

ARTIGO *ARTICLE***Nos limites da modernidade: psicanálise e colonialidade***Em los límites de la modernidad: psicoanálisis y colonialidad**At the Limits of Modernity: Psychoanalysis and Coloniality*

■ Luciano Dias

e-mail: lucianodsdiass@gmail.com

■ Fernanda Canavêz

e-mail: fernandacanavez@gmail.com

Palavras-chave: Psicanálise;
racismo; colonialidade;
violência; modernidade

Palabras-clave: psicoanálisis;
racismo; colonialidad; violencia;
modernidad

Keywords: Psychoanalysis;
racism; coloniality; violence;
modernity

Resumo

Este artigo circunscreve o projeto da modernidade a partir de uma leitura que encontra na produção incontida da violência a matriz estruturante do projeto civilizatório. Forjada nesse contexto, a segregação racial naturaliza e legitima, no centro do projeto europeu, a descartabilidade da vida, a produção da violência e a banalização da morte. O objetivo deste percurso é explorar as contribuições e os limites da crítica freudiana ao projeto da modernidade. Apesar de Freud ter realizado uma leitura crítica, interrogando a produção de morte naturalizada no pacto civilizatório, a psicanálise pós-freudiana manteve seu alinhamento às matrizes teóricas da modernidade. Por essa via, enquanto não sustentar uma interrogação frontal, coerente e sistemática da incidência racial na montagem das subjetividades, o discurso psicanalítico seguirá reproduzindo a lógica colonial em seu pilar fundante.

Abstract

This article circumscribes the modernity project starting from a reading that finds in the unrestrained production of violence the structuring matrix of the civilizing project. Built in this context, racial segregation naturalizes and legitimizes, at the heart of the European project, the disposability of life, the production of violence and the trivialization of death. The objective of this way is to explore the contributions and limits of Freudian criticism to the project of modernity. Despite Freud performing a critical reading, questioning the production of death naturalized in the civilizing pact, post-Freudian psychoanalysis remained in accordance with the theoretical matrices of modernity. In this way, as long as it does not sustain a frontal, coherent and systematic questioning of racial incidence in the building of subjectivities, the psychoanalytic discourse will continue to reproduce the colonial logic in its founding pillar.

Introdução

A pandemia do novo coronavírus, que há mais de dois anos atinge o planeta, foi muito rapidamente anunciada em sua dimensão de descontinuidade, como uma ruptura que desmontou formas estabelecidas de trabalho, lazer, transporte e ocupação do espaço público. O confinamento e o trabalho remoto impuseram uma rotina ancorada no ambiente virtual, provocando uma alteração significativa do convívio, interligando compromissos pessoais e de trabalho. A circulação de pessoas nas ruas e de turistas passeando pelas cidades diminuiu drasticamente, gerando efeitos na economia dos Estados, bem como no bem-estar físico e psíquico dos sujeitos. Nessa perspectiva, a pandemia instalou uma dessemelhança, prontamente identificada como um “novo normal”.

Embora verídica, tal via de caracterização mostra seu limite quando aproximada a marcadores que interseccionam gênero, raça e classe socioeconômica. Para os empobrecidos, em sua grande maioria negros, a crise sanitária, além de não significar um corte, acentuou formas instituídas de segregação. Segundo uma matéria do *Jornal da USP* (28/09/2021), considerando-se as consequências da pandemia sobre as diferentes ocupações laborais, sejam elas essenciais ou não, os negros correspondem à maioria significativa dos óbitos, mesmo quando se considera uma mesma ocupação. Estimativas apontam que sujeitos negros chegam a ter cinco vezes mais chances de morte em decorrência da exposição ao vírus (CNS, 26/11/2021). Na mesma direção, de acordo com dados da Oxfam (01/2021), a desigualdade econômica, em escala global, aumentou consideravelmente durante a pandemia e ampliou de maneira considerável a concentração de renda entre os mais ricos. Por sua vez, a pobreza e a extrema pobreza alcançaram índices históricos em países da América Latina (CEPAL, 04/03/2021).

Há, pois, no que se refere à produção da morte, uma continuidade na determinação daqueles que são deixados sem condições de cuidados, obrigados a manter uma rotina presencial de trabalho e com acesso limitado a tratamentos e internações. É interessante anotar que essa continuidade é a mesma verificada em países como Estados Unidos e Reino Unido, por exemplo. Nestes, expoentes do marco ocidental, a mesma perspectiva se confirma quando se verifica que o maior número de pessoas que faleceram ou desenvolveram formas graves da doença se encontra entre os mais empobrecidos, em sua maioria negros e negras (GRAGNANI, 12/07/2020). Para essas pessoas, uma semelhança se manteve como tônica da pandemia.

