



Universidade de Brasília – Unb
Instituto de Psicologia – IP
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

**Enterre meu coração nos limiares do Outro
Ocidente:
Insumos epistêmicos para o pensar das psicoterapias no
Brasil, oriundos do diálogo interdisciplinar entre a
etnopsiquiatria de Tobie Nathan e a gnosiologia
liminar de Walter Mignolo**

Pedro Lourenço de Luna Nogueira

Brasília, DF
2015



Universidade de Brasília – Unb
Instituto de Psicologia – IP
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

**Enterre meu coração nos limiares do Outro
Ocidente:
diálogos interdisciplinares entre a
etnopsiquiatria de Tobie Nathan
e a gnosiologia liminar de
Walter Mignolo**

Pedro Lourenço de Luna Nogueira

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Ileno Izidio da Costa
Co-orientador: Prof. Dr. José Bizerril

Brasília, DF
2015

de Luna Nogueira, Pedro Lourenço.

Enterre meu coração no limiar de Outro Ocidente: insumos epistêmicos para o pensar das psicoterapias no Brasil, oriundo do diálogo interdisciplinar entre a Etnopsiquiatria de Tobie Nathan e a Gnosiologia Liminar de Walter Mignolo / Pedro Lourenço de Luna Nogueira. Brasília: o autor, 2015.
143 f.

Orientador: Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa

Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) – Instituto de Psicologia (IP), Universidade de Brasília (UnB).

Pedro Lourenço de Luna Nogueira

**Entrerre meu coração no limiar de Outro Ocidente: diálogos interdisciplinares
entre a Etnopsiquiatria de Tobie Nathan e a Gnosiologia Liminar de Walter
Mignolo**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Clínica e
Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como parte dos
requisitos do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ileno Izidio da Costa - Presidente da Banca - PsiCC/UnB

Profa. Dra. Valeska Maria Zanello de Loyola - Membro Interno - PsiCC/UnB

Prof. Dr. Wanderson Flor Nascimento - Membro Externo – IH/Filosofia UnB

Profa. Dra. Maria Inês Gandolfo Conceição – Membro Suplente - PsiCC

Prof. José Bizerril – Co-orientador – IP/UniCEUB

Brasília – DF, 25 de novembro de 2015

Dedico esta dissertação a um imenso número de pessoas e uma só. Respectivamente: a quem é esmagada/o pela colonialidade do poder e convencida/o de que não tem voz, sofrendo a dor do grito engasgado, estrangulado por quem conta a história com pretensa candura; e ao meu avô Luiz Luna, cuja história intelectual e política é um dos ventos mais poderosos que ainda sopra minhas velas.

Agradecimentos:

Gostaria de começar por cinco pessoas maravilhosas e imprescindíveis, todas elas parte da minha família: minha mãe Maria Elisa, meu pai Arthur Henrique, minha companheira Érica, meu irmão Antônio Vicente e minha caçula querida Ana Laura. A dedicação, o tempo, a paciência e as inúmeras ajudas que vocês me deram, de todos os jeitos, em todos os momentos dessa dissertação é que me permitiram chegar ao seu término. Para vocês dou todo o amor infinito que meu coração finito possa emanar desde minha concepção até minha passagem.

Às minhas professoras e professores, desde o começo da minha graduação e para muito além: Valéria Mori, Alejandro Olivieri, Cynthia Ciarallo, Rogério Souza, Ileno Izídio da Costa, Júlio César Tavares e Maurício Neubern pela amizade, a instigação ao pensamento crítico e a paciência de me deixar perambular pela imaginação - tem um pouco de todos vocês nessa dissertação; finalmente, um agradecimento especial para o professor José Bizerril, que fez tudo que as outras/os fizeram e um pouco mais - hoje o considero com um grande amigo, confidente e inegavelmente, meu shi fū.

Aos meus companheiros de viagem nesse mestrado: João Otávio Maia Leal, Vanessa Dantas, Lélia Castro, Leo David, Eduardo Tavares, Lucas Gomes e tantas outras/os; cada uma/um foi crucial em seu momento, e noutros tantos, especialmente quando achei que não teria forças para lutar contra os escorpiões sagrados e as areias movediças discursivas da confecção dos textos.

Finalmente gostaria de agradecer aos Inexistentes, de quem aprendi, visceralmente, o que é liminar.

