o vestido não é vermelho” indica que ele deve ter outra cor, mas não determina qual seria a cor do vestido, ele pode ser azul, amarelo, etc. A negação determinada, por outro lado, impõe uma contradição entre dois termos, ou seja, a partir de um termo, podemos chegar ao seu oposto, “nesse sentido, a negação [determinada] ‘conserva’ o termo que ela nega” (Safatle, 2006, p. 244). Por exemplo, ao dizer que “José não é forte”, passa-se imediatamente a um outro termo, “José é fraco”.

Esta é a lógica típica das identidades, elas se constituem através da oposição, a determinação da identidade de um termo assume necessariamente uma alteridade que se coloca como limite de sua significação, o termo “forte” só vai até onde o termo “fraco” se inicia, assim sendo, a identidade só mantém sua significação até que comece a identidade do termo oposto. Vemos, desta forma, que o outro termo não é algo

³⁴ Neste ponto, Safatle (2006) parte da dialética negativa tal como proposta por Adorno, mas nos limitaremos a remeter à dialética exposta por Hegel.

simplesmente externo, é isto que Hegel descreve por “passagem no oposto”, o termo contraditório me constitui: “o limite de um termo, por ser seu limite, faz parte da extensão do próprio termo” (Safatle, 2012, p. 100).

Contudo, a simples oposição não necessariamente reconhece isso, na verdade, a oposição deve negar essa alteridade que lhe constitui, porque o simples ato de desfazer essas diferenças colocaria a identidade em risco, posto que ela é exatamente a instauração da diferença, ela “não pode admitir que a identidade de um termo é a passagem no seu oposto” (Safatle, 2006, p. 245). É isto que vemos também no estádio do espelho (Lacan, 1949/1998), para se formar a instância autorreferente do Eu, deve-se negar a participação do reflexo ou da imagem do Outro que me fornece essa referência. A própria definição de identidade necessita dessa negação, “perdida a capacidade de distinção entre elementos, o que resta da identidade? (...) ela deixa de ter a função organizadora que em geral esperamos da representação” (Safatle, 2012, p. 100).

Caracterizada por não poder reconhecer sua alteridade, a oposição deve tornar externo a alteridade que lhe é interna, porque possibilita sua definição, “ela se define por seu caráter de delimitação de uma determinidade através da exclusão para fora de si de toda alteridade” (Safatle, 2006, p. 247), colocando qualquer determinação oposta a si como exterior.

Como vimos no estádio do espelho, o conflito entre determinação e indeterminação não é resultado da oposição entre desejos individuais e requisitos normativos da sociedade, esta é apenas uma forma de expressão do conflito interno a cada ser. No estádio do espelho isso se expressa na tentativa de determinação de uma instância autorreferente que permite a individuação, o Eu, e a constituição dos objetos próprios ao desejo, enquanto que a indeterminação resiste e se expressa na inadequação a estes objetos narcísicos frente ao sexual: “as oposições não são apenas modos de estabelecer relações entre seres exteriores um ao outro, mas modos de determinação da relação de um ser consigo mesmo” (Safatle, 2012, p. 105).

Este conflito interno entre a determinação e a indeterminação, ao qual o sujeito deve responder de alguma forma, mostra que, se elas não têm lógicas complementares, também não são excludentes. “Quem tem muita repugnância ao finito não chega absolutamente a nenhuma efetividade, mas permanece no abstrato e se apaga em si mesmo” (Hegel apud Safatle, 2012, p. 99), ou seja, a experiência de limitação das

determinações, como o próprio Eu, não deve ser desprezada e o simples fato de se chegar à conclusão de que identidades são construções fantasmáticas não as supera automaticamente e nem lhes fazem perder sua função. A determinação “é condição para alcançar a efetividade e não confundir a infinitude com simples abstração vazia ou (...) com simples fúria da destruição” (Safatle, 2012, p. 99). O sujeito deve ser pensado de tal forma que consiga comportar, ao mesmo tempo, a determinação e a indeterminação.

Esta consideração permite retornar a uma questão que ficou pelo caminho. Estaríamos apenas fazendo uma briga semântica ao criar todo um novo palavreado para lidar com um problema que já é bem conhecido? Afinal, aqueles que lidam com questões identitárias, como a questão do enraizamento (Torres, 2014), estão atentos ao perigo de identidades que podem ser aprisionadas. Muitos deles, como o próprio Honneth (1993/2003), fala da necessidade de constituição de *identidades flexíveis* e instáveis. Portanto, não se trata de apontar aqui um ponto cego desta interpretação, mas sim de questionar essa ideia de “identidade flexível” como solução. Nosso desenvolvimento neste capítulo permite mostrar que, enquanto se está no plano das identidades, esta capacidade de flexibilidade é contestável, visto que as identidades operam pela lógica da oposição que deve negar a passagem no oposto, não há espaço para a alteridade, já que isto se coloca como uma ameaça à própria identidade. Ou seja, não há como relativizar as certezas impostas pelo Eu e pela afirmação de uma individualidade dentro de um processo que exatamente lhe constitui. O processo que garante a indeterminação que a proposta de “identidades flexíveis” alude é justamente encontrado na lógica não-identitária.

Retomando a consideração sobre a negação determinada, a lógica de contradição que ela impõe entre termos opostos torna a dialética negativa possível, mas ela não é suficiente para tornar o processo dialético necessário, já que ele pode ser bloqueado em algum ponto antes que ocorra o reconhecimento da passagem no oposto, ou seja, da alteridade enquanto elemento constituinte do termo. No capítulo 3, quando discutimos os modos de negação na psicanálise, vimos um exemplo deste processo bloqueado na denegação (*verneinung*). Enquanto a forclusão (*verwerfung*) expulsa para fora o conteúdo negado a tal ponto que ele nunca é simbolizado, desta forma não existiria a possibilidade da passagem no termo oposto, por sua vez, o conteúdo recalçado na denegação foi previamente simbolizado e só depois negado. Isto resulta na lógica de

contradição que explicitamos nos parágrafos acima, ao negar um conteúdo, acaba-se afirmando o seu oposto, o que permitiria um processo dialético.

Entretanto, não é o que ocorre, porque mesmo que a interpretação do analista permita que o paciente se dê conta do termo que foi negado – que o desejo que ele percebia como externo lhe é interno – isto não é suficiente para que ele complete a negação da negação. O bloqueio, então, mostra que pode haver interversões e inversões próprias da negação absoluta – como ocorre na rememoração quando se aponta que o desejo está no inverso daquilo que foi negado – sem que haja o último nível da dialética negativa, a superação (*aufhebung*).

Caso não seja bloqueado, este reconhecimento resultaria na constatação de que o objeto faz parte do meu processo de constituição enquanto sujeito, que a alteridade não me é externa. Esgota-se a ideia de uma identidade absoluta. A passagem do termo no seu oposto significa “ao mesmo tempo, a perda do seu sentido e a realização do seu sentido” (Safatle, 2006, p. 245), perda de sentido porque há a dissolução da ilusão de que o sujeito é separado do objeto e, com isso, a perda de suas certezas. É aqui que se coloca a angústia, a confrontação com a morte necessária em diversos momentos do que Hegel (1807/2001) descreve como o caminho do desespero que leva até a consciência-de-si. Se a angústia desnorteia, é ela também que permite que o espírito se torne objeto de si mesmo, uma realização de seu sentido que não era possível em nenhum dos momentos anteriores.

Após este breve preâmbulo aos modos de negação em Hegel que evidenciam o que poderia bloquear a dialética negativa, finalmente retornamos ao que possibilitaria que ela ocorresse. A passagem no oposto significa perda de sentido porque é ali que fica evidente que o termo oposto, negado, é parte da constituição da determinação do primeiro termo, a identidade deste termo pode vacilar. A alteridade permite a suspensão dessas fronteiras, que se vá “ao limite da determinidade” (Safatle, 2006, p. 249), algo próximo do que falamos no subcapítulo anterior do sujeito ir ao ponto de despersonalização de si e do outro. A superação (*aufhebung*) da dialética negativa permite, ao mesmo tempo, suprimir e reter o termo negado, ou seja, ela não expulsa simplesmente o oposto como na lógica da oposição ou da forclusão, ela conserva o negativo enquanto aquilo que não pode ser apresentado de maneira positiva (simbolizado) mas que tem valor ontológico.

Como dito acima, Hegel também chama a negatividade absoluta desta dialética de negação da negação, isto descreve os dois momentos da dialética negativa. Em um

primeiro momento, há “uma inadequação entre a estrutura linguística do pensamento e o objeto da experiência” (Safatle, 2006, p. 252), ou seja, a estrutura linguística que permite a significação não consegue adequar aquele objeto e o nega. Em um segundo momento, contudo, há uma interversão da direção da dialética, a coisa que não pode ser significada é que nega a estrutura linguística que permitiria sua significação, apontando a sua insuficiência para tal.

Podemos transportar isto para o reconhecimento do negativo de caráter ontológico, o que há de Real na constituição do sujeito, que estamos analisando em Lacan. Em um primeiro momento, a estrutura linguística que suporta o Eu, da ordem do Simbólico, não comporta aquele objeto que ela não pode apreender, uma presença da ordem do Real. Em um segundo momento, o da negação da negação, a Coisa que resiste a se inscrever é que aponta a insuficiência do modo de relação que se dá exclusivamente com objetos narcísicos, aqueles que podem ser simbolizados.

É possível o reconhecimento dessa negatividade sem que isso caia em uma indiferenciação do sujeito e nem em uma simbolização do Real porque “não há, em Lacan, uma exterioridade indiferente entre o Real e o Simbólico” (Safatle, 2006, p. 241), o Real é pressuposto pelo Simbólico naquilo que não pode ser simbolizado, pela ideia de resto. Tal qual foi exposto acima pela lógica da contrariedade da negação determinada, isto permitiria a formalização do Real sem que ela signifique uma simbolização.

Esta aproximação da dialética hegeliana com uma dialética negativa em Lacan é possível, mas com ressalvas, como admite Safatle “a estratégia utilizada até aqui consistiu sobretudo em isolar certos movimentos, no interior da dialética hegeliana, que oferecessem menos resistência a uma dialética negativa e que já anunciasse o pensamento do primado do objeto e descentramento do sujeito” (Safatle, 2006, p. 266). Esta aproximação se justifica porque estes desenvolvimentos já aparecem na obra de Lacan.

Curiosamente, se Lacan deixava explícita sua aproximação a Hegel quando ele buscava um protocolo de cura no reconhecimento intersubjetivo, este baseado em uma dialética de caráter dialógico, que, como vimos, utilizava uma interpretação muito particular de Hegel (Arantes, 1995), é quando Lacan procura algo além desta proposta e se confronta com o problema do resto que não se submete à simbolização que o seu protocolo de cura fica mais próximo das ideias apresentadas pela negatividade absoluta. Sendo assim, alguns de seus desenvolvimentos podem ser localizados já na dialética

hegeliana, o que não implica que não haja rupturas: “Lacan deve reconhecer um limite ao pensamento conceitual com seus dispositivos de simbolização, o que Hegel não está disposto a aceitar” (Safatle, 2006, 266).

5.2 Sofrimento de indeterminação e sofrimento de determinação

A dialética negativa que dá as coordenadas do reconhecimento não-identitário mostra que há a necessidade de experiências produtivas de indeterminação para o sujeito, as quais ocorrem quando sua alienação enquanto indivíduo autocentrado ou autônomo é posta em cheque. Significaria isto uma revolução clínica que implica a rejeição de tudo já postulado anteriormente? Não parece ser o caso, na medida que, na psicanálise, o reconhecimento do negativo da pulsão não está para o reconhecimento intersubjetivo assim como a descoberta dos antibióticos está para a aplicação de sanguessugas na clínica médica. Se o reconhecimento não-identitário está relacionado ao horizonte de final de análise, isto não exclui que a análise envolverá um trabalho no nível simbólico e que processos narcísicos também são relevantes.

Em diversos momentos ao longo desta dissertação abordamos experiências de determinação (diagnósticos que reduzem a etiologia do sintoma à esfera orgânica, a ação normativa do Estado, a produção do Eu pela imagem do Outro) e indeterminação (o traumático das pulsões, a indiferenciação da criança, o reconhecimento do núcleo de objeto presente no sujeito). Estas manifestações são tão diversas que podem resultar em alguma confusão, por exemplo, ao tentar distinguir se, entre a determinação e a indeterminação, uma ou outra estaria mais direcionada à cura ou à produção do patológico. Há que se salientar que o efeito de experiências de determinação e de experiências de indeterminação não podem ser generalizados desta forma, estas resoluções só ficam mais claras quando se leva em conta às possibilidades de realização de cada uma das experiências.