Modernidade: violência e descartabilidade da vida

A modernidade ocidental pode ser enunciada como um projeto sociopolítico que instaura um novo estatuto na relação Eu-Outro (semelhante-desselelhante). Como indica Tzvetan Todorov (1993), a colonização das Américas estabelece um alcance inaugural na compreensão dos diferentes e na noção mesma de diferença. Por mais que outros povos e continentes já fossem conhecidos pelos europeus antes do século XVI, no encontro com

esses “outros continentes e (com os) dos outros homens não existe, realmente, este sentimento radical de estranheza” (TODOROV, 1993, p. 4) que será instado nos europeus com sua chegada às Américas. A novidade posta em curso por essa estranheza é que, no contexto da modernidade, o estatuto da existência se distingue entre aqueles cuja vida conta como *ser* e aqueles para os quais a existência será validada apenas em condição de inferioridade hierárquica. Isto é, o outro a ser subjogado não é (e nem importa) como semelhante.

As distinções hierárquicas e de dominação entre humanos — como aquelas que no contexto grego antigo segregaram os cidadãos dos estrangeiros, por exemplo — são anteriores à modernidade. Não obstante, o que especifica a modernidade é que ela cria uma diferença subontológica, estabelecendo uma linha que separa os considerados existentes daqueles que estão abaixo dessa linha.

Como sinaliza Stuart Hall (2013), “até o iluminismo, a diferença havia sido concebida em termo de ordem distinta do ser – ‘são eles homens de verdade?’, foi a pergunta que Sepúlveda fez a Bartolomeu de las Casas no famoso debate em Valladolid, diante de Carlos X em 1550” (p. 128). É a partir do debate colonial sobre o estatuto dos diferentes que se rompe com os códigos que, aprioristicamente, forneciam unidade aos diferentes seres. Com isso, desde a Antiguidade a diferença estava submetida a um princípio de coerência balizadora. Nesse contexto de pertença a uma ordem estável e universal da existência, a diferença era “constantemente reformulada na marcação e remarcação de posições dentro de um único sistema discursivo (*différance*)” (HALL, 2013, p. 128). Ou seja, por mais que houvesse seres diferentes, eles participavam do mesmo princípio, como no caso, por exemplo, da filiação outorgada por Deus no universo cristão.

O que observamos como resultante do debate instalado com a colonização é uma explosão desse princípio, um desmoronamento da dinâmica que regula a relação Eu-Outro. Como esclarece Todorov (1993), está em jogo não “somente a oposição igualdade-desigualdade, mas também aquela entre identidade e diferença; e esta nova oposição, cujos termos não são mais neutros no plano ético do que os da precedente, torna mais difícil julgar as duas posições (p. 80). De maneira que, a partir da violência colonizadora, “o ‘Outro’ deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma ‘exterioridade constitutiva’ simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva” (HALL, 2013, p. 127). Instaure-se, com isso, uma dimensão decisiva na apreensão do outro como dessemelhante, que, em última instância, torna possível a redução do diferente a um não igual, um semiexistente.

Esse movimento permite a compreensão do surgimento moderno da categoria de raça (GONZALEZ, 2020). A raça é um dispositivo de poder que surge na modernidade para naturalizar a oposição hierárquica daqueles considerados dessemelhantes. É por meio mediação dessa categoria que se legitima, no domínio civilização, o rebaixamento não humano do não igual. É por esse motivo que, para Achille Mbembe (2018a), a raça e seu correlato de possibilidade, a escravização, funcionam como protótipos do arranjo necropolítico engendrados na modernidade. Seria tal o alcance desse dispositivo de poder que,

para Mbembe, ele prefigura o modelo de estado de exceção. Assim, o subjuogo do dessemelhante — orientado pelo modelo das monoculturas oligárquicas de base escravagistas, conhecidas como *plantations* — opera um esvaziamento extremo do outro em sua condição de humanidade. Como afirma o autor:

A condição do escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar” perda de direitos sobre seu corpo e perda do estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é a expulsão fora da humanidade). Enquanto estrutura político-jurídica, a *plantation* é sem dúvida um espaço em que o escravo pertence ao senhor. Não é uma comunidade porque, por definição, a comunidade implica o exercício do poder de fala e pensamento (MBEMBE, 2018a, p. 27).