Resumo

Nascida da necessidade de – e com o objetivo de - pensar novos arcabouços epistêmicos para fundamentar uma intervenção psicoterapêutica no Brasil, esta dissertação busca fazer dialogar dois autores: o etnopsiquiatra Tobie Nathan e o semiólogo decolonial Walter Mignolo. O primeiro é relevante para o presente cenário geocultural brasileiro porque traz consigo a proposta de uma psicoterapia construcionista que suspende seu lócus de enunciação para dar lugar a voz do outro, dessa forma legitimando a cultura, língua, subjetividade e experiência da/do paciente. Nathan propõe que se pode fazer psicoterapia ao compreender e articular o sistema terapêutico do outro, tantas vezes não ocidental e deslegitimado devido a tanto, para se aumentar a eficácia da psicoterapia. Nathan é um etnopsiquiatra, e várias de suas posturas epistêmicas se derivam do diálogo dessa vertente de psicoterapia com as ciências sociais, e em particular a antropologia. Mas o que o torna realmente interessante é o fato de que sua abordagem, devido ao público que atende – em sua maioria africanos das ex-colônias francesas na África – parece conseguir suspender o silenciamento da expressão do outro não-ocidental, deixando que esta/e, mesmo que oriunda/lo de um país de passado colonial, não tenha sua expressão mutilada pelas teorias ocidentais de psicoterapia, oriundas de de um projeto ontológico ocidental tecnicista que está contido nas entrelinhas de seus axiomas. É aqui onde se faz presente Walter Mignolo ao propor a gnosiologia liminar como marco epistêmico no qual a etnopsiquiatria de Nathan pode se inserir e da qual pode se complementar. Sua episteme nasce da reflexão que autor faz sobre como a etnia e localização da produção de conhecimento são utilizadas para reduzir a relevância da expressão do outro, como esse outro – ao ter sua expressão invalidada – é posto num estado de subalternidade, e como ocidente impõe seus padrões de produção de conhecimento e neles as disposições do poder colonial. Devido a essas reflexões do autor, a gnosiologia liminar irá convergir em três momentos com a etnopsiquiatria de Nathan: a) a crítica às sociedades de universo único, b) a problematização do Ocidente como lócus privilegiado do conhecimento e c) a crítica à subalternização do outro não ocidental. Dessa convergência irei propor como é fundamental para a geocultura do Brasil contemporâneo, com todas as suas variações étnicas, sócio-econômicas e culturais, pensar e fazer uma psicoterapia que esteja além dos paradigmas e jogos de poder de sua neocolonialidade.

Palavras chave: etnopsiquiatria, gnosiologia liminar, estudos pós-coloniais, psicologia clínica.

Abstract

This thesis aims to propose the interaction of two theoretical frameworks: Tobie Nathan's Ethnopsychiatry and Walter Dignolo's Liminal Gnosiology. Therefore, it is the systematic construction of a dialogue between the two epistemes whose theme is synthesized in the following research question: can Nathan's ethnopsychiatry be considered a liminal gnosiology? There are corollaries to these: a) what are the characteristics of such knowledge construction and what are the resulting applications of some aspects of clinical psychology in colonial settings, such as Brazil? b) What are the common epistemic roots Dignolo and Nathan have that would enable a dialogue between the two? c) as Nathan's ethnopsychiatry diverges from Georges Devereux's, how does it solve some methodological and theoretical problems in his psychotherapeutic clinic? d) why should we be considered an Other West? e) How has ethnopsychiatry been applied in Brazil and how could it be thought of in the present scenario of psychotherapy? I will then trail an investigative path that will present the basic questions raised by Nathan who has distanced himself from Georges Devereux's ethnopsychiatry. Next I shall expose an archeology of episteme-power relationship that has permeated the production of discourses, institutions and clinical psychology devices. Once done, I shall present definitions and theoretical clippings about postcolonial studies - what is postcoloniality, how did this kind of studies emerge from the linguistic and complex twists. Moving on, an archeology of epistemic common origins to the work of Nathan and postcolonial studies will be presented. In a third step, I dive into the work of Dignolo and its proposed liminal gnosiology. Later on I will make a brief presentation of the origins of ethnopsychiatry giving an in depth look at the work of its main exponent, Georges Devereux. I will criticize some aspects of his epistemic matrix, psychoanalysis, seeking to show how this generates problems by sustaining the hegemony of Western knowledge, which reproduces in his epistemology features of the colonality of power. There will be a general overview of Nathan's work, where I'll analyze some of its fundamental concepts and discuss frequently asked questions - such as the apparent abandonment of a systematic method of producing knowledge about the other, the erroneous belief that the therapist undergoes a process of "nativization". Finally, I will highlight those concepts that I will use to dialogue with the liminal gnosiology by inserting them in this field, so the dialogue between the two main theoretical and methodological frameworks of this work will be promoted. Nathan's three postures will be presented. With them, I can answer positively to the placement of Nathan as a thinker who works within the framework of what would be a liminal gnosiology. I will conclude by talking about what are the results and applications of this dialogue in Brazil and what are the limitations of Nathan's work.