Isto fica compreensível quando retomamos a definição de patologias como déficits de reconhecimento. Partindo disto, podemos entender que o déficit ou bloqueio do reconhecimento pode estar relacionado tanto à determinação quanto à indeterminação, se dividindo entre *excesso de experiências improdutivas de determinação* (sofrimento de indeterminação) e *déficit de experiências produtivas de indeterminação* (sofrimento de determinação). Estas duas categorias não podem ser confundidas ou unificadas, não é

possível uma leitura da falta de determinação como excesso de indeterminação, ou vice-versa, “as duas metadiagnósticas não são redutíveis nem complementares entre si (...) a indeterminação possui estatuto ontológico próprio, mesmo que negativo” (Dunker, 2018, p. 331).

A determinação pode ser improdutiva na medida que aprisiona o sujeito em identidades supostamente essenciais, individualizando a sua existência. Por outro lado, a determinação é necessária na medida em que o sujeito deve se diferenciar, tanto no nível mais primordial da integração possibilitada no estágio do espelho, quanto ao assumir certas posições sociais que permitem o reconhecimento simbólico. Estes exemplos podem significar experiências produtivas de determinação, é neste nível que atua o reconhecimento intersubjetivo.

As experiências de indeterminação podem ser improdutivas quando apontam para uma desfragmentação, um encontro traumático com a aparição do Real ou quando não temos uma individualização necessária para suportar certas ações desestabilizadoras. Por outro lado, é a indeterminação que permite a superação do fantasma produzindo objetos narcísicos como modo exclusivo de relação com o objeto. É nesse nível que atua o reconhecimento não-identitário (não narcísico), possibilitando um modo de subjetivação no qual a expressão é de um sujeito “profundamente descentrado” (Safatle, 2006, p. 288), as experiências produtivas de indeterminação permitem a suspensão da lei.

As experiências produtivas de indeterminação corroem o caráter identitário e restritivo das determinações normativas hegemônicas, “em vez de simplesmente pôr uma nova norma, mais inclusiva, ela é abertura àquilo que não se oferece sob a figura da norma, mas do acontecimento” (Safatle, 2012, p. 122).

Cabe fazer uma consideração sobre a noção de sofrimento, que se mostra tão importante pois é um dos modos de expressão clínica dos bloqueios e déficits de reconhecimento. Se as patologias do social podem ser compreendidas desta maneira, como déficits de reconhecimento, elas se apresentam pelo sintoma ou pelo sofrimento, dependendo de seu grau de determinação. Dunker (2015) propõe o sofrimento como uma noção clínica que permite um meio de campo entre a inscrição simbólica do sintoma e a resistência à inscrição do mal-estar.

O mal-estar está relacionado a uma experiência coletiva, que marca uma determinada sociedade e tem como grande característica ser vago; não pode ser

apreendido e inscrito discursivamente. Ele não é tratável, demarca o limite no qual se torna impossível conectar o sentimento de angústia com o nosso sofrimento, já que algo dela sempre nos irá escapar. O sintoma, por sua vez, é bem delimitado e se articula muito bem com as particularidades de cada sujeito, algo que o aspecto coletivo do mal-estar não permite. O sofrimento serve de transição entre esses dois polos, ele conserva algo do caráter coletivo do mal-estar mas em um grau de determinação maior, o que permite que ele seja articulado em narrativas do sofrimento.

O sofrimento pode ser aproximado daquilo que alguns autores psicanalistas que buscaram dialogar suas considerações clínicas com as transformações sociopolíticas da nossa sociedade, discutiram, cada um à sua maneira, algo como um “sintoma social”. *O tempo e o cão* (Kehl, 2009) é um bom exemplo disto. Nele, Kehl vai falar da depressão como um sintoma social. O depressivo estaria na contramão dos outros indivíduos contemporâneos que estão bem-adaptados ao mundo neoliberal, são capazes e produtivos tal como a lógica da nossa sociedade demanda. A depressão seria um sinalizador, um modo de expressar o mal-estar de sua época. Kehl (2009, p. 24) define o sintoma social como “o sintoma, ou estrutura clínica, que se encontra em tal desacordo com a normatividade social que acaba por denunciar as contradições do discurso do Mestre”. Ou seja, seria um sintoma social a condição patológica que acaba por ser incompatível com aquilo que a sua sociedade impõe como forma de vida adequada.

A noção de sofrimento adiciona uma nova camada nessa passagem do mal-estar da época para a expressão enquanto sintoma desajustado. Uma forma de mal-estar pode ser transformada em sofrimento e esta passagem consegue conservar parte do caráter coletivo que o mal-estar aponta enquanto que a articulação do sofrimento através de uma narrativa faz com que ele alcance um grau de singularização maior. Partimos, então, para a compreensão de que o sofrimento pode alcançar graus diversos de determinação ao ser reconhecido intersubjetivamente e inscrito nos discursos, o que vai estabelecer a sua adequação ou inadequação com sua sociedade, mas nem sempre ele vai ser determinado ao ponto de se transformar em sintoma.

Por exemplo, tomando o caso de Altamira, os ribeirinhos compartilham uma narrativa de sofrimento que está ligada à expulsão de suas terras e destruição do seu modo de vida por Belo Monte, porém, este sofrimento vai se singularizar de forma diversa de acordo com a estrutura clínica e a história de vida de cada uma daquelas pessoas. Isto explica porque, quando a equipe da *Clínica de Cuidado* chegou em Altamira dois anos

após a maioria das expulsões, conseguimos encontrar estados de reação dos mais diversos entre as pessoas que haviam sido afetadas pelo mesmo evento. Algumas já estavam reconstruindo e reinventando sua forma de vida, enquanto outras apresentavam sintomas variados como não ter forças para levantar da cama pela manhã, ataques de angústia repentinos ou tentavam controlar um quadro de hipertensão ou lidar com as sequelas de um “derrame” (AVC).

O sofrimento possibilita também uma certa amenização da tendência a patologizar a vida. Enquanto o sintoma remete a um quadro patológico, nem todo sofrimento precisa necessariamente ser entendido como tal, “cada época define politicamente quanto e qual sofrimento pode ser suportado e qual deve ser incluído na esfera do patológico” (Dunker, 2015, p. 230). Aquela forma de sofrer pode ser vista como válida, até necessária e constituinte ou pode envolver bloqueios de reconhecimento, que resultariam naquele sofrimento sendo visto como um problema para aquela sociedade. Em um outro tipo de disposição, o sofrimento pode também ser diagnosticado e nomeado como um sintoma e, assim, alcançar uma nova condição que requer outros dispositivos – de cura e cuidado, por exemplo –, inscrevendo o mal-estar e o sofrimento em novos registros de discurso.

A racionalidade diagnóstica hegemônica de nossa sociedade não consegue lidar com a indeterminação que uma patologia pode e deve ter. Isto resulta em dois efeitos, primeiro, torna-se cada vez mais difícil para nossa época reconhecer um sofrimento sem que ele seja visto como patológico e, com isso, transformado em sintoma; em segundo lugar, os sintomas devem ser muito bem categorizados para que possam ser tratados “objetivamente”, o que os tornam, muitas vezes, desatrelados a qualquer outro aspecto da vida daquela pessoa. É a noção de sofrimento que é excluída pela racionalidade diagnóstica que nega aos refugiados de Belo Monte qualquer relação de seu sofrimento com a violência de Estado que eles sofreram ao dizer que o problema de saúde apresentado já existia e Belo Monte serviu apenas como um gatilho (Katz; Oliveira, 2017). A narrativa de sofrimento, por ter uma dimensão temporal, consegue conferir uma unidade aos agrupamentos de sintomas desconexos (Dunker, 2014, p. 78).

Podemos interpretar que, quando se fala que cada um sofre de acordo com o mal-estar de sua época, salienta-se que é possível utilizar a gramática do mal-estar para inferir a gênese social do sintoma e entender o sofrimento como patologia do reconhecimento (Dunker, 2015), como estamos tentando demonstrar com esta dissertação. A patologia, resultante de um déficit ou bloqueio dos atos de reconhecimento, se expressa como

“sentimento de perda de poder (impossibilidade de fazer reconhecer o próprio desejo) ou como expectativa irrealizada de liberdade (impossibilidade de reconhecer o próprio desejo)” (Dunker, 2015, p. 191-192), que se associam, respectivamente, com o reconhecimento intersubjetivo e com o reconhecimento não-identitário.

Voltamos à análise do sofrimento de determinação e o sofrimento de indeterminação. Como já salientamos anteriormente, a noção de sofrimento de indeterminação ganhou destaque através de Honneth (2001/2007) e segue o diagnóstico de que o excesso de experiências improdutivas de determinação não fornece as condições necessárias para que minha identidade seja reconhecida intersubjetivamente, causando sofrimento. Existe, neste caso, um bloqueio do reconhecimento que possibilita a diferenciação necessária do indivíduo em relação ao seu meio social. Aqui se expressa a disparidade entre as configurações que regulam a sociedade e as expectativas de realização da individualização; as relações simbólicas e o reconhecimento intersubjetivo ficam prejudicados, vê-se o rompimento de laços sociais e a perda da identidade. Uma anomia que não seria produtiva, mas patológica.

O sofrimento de indeterminação se exprime pelo “sentimento flutuante de injustiça, de desrespeito e de falta de solidariedade” (Dunker, 2015, p. 227) e é marcado pela “cultura da insegurança” (Dunker, 2015, p. 226) que acaba resultando em tentativas malsucedidas de remediá-la apostando na privatização dos espaços e na hipernormatização. Estas alternativas fracassam porque não conseguem equilibrar as experiências produtivas de determinação com as experiências produtivas de indeterminação.

Como já dito, estas duas experiências não são compatíveis, não configuram dois polos em um mesmo espectro, mas respondem a panoramas diferentes. Um diagnóstico das patologias do social apenas como déficit de experiências de determinação (sofrimento de indeterminação) leva a uma proposta normativa de produção de determinações através do reconhecimento intersubjetivo, o que pode ocorrer em diversas instâncias: pode significar a reconstrução de laços sociais partidos por uma lógica identitária, como mostramos no caso do conselho ribeirinho em Altamira, pode ser uma luta por reconhecimento jurídico de uma condição, entre outros. Contudo, se limitado a isto, esta proposta deixa de fora um sofrimento que a racionalidade normativa “não é capaz de reconhecer pois é ela mesma que concorre para produzi-lo – é o que chamamos de sofrimento de determinação” (Dunker, 2015, p. 231).

O sofrimento de determinação aponta que o reconhecimento pode não se submeter à gramática normativa. Ele geralmente se expressa pelo “mal-estar na forma de inadaptação, sentimento de vazio e valorização da anomia social” (Dunker, 2018, p. 332). Os diagnósticos que tentam limitar a etiologia dos sintomas aos aspectos orgânicos, assim como a normatividade do Estado, que apenas se relaciona com indivíduos que se apresentam por identidades legitimadas, são dois bons exemplos de bloqueios ao reconhecimento que possibilitaria uma experiência produtiva de indeterminação. Estas duas instâncias acabam por reduzir os sujeitos a identidades aprisionadas em essências difíceis de serem dissolvidas ou deslocadas.

A seguir, será apresentado um caso clínico que demonstra bem como esses dois tipos de sofrimentos podem se intercalar e flutuar a medida que a indeterminação e a determinação alcançam estágios de saturação ou de déficit, e como um analista pode usar esta leitura na condução do caso.

Caso 1 – A bilíngue

O primeiro caso que será apresentado é um caso de Altamira. Os atendimentos aos afetados por Belo Monte aconteciam das mais variadas formas, muitos deles eram visitas domiciliares e podiam participar do atendimento apenas uma pessoa ou, às vezes, a família inteira. Geralmente fazíamos o atendimento em dupla, ainda que no decorrer dele a dupla pudesse se separar para escutar pessoas diferentes. O caso da Dona Amparo aconteceu em três encontros diferentes nas suas duas moradias, uma na “rua” (cidade) e outra no “rio”, na sua nova casa, fruto do processo de reassentamento que ainda estava se iniciando.

Encontramos Dona Amparo³⁵ depois de alguns desencontros. Em um sábado tentamos visitá-la em sua casa de reassentamento no rio, porém ao chegar lá descobrimos que ela estava na cidade porque sua sogra estava passando mal. Deixamos então para segunda, já que ela teria que se deslocar para a cidade para participar da reunião do conselho ribeirinho.