Portanto, como podemos observar nas palavras contundentes do autor camaronês, a escravização não se reduz meramente à dominação. Afinal de contas, “o escravo é um ser intrinsecamente inferior, pois falta-lhe, ao menos em parte, a razão, que é justamente o que define o homem, e que não pode ser adquirida, como a fé” (TODOROV, 1993, p. 88). A raça não é a atribuição de uma diferença fundada na cor da pele, como também não se reduz à discriminação. O que ela estabelece é uma métrica eficaz para determinar corpos descartáveis.

O que Mbembe (2018a) reforça em sua leitura é como essa apropriação absoluta do corpo negro serviu para a construção de uma métrica diferencial que radicaliza o escravizado na condição de um não igual; um esvaziamento do sujeito e de suas condições de pertença comunitária. Tal será o estranhamento evocado por esse outro que Todorov (1993) chega “a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie” (p. 4). O escravizado é um corpo apagado em sua existência subjetiva; um corpo passível de ser reduzido a um grau de animalização que sua conformação ao humano é questionada. Nesse sentido, o negro não é simplesmente um dessemelhante (não igual), mas um corpo tornado diferente no processo de ser nomeado como tal.

Assim, embora a violência seja invariável na história humana, com relatos, por exemplo, na Antiguidade egípcia e grega e em diferentes mitos bíblicos, a historicização desse dado invariável aponta para aquilo que particulariza o exercício da violência na modernidade: uma articulação inédita entre identidade e diferença que torna possível a erradicação bestial do outro.

Nesse sentido, como sinaliza Hanna Arendt (1999[1963]), mais até do que nos perguntarmos sobre a produção da violência que aniquila o não igual, a modernidade exige que prestemos atenção ao entrelaçamento da violência brutal aos aparatos instituídos, que transforma a crueldade em mero exercício burocrático. Para a filósofa, o que especifica a circulação do mal na modernidade não é tanto a produção da exceção, mas a forma como a violência — a produção da morte — se banaliza entre nós.

Radicado na França na década de 1940, Aimé Césaire (2020[1950]) é um autor fundamental no engajamento e na leitura que nomeia a violência impetrada pelo projeto

colonial europeu. Seu *Discurso sobre o colonialismo*, publicado em 1950, expressa as contundentes oposições do autor à assimilação não interrogada desse projeto ao valor civilizatório. Para Césaire, haveria uma hipocrisia a ser nomeada: aquela que faz com que o colonizador, perpetuando a violência, pretenda-se expoente do valor civilizatório. Assim, o reconhecimento da violência transforma-se em um vértice cuja presença indica a falência da civilização em suas pretensões fundamentais de proteção dos sujeitos e, principalmente, de solucionar os impasses que ela mesmo estabelece. Nesse sentido, afirma o autor, “uma civilização que se esquivia diante de seus princípios é uma civilização moribunda” (CÉSAIRE, 2020[1950], p. 9). As conquistas civilizatórias decorrentes desse projeto não suplantam a necessária oposição à presença normalizada da violência.

Esse vazio de sentido que a produção de violência colonial impõe à racionalidade científica e à razão ocidental implica, segundo Hall (2013), no reconhecimento de que os impasses para rearticularmos diferença e identidade nos marcos da modernidade conduz o pensamento ao limite, ou até mesmo a um “além do limite” (p. 139). Nesse limiar transbordante, convocado à reinvenção “pós-colonial”, as balizas da marcha civilizatória, o farol que orientou à modernização e ao progresso cultural foi o mesmo que, reduzindo identidade à semelhança, converteu os dessemelhantes em corpos matáveis.

Barbárie projeto civilizatório

Como sabemos, a constituição do discurso psicanalítico se realizou no final do século XIX, em uma perspectiva eminentemente crítica à modernidade. Diferentes portas de entrada podem ser estabelecidas no texto freudiano para indicar essa dimensão crítica à modernidade. Uma delas nos interessa particularmente, por encontrar na presença da violência e na produção da morte o cerne de sua fundamentação.

No século XVIII, o Iluminismo ofereceu novos termos à problemática do semelhante versus dessemelhante, que, no conjunto, *reafirmam* a constituição da identidade europeia como valor civilizatório. Por meio do estabelecimento da razão e do discurso científico como guias que orientam para a emancipação política, social, econômica e cultural, o Iluminismo traduz certo apogeu que confere legitimidade ao projeto colonizador. Com efeito, a modernidade atrelou seu projeto ao ideal civilizatório, estabelecendo, a partir de uma distinção com a natureza, o campo que funda a cultura. Nessa perspectiva, o dessemelhante lançado fora do pacto civilização é relegado à condição de inculto, incivilizado. Enfim, nas margens desse pacto o que existiria seria a barbárie.