Keywords: liminal gnosiology, ethnopsychiatry, postcolonial studies, clinical psychology

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – LUGAR DA PSICOLOGIA CLÍNICA FRENTE AO OUTRO E O OCIDENTE	
1.1 Tobie Nathan me pergunta: como a experiência do outro me questiona?	17
1.2 A clínica psicoterapêutica como risco e perturbação: indo ao encontro da sua construção	25
1.3 A psicologia clínica como instrumento de agenciamento das subjetividades em prol de um padrão: a reprodução do Ocidente na clínica	41
CAPÍTULO 2 – DAS POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE A PSICOLOGIA CLÍNICA E A PÓS-COLONIALIDADE	
2.1 Psicologia, pós-estruturalismo e pós-modernidade: mudanças epistêmicas que pavimentaram o caminho para a etnopsiquiatria de Tobie Nathan	45
2.2 Clínica e liminaridade: liberdade, mudança e conhecimento	51
2.3 Autor e proposta metodológica	55
2.4 Gnosiologia liminar e clínica: definição e diálogo	62
CAPÍTULO 3 - ETNOPSQUIATRIA: AS PRIMEIRAS RUPTURAS COM O OCIDENTE	
3.1 Dos diálogos entre a psicanálise e a antropologia: Georges Devereux	66
3.2 Limites coloniais da etnopsiquiatria e a superação dada por Tobie Nathan	73
CAPÍTULO 4 – A ETNOPSQUIATRIA DE NATHAN	
4.1 Repensando a etnopsiquiatria: Nathan e seus deslocamentos teóricos	79
4.2 Deixando a segurança e o conforto dos cânones ocidentais	82
4.3 A articulação clínica de Nathan: objetos, universos múltiplos e outras instâncias teóricas	85
CAPÍTULO 5 – AS TRES POSTURAS EPISTÊMICAS E CRÍTICAS DE NATHAN	
5.1 A diferença entre Ocidente e Outro Ocidente, e a crítica ao modelo de clínica das sociedades de universo único	93
5.2 O Outro Ocidente	95
5.3 Crítica ao Ocidente como lócus privilegiado do conhecimento	100
5.4 Crítica à clínica que silencia a voz do sujeito e o subalterniza	105
5.5 Afinal, a etnopsiquiatria pode ser considerada uma gnosiologia liminar?	108

CAPÍTULO 6 – A ETNOPSQUIITRIA COMO ABORDAGEM CLINICA PARA OUTROS OCIDENTES: O CASO DO BRASIL

6.1 A crítica pós-colonial como ferramenta epistêmica fundamental para a psicologia clínica num Outro Ocidente ou no Brasil112

6.2 A aplicação e o uso estratégico da etnopsiquiatria no Brasil: posturas clínicas para a pluralidade de etnias, tempos e universos114

6.3 A (falta da) história da etnopsiquiatria no Brasil121

CAPÍTULO 7 – OBSERVAÇÕES E CRÍTICAS À OBRA DE NATHAN

7.1 Críticas frequentes à etnopsiquiatria de Nathan: incompreensões inerentes ao universalismo psicanalítico127

7.1.1 Os mortos que dominam com punho de ferro o coração dos vivos: serão os/as deuses/as obstáculos a plasticidade da identidade127