Encontramos ela num local que é parte casa que ela utiliza quando está na cidade, parte associação indígena. Não conseguimos encontrar com facilidade e, no caminho,

³⁵ Nome fictício.

nosso taxista pergunta “Amparo? Uma branca?”, a qual eu e minha dupla de atendimento, Anna, respondemos que não, que ela era indígena, então provavelmente era outra Amparo, diferente da que ele conhecia. Quando chegamos, para nossa surpresa, era dela que ele estava falando. Sem que soubéssemos até então, tal conversa já adiantava uma das questões centrais do atendimento. Dona Amparo é uma mulher com aparência forte, no dia usava uma camisa da seleção brasileira de futebol e diversos adornos típico dos índios da região, pulseiras, tornozeleiras e muitos, muitos colares feitos com contas de plástico.

Ela começa descrevendo uma série de eventos, reuniões e demais situações que enfrentou na luta para garantir que as condições de vida voltem a ser como antes de Belo Monte. O tom que transparece é de muita superação e orgulho da resistência política, apesar do desafio de ter que adentrar em um mundo estrangeiro. Ela conta especialmente de uma primeira reunião marcada pela Norte Energia com os indígenas na qual apenas ela apareceu e, mesmo assim, conseguiu não só avançar a negociação em certos pontos como se recusou a aceitar a indenização pela terra que perdeu, “o que tínhamos lá não valia muito, não era casa de alvenaria como aqui”, mas aceitar o dinheiro significaria enfraquecer sua posição.

Ela nos conta de como teve que aprender muita coisa sobre como negociar com os brancos, os *kareis*³⁶. Logo quando chegou para sua primeira reunião, avisaram-na de que ela não poderia acontecer sem uma pauta, sendo que Amparo nunca ouvira falar disso. Ainda assim ela saiu fazendo contatos para descobrir do que se tratava, conseguiu ajuda para fazer uma pauta e retornou para fazer a reunião. Ela recusou as primeiras tentativas de indenização para ser expulsa de sua terra; queriam lhe oferecer um valor que ela considerou bom, mas que podia compensar o fato de não poder viver mais em sua antiga casa. Por ter recusado essa indenização ela pode continuar reivindicando outras formas de compensação, já que os outros indígenas ou ribeirinhos que assinavam esses contratos estavam em uma situação pior.

Fala também da iniciativa que teve que tomar quando ficou em meio às exigências da Norte Energia, a qual insistia que os indígenas deveriam ter uma associação para que pudessem estabelecer uma negociação, e a condescendência da FUNAI, que orientava que eles não deveriam formar uma associação, assim a própria FUNAI manteria sua

³⁶ Transcrevo o que consegui compreender de sua fala, não sabendo a palavra exata.

posição de intermediário entre os indígenas e a Norte Energia. Cansada de negociações infrutíferas, ela decide abrir sua própria associação, algo que ela via como uma decisão acertada.

Os dois exemplos acima explicitam bem um modo de violência bem mais sutil do que as expulsões truculentas e a incineração das casas dos ribeirinhos enquanto estes estavam ausentes. É a violência de como o Estado e a Norte Energia estabeleceram um modo de relação muito distante do que aquela população estava acostumada, com exigências que eles desconheciam. O Estado como figura opressora que limita a liberdade e não reconhece a identidade dos indivíduos, mesmo que de um grupo, é um exemplo clássico do sofrimento de indeterminação. Mesmo isto causando sofrimento, o tom de Dona Amparo não era o de lamentação, mas a impressão que tínhamos é que ela contava essas histórias para mostrar a sua força e capacidade de superação, algo que também aparecia por um orgulho de “falar as duas línguas”. Vemos que, frente à normatividade do Estado (aliado à iniciativa privada) e a necessidade de lutar pelo reconhecimento de seus direitos, Dona Amparo conseguiu, neste momento, realizar experiências de determinação que foram produtivas. Ela conseguiu, através de atos de reconhecimento intersubjetivo, uma individualização que foi adequada para suportar o sofrimento que estava vivendo.

Contudo, depois de algumas conquistas, finalmente vieram as primeiras compensações. Se ela já havia colocado as indenizações como uma questão delicada quando falou de sua recusa, aqui o dinheiro aparece como o surgimento da desunião³⁷. Ela nos conta que resolveu manter uma posição similar: defendia entre os outros membros da sua associação que o dinheiro tinha que ser repartido igualmente entre todos, algo que, segundo ela, causou discórdia. Aqui surge um elemento fundamental dos nossos encontros. Amparo diz que uma das formas que encontraram para enfraquecer sua posição enquanto líder foi a contestação de que ela não era índia. Isso ocorreu porque, usualmente, os indígenas da região têm no R.G. o nome do grupo indígena como sobrenome, ela, contudo, tinha um sobrenome de branco. Outro fator de peso nesta contestação é que ela era ribeirinha, uma das poucas pessoas a assumir o *status* tanto de indígena quanto de ribeirinha, inclusive participando nas assembleias dos dois grupos.

³⁷ Ouvimos muitos relatos de indenizações desproporcionais para algumas lideranças como tentativa por parte da Norte Energia S.A. de desestabilizar a coesão dos movimentos de resistência. Esta tática também é bem descrita por Eliane Brum (2015).

Um documento, então, surgiu em nome de outros membros de sua tribo no qual atestavam que não a reconheciam como um membro de sua tribo, mas ela nos conta que nem ao menos os conhecia, e apesar de serem do mesmo povo indígena que ela, o grupo que atestou o documento seria de uma região mais distante, de contato recente com os brancos, enquanto os seus parentes entraram em contato com os brancos que viviam na região já em 1600. Amparo diz que esta ação foi uma aliança entre o governo e outro membro da sua própria associação; armaram essa história porque ele queria dividir o que vinha da Norte Energia entre poucos, “entre seis”, e isso ela não aceitava, mesmo se quisessem matá-la. Ela, falando quase sempre na primeira pessoa do plural, não aceitava nada que não fosse para todos.

No atendimento é até mesmo difícil de sair do “nós” que envolve todas essas histórias para perguntar dela, o que ela sentia, quais eram os efeitos individuais deste processo. Com algumas tentativas minhas e da minha parceira clínica ela consegue falar sobre eles. Ela tinha dificuldade para dormir, a pressão tinha subido e às vezes até “pensava coisas ruins”. Diz que as “coisas ruins” que dizem dela a afetavam, apesar de saber que não eram verdade e que a maioria dos ribeirinhos estava com ela.

Como atenuante, houve uma votação em sua associação que acabou lhe opondo justamente contra aquele outro membro que a acusava de ser uma não-indígena e ela venceu, dando como motivo o fato deles terem visto o tanto que ela lutava por eles. Diz que foi eleita presidente da associação porque é corajosa, destemida e disponível, “ela acorda a hora que for pra resolver o que for preciso”, parafraseia a fala de alguém. Isto se mostrava também em nossos atendimentos que sofriam interrupções constantes pelo seu celular tocando, o qual ela atendia prontamente para escutar ou informar algum companheiro de alguma reunião. Até mesmo quando nós tentamos agendar uma data para um próximo encontro, seu tom era de quem fazia um favor a nós dois por achar um espaço na agenda, como se fosse ela que estava nos auxiliando com algo; parecia já ser modo habitual de lidar com as diversas pessoas que chegavam até ela

Amparo consegue ser nominalmente reconhecida por aqueles a quem ela reconhece e busca representar, ainda assim, as declarações como “ela luta por eles” que ela ouvia não são suficientes para produzir o reconhecimento que ela parecia esperar de seus representados. Ela vinha sofrendo com os efeitos diretos da construção de Belo Monte, mas ela supera essas dificuldades, aprende a língua dos brancos, o que está nos papéis, é sofrido, mas ela não se intimida. Sua trajetória de deslocamento cultural, porém,

volta-se contra ela, pois ao aproximar-se do branco, do estrangeiro, do não-nós, ela começa a ser percebida como alguém que não é exatamente como os outros “nós”. Agora, a desconfiança de seus pares quanto sua identidade como indígena causa um efeito mais devastador em Amparo, não à toa que usa “coisas ruins” para descrever tanto o que diziam sobre ela quanto para o que ela pensava em seu sofrimento.

É importante frisar que podemos ver isto como um efeito indireto da construção de Belo Monte já que, apesar de ser um conflito, tal qual qualquer outro, que pode surgir entre vizinhos e associados, a barragem, junto com a engrenagem jurídica e administrativa que ela traz consigo, pressiona os conflitos locais, acentuando a situação na qual ela já experimentava sofrimento. O próprio processo pelo qual alguém tem que provar ser uma verdadeira índia parece estranho ao modo de vida indígena. A presença de compensações financeiras torna o problema agudo. Neste caso específico, são os próprios requisitos normativos do Estado que conduzem a este resultado.

Se já apresentamos como as experiências produtivas de determinação e de indeterminação podem estar relacionadas a processos de cura, podemos chegar aqui a uma constatação de que a violência de Estado opera bloqueando modos de reconhecimento, o que resulta em uma intercalação entre experiências improdutivas de determinação – ao negar o reconhecimento a certas identidades e desarticular laços sociais, como os ribeirinhos – e de indeterminação – ao, na sequência, impor uma configuração que impede que os sujeitos se expressem como nada além de uma identidade achatada. Não à toa, este é o mesmo movimento que Fanon (1952/2008) descreve, primeiro ao lançar diversos povos em uma anomia social na qual perdem sua identidade e sua cultura e depois ao aprisioná-los em uma zona do não-ser onde qualquer diversidade é negada. Ou seja, neste segundo momento temos um panorama diferente daquele que vê a identidade favorecendo uma experiência de coesão coletiva, como vemos nas massas identificadas a um líder analisadas por Freud (1921/2011). Belo Monte mostra como a saturação dessas identidades pode ser um fator de desagregação comunitária.

Observemos que a situação inicial, tal como é rememorada narrativamente por Amparo, girava em torno de suas aspirações de reconhecimento. Ela sofria porque não se via propriamente reconhecida, de modo determinado por aqueles a quem reconhecia como dignos e justos depositários simbólicos de seus laços de origem. Ela sofria com um traço de não-determinação bem constituído e posicionado: branca ou índia.

A luta por direitos parece ter muitos efeitos em sua vida. Pode ser, por exemplo, uma garantia de que ninguém vá dizer que ela é outra coisa que não indígena já que se esforça tanto por este grupo. Por outro lado, está lhe afastando da família; o marido diz a ela que está insatisfeito com a situação e preferia que ela largasse a luta, prefere ela mais perto e não tão ocupada com esses assuntos. Perguntamos quem cuida dela enquanto ela cuida de tantos e ela não sabe responder. O sofrimento de indeterminação é tratado por um engajamento que reforça e determina sua identidade.

No segundo e terceiro atendimento, vamos até a sua nova casa no rio. O caminho até lá é muito bonito, apesar de passarmos por áreas com muitas árvores morrendo pelo alagamento, em certos trechos passamos por verdadeiros túneis de mato que roçam a cabeça dos tripulantes da voadeira, embarcação de porte leve feita de alumínio e equipada com um motor de popa. Atravessar esses portais que abrem o caminho na natureza para chegar até a sua casa só aumentou o contraste e o estranhamento que me causou ver a casa em si. A construção é estranha, destoante do seu entorno, ela é pequena, com uma sala conjugada com uma cozinha e três quartos, idêntica às casas construídas nos RUCs (reassentamento urbano coletivo).

Não parece fazer muito sentido, com espaço disponível como naquele terreno, construir uma casa tão pequena e fechada, com janelas que não ajudavam a aliviar as altas temperaturas da região. Eu falo um pouco dessa minha estranheza para ela e ela diz que, no dia da construção, até pediu para o homem não construir a mureta que separa a sala da cozinha porque aquilo não servia para ela, mas eles lhe responderam que tinham que construir igual a todas as outras, caso contrário, a casa não seria aprovada.

A casa fornecida pela Norte Energia tem que ser equivalente para todos, deve-se aceitar algo mesmo que não faça sentido para você, “essa casa não é do meu jeito, a cozinha deveria ser fora, deveria ter umas vigas aqui para colocarmos as redes, a gente não precisa dessa bancada”. A casa tão diferente de sua antiga, onde “cabia todo mundo”, parece apontar que nada será da mesma forma como era antes de Belo Monte, não existe a possibilidade de reparação como uma anulação do que foi feito, uma ideia que parece ser central para entender a situação de Amparo, um rodaminho que sua voadeira não parece ser capaz de se desvencilhar. A distância do rio, este ser tão importante para os ribeirinhos, também aparece como divergência do modo como as coisas costumavam ser. Amparo diz que antes morava tão perto do rio que lavava seus pratos nele, agora tinha que subir uma encosta íngreme e longa para ir dele até a sua casa.