A produção deliberada da violência em sua articulação com o projeto civilizatório foi analisada por Freud em dois textos, não por acaso produzidos como consequência direta da Primeira e da Segunda Guerra Mundial. No primeiro, “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (2006[1915]a), escrito pouco meses após a eclosão da Grande Guerra, Freud não apenas constata com perplexidade a produção de morte naturalizada no pacto civilizatório, mas se opõe a ela. Vale observarmos as palavras do autor sobre a extensão com que a violência da guerra invade o cotidiano:

a guerra na qual nos recusávamos a acreditar irrompeu, e trouxe desilusão. Não apenas mais sangüinária e mais destrutiva do que qualquer guerra de outras eras, devido à perfeição enormemente aumentada das armas de ataque e defesa; é, pelo menos, tão cruel, tão encarniçada, tão implacável quanto qualquer outra que a tenha precedido. Despreza todas as restrições conhecidas como direito internacional, que na época de paz os Estados se comprometeram a observar; ignora as prerrogativas dos feridos e do serviço médico, a distinção entre os setores civil e militar da população, os direitos da propriedade privada. Esmaga com fúria cega tudo que surge em seu caminho, como se, após seu término, não mais fosse haver nem futuro nem paz entre os homens. Corta todos os laços comuns entre os povos contendores, e ameaça deixar um legado de exacerbação que tornará impossível, durante muito tempo, qualquer renovação desses laços (FREUD, 2006[1915]a, p. 288).

Na leitura empreendida por Freud, os mecanismos instituídos do Estado-nação, que visavam à contenção de violência, não se mostraram eficientes para coibi-la. Em termos próprios à filosofia política, Freud constata que o monopólio da força requerido pelo Estado em nome da paz, do bem comum e da civilidade não visa à Primeira e da Segunda Guerra Mundial justiça nem à perseverança da vida. É o que se verifica, por exemplo, na guerra, quando o Estado não titubeia em disseminar entre a população a brutalidade e a morte em nome da soberania.

Essa constatação impacta decisivamente o olhar freudiano sobre a civilização, dando lugar não apenas à descrença, mas também à desesperança de que os ideais civilizatórios possam selar acordos de paz. Certamente, contribui para esse olhar desestimulado o fato de que, diferentemente de outros conflitos, a violência em questão foi praticada em território europeu. Além disso, foi praticada pelas principais potências econômicas e culturais de então.

Recorramos ao texto também para indicar os termos com que Freud expressa sua frustração com a falência do aparato civilizatório, ela é acompanhada de um importante espanto:

estava-se, pois, preparado para que a humanidade se visse ainda, por muito tempo, enredada em guerras entre os povos primitivos e os civilizados, entre as raças humanas diferenciadas pela cor da pele e, inclusive, entre os povos menos evoluídos ou incultos da Europa. Mas das grandes nações da raça branca, dominadoras do mundo, às quais coube a direção da humanidade, que se sabia estarem ocupadas com os interesses mundiais, e cujas criações são os progressos técnicos no domínio da natureza e os valores culturais, artísticos e científicos; destes povos esperava-se que saberiam resolver de outro modo as suas discórdias e os seus conflitos de interesses (FREUD, 2006[1915]a, p. 164).

Vale ressaltar que Freud não desconhece a incidência racial que permeia o pacto civilizatório, uma vez que é explícito ao indicar a convergência entre o corpo branco e o ideal de humanidade. Ele mostra como esse pacto identitário se apoia na exclusão e no subjugo do dessemelhante não branco. Do mesmo modo, não esconde que a métrica para

considerar a violência não incluía aquela direcionada para além das fronteiras europeias, isto é, a que atinge os não europeus.

O comparecimento não problematizado no texto freudiano desse racismo evolucionista se liga à desilusão experimentada pelo psicanalista de que o projeto civilizatório se mostrou improdutivo em sua capacidade de frear a destruição. A perplexidade com que Freud percebe a circulação brutal da violência se relaciona ao reconhecimento, difícil para o psicanalista, da insuficiência do pacto civilizatório para regular a produção de morte. Considerando que a matança e a violação já eram traços que regulavam o encontro da Europa com o dessemelhante, Freud se horroriza com o fato de que a crueldade agora atinge, também, o semelhante. Com efeito, em seu discurso, essa leitura sobre a violência e a promoção da guerra e da morte em larga escala dirigida contra os cidadãos europeus se converte em um signo maior do reconhecimento da descartabilidade da vida favorecida pelo ideário da modernidade.