7.1.2 A terra de origem não deve passar de uma referencia que não atrapalhe a integração129

7.2 Nathan e as teorias de gênero132

REFERÊNCIAS139

Introdução

Ao frequentar os cinco anos da graduação em psicologia, meu fascínio foi imenso ao me apropriar de certos conceitos de seu vasto arcabouço teórico: lembro-me de ter sonhado com o funcionamento da consciência — uma imensa roda suspensa num infinito vácuo branco, onde *slides* translúcidos de realidade se revezavam à medida que esta girava, permitindo-me ver cada instante do vir-a-ser; lembro-me também de ver a relação com meus pais, minha genealogia, minha realidade sob uma nova luz crítica, de começar a ter os instrumentos para me desvendar, desvelar. De repente havia palavras, heurísticas, teorias que me permitiriam ir mais fundo e compreender melhor o objeto de estudo que sempre me pareceu o mais fascinante de todos: os seres humanos — crianças, mulheres, homens de todas as idades, raças, etnias, estamentos sociais e geoculturas. Hoje em dia, ainda não sei explicar essa paixão, esse verdadeiro anseio por ouvir o outro. Curiosamente, lia muitos mais romances antes de começar a clinicar, e ainda os leio, mas agora toda semana tenho acesso às narrativas das minhas e meus pacientes, que, como livros vivos — já o diria Ray Bradbury em seu *Fahrenheit 451* —, narram as páginas e os tempos de suas existências. Algumas são mais Julio Cortázar, outros mais Gustave Flaubert, e há ainda as Yukio Mishima e também os Nelson Rodrigues... De todas e todos, gosto mais dos e das Garcia Márquez e Cora Coralina, porque aquecem meu coração brasileiro latino-americano.

Infelizmente, depois da ênfase, vem a sobriedade e nela o ímpeto analítico que busca entender aquilo que foi projetado no outro. A psicologia começou a parecer-me totalitária em alguns momentos, impedindo diálogos interteóricos; noutros, pareceu-me simplesmente ignorante, ao desviar seu olhar de variáveis que, ao não conseguir incluir em seus sistemas, preferia deixar de lado; pior ainda, ao ir fazendo-a dialogar com outras disciplinas das ciências humanas e biológicas, percebi que a psicologia havia-se tornado um instrumento de reinserção do sujeito em sistemas de produção que o haviam adoecido originalmente. Então passei a falar por aí, angariando maus olhares e uma reputação de iconoclasta cujo mundo desejado era um que não tivesse psicoterapeutas! Da economia, emprestei o termo de externalidade negativa¹ para dizer que a psicoterapia era uma

¹ Em economia, externalidades são os efeitos laterais de uma decisão sobre aqueles que não participaram dela. Geralmente, referem-se à produção ou ao consumo de bens ou serviços sobre terceiros não diretamente envolvidos com a atividade. Uma externalidade pode ter natureza negativa, quando gera custos para os demais agentes (poluição atmosférica, de recursos hídricos, poluição sonora, sinistralidade rodoviária, congestionamento etc.). Por exemplo, os carros que eram construídos até a década de 1950 não absorviam bem a força cinética de colisões, transferindo-as

externalidade do capitalismo no Ocidente, um conjunto de tecnologias de si que, longe de ser libertador, reconduzia o sujeito desviante à readequação do seu lugar nas estruturas de produção e consumo, à sua objetificação e, conseqüente, ao seu esvaziamento subjetivo. O que queria era um apocalipse da psicoterapia. Que o ouroboros saísse de sua postura ou imagem estática e terminasse seu autoconsumo! Desde essa postura inicial, juvenil e histriônica, espero ter caminhado bastante — não obstante, mantendo viva a brasa da revolta —, minerando pacientemente possibilidades de psicoterapia que buscassem recair o menos possível nessa readequação e especulando que talvez isso fosse possível.

A problemática que a todo momento ressurgia nessa busca vinha, invariavelmente, dos meus diálogos com Foucault, as disciplinas antropossociais, as teorias Queer e pós-coloniais e a filosofia da ciência: como poderia resolver as contradições inerentes a certas posturas epistêmicas que assolavam a psicologia clínica, em todas as suas vertentes de pesquisa e de intervenção política e psicoterapêutica? A relação que a psicologia clínica havia estabelecido com as ciências exatas tinha dado seus frutos, trazendo a aplicação da navalha de Occam e a sistematização da pesquisa e produção de conhecimento a sistemas psicodinâmicos excessivamente barrocos ou redutores de concepção de ser humano; todavia, essa mesma relação tinha outro motivo, muito mais político do que científico: de se inserir numa comunidade discursiva que a protegeria como disciplina cujo discurso era digno de interesse e mérito acadêmico, ou seja, construir uma aliança discursiva que garantiria poder ao conhecimento produzido.