Surgem aqui indícios de um novo problema. Sendo ela reconhecida por este novo modo de vida, no qual pessoas são representadas segundo princípios como homogeneidade e equivalência de direitos, ou seja, segundo um tipo de individualização contrária ao modo indígena mais típico, ela se ressentia pelo *déficit* de uma experiência de indeterminação: casas irregulares, não homogêneas e criadas conforme o modo de construção coletivo.

Focamos em algumas questões que ficaram pouco claras para nós no primeiro encontro. Perguntamos por que ela não tinha o nome da tribo como sobrenome, como é comum nos indígenas daquela região. Ela conta que, por ser de contato com o branco há muito tempo, sua família foi registrada antes de adotarem essa orientação, então seus antepassados ganharam os nomes dos brancos para os quais eles trabalhavam, nomes portugueses. Perguntamos também de seu primeiro nome, Amparo, ela diz que não gosta, preferia ter um nome indígena, mas se preocupa menos com isso. Agora está esperando que o sobrenome seja modificado na justiça.

As experiências de determinação que antes conseguiam ser produtivas começam a não ter o mesmo efeito, parecem entrar em um estado de saturação quando afirmar a sua identidade começa a não ser o melhor caminho, até mesmo porque a via jurídica parece ser estranha ao discurso que ela mesma havia buscado para reafirmar e manter sua identificação genealógica indígena. A sua identidade de indígena comportava certo grau de indeterminação que a necessidade de responder ao Estado e demais situações tornam inviável. Anteriormente, não havia contradição entre ser indígena e não ter certo sobrenome no RG, agora que a possibilidade de indenizações está envolvida, isto se torna um problema.

Isto ocorre de tal forma que percebemos que esta dúvida surge até para ela, mesmo ela não dizendo isto explicitamente para nós. Seja a ausência do nome no RG, até a sua aparência – notadamente indígena, mas diferente do “típico” índio da região. Ela, por hábito, fala uma série de palavras em sua língua enquanto conversa conosco, eu resolvo, por curiosidade, perguntar que língua era aquela. Ela não consegue me responder, diz que não lembra o nome e pede para que eu fale o nome de algumas línguas indígenas para que ela recorde o nome da própria língua. Esse estado de dúvida alterna com momentos de afirmação, quando, por exemplo, ela chega a afirmar que quem tem o poder de definir quem é indígena ou não é apenas a própria pessoa. Chegamos, assim, ao modo como a indeterminação linguística e histórica que a afeta faz parte de seu modo de sofrimento.

Poderíamos continuar lendo esta situação na gramática do sofrimento de indeterminação, estaria ocorrendo, então, um excesso de experiências improdutivas de determinação. Haveria a necessidade de se buscar meios de experiências produtivas de determinação, por exemplo, com um Estado que reconhecesse sua identidade indígena e conferisse seus devidos direitos. Contudo, há uma modificação que pede que alternemos a chave da interpretação para a gramática do sofrimento de determinação, percebemos, assim, como uma determinação identitária produtiva para responder a sua filiação perante outrem torna-se, no momento seguinte, improdutiva para resolver a história desta filiação perante si. Ela deixa de sofrer com um déficit de determinação e passa a sofrer com um excesso de experiências improdutivas de indeterminação, o que aponta a necessidade de um trabalho psíquico que a permita se pensar também além dessas identidades, sem que isso as anule. Em um plano ideal, isto também pediria um tipo de Estado diferente, com instituições capazes de lidar e garantir a indeterminação.

Referendando esta interpretação está o fato de que em nosso primeiro encontro, Amparo quase que exclusivamente utiliza “nós” e não “eu” quando vai falar de todas as histórias de sofrimento e de luta envolvendo Belo Monte, sua fala parece até mesmo confundir estas duas formas de enunciação, como se ela não pudesse existir sem o reconhecimento da sua comunidade. Ela teve que conseguir certa individualização para lidar com as exigências que as reivindicações lhe exigiam, contudo, parecia que se individualizar demais agora se tornava algo perigoso, uma separação do povo que ela sentia fazer parte.

Com isto, podemos voltar a um detalhe importante, no começo do relato deste caso, dissemos como o taxista a reconheceu “Amparo, uma branca?”. Pode-se entender esse episódio pelo fato de que a cor da pele dela ou sua fisionomia não são tão compatíveis com os traços que identificam os índios da região. Contudo, há um fator mais relevante, retomando o momento que Fanon (1952/2008) diz como o negro que adentra a cultura europeia e também sobe de classe social passa por um processo de clareamento. O negro não se tornou mais branco de fato, mas para aceitarem aquela situação incongruente, ele passa a ser identificado como “moreno” ou alguma classificação do tipo. O poder econômico pode estar relacionado a isto, mas também estão os processos de determinação, a partir do momento que uma pessoa se individualiza, que assume o protagonismo de sua história e se destaca, ela passa a ser vista como um branco. Esta parece ser outra face da contradição que ela experimenta. O aprofundamento de sua

vinculação institucional, linguística e discursiva a torna cada vez mais branca ou cada vez uma representante indígena entre os brancos? A noção chave de representação, uma noção própria dos modos de vida “brancos” torna-se a noção chave de sua gramática de sofrimento. Sua viagem ao “mundo dos brancos” é contada para nós com a gramática dos brancos, ainda que sua semântica comporte palavras indígenas. Palavras de uma língua cujo nome ela esqueceu. Um paradigma exclusivamente identitário não daria conta de contradições deste tipo.

Certas flexibilizações surgem na sua própria história de vida. Diz que estudar é algo muito bonito, fala que aprendeu a ler quando começou a ir para a cidade, pegava qualquer pessoa que podia e pedia para que lhe ensinasse pelo menos um pouco. De pessoa em pessoa, de pouco em pouco, aprendeu. Quer que os netos estudem para “ser pessoas grandes como vocês”. Amparo parece querer nos dizer que sabe distinguir o que é útil e pode ser aproveitado da vida na cidade, dos brancos, e o que deve ser preservado da vida dos indígenas. Ela não fica em uma posição idealizada e consegue transitar nesta fronteira.

Um aspecto interessante é uma associação que ela faz entre papel, dinheiro e documento. Ela diz que em sua língua, documento e dinheiro são chamados uma única palavra, não há qualquer distinção. Foi um conceito introduzido pelos brancos, tanto a ideia de dinheiro quanto a de documento, mas me parece que eles tiveram o brilhantismo de condensá-los em um único significante. Ela reforça essa semelhança, os documentos e o dinheiro são as coisas mais importantes para o branco, mas nem ao menos isto eles respeitam. Nos papéis estavam as mentiras: tanto as contrapartidas da Norte Energia que não foram cumpridas, quanto a acusação de que ela não era indígena. Mas é pelo papel, também, que ela aprende a se defender. Enquanto conta isto, ela pega uma pasta para nos mostrar o original da primeira pauta que escreveu de próprio punho para uma reunião.

O assunto de saber transitar entre os dois mundos serve como uma ponte para o seu passado. Fala de como a situação de vida quando era criança tinha aspectos bem difíceis, especialmente por conta das doenças, as crianças tinham muitos vermes, relembra uma cena de quando expeliu pelo nariz um verme comprido. Muitas crianças morriam. Fala também de mortes de seus animais também. Conta uma sequência de perda de bichos próximos, um periquito, cachorros. Recentemente seu animal de estimação favorito havia aparecido morto, disseram para Amparo que foi um acidente na cidade, mas ela nos conta que suspeita de que o mataram para atingi-la. É nas crianças de suas

memórias e nos seus animais de hoje que a morte, apenas aludida por ela quando nos disse que pensa “coisas ruins”, consegue aparecer.

Essas histórias sobre morte ficam na minha cabeça e retornam quando estou no barco com Seu Euclides, que nos levou e buscou do segundo atendimento, sabendo que fomos lá atende-la, ele começa a falar de Amparo e diz que as pessoas que estão muito envolvidas na luta pelos direitos só conseguem pensar naquilo. Não há espaço para pensar em coisas novas da vida, fala que é como pendurar um retrato de alguém que morreu recentemente para ficar olhando o dia todo. Estamos aqui diante de um diagnóstico importante, feito por alguém cuja função o posiciona na zona de intermediação cultural: o barqueiro. Segundo nosso Aqueronte, ela sofria com um excesso de identidade militante. Ela convertera sua vida a esta missão, uma missão de salvamento e resgate, deixando de lado sua própria forma de vida, aliás pela qual ela em tese está lutando. Seu diagnóstico é mais fino ainda ao indicar que o centro desta forma de sofrimento é uma espécie de luto maltratado, um luto que não trabalha rumo à indeterminação da lembrança, mas que se fixa em uma imagem da coisa perdida.

O luto aparece brevemente em uma fala sua quando nos explica os seus colares e pulseiras de miçangas, diz que a maioria são presentes de parentes que moram longe e que este tipo de adorno tem muito valor para o seu povo. Ela nos conta algo que, até pela imponência dos seus colares, me soa muito forte, diz que as pessoas são enterradas com eles, isto explicaria porque às vezes nas praias do rio uma conta aparece em meio a areia, é algo que retorna do antepassado que está enterrado ali. Uma fala que permite pensar nos diversos tipos de esquecimento, o esquecimento natural que ocorre com o passar das gerações, o esquecimento como forma de violência que buscamos explicitar ao longo deste trabalho, mas também o esquecimento necessário, justamente aquele que o trauma não permite. Amparo vai, então, lidando com esses diversos esquecimentos, o esquecimento que retorna como uma conta de plástico inesperada, o esquecimento promovido por um sobrenome imposto, o esquecimento do nome de sua própria língua e um esquecimento possível do que Belo Monte lhe causou.

Se no primeiro encontro foi difícil que Amparo deixasse de falar apenas enquanto “nós”, nesses encontros em sua casa, ela consegue falar de histórias mais íntimas. Mesmo assim, salienta que planeja trazer os filhos e outras pessoas para viverem ali na terra que ela conseguiu, quer que todos estejam por perto. A luta continua sendo muito importante nos seus relatos, ela passou um dia inteiro sem comer enquanto participava de uma

reunião do conselho dos indígenas que ocorreu na segunda semana que estávamos em Altamira, havia lanche do lado de fora da sala, mas ela queria ouvir cada palavra dita. Este é um episódio que parece ilustrar um pouco de sua dinâmica de se dedicar tanto às reuniões e à luta política que pode acabar negligenciando outros aspectos de sua vida.

Falamos um pouco sobre isso, o que a faz se sentir indígena? Lutar pelos direitos dos povos indígenas estava em destaque no momento, mas responde que era também cuidar da família, cuidar da terra, plantar, outros elementos que estavam relegados. Colocamos como questão se ela não estaria priorizando apenas este primeiro modo. O que parece faltar a Amparo é a experiência de que se tornar uma autêntica indígena implica suspender a questão sobre o que é ser uma autêntica indígena. Na medida que ela se dedica ao trabalho de comprovação de sua origem, ela, ao mesmo tempo, a nega.

Terminamos nosso último encontro com Amparo nos mostrando a roça ao lado da casa, já havia plantando abacaxi, mandioca, babosa, entre outras, todas “plantas de comer ou plantas de sarar” que cresciam ainda timidamente. Amparo estava preparando a terra para receber parentes para viverem com ela, o primeiro plano era conseguir dinheiro para construir uma cozinha do lado de fora da casa. Este foi um movimento sinalizador de cura que vimos em muitos dos refugiados de Belo Monte, a busca por reinventar a nova casa³⁸, indesejada já que gostariam de nunca ter deixado a terra que foi alagada, em um lugar passível de ser habitado.

5.3 Atomização social

Uma das grandes mudanças que ocorreu no município de Altamira após a construção da UHE de Belo Monte foi o aumento da violência. O maior município do Brasil também se tornou o município mais violento (entre aqueles com pelo menos 100 mil habitantes), com 105,2 homicídios por 100 mil habitantes no ano de 2015 (Lima, 2017). Se compararmos a taxa do ano 2000, 10,3 mortes por 100 mil habitantes, totaliza-se um crescimento de 1110% (Observatório de homicídios do Instituto Igarapé *apud* Brum, 2015) nesses últimos quinze anos.

³⁸ Que poderia ser uma casa em um RUC, em um reassentamento ou, para os que não conseguiram uma indenização que permitisse nem isso, na casa de alguém, vivendo de favor, ou em um barraco em alguma parte da cidade.

Nas conversas pela cidade, um fator que usualmente escutávamos para explicar a violência atual era o do aumento populacional. A construção da barragem atraiu muitos forasteiros, pessoas que chegaram na cidade com emprego garantido ou que vieram tentar a sorte. A promessa era de que a obra iria durar mais de 10 anos, o que não se mostrou verdade, a efervescência econômica durou pouco³⁹ e, depois dela, muitos dos recém-chegados ficaram para trás.