Não obstante, o que é interessante nessa leitura é que por meio dela a ocorrência da barbárie, até então pressuposta no dessemelhante colonizado, passa a ser inscrita no cerne do pacto civilizatório. Afinal de contas, eram os europeus civilizados, e não os povos considerados primitivos, quem praticava os horrores e a crueldade da guerra. Freud (2006[1915]a) inclusive destaca que aqueles considerados primitivos seriam mais honrosos do que os europeus no que se referia ao trato em relação à reprodução da morte e a certa liturgia no âmbito da guerra.

Assim, a barbárie deixa de ser um atributo que designa o Outro lançado às margens para ser localizada no interior constitutivo da civilização. De tal sorte, se impõe para Freud, mesmo que a contragosto, a constatação de que “a barbárie inscreve-se agora no coração da suposta civilização, fazendo parte desta de maneira orgânica” (BIRMAN, 2006, p. 95). Diante do real cruel da morte, se verifica, na leitura freudiana, uma inversão de forças que faz com que a barbárie, antes projetada na primitividade do não europeu colonizado, seja situada, não sem pesar, no interior da civilização e como consequência desta.

Em sua leitura, Freud desfaz uma fronteira que se pretendia estável entre a civilização e aqueles, colonizados, submetidos aos seus domínios. De tal modo, Freud se alarma ao se dar conta de que “não era os povos primitivos que faziam toda aquela matança sangrenta, considerados como bárbaros pelos europeus, mas aqueles que se diziam civilizados e herdeiros da tradição ocidental da civilidade” (BIRMAN, 2006, p. 95). Com efeito, onde se esperava que a barbárie caracterizasse, *eles*, os de raça não branca, ela se transmuta em ação dos civilizados, brancos.

No começo dos anos 1930, o discurso de Freud sobre o fomento do Estado à morte cruel radicaliza ainda mais seus termos, com a proximidade da Segunda Guerra Mundial. Isso não significa que o tema da morte tenha deixado de ser uma ocupação freudiana. Muito pelo contrário, esse percurso se encaminha com as contribuições de um pequeno texto sobre a transitoriedade da vida (2006[1915]b) e certamente adquire novo fôlego com a hipótese de um predomínio da pulsão de morte, estabelecida em 1920 em “Além do princípio do prazer” (2006[1920]). O escrito “Psicologia de grupo e análise do ego”

(2006[1921]) e o clássico “O mal-estar na civilização” (2006[1930]) constituem um percurso que, em seu conjunto, acentua e mesmo intensifica a crítica freudiana à disseminação da morte na modernidade.

No que tange à disseminação da violência institucionalizada por meio da guerra, destaca-se uma carta escrita por Freud em resposta ao físico Albert Einstein (FREUD, 2006[1932]). Em 1932, a convite das Ligas das Nações, Einstein indicou o nome de Freud como um dos intelectuais mobilizados pela Liga para um debate sobre o tema do equilíbrio beligerante entre as diferentes nações europeias. Em resposta à pergunta do físico sobre a possibilidade da adoção de medidas que evitassem a eclosão de um novo conflito entre nações, Freud demarcará o insucesso de qualquer meio preventivo contra o conflito. O que nos interessa aqui é a diretividade da resposta freudiana, que, partindo da hipótese de equilíbrio sempre instável entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, afirmará a Einstein a impossibilidade de prevenção da guerra e da violência brutal que pairava sobre o território europeu (FREUD, 2006[1932]).

Sob esse ângulo, a leitura crítica de Freud ao projeto da modernidade, que no texto de 1917 fica circunscrita à desilusão ante a insuficiência do pacto civilizatório, se converte, em 1932, no reconhecimento da *impossibilidade* mesma de que a violência belicosa seja contida pela civilidade. Assim, o que vemos se materializar na resposta de Freud a Einstein, mais que a desilusão, é a constatação de que a crueldade e a banalidade da vida são dados incontornáveis do pacto civilizatório. Em face dessa impossibilidade, o intento sanguinário — em sua dimensão simbólica ou na concretude do ato destruidor — é um horizonte sempre presente nesse pacto.