Mas não parava por aí. A universalização das premissas teóricas, a negação do tempo histórico e recorte social que as influenciou, a construção de uma narrativa monolítica e homogênea de sujeito por parte das vertentes teóricas que conformam o campo da psicologia clínica também me incomodavam. Não era possível que as ciências exatas e humanas, ao passar pelo crivo das teorias críticas, pelos giros linguísticos e complexos, pelo pós-estruturalismo e pela pós-modernidade, que tanto as enriqueceram, não tivessem inspirado, pelo menos um pouco, a psicologia clínica. Essa última afirmação é uma generalização, pois todas essas mudanças no cenário epistêmico das ciências resultaram em novas vertentes de pensamento na psicologia clínica, como o construtivismo, a

para o corpo de quem dirigia, o que deixava seus passageiros muito mais suscetíveis a fatalidades em acidentes de trânsito de média e baixa velocidade. Então, além das ligas metálicas que fizeram o chassi e a lataria mais maleáveis, absorvendo a força cinética das colisões, foram adicionados os cintos de segurança. A externalidade de adicionar os cintos e mudar as ligas foi o aumento exponencial de acidentes em baixa, média e alta velocidade, já que agora a/o motorista se sentia mais segura/o e, portanto, prestava menos atenção em como dirigia.

psicologia sócio-histórica, o construcionismo social, as abordagens construtivo-interpretativas, como a subjetividade social de Fernando González Rey, entre outras. Entretanto, mais uma vez, boa parte delas se centrava no discurso, na subjetividade, na luta de classes, no trabalho como atividade de construção de identidade etc.; em outras palavras, novamente em conceitos abstratos que antepunham a formulação teórica e sua universalidade à diversidade dos sujeitos, a suas questões de gênero, às relações com a colonialidade do poder ou às especificidades de suas matrizes geoculturais, que não se inserem em classificações monolíticas, homogeneizantes e aparentemente despolitizadas — *soi disant*, de modo exclusivo, “geograficamente naturais” como as classificações de Ocidente e Oriente.

Continuei minha busca. Foi ao longo do mestrado e pela sugestão de leitura do professor e doutor Maurício Neubern, primeiro orientador desta dissertação, que tive contato com a etnopsiquiatria, em particular a reformulação que Tobie Nathan faz dela. Judeu ítalo-egípcio radicado na França, esse aluno, próximo ao etnopsiquiatra Georges Devereux, decidiu fazer um deslocamento epistêmico original e temeroso em sua prática etnopsiquiátrica, inspirado pelo fato de que sua clínica era voltada para os imigrantes das ex-colônias francesas que se encontravam em solo francês pelas mais variadas razões. Aquilo me fascinou: o que aconteceria com uma psicoterapia que abdicasse de seu lócus privilegiado de enunciação (da matriz teórica da psicanálise e sua psicopatologia, do local de sujeito branco, ocidental, representante da instituição e discursos da ciência e de certas tecnologias e dispositivos que garantiriam padrões de “normalidade” comportamental) para acolher a demanda do outro não ocidental a partir de seu próprio lócus de enunciação? Para que isso fosse possível, uma série de revisões, críticas, abandonos e reformulações — totais, para algumas premissas — teria que ser feita à sua abordagem psicoterapêutica. Foi nessa inversão do lócus de enunciação que vi abrir diante de mim uma abordagem do outro que permitiria pensar os recortes, as interseccionalidades, as dinâmicas geoculturais e geopolíticas que tanto me interessavam e me pareciam abstrusamente ausentes em tantas outras abordagens.