Contudo, nos atendimentos realizados em Altamira, podia-se observar um outro fator, corroborado pelos desenvolvimentos que fizemos nesta dissertação: com a quebra dos laços sociais, não só os que chegavam agora eram estranhos, mas tornaram-se estrangeiros também os que ali já estavam. Como vimos, a expulsão das pessoas das margens do rio para casas planejadas não respeitou o senso de comunidade e a relação de vizinhança que já existia, as pessoas foram realocadas de modo desordenado. O desconhecimento logo se tornou violência; um dos bairros de reassentamento que mais visitamos se chama Jatobá, mas foi apelidado pelos moradores de “Jatobala”. Como aponta Eliane Brum (2017), “hoje, paira sobre os RUCs um estigma. Jatobá, Laranjeiras, São Joaquim, Água Azul, Casa Nova... são nomes que soam como lugares de violência, onde ‘gente de bem’ não vai. E são nomes que soam como moradias de ‘bandidos’”.

Muitos dos crimes não eram cometidos por moradores de outras regiões: se antes o meu vizinho era um parceiro com o qual eu podia contar, agora poderia ser minha ameaça. Durante um atendimento, uma pessoa me conta que alguém entrou em sua casa e roubou sua TV, ele inclusive sabia quem tinha sido, pois quando passa na rua de baixo consegue ver o seu aparelho na sala de uma das casas. Parece que uma das perguntas que assola esses bairros é a de que tipo de comunidade pode ser construída em um local que dá corpo a uma perda tão grande:

A violência dos RUCs é a violência de base, a de fundação: o fato de que estes bairros foram criados como parte de um processo no qual as pessoas foram expulsas de seu lugar de origem, separadas de familiares e de vizinhos e jogadas em casas cuja arquitetura não respeitava seu modo de vida. (Blum, 2017)

Um resultado disto era visível, se antes todas as casas eram iguais, com uma porta da frente dando para a rua e um pequeno quintal ao redor e nos fundos que praticamente

³⁹ O início das obras ocorreu em 2011, a primeira turbina começou a operar em 2016.

não apresentava uma demarcação clara de ponto onde começava o quintal do vizinho, em 2017, grande parte das casas já havia erguido um muro ou estava em vias de. Este processo de levantar muros e delimitar espaços já ocorreu nos grandes centros brasileiros, mas assistir ele se repetindo no contexto das violências de Belo Monte deixa bem claro a mudança de uma forma de vida para outra.

Esta mudança parece refletir o problema básico proposto pelo *dilema do prisioneiro* (Epstein, 1995), um modelo lógico utilizado para pensar a cooperação social. Ele propõe uma situação na qual duas pessoas são presas acusadas de cometer um crime, elas são separadas após a prisão e devem prestar seu depoimento antes de qualquer possibilidade de comunicação entre si. A combinação de possibilidades nos dois depoimentos pode resultar nos seguintes cenários possíveis:

- Cooperação mútua – caso cada um dos prisioneiros negue sua participação individual no crime e se mantenha fiel ao seu parceiro, os dois são presos, mas pegam a pena mínima.
- Traição – caso um dos prisioneiros negue tanto a sua participação quanto a do parceiro enquanto o outro prisioneiro negue a sua participação, mas deponha contra o seu parceiro, temos um resultado extremo. O traidor ganha a liberdade por ter sido indulgente com a investigação, enquanto o que se manteve fiel ao companheiro é preso com pena máxima.
- Delação mútua – caso cada um dos prisioneiros negue sua participação individual, mas deponha contra o seu parceiro, ambos são presos e pegam uma pena média.

O dilema do prisioneiro certamente permite análises mais complexas, mas esta simples demonstração permite uma analogia com o que estávamos apresentando. A melhor solução de um ponto de vista coletivo é a de cooperação mútua, ainda que ela implique cumprir uma pena leve. Já a melhor solução de um ponto de vista individual é a traição. Contudo, se todos apostam na melhor solução individual, chega-se a um cenário pior do que na cooperação mútua. Os muros nas residências parecem ter fases semelhantes, se no começo todas as casas apresentavam, em tese, a mesma dificuldade de serem roubadas, a partir do momento que uma casa ergue um muro, ela está diminuindo as suas chances de ser alvo de um crime enquanto aumenta a chance das casas vizinhas. Ao final, quando todas as casas são muradas, volta-se a um cenário semelhante ao inicial, porém, agora todos vivem cercados.

Pudemos ouvir em diversos atendimentos que antes havia a sensação de segurança porque não só se conhecia o seu vizinho, como também se sabia quem eram os seus pais e seus avós. Como vimos no trecho extraído de Maurício Torres (2014) sobre o encontro de dois ribeirinhos que se falavam como velhos conhecidos, apesar de não se conhecerem, essa forma de vida produz e depende de um vínculo coletivo que a forma de vida hegemônica de nossa sociedade não reconhece, pois aposta na individualidade. O modo como a violência de Belo Monte atuou foi rompendo os laços sociais que sustentavam esta forma de vida, bloqueando reconhecimentos intersubjetivos que a sustentavam. Estes bloqueios fizeram com que a forma de vida daquela população se aproximasse da forma típica da sociedade moderna que aposta na individualidade e é caracterizada pela atomização social.

Como vimos, a gênese do Eu envolve uma relação de oposição que acaba por negar a alteridade em uma alienação que se toma como autorreferente, o que contribui para a concepção de indivíduo enquanto ser independente, autônomo. Essa ideia de autonomia se reflete na valorização que temos do livre-arbítrio como forma expressão máxima de liberdade, a ação política do indivíduo autônomo, em situações ideais, não deve levar em consideração nenhuma força externa que lhe determine, qualquer consideração deste tipo é vista, em nossa sociedade neoliberal, como restrição da capacidade do indivíduo se realizar: “A noção moderna de autonomia nos aparece, normalmente, como a capacidade de os sujeitos porem para si mesmos a sua própria Lei moral” (Safatle, 2012, p. 67).

De certa forma, essa definição de autonomia impacta também o modo como usualmente entendemos a liberdade enquanto realização da minha vontade de maneira irrestrita. Esta noção de liberdade enquanto escolha livre (livre-arbítrio) já tem um grau de naturalização avançado em nossa sociedade, mas podemos apresentar uma alternativa: liberdade não seria a possibilidade de realizar a escolha individual, de determinar o seu próprio caminho; o que vemos em Hegel é que na vontade livre não há possibilidade de escolha, a “vontade que traz em si mesma a referência à ‘vontade dos outros’” (Safatle, 2012, p. 69). Ao considerar a vontade dos outros, ela cria um senso de dever, ela deve ser realizada, não é uma escolha, e é isto que seria a liberdade.

Vimos anteriormente que, para Honneth (1993/2003) a autorrealização envolvia a liberdade individual, ainda que ela contemplasse processos intersubjetivos de reconhecimento. Esta perspectiva coloca o quadro social como uma simples sobreposição

de vontades individuais; quando estas são realizadas, ainda que pelo reconhecimento recíproco, é que se alcança um quadro social sadio. Por outro lado, as patologias do social ocorreriam quando estas realizações de vontades individuais não seriam cumpridas, quando o reconhecimento recíproco estaria bloqueado. Esta perspectiva, portanto, não altera a ideia de autonomia enquanto realização da minha liberdade individual.

Numa sociedade que segue este modelo, a relação entre indivíduo e Estado se dá por meio do contrato social que garante que parte de meus interesses sejam socialmente realizados, enquanto abro mão daqueles que não se encaixam na norma da sociedade. Na sociedade do contrato social, a coesão seria estabelecida por meio do medo, já que meu bem-estar é garantido pela norma social, enquanto que se uma infração à norma acarreta em punição, “a perspectiva contratualista é indissociável de uma política de perpetuação do medo” (Safatle, 2012, p. 77).

Esta sociedade que se estrutura pela justaposição de vontades individuais e que mantém a sua coesão pelo medo é o que instaura a atomização social como “um processo interno às sociedades civis capitalistas de enfraquecimento da força normativa do vínculo social e de fortalecimento das demandas de decisão em direção aos indivíduos” (Safatle, 2012, p. 79). Este processo é totalmente compatível com os efeitos da colonialidade que observamos no capítulo 4: uma racionalidade pautada na divisão do sujeito e do objeto, instaurando assim a individualidade como capacidade norteadora, e a colonização de qualquer outra forma de expressão.

Esta crítica à autonomia e ao livre-arbítrio permite retomar o sentido do reconhecimento não-identitário como *reconhecimento do desejo*. Se tomarmos o desejo como expressão de realização de um ser individual e autônomo, esta visão parece retirar qualquer impacto político desta proposta de reconhecimento. Contudo, não é este o caminho apresentado, o desejo, para usar uma terminologia hegeliana, permite elevar um vínculo particular à condição de universal.

O reconhecimento da não-identidade permite contestar a minha posição enquanto indivíduo e mostra que meu desejo e minha liberdade não estão relacionados a minha unidade enquanto um Eu. Ele traz uma dimensão do impessoal e da despersonalização, e este “impessoal” marca uma não conformidade do sujeito tanto com a categoria do Eu, enquanto resultado da alienação de processos sociais de constituição, quanto com a categoria de “pessoa”, como definição de alguém pela simples posse de direitos jurídicos.

Ao retornar ao que há de arcaico no sujeito, as pulsões parciais, o reconhecimento não-identitário permite que o sujeito se dê conta do que lhe foi prejudicial em estágios que se mostraram necessários, como as alienações da formação do Eu, o que também traz uma dimensão moral, quando percebo que aquilo que desejo não diz respeito apenas a esta ilusão de unidade que tinha. Isto que deixei para trás para me constituir enquanto um indivíduo, as pulsões parciais, o negativo, mostra a historicidade do indivíduo. Falamos como processos políticos, tais como a colonialidade, impõe o apagamento da história, mas este apagamento também acontece dentro da história de cada um.

Fanon (1952/2008) apontava que devolver a história ao negro era um ponto fundamental de qualquer tentativa de tratamento dos efeitos do racismo, assim como vimos também que nossa definição de história é a de história dos desejos desejados. Pois bem, retomamos isso: “a maneira de quebrar essa ilusão de imediaticidade que só pode levar ao colapso consiste em, de certa forma, redescobrir a história no interior da natureza. Isso significa mostrar como os impulsos são, na verdade, a parte não individual da história dos sujeitos, da história dos desejos que lhes precederam, mas lhe constituíram” (Safatle, 2012, p. 75).

Por natureza, entendemos aqui o que está relacionado à pulsão e ao que é da ordem do real, que, como vimos, só pode ser acessado por fragmentos (Ratti; Estevão, 2016). Desta forma, é impossível recuperar toda a nossa história. Isto levaria a uma dissolução causada pelo contato desprotegido com o Real. Só é possível recuperar fragmentos. A história e a memória nesta perspectiva não é a história dos fatos; devolver a história, como quer Fanon, não significa reconstituir tudo o que ocorreu, mas é mostrar que somos constituídos por esses fragmentos. Podemos extrair disto que a história que é acessada pelo reconhecimento não-identitário é aquela que mostra que os desejos não vêm do Eu, que eles são transindividuais; a história “tira das paixões seu traço narcísico e particularista. Elas deixam de ser paixões de um Eu” (Safatle, 2012, p. 117). Reencontrar a história não é produzir provas factuais, mas reencontrar os traços que foram sendo transmitidos, essa é a história dos desejos desejados, como o reencontro com a conta do colar de um antepassado enterrado em uma praia do rio Xingu.

A maneira como constituímos as identificações e nossas fantasias é uma tentativa de reaproximar nossa narrativa de sofrimento com uma experiência transindividual da história que nos é transmitida. O reconhecimento do desejo é a forma que temos de recuperar essa fragmentação da pulsão e do traço, e os bloqueios desse reconhecimento

resultam na impossibilidade de o paciente reconhecer, na dimensão de suas fantasias, algo além das questões narcísicas individuais. Se ele é realizado, por outro lado, ele revela a história dos desejos desejados, de que nosso desejo não é, por assim dizer, simplesmente nosso, e que nossas fantasias são transindividuais: “através das fantasias, os atos individuais se desvelam como séries de atos passados que ultrapassam indivíduos para se transformar no modo de atualização de histórias sociais” (Safatle, 2012, p. 212).