Nessa direção, o diagnóstico freudiano de uma condição inescapável de violência e brutalidade se contrapõe àquele que, na aurora da modernidade, Kant (2008[1975]) vislumbrou para tal projeto. Em um conjunto de ensaios reunidos sob o título de *À paz perpétua*, o filósofo expressa seu convencimento de que o domínio conciliatório fixado pela racionalidade poderia encerrar a produção bélica da morte, eternizando uma condição de paz no Ocidente. Nessa leitura, o acontecimento da guerra poderia ser mitigado com o intermédio das categorias emancipatórias do Iluminismo, que, a partir de uma afirmação do valor identitário do Estado-nação, colocariam freio às disputas bélicas entre as nações. Por esse caminho, Kant supôs um consenso harmônico entre os diferentes, ou melhor, uma reconciliação possível das diferenças, em nome do pacto civilizatório.

O significativo dessa tese kantiana é que ela expressa certo apogeu do imaginário teórico que dá formas à identidade europeia. No estabelecimento da paz como expressão da emancipação e do esclarecimento, Kant não vê qualquer sentido em supor uma compreensão de paz que contemple aqueles lançados à margem da civilização. Quando Césaire — em um contexto histórico bastante diferente daquele de Kant — apela à indefensibilidade do modelo europeu, ele tem em vista a brutalidade da violência colonial, mas, igualmente, a *ilusão* prepotente dessa construção identitária da Europa como valor prioritário da civilidade.

Por tal caminho, o reconhecimento da violência como uma produção que permeia, desde o centro, o projeto da modernidade, indicado por Césaire (2020[1950]), nos coloca

em linha de convergência com o texto freudiano. Ambos os autores anunciam a produção violenta da morte como um obstáculo ao ideal civilizatório. Obviamente, tal convergência não implica equivalência, sobretudo naquilo que a crítica de Césaire visa, explicitamente, à mecânica colonial do poder. Por seu turno, não resta nenhuma dúvida de que “o discurso freudiano não se ocupava da problemática do colonialismo que já era sintomática e aguda nas primeiras décadas do século XX” (BIRMAN, 2004, p. 23).

Além disso, outra confluência se anuncia: o fato de tanto Freud (2006[1932]) como Césaire (2020[1950]) reconhecerem, cada um a seu modo, certo efeito de retorno da violência sobre o civilizado. O empreendimento colonial, “inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; (...) o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio em animal” (CÉSAIRE, 2020[1950], p. 23). De tal forma, o reiterado da violência inverte a mão única da relação hierárquica entre o incivilizado e o europeu, fazendo deste também um desumanizado.

Se consideramos, como assinala Hall (2013), que um limite se impõe ao pensamento quando se problematiza as matrizes da tradição moderna, podemos afirmar que, para Freud, esse limite dirige-se ao impensado da colonização. Por mais que possamos reconhecer no texto freudiano uma leitura que borra a consistência identitária europeia — atrelando uma condição de barbárie ao civilizado —, permanece sobre Freud os efeitos do paradigma evolucionista, que desde o século XIX proclamava a superioridade das nações europeias sobre as demais sociedades. O psicanalista interroga criticamente o valor civilizatório; não obstante, tal crítica não alcança um equilíbrio que problematize a produção mesma da dessemelhança pelo projeto europeu.

Além do limite colonial: Freud e Fanon

A constatação de um limiar do pensamento freudiano em relação ao colonialismo não tem, necessariamente, uma direção fatalista ou de denúncia que encerra as considerações. Até porque o reconhecimento de um limite, muitas vezes, é o que permite o pensamento avançar em novas direções. Além do mais, o discurso freudiano é conhecido pela riqueza de possíveis direções interpretativas que ecoam a partir da letra do texto de Freud.

É crível supor que uma dessas direções se abra a partir do trabalho de Frantz Fanon. Valendo-se do discurso psicanalítico, Fanon (2020[1952]) dá um passo além daquele possível a Freud, interligando em sua crítica a subjetividade e as estruturas fundamentais do poder que sustentam a colonização. Coube a ele o trabalho de indicar a psicanálise como um saber que poderia se voltar à consideração da incidência do poder colonial e da diferença racial nas subjetividades. Por meio de sua produção — inclusive aquela mais detidamente dedicada a uma leitura relacionando clínica e situação colonial (FANON, 2020) —, o autor acaba por lançar certa provocação à psicanálise pós-freudiana. Como mostra Fanon, enquanto o discurso psicanalítico não estabelecer uma interrogação frontal, coerente e sistemática da incidência racial na montagem das subjetividades, seguirá reproduzindo a lógica colonial em seu pilar estruturante.