À medida que fui me familiarizando com a obra de Nathan, a especificidade de seu público-alvo foi chamando minha atenção. Eram todas pessoas que vinham de um contexto de colonialidade, não se inseriam nas demarcações geopolíticas do que é considerado Ocidente e eram vítimas dos ecos, ou gritos atuais, da colonialidade. Ou seja, Nathan estava (re)construindo uma psicoterapia que poderia integrar o marco dos estudos pós-coloniais, e no entanto ele nunca fazia menção a esse campo de estudos ou dialogava com seus autores. Dessa aparente falta de comunicação, e da consideração de que esta deveria

ser feita por motivos de enriquecimento teórico e metodológico mútuo, surgiu o esboço da primeira pergunta da minha dissertação: a psicoterapia de Nathan pode ser inserida no campo dos estudos pós-coloniais?

Qualquer pessoa que tenha familiaridade com o campo saberá que ele é vasto, os estudos pós-coloniais têm raízes que se entendem até os anos 1930, por exemplo, na obra de Aimé Césaire — poeta, autor e político da Martinica, país caribenho — e que desdobram numa frondosa copa de vertentes teóricas e de produção de conhecimento. Estão aí englobadas/os autoras/es e ativistas contemporâneas/os latino-americanas/os, indianas/os, africanas/os etc., que se concebem como Outras/os não ocidentais.

Foi necessário, portanto, buscar um/a expoente dessa multiplicidade de vertentes, abordagens e disciplinas que tivesse uma obra sinedótica e abrangente, na qual uma apreensão vasta do campo de estudos em questão estivesse presente. Para tanto, escolhi Walter D. Mignolo, semiólogo argentino e professor da Universidade de Duke, na Carolina do Norte. Sua extensa produção caracteriza-se pela abrangência do seu apanhado dos estudos pós-coloniais como também pelo diálogo interdisciplinar sistemático com várias outras disciplinas das ciências humanas. Foi em seu livro *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2001) que encontrei os seus temas centrais de pesquisa e diálogo, bem como sua proposta da criação de uma epistemologia da liminaridade ou gnosiologia liminar — uma metodologia para a produção de conhecimento que se inscrevesse dentro das çeituras críticas e metodologias propostas pelo vasto campo dos estudos pós-coloniais. Isso quer dizer que não foi feita alusão, ou que não foram lidas outras obras seminais e atuais sobre pós-colonialidade? De forma alguma. Edward Saïd (2013), Chandra Mohanty (1991), Gayatri Spivak (2010), Enrique Dussel (2013), Aníbal Quijano (2010) e tantas/os outras/os autoras/es também dão suas contribuições a este texto. No entanto, foi Mignolo, ao propor sua gnosiologia liminar, que capturou minha atenção. Foram suas ideias de deslocamento do lócus de enunciação, pluritopicidade da produção de conhecimento e correlação entre etnia e (des)legitimação do conhecimento que me pareceram fundamentais para começar a pensar uma clínica psicoterapêutica local, feita para um Outro Ocidente. E havia, ainda, o fato de que sua gnosiologia me parecia dialogar intuitivamente com a etnopsiquiatria de Nathan, devido a um leque semântico comum, que caso não fosse equivalente em alguma boa medida, poderia ser conceitualmente complementar.

Assim foi que a construção sistemática de um diálogo entre ambas as epistemes tornou-se o tema desta dissertação, condensado na seguinte pergunta de pesquisa: a

etnopsiquiatria de Nathan pode ser considerada uma gnosiologia liminar? E, dessa pergunta, são corolários: a) como tem ocorrido a construção de conhecimento e a resultante aplicação de algumas vertentes da psicologia clínica em cenários coloniais, como o Brasil? b) quais são as raízes epistêmicas comuns a Mignolo e Nathan que permitiriam um diálogo entre ambos? c) como a etnopsiquiatria de Nathan diverge da de Georges Devereux para resolver problemas metodológicos e teóricos em sua clínica psicoterapêutica? d) por que deveríamos, os/as latino-americanos/as, nos considerar um Outro Ocidente? e) como a etnopsiquiatria tem sido aplicada no Brasil e como poderia ser pensada num cenário atual de psicoterapia?

Para responder a essas perguntas, dividi minha dissertação em seis capítulos. O primeiro apresentará os questionamentos básicos feitos por Nathan que o distanciaram da vertente etnopsiquiátrica de Georges Devereux. Em seguida, será exposta uma arqueologia da relação episteme-poder que tem permeado a produção de discursos, instituições e dispositivos da