Podemos encerrar essa análise também dizendo o que este reconhecimento não produziria. Encontramos um exemplo disto na crítica que Fanon faz ao discutir uma citação de Sartre sobre o racismo:

De fato, a negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da negritude como valor antiético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não é autossuficiente, e os negros que o utilizam o sabem bem; sabem que ele visa a preparação da síntese ou a realização do humano em uma sociedade sem raças. Assim, a negritude existe para se destruir; é a passagem e ponto de chegada, meio e não fim último. (Sartre *apud* Fanon, 1952/2008, p. 121)

Fanon diz que ao ler esta página “senti que roubavam a minha última chance” (Fanon, 1952/2008, p. 121). Com razão, Sartre, ao colocar a negritude apenas como um meio para chegarmos a uma sociedade sem raças, opera um novo apagamento. Apesar de também usar como referência um processo dialético, este resultado não é compatível com aquilo que estamos delineando no reconhecimento não-identitário. A sua superação não significa deixar para trás nosso estado atual de tal maneira que ele não tem mais importância, mas resulta em uma implicação radical àquilo que me determina. A fragilização das determinações que ocorre na experiência de despersonalização não significa que elas se dissolvem no ar, mas permite que o sujeito veja o quão responsável ele é por aquela configuração social.

Caso 2 – O dilema da prisioneira

Em Altamira, recebemos uma indicação de uma casa para visitar através de uma agente comunitária de saúde (ACS). Dona Guilhermina nos recebeu preparando um café e mostrando seu filho, falando logo que ele era “deficiente” e que ela vive com o benefício

dele e apenas isto. Ela se diz em uma prisão, diz que o filho é uma prisão, pois não pode sair com ele pela rua.

Foi tirada de onde morava, perto do igarapé, na favela do Baixão, uma dessas favelas de palafita, com casas sobre a água. A água naquela área iria subir de nível e a região seria alagada, por isso, as pessoas também foram expulsas de suas casas e reassentadas, no caso dela, no RUC do Jatobá. Contudo, para a nossa surpresa, ela nos diz que essa expulsão não teria sido, a princípio, um problema. Gostava da casa, não alagava como a outra, e ainda tinha conseguido uma casa onde “não batia tanto sol de tarde”.

O problema agora era que ir até o centro da cidade era muito difícil, tinha que depender da filha e do genro ou então pagar um transporte, táxi, que custava muito caro, mais do que poderia pagar. Apesar do Jatobá ser uma área recente, já tinha virado um bairro completo, com muitos moradores, contudo, o município ainda não havia fornecido uma linha de transporte público que levasse os moradores do Jatobá até as outras áreas da cidade. Aqueles que não tem carro, moto ou dinheiro para pagar um táxi, vivem ilhados em terra firme.

Dona Guilhermina também nos diz que temia sair com o filho para qualquer lugar com receio de que ele incomodasse as pessoas. Segundo ela, ele não sabia de nada, era como uma criança, ficou assim por “doença de criança”; a parteira lhe disse que havia entrado vento na cabeça dele. Assim, ficavam os dois, Dona Guilhermina e seu filho, Roberto, de 45 anos, que não falava e a todo momento enquanto conversávamos buscava algo da casa para entregar na mão da mãe ou na nossa: uma panela, o copo de café, etc. Nos momentos de sossego, ficava sentado no chão, chupando algum dedo da mão.

Porém, a queixa a respeito da situação do filho logo se mostrou como uma espécie de solução. Ao dizer para ela “parece que, se por um lado dá muito trabalho cuidar dele, a senhora também se orgulha muito da dedicação que tem”, ao que ela responde “parece que você adivinha! Foi como meu irmão da igreja falou, ‘Dona Guilhermina, é difícil, mas a senhora tem que agradecer a Deus porque ele é o seu companheiro, e se ele não fosse assim logo ele ia arrumar uma esposa para casar e ia embora também’”. A queixa, então, muda de configuração, o que antes surgia como uma lamentação pelo fato do filho não ser independente e dar menos trabalho a ponto de poderem ir até o centro sem problemas, se transforma em um desejo de que o remédio fosse entregue na porta da casa

dela, assim poderiam continuar os dois dentro de casa, sem perturbações. “Eu vivo numa prisão”, repete ela, porém, uma prisão que ela tem as chaves; escolhe fechar a porta de grades da casa pois tem medo de que o filho saia de casa sem que ela veja e desapareça ou acabe morrendo. Conta, inclusive, que isso tinha ocorrido no Baixão. Roberto sumiu e depois de horas alguém veio com uma indicação de onde ele estava, encontrou-o no meio do mato.

As perguntas que fazemos para ela sobre que opções ela tem, com quem ela pode conversar, fazer trocas, conviver além do filho, são recebidas com pouca empolgação. Há uma vizinha próxima com um filho também deficiente, cujo filho fala, mas, segundo Dona Guilhermina, “a situação dele é muito pior” porque ele tem dores e o corpo muito desfigurado.

Percorridos mais de uma hora e trinta de atendimento, o táxi para nos buscar atrasado, eu e minha parceira, Ana Carolina, resolvemos nos despedir e sair andando pela rua para nos afastar; aquele atendimento havia nos desgastado. Na esquina, curiosamente, encontramos Luciana e Flávia, também da equipe da Clínica de Cuidado, e que estavam ali pelo mesmo motivo, tomavam um fôlego, elas estavam atendendo a vizinha de Dona A., a outra mãe de um “deficiente”. Na conversa, muitas semelhanças e alguns esclarecimento, começamos a pensar, pela ausência de reclamação com as ações de remoção (pelo contrário, Dona Guilhermina havia ficado feliz com a nova casa de alvenaria), se elas podiam ser enquadradas na definição de “atingidas” pela construção de Belo Monte. Era nosso primeiro dia de atendimento, o segundo caso, e todas essas linhas e distinções ainda estavam nubladas, quem eram os atingidos por Belo Monte?

Aqueles dois casos haviam sido indicados por uma ACS do Jatobá, ambos casos com queixas principais que pouco pareciam relacionados à construção da barragem. Chegamos a nos perguntar se a ACS havia entendido errado a proposta do nosso trabalho e apenas indicou duas pessoas com situações graves e que precisavam de cuidado, mas não se encaixavam no recorte do nosso projeto. Pode ser que tenha sido essa a sua intenção, mas ao “errar”, a ACS acabou acertando em cheio. Com o passar dos outros dias, outros atendimentos, ao ouvir os relatos de colegas, eu comecei a deixar de acreditar que aquele caso estava pouco relacionado com a construção de Belo Monte e as mudanças em Altamira, para concluir que aquele caso era a representação máxima da devastação feita por Belo Monte, pelo governo e pela Norte Energia: duas pessoas isoladas, sem

laços, sem comunidade e, ainda pior, sem conseguir relacionar nada do seu sofrimento com Belo Monte.

Muito do que vimos presente em outros atendimentos, o distanciamento das outras pessoas, a perda dos vizinhos conhecidos, a insegurança com a violência crescente, a falta de apoio do Estado, estava ali ampliado de tal forma que nem Dona Guilhermina e nem nós, em um primeiro momento, conseguimos relacionar isso com os efeitos que todas as remoções, transfigurações e violências fizeram com o povo daquela região.

Voltamos à casa dela para um segundo atendimento, e levando em conta nosso tempo limitado, no caminho discutíamos se deveríamos fazer uma intervenção mais contundente que mostrasse para ela que, se estava em uma prisão, era porque ela tirava algum gozo daquela situação ou se devíamos tentar uma abordagem mais suave e caminhar até onde era possível. Escolhemos a segunda, mais parcimoniosa. Dissemos a ela que era realmente um peso muito grande cuidar dela e do filho, ainda mais com poucos recursos, falamos sobre algumas alternativas, quase todas recebidas com diversas objeções. Contudo, apareciam também alguns espaços de abertura, como no momento em que ela diz que o filho não tem como gastar energia pelo fato de ficar preso em casa, acaba ficando muito agitado e a cansa. Neste instante, convidamos ela e o filho, Roberto, para sair na rua com a gente e dar uma volta. Caminhamos pela rua extensa, Roberto ao lado da mãe, no começo segurando seu braço, a outra mão ocupada com o dedão na boca. Aos poucos, porém, ele solta o braço da mãe e continua caminhando na mesma passada que nós, calmo, mas não demora para que Dona Guilhermina pegue a sua mão e a recoloque no seu braço, ao passo que Ana aponta isso para ela “a senhora percebeu que foi a senhora que pegou a mão dele de volta?”, ela dá uma leve risada.

Quando voltamos para a casa, ainda há abertura para deixarmos claro que viver isolada com o filho poderia ter alguns benefícios, como não ficar sozinha, mas que trazia muitos problemas e desgastes, talvez um meio termo fosse uma opção. Ana e eu trocamos um olhar, enquanto ela estava distraída, decidindo encerrar o atendimento no segundo encontro, ao comunicar isto, ela leva um susto “ah, não me diz isso!”. Fica triste, em silêncio, o silêncio mais longo dos nossos dois encontros, ainda acentuado pelos grilos ao fundo da casa estrilando. Nos convida para visita-la quando voltarmos a Altamira e nos despedimos.

Caso 3 – Se os sobreviventes não podem falar, o que eles transmitem?

Durante o trabalho no projeto *Clínicas do Testemunho*, coordenei um grupo de testemunho formado por pessoas que sofreram atos de violência e de violação de direitos durante a ditadura militar⁴⁰. O grupo se reuniu semanalmente durante o ano 2017, com encontros coordenados por mim e um colega, também clínico. A participação era aberta a qualquer um que havia sofrido com a violência de Estado de maneira direta ou indireta – isto refletia a classificação daqueles que eram “afetados diretos pela ditadura” (pessoas que sofreram, pessoalmente, atos de perseguição, como prisão ou tortura) ou “indiretos” (filhos e netos dos afetados diretos), distinção que foi se mostrando inadequada no decorrer do nosso trabalho.

Muitas das participantes foram exiladas, algumas presas e torturadas, enquanto outras eram filhas de pais ou mães que foram mortos, alguns desaparecidos, durante o regime militar. Uma boa parte dessas pessoas já havia participado de outro grupo de testemunho do edital anterior do *Clínicas do Testemunho*, conduzido por outra equipe, e desde o seu término, no final de 2015, sentiam que o trabalho deveria ter continuado e que sua interrupção foi bastante abrupta. Algumas outras pessoas eram ingressantes sem uma experiência prévia como esta.

Desde o começo, são comuns relatos sobre a dificuldade de falar sobre o ocorrido, histórias sobre como pessoas próximas sempre souberam que elas sofreram algum episódio de tortura ou violência, mas nunca conversaram sobre o que ocorreu a ponto de oferecer a atenção necessária ao evento. A princípio, antes de realmente pensarem em testemunhar sobre o que viveram na ditadura, para muitos esse não-narrar tinha um ar natural, o silêncio não causava um estranhamento, o que hoje, após participarem do *Clínicas do Testemunho*, elas identificam como uma tentativa de fugir do horror envolvido nessas memórias. Fazem um paralelo desta fuga com as justificativas que escutam de outras pessoas que recusaram o convite a participar do grupo: argumentavam que isto já estava superado, de que não adianta ficar revirando o passado.

Alguns dos participantes contam que o silenciamento sobre o que ocorreu aparecia, primeiramente, como uma espécie de indiferença: não se falou porque já se sabia, não se falou porque não era tão relevante. A maioria dos participantes do grupo diz

⁴⁰ Este trabalho foi apresentado originalmente em *Não é mais pesadelo* (Yonatan; Obliziner, 2017), aqui faremos um recorte mais específico.

que se considerou livre de qualquer resquício de suas experiências traumáticas por algum tempo até que, em uma situação inesperada, os afetos da experiência traumática retornam de forma repentina e avassaladora. Esses retornos ocorrem durante os episódios mais corriqueiros, ao assistir uma cena de um filme que traz uma lembrança, ao ser parada para a averiguação de segurança em um aeroporto, são nesses momentos que a consciência de que tudo estava superado se vai e o corpo é quem cede, há um colapso físico, choro, incapacidade de se manter de pé.

A angústia vinda das situações traumáticas, situações nas quais o sujeito se vê indefeso contra o horror do Real, tem esta característica de emudecer aqueles que a sofreram. Isto se observa não só em casos de violência de Estado, mas também em desastres inesperados ou a descoberta repentina de uma doença grave (Ratti; Estevão, 2016). Estas pessoas são expostas a uma indeterminação patológica, disruptiva de sua condição enquanto sujeito, um desamparo que deixa marcas irreparáveis.

Mas, parece que, além da impossibilidade de simbolizar um conteúdo que não pode mesmo ser simbolizado, muito do silêncio relatado também está relacionado a uma desautorização a falar, o que muitos autores relacionam com o desmentido social (Gondar, 2016). Como vimos durante a nossa análise a respeito do sofrimento, quando o mal-estar não consegue ser transformado e articulado em narrativas de sofrimento, ele só consegue se expressar em manifestações de angústia, ainda não podendo ser tratado.