Aliás, uma continuidade entre o discurso freudiano e o de Fanon pode ser estabelecida pela problematização da violência. Em um dos seus mais difundidos trabalhos, *Os condenados da terra* (1968[1961]), Fanon retoma, em seu eixo fundamental, a tônica da violência incontida advinda da colonização. Nesse sentido, como havia sido para Césaire (2020[1950]) e também para Freud (2006[1932]), a modernidade ocidental poderia ser anunciada por seu um contínuo irrefreável de violência e produção da morte. É certo que Freud não compactuava com a ocorrência da guerra. Entretanto, diferentemente de Einstein, sua perspectiva sobre o incontido da guerra não se caracterizava pela defesa de um pacifismo estrito; o psicanalista expressou seu ceticismo quando a essa possibilidade.

Por seu turno, em Fanon (1968[1961]), o reconhecimento inescapável da violência toma outra direção. Para o psiquiatra martinicano, a adesão ao ideal revolucionário convoca a um posicionamento que justifica a expressão violenta. Não se trata de uma defesa pura e simples da violência, mas do reconhecimento de que ela pode ser condição de libertação para aqueles quem ressentem no corpo os efeitos do poder colonial e do racismo. Assim, embora, em relação à disseminação cruel da violência, tanto Freud (2006[2015]a) como Fanon (1968[1961]) sejam críticos da modernidade europeia, para este o uso da violência se converte em uma reivindicação legítima contra o colonizador.

Desse modo, podemos compreender por que, para Fanon (2020[1952]), o problema fundamental colocado pelo racismo não é tanto o da diferença fenotípica entre os povos, mas sim o da colocação da interrogação, de por que motivo fizemos da branquitude europeia — e dos valores de pensamento que a acompanham — o referencial de superioridade, o marcador de valor para diferenciar as raças. Em outros termos, isso significa que o racismo não existe sem a branquitude que informa o corpo negro.

Como assinalamos, em sua leitura, Freud não considerou criticamente a violência direcionada aos não europeus. Entretanto, assim como em Fanon, na obra do psicanalista a leitura sobre a banalização da violência conduz a uma crítica do modelo europeu civilizatório. Para Fanon (1968[1961]), em um passo anticolonial, seria necessário indicar a dimensão ativa da civilidade branca na produção da morte cruel e da violência e, em igual direção, o discurso psicanalítico deveria dar uma atenção particular aos alvos prioritários da crueldade.

Seguindo Fanon, encontramos uma perspectiva eminentemente crítica ao colonialismo, exigindo localizar novos caminhos para articular a relação semelhante versus dessemelhante. Nas palavras de Mbembe (2018b), “afirmar que o mundo não se reduz à Europa é reabilitar a singularidade e a diferença” (p. 273). Para o autor, tal reabilitação passa inescapavelmente pelo corpo negro. Não se trata simplesmente de uma construção identitária, mas do esforço de inscrever o sujeito negro no lugar de um *puro* devir. Como especifica Mbembe,

o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo copertencimento a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro, ou ainda, em seu próprio espelho (MBEMBE, 2018b, p. 11).

De tal modo, para ele, “é preciso procurar a universalidade do nome ‘negro’ não do lado da repetição, mas do lado *da diferença radical, sem a qual a declosão do mundo é impossível*” (MBEMBE, 2018b, p. 273, grifos do autor).

Considerações finais

Tão logo se confirmou a escala e o alcance da pandemia de Covid-19, analistas políticos e cientistas sociais cravaram que seriam tais as consequências globais desse evento que ele carregaria consigo a força simbólica de sinalizar o início de um novo século. Melhor, em um modelo de compreensão histórico de *longa duração*, os marcos temporais não se definiriam pelos anos, mas por eventos expressivos. Nesse sentido, o século XXI começaria, propriamente, com a pandemia.

Se a pandemia inaugura um novo marco na história do Ocidente, supomos que trará consigo o lugar de expressão de um questionamento fundamental laçando por Mbembe (2020) sobre a repartição do mundo como um espaço comum que partilharmos, o que inclui formas de favorecer uma partilha das bases materiais necessárias para que a vida prospere.

Conferindo créditos à interrogação de Mbembe sobre a necessidade de uma ressignificação da experiência partilhada de coabitação, coloca-se a pergunta sobre os crivos que operam para regular a descartabilidade da vida e a produção da morte no planeta. Nesse sentido, a empreitada de recolocar o problema do comum, de novos arranjos que não se pautem pela aniquilação do dessemelhante, converge, com certa atualidade, com as interrogações formuladas por Arendt (1999[1963]). Trata-se de manter presentes as perguntas sobre como podemos desmontar a eficácia dos discursos perpetuadores da crença de que algumas vidas valem mais que outras. Afinal, por quais meios e valores a violência se burocratiza como prática normalizada?

Supondo que a produção cruel do aniquilamento do outro é herança do projeto da modernidade, a particularidade do Brasil, evidenciada na pandemia e agora já mundialmente reconhecida, é a explicitação desse pacto, por meio da banalização da morte e da violência no trato governamental da pandemia. O descaso com a vida no Brasil não começa com a Covid-19. Contudo, na medida em que essa doença alterou, minimamente, o padrão racial e socioeconômico daqueles que são deixados para morrer, a pandemia tem permitido, talvez de forma inédita, que enxerguemos o desprezo que temos pela vida no Brasil.

Luciano Dias é pesquisador de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Tem doutorado e mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (PPGTP) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e graduação em psicologia pela Universidade Estácio de Sá (Unesa) e em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje). Integra o Grupo de Pesquisa Trauma e Catástrofe.

Fernanda Canavêz é professora adjunta do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora permanente do PPGPSI/UFRRJ. Doutora e mestre pelo PPGTP/UFRRJ. Coordenadora do Marginália: Laboratório de Psicanálise e Estudos sobre o Contemporâneo.

Bibliografia

ARENDRT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2019[1963].

BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2006.

BIRMAN, Joel. Freud e a política: entre o judaísmo e a judeidade. In: SAID, Edward. **Freud e os não-europeus**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 5-19.

CEPAL. Pandemia provoca aumento nos níveis de pobreza sem precedentes nas últimas décadas e tem um forte impacto na desigualdade e no emprego: Em um novo relatório anual, a CEPAL estima que o total de pessoas pobres aumentou para 209 milhões no final de 2020, 22 milhões de pessoas a mais do que no ano anterior. Além disso, insta a criar um novo Estado de bem-estar. **Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal)**, Santiago do Chile, 4 mar. 2021. Disponível em: <https://www.cepal.org/pt-br/comunicados/pandemia-provoca-aumento-niveis-pobreza-sem-precedentes-ultimas-decadas-tem-forte> (acesso em: 17/02/2022).

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020[1950].

CNS. Denúncia do CNS e CNDH à ONU mostra que negros morreram cinco vezes mais de Covid-19 que brancos. **Conselho Nacional de Saúde (CNS)**, Brasília, 26 nov. 2021. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/2211-denuncia-do-cns-e-cndh-a-onu-mostra-que-negros-morreram-cinco-vezes-mais-de-covid-19-que-brancos> (acesso em: 22/02/2022).

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968[1961].

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu, 2020[1952].

FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 2006[1915]a. p. 285-310.

FREUD, Sigmund. Sobre a transitoriedade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996[1915]b. p. 182-185.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996[1917]. p. 139-153.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XVIII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996[1920]. p. 3-42.

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XVIII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996[1921]. p. 43-90.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI**. Rio de Janeiro: Imago, 1996[1930]. p. 38-92.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra?. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXII**. Rio de Janeiro: Imago, 1996[1932]. p. 130-142.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAGNANI, Juliana. Por que o coronavírus mata mais as pessoas negras e pobres no Brasil e no mundo. **BBC News Brasil**, 12 jul. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53338421>. Acesso em: 17/02/2022.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

JORNAL DA USP. No Brasil, mulheres negras têm maior mortalidade por covid que qualquer grupo na base do mercado de trabalho: Desigualdades raciais e de gênero aumentam a mortalidade pela covid-19, mesmo dentro da mesma ocupação. **Jornal da USP**, São Paulo, 28 set. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-negras-tem-maior-mortalidade-por-covid-19-do-que-restante-da-populacao/>. Acesso em: 22/02/2022.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua: um projecto filosófico**. Covilhã, Portugal: Lusosofia, 2008[1975].

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018a.

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

OXFAM. O vírus da desigualdade: Unindo um mundo dilacerado pelo coronavírus por meio de uma economia justa, igualitária e sustentável. **Oxfam Brasil**, São Paulo, jan. 2021. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/o-virus-da-desigualdade/>. Acesso em: 19/02/2022.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Como citar:

DIAS, Luciano; CANAVÊZ, Fernanda. Nos limites da modernidade: psicanálise e colonialidade. *Revista Metaxy*, Rio de Janeiro, PPDH/NEPP-DH/UFRJ, v. 4, n. 1, p. 97-109, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/metaxy>