Quem merece ou não falar, quem merece ou não ser escutado, uma série de hierarquizações são postas em diversos níveis durante os encontros. Mesmo que, na maioria das vezes, essa ideia de limitar o que teria validade como testemunho seja rechaçada pelo grupo, elas vão se esgueirando nas falas dos participantes. Quem morreu, quem foi preso e torturado, quem foi exilado, quem nunca chegou a ser preso, e assim vai. Era comum ouvir frases que escapavam como “ah, mas eu não fui torturada, apenas exilada” para justificar uma posição menos autorizada a falar sobre certo assunto. Em dado momento, alguém assinala que este raciocínio, levado ao seu limite, determinaria que apenas os mortos poderiam testemunhar sobre os horrores sofridos, como disse Primo Levi (1986/2004), justamente aqueles que não podem mais se pronunciar.

Este tipo de determinação ganha, novamente, contornos mais rígidos quando um processo oficial do Estado entra em cena. Um dos participantes nos conta de quando fez parte da comissão que decidiria a quem deveria ir as indenizações, quais seriam os

critérios para essa escolha, um papel semelhante ao do conselho ribeirinho. Decidem que caberia indenizações financeiras para quem foi torturado, mas se pegam então em uma discussão sobre o que era tortura. Ter a casa da sua família vigiada é tortura? Se eu fui preso e encapuzado, não fizeram nada contra mim, mas durante o percurso de carro eu acreditei que seria executado, fui torturado? Enquanto recia a discussão, ele ri frente ao absurdo dos questionamentos.

Uma das participantes teve um familiar morto em um acidente que por muitos anos considerou um acidente comum, mas veio a se dar conta recentemente de que ele poderia ter sido causado por algum agente do governo militar, uma sabotagem. Nessa incerteza, parece muitas vezes se questionar se deveria seguir fazendo parte do grupo, em alguns momentos faz ressalvas de que não seria “tão afetada” assim pela ditadura militar quanto outras pessoas, ainda que lembre de cenas marcantes com militares fardados invadindo sua casa, apontando fuzis para ela, uma criança, e revirando os móveis. Só recentemente que ela fala sobre este episódio ao dar uma entrevista sobre sua experiência. Durante a entrevista, fala do momento que o militar aponta a arma na sua direção e, ao reproduzir o gesto que fez, elevando a mão para proteger o rosto, seu braço trava. É ali que alguém lhe fala sobre o Clínicas do Testemunho.

Ela acaba postergando por um bom tempo sua ida a um encontro do Clínicas do Testemunho, e quando finalmente vai e conta o seu testemunho, espanta-se ao ver pessoas que passaram por “torturas horríveis” se sensibilizando com a sua história. A partir deste momento de reconhecimento simbólico encontrado naquelas pessoas que ela reconhecia, é que ela passa a ter uma abertura maior para revisitar sua história, o que envolvia tanto a morte de seu pai em um acidente no qual ela provavelmente nunca teria a certeza sobre a verdadeira causa, mas também a violência que ela própria sofria quando sua casa era invadida.

As pessoas que nunca apareceram na Clínica do Testemunho são vistas como uma incógnita. Certamente são muitos fatores que influenciam essa decisão, incluindo alguns que se expressam no próprio grupo sobre a dificuldade de falar e de manter a proposta de analisar quais as marcas que permanecem dos acontecimentos passados, que de certa forma ainda são tão presentes, sinais do que é irreparável no trauma. Outro fator também surge nesse espécie de classificação que restringe quem se sente autorizado a testemunhar, o que nos permite traçar uma relação ao modo como a ditadura foi tratada em nossa transição para um período democrático e quem é reconhecido como um “afetado pela

ditadura”, sinais, estes, de um sofrimento que não pode ser reconhecido pela nossa sociedade.

As participantes falam como é difícil achar o contexto adequado para contar sobre as violências e violações de direito que sofreram durante a ditadura. São, muitas vezes, encaixadas em um dos dois polos: ou o de vítima/herói, ou o de terrorista/comunista. Nos ambientes onde são bem recebidas, os relatos tendem a ser respondidos com demonstrações de pena pelo que elas sofreram ou então com uma exaltação e idealização. Uma delas conta da sensação desagradável ao ouvir de uma adolescente que ela as via como suas heroínas. Ambas as posições trazem incômodos. Tal como na zona do não-ser de Fanon (1952/2006), onde diversos povos são constrangidos a uma única identidade enrijecida, aqui também temos a captura da diversidade na figura do outro como ameaça ou do outro como exótico (Mountian; Rosa, 2015).

Alguns encontros giram ao redor de histórias de quando encontravam alguma pessoa que recebia mal a descoberta de que um deles participara de um movimento de resistência. Uma das participantes fala sobre como sempre se escondeu em seu ambiente de trabalho com medo das reações que as pessoas teriam se soubessem desse seu passado, medo que, segundo ela, se mostrou até injustificado em alguns casos, já que ela havia tido certo acolhimento quando, recentemente, começou a tornar público esse lado de sua história. Um outro participante, porém, fala de uma perseguição velada que sofria no antigo emprego após terem descoberto que ele havia participado de uma resistência armada; naquele momento, uma colega de trabalho começa a lhe fazer perguntas inconvenientes, “você matou alguém?”, “não, mas se precisasse, teria matado”, ele responde. Dias depois, ele entra em uma sala onde tal colega se encontrava desatenta e, ao se assustar com a aproximação de alguém e ver que era ele, ela grita “não me mata!”.

A dificuldade de falar do que aconteceu e do que sentem fora de um contexto preparado para isto, como a Clínica do Testemunho, parece ser um sinal de que algo está fora do lugar. Em um dos encontros uma das participantes diz que se sente responsável pela onda conservadora e também por ver jovens pedindo a volta da ditadura, diz que o silenciamento deles contribuiu para que a história não fosse lembrada como deveria ser. Uma responsabilidade dela, mas não só, de todos nós e que se tornou mais delicada por essa dificuldade de contar sua história sem que sejam achatados em identidades que lhes retiram o seu potencial transformador e são alvos fáceis de rótulos como “herói”, “vítima” ou “terrorista”.

A responsabilidade de seus atos, no passado e no presente, aparece nas discussões sobre os filhos, sobre que efeitos eram reproduzidos ou não. As dúvidas rondam, é de geral compreensão para aquelas pessoas, já há alguns anos imersas neste tema, que o trauma se transmite geracionalmente, já ouviram isso de uma fonte ou outra. Este é um tema que também retorna em diversas sessões. Um participante do grupo começa a contar que tem duas filhas, faz uma pausa para perguntar se era um assunto apropriado, já que não parecia relacionado à ditadura, ao ser incentivado, ele continua. Diz que uma delas tinha conseguido formar uma vida bacana, agora, a outra, mantinha-se muito dependente dos pais, com diversos problemas, estava com depressão. Seria esse um efeito da ditadura, e, se for, por que não afetou a outra irmã?

A sensação de temor que fazem as filhas evitar contar que foram presas na ditadura para algum conhecido sem saber como o pai vai reagir mostra que algo da ditadura permanece nos dias de hoje, sensação que está intimamente relacionada ao nosso processo de anistia, ao não julgamento de torturadores, a como uma grande parcela da população continua a ser torturada e morta pelo nosso Estado. Efeito que se reflete na frustração expressada por alguns dos participantes ao verem que, mesmo a efervescência em torno do tema gerada pela Comissão da Verdade não havia sido capaz de pressionar a sociedade e o Estado a realizarem o julgamento dos crimes cometidos pela ditadura militar. Todo um cenário que cria as condições para que, mesmo essas pessoas estando oficialmente anistiadas, suas histórias continuem na clandestinidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos esta dissertação apontando o objetivo de mapear os modos de reconhecimento existentes na teoria de Jacques Lacan, tendo como hipótese de que o reconhecimento não só está presente ao longo das transformações da teoria lacaniana como é parte fundamental para o processo de análise e para entendermos os seus modos de subjetivação. Esta exposição se concentrou em três modos distintos, mas não excludentes, de reconhecimento: o reconhecimento de si, o reconhecimento intersubjetivo e o reconhecimento não-identitário.

O reconhecimento de si foi exposto através da análise do *estádio do espelho* (Lacan, 1949/1998), texto que se mostrou fundamental para esta dissertação. Ele descreve a experiência de determinação envolvida na gênese do Eu, quando a criança, através de uma imagem externa, consegue integrar o seu corpo ainda imaturo através de uma imago, criando uma instância autorreferente. Este processo é importante para os desenvolvimentos da dissertação porque ele aponta elementos fundamentais que, através de seus desdobramentos, guiarão as transformações de paradigma clínico para Lacan.

É importante ressaltar que este é um processo que exprime que há no sujeito um conflito entre determinação e indeterminação, a primeira se apresentaria pela própria necessidade de individuação que vemos na determinação do Eu, enquanto a segunda é o conteúdo que permanece negativo e retorna sob diversas formas, por exemplo, enquanto angústia e mal-estar.

O Eu marca a entrada do sujeito em um campo simbólico já constituído, desta forma, ele utilizará a imagem do Outro como referência, um Eu ideal, não só para a sua própria constituição como para a constituição dos objetos. As relações de objeto, aqui, ocorrem utilizando a imagem do corpo como meio, o que faz com que qualquer objeto construído para a satisfação do desejo também seja formado por uma imagem. Estes objetos, contudo, serão insuficientes, nunca fornecerão uma satisfação plena ao desejo, esta é uma das expressões da indeterminação inerente ao sujeito, a inadequação dos objetos narcísicos em satisfazer uma pulsão que tinha como alvo original um objeto opaco que não pode ser reduzido a uma imagem. É uma maneira de lidar com a irreflexividade deste objeto, mais tarde nomeado de *objeto a*, que levará Lacan propor o reconhecimento não-identitário.

Antes disso, contudo, a psicanálise lacaniana irá se orientar pelo paradigma da intersubjetividade. Acompanhamos como este paradigma se baseia em duas influências, a primeira, no resgate das primeiras formulações clínicas de Freud que lhe permite apostar na potência da simbolização como processo de cura. A segunda, no contato com Hegel, mesmo sendo ele, como diz Paulo Arantes (1995), de segunda mão. Este contato permite que Lacan formule a experiência da análise como uma experiência dialética (Lacan, 1953/1998), tendo com isso a ideia de uma dialética que permite trocas dialógicas. Neste paradigma, o que norteia a cura é o desejo de reconhecimento, já que, como vimos pelo processo de formação do Eu, por tomar o Outro como referência, ele fica submetido ao seu olhar e deve, assim, buscar o seu reconhecimento. Um desafio que Lacan buscava

responder por meio deste paradigma era o de como pensar a subjetividade em um campo intersubjetivo sem que um polo não anule o outro.

Este desafio já coloca o conflito desta situação, conflito este que é a expressão do conflito interno ao sujeito entre determinação e indeterminação, e que exigirá uma série de alienações para se manter. Como demonstrado, mesmo os processos de individuação são dependentes do Outro como referência, desta forma, a ilusão de autonomia e autorreferência que o Eu representa só pode ocorrer porque há uma negação da dependência da alteridade em sua constituição. Superar esta alienação, neste estágio, é impossível porque isto acarretaria em uma dissolução do Eu, uma invasão da angústia do Real e o retorno a um estado indiferenciado.

Para realizar a travessia do fantasma que permitiria dissolver a hegemonia das relações identitárias, Lacan irá desenvolver a noção de angústia como tendo uma função dupla. A angústia pode ser evento traumático ou abertura para uma identificação com o objeto opaco que permite o sujeito reconhecer o que há de negativo na sua constituição e, assim, desestabiliza a ideia de que ele é idêntico a si, ideia derivada do fato de que o Eu vê os objetos que aos quais se relaciona como externos a si.

O reconhecimento não-identitário aparece como possibilidade de contato com o objeto que não pode ser simbolizado, o que também resulta em uma experiência no limite da despersonalização que modifica a compreensão do sujeito sobre sua condição, seu sofrimento e seu desejo. Este seria um modo de devolver ao sujeito a historicidade que ele teve que esquecer durante seu processo de individuação, esta que seria a história dos desejos desejados.

Com isto, conseguimos fazer uma apresentação de como ocorrem os modos de reconhecimento na psicanálise lacaniana, contudo, também havíamos proposto o objeto de relacionar esse desenvolvimento teórico com um material clínico para demonstrar as suas articulações possíveis. Para este intuito, escolhemos casos envolvendo violência de Estado, e analisamos com algum detalhe o contexto da expulsão dos ribeirinhos pela construção da usina de Belo Monte em Altamira, Pará.

Este desdobramento não teve como função apenas ilustrar a nossa discussão teórica, mas trouxe importantes contribuições já que, como havíamos dito acima, no sujeito há um conflito entre determinação e indeterminação e ele se desdobra para este contexto. Este conflito interno se expressa de modo externo no momento que a criança

deve passar do seu estado de indiferenciação com seu meio social para uma individuação. Podemos dizer que uma outra expressão deste conflito ocorre em escala ainda maior na relação entre os indivíduos e as instituições simbólicas que os regulam, como o Estado. Um dos resultados deste conflito é a violência de Estado.

Os casos clínicos apresentados deixam claro esta alternância que o sujeito deve exercer entre experiências produtivas de determinação e experiências produtivas de indeterminação. Assim sendo, ainda que as experiências de determinação envolvam processos de alienação, a práxis mostra que eles não podem ser descartados e têm função no trabalho de análise e na condução de um caso clínico. Os bloqueios de experiências produtivas de determinação causariam adoecimento tanto quando os bloqueios de experiências produtivas de indeterminação, mas adoecimentos diferentes. Enquanto o primeiro não me permite me diferenciar enquanto um indivíduo, jogando-me em uma anomia social e no rompimento de laços sociais, o segundo não me permite ser nada além de um indivíduo, me alienando da minha condição social.

Para analisar o contexto histórico da violência de Estado produzida contra o modo de vida comunitário que os ribeirinhos levavam, fizemos uma investigação sobre o modo de violência envolvido na sociedade moderna e na colonização. Esta que atua pela racionalidade da divisão estrita entre sujeito e objeto, além de impor certas populações a condição de não sujeito pelo racismo. Portanto, o racismo depende da lógica da identidade absoluta, o que se mostra extremamente compatível com nossa discussão psicanalítica, já que o reconhecimento não-identitário pode responder a isto ao questionar estas alienações.

Isto ocorre porque para pensar o reconhecimento é necessário pensar os modos de subjetivação, assim como os processos de alienação que o sujeito sofre, pois são estes processos que bloqueiam o reconhecimento e causam adoecimento. O exame das alienações às quais o sujeito está submetido leva à psicanálise a desempenhar um autocrítica do seu paradigma da intersubjetividade, dada suas limitações, e propor uma alternativa que abre caminho para um modo de subjetivação que permite ao sujeito se desvencilhar da condição identitária imposta anteriormente por uma relação de objeto exclusivamente narcísica. O que também significa uma forma de resistência contra as violências, como o racismo, que operam utilizando as lógicas de oposição da identidade, já que se a experiência de não-identidade permite ao sujeito reconhecer sua passagem no

oposto, também dissolveria a oposição que o racista impõe com relação àquele que lhe é diferente.

Se a colonização, como nos mostra Quijano (2014), envolve uma colonização do imaginário que atua segunda uma separação radical entre sujeito e objeto, o reconhecimento não-identitário se coloca como uma forma de corroer esta ideia, visto que mostra que esta separação é uma alienação, o objeto e a alteridade são constituintes do sujeito e o seu desejo é transindividual. O reconhecimento do desejo permitiria então a implicação do sujeito sobre a condição política que lhe cerca, ele leva à compreensão de que sua liberdade depende da condição dos outros que lhe cercam.

Portanto, levar em conta os processos de reconhecimento dentro da clínica torna necessário pensar o contexto político e social de cada caso. Isto compreende que a abordagem clínica de um caso que pensa esta dimensão será necessariamente diferente daquela que não o contempla, assim sendo, essa conclusão é o oposto da frase geralmente evocada de Freud (1921/2011) de que toda psicologia individual é, antes de tudo, uma psicologia social. Esta citação, em termos, é correta, como vimos, não há sujeito que não seja constituído socialmente. Contudo, a nossa apreciação pelo estádio do espelho mostra que, mesmo que a constituição do sujeito passe pelo meio social, o caminho usual é o da alienação desta dimensão. Podemos levantar como processo análogo de que o psicanalista que não dá a devida atenção ao contexto político envolvido na narrativa que escuta de seu paciente e, principalmente, das determinações sociais que atravessam a sua condição enquanto analista também cai em uma alienação semelhante, ainda que acredite estar fazendo uma “psicologia social”.

REFERÊNCIAS⁴¹

ABRÃO, P. Projeto clínicas do testemunho da Comissão de Anistia in SILVA JUNIOR, M., MERCADANTE, I. (Org.) **Travessia do silêncio, testemunho e reparação**. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão da Anistia; São Paulo: Instituto Projeto Terapêuticos, 2015.

AGÊNCIA BRASIL, Conselho de direitos humanos constata ausência absoluta do Estado em Belo Monte, 2011. Disponível em: <http://www.mabnacional.org.br/noticia/conselho-direitos-humanos-constata-aus-ncia-absoluta-do-estado-em-belo-monte>>

ARANTES, P., Hegel no espelho do Dr. Lacan in **Psicologia USP**, São Paulo, v. 6, n. 2, 1995.

BBC BRASIL, STF mantém regras para demarcação de quilombos e rejeita ‘marco temporal’, 2018. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-42995309>

BERNARDINO-COSTA, J. A prece de Franz Fanon in **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, vol. 16, n. 3, 2016, p. 504-521.

BLUM, R. A clínica como testemunha: silêncio e representação in SILVA JUNIOR, M., MERCADANTE, I. (Org.) **Travessia do silêncio, testemunho e reparação**. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão da Anistia; São Paulo: Instituto Projeto Terapêuticos, 2015.

BUTLER, J. (1990) **Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2015.

BRUM, E. (2015). Belo Monte, empreiteiras e Espelinhos. artigo publicado in **Jornal El País**, 07/07/2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/06/opinion/1436195768_857181.html

_____. (2017) “Mataram o meu filho, mas não quero polícia mais armada, eu quero políticas públicas” in **Jornal El País**, 16/10/2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/10/16/opinion/1508154788_843826.html

CARIGNATO, T. A construção de uma clínica psicanalítica para migrantes. **Rev. Inter. Mob. Hum.**, Brasília, Ano XXI, n. 40, p. 107-129, jan./jun. 2013.

⁴¹ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

CUNHA, M. Premissa para a reparação in MAGALHÃES, S.; CUNHA, M. (Org.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte**. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2017a.

CUTI. Quem tem medo da palavra negro? in KON, N; SILVA, M; ABUD, C. **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DUNKER, C. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. Crítica da razão diagnóstica: por uma razão não-toda. In SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. **Patologias do social**: arqueologias do sofrimento psíquico. São Paulo: Autêntica, 2018.

Dunker, C; Katz, I. Impressões e considerações sobre a formação do conselho ribeirinho in MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, **Relatório do processo de reconhecimento social**, 2017.

EPSTEIN, I. O dilema do prisioneiro e a ética in **Estudos Avançados**, vol. 9, n. 23, São Paulo, 1995.

FANON, F. (1952) **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERENCZI, S. (1931) Análise de crianças com adultos in **Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FRANCESCO, A. et al. História de ocupação do beiradão no Médio rio Xingu in MAGALHÃES, S.; CUNHA, M. (Org.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte**. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2017a.

FRANCESCO, A. et al. O deslocamento forçado de ribeirinhos em Belo Monte in MAGALHÃES, S.; CUNHA, M. (Org.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte**. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2017b.

FRANCESCO, A.; CARNEIRO, C. (Org.) **Atlas dos impactos da UHE de Belo Monte sobre a pesca**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2015.

FREUD, S. (1895) Projeto para uma psicologia científica in **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1915) A repressão in **Obras completas, volume 12**: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. (1921) Psicologia das massas e análise do Eu in **Obras completas, volume 15**: psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. (1930) “O mal-estar na civilização” in **Obras completas, volume 18**: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936), São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEGEL, G.W.F. (1807) **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

HERRERA, C. Enredos na transmissão: a construção do testemunho entre as gerações in SILVA JUNIOR, M., MERCADANTE, I. (Org.) **Travessia do silêncio, testemunho e reparação**. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão da Anistia; São Paulo: Instituto Projeto Terapêuticos, 2015.

HONNETH, A. (1993) **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. (2001) **Sufrimento de indeterminação**: uma ritualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KATZ, I.; OLIVEIRA, L. Considerações sobre os impactos em saúde, no contexto do deslocamento forçado de ribeirinhos em Belo Monte in MAGALHÃES, S.; CUNHA, M. (Org.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte**. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2017.

KATZ, I; DUNKER, C. Clinique du Soins aux Bords de la Rivière du Xingu, 2017 [inédito].

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

KOJÈVE, A. (1947) **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contra-ponto: EdUERJ, 2002.

LACAN, J. (1949) O estágio do espelho como formador da função do eu in **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1951) Intervenções sobre a transferência in **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953) Função e campo da fala e da linguagem in **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1957) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud in **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1957-1958) **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. (1959-1960). **O Seminário, livro 7**: A Ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1961-1962) **O Seminário, Livro 9**: A identificação. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LEVI, P. (1986) **Os Afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

LIMA, A. **Atlas da violência 2017**. Brasília: Ipea/FBSP, 2017.

MAGALHÃES, S.; CUNHA, M. (Org.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte**. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2017.

MAGALHÃES, S. Introdução – a voz dos ribeirinhos expulsos in MAGALHÃES, S.; CUNHA, M. (Org.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte**. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC, 2017.

MIRANDA, H. F. Confusão de línguas: eficiência e deficiência da tradução in VERZTMAN, J.S. et al (Org.) **Sofrimentos narcísicos**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012.

MOUNTIAN, I; ROSA, M. O outro: análise crítica de discursos sobre imigração e gênero in **Psicologia USP**, v. 26, n. 2, 2015, p. 152-160.

MUSATTI-BRAGA, A. Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, 2015.

OCARIZ, M. A psicanálise e as consequências psíquicas dos fenômenos ditatoriais in OCARIZ, M. (Org.) **Violência de Estado na ditadura civil-militar brasileira (1964-1985):** efeitos psíquicos e Testemunhos clínicos. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão da Anistia; São Paulo: Escuta, 2015.

PEGORARI, B. A tese do marco temporal como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil. **Aracê – Direitos humanos em revista**, v. 4, p. 246-262, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas Latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina, setembro 2005.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social in QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. Colonialidad y modernidad/racionalidad in **Perú Indíg.**, n 13, vol. 29, 1992.

RATTI, F; ESTEVÃO, I. Violência, acidente e trauma: a clínica psicanalítica frente ao real da urgência e da emergência in **Ágora**, vol. 19, n. 3, 2016.

REICH, E. **O reconhecimento em Hegel.** Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

RICOEUR, P. (2004) **Percurso do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2016.

ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento.** São Paulo: Escuta/FAPESP, 2016.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo:** Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. **Grande hotel abismo:** por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. Abaixo de zero: psicanálise, política e o “déficit de negatividade em Axel Honneth” in **Discurso**, São Paulo, n. 43, p. 191-228, 2014.

SILVA, M. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros in KON, N; SILVA, M; ABUD, C. **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

SILVA, L. S.; SOUZA, L. V.; SCORSOLINI-COMIN, F. Questões contemporâneas (e não contemporâneas) sobre a prática clínica in **Vínculo**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 34-46, jun. 2012

SILVA JUNIOR, M. Memória sem lembrança in SILVA JUNIOR, M., MERCADANTE, I. (Org.) **Travessia do silêncio, testemunho e reparação**. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão da Anistia; São Paulo: Instituto Projeto Terapêuticos, 2015.

SILVA JUNIOR, M., MERCADANTE, I. (Org.) **Travessia do silêncio, testemunho e reparação**. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão da Anistia; São Paulo: Instituto Projeto Terapêuticos, 2015.

SOBOTTKA, E. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth in **Sociologias**, vol 15, n 33, Porto Alegre, 2013.

SOUZA, C. M. Ditadura, grandes projetos e colonização do cotidiano da Transamazônica in **Revista Contemporânea**, Ano 4, n5, vol.1, 2014

SOUZA, J. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

TORRES, M. O escriba e o narrador: a memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós in **Tempo Social**, v. 26, p. 233-257, 2014.

TURRIANI, A. **Os processos de recuperação e reconstrução de memória histórica na Guatemala**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2015.

TURRIANI, A. et al **Clínicas do testemunho nas margens**. São Paulo: ISER, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é in **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

YONATAN, K; OBLIZINER, P. Não é mais pesadelo in TURRIANI, A. et al **Clínicas do testemunho nas margens**. São Paulo: ISER, 2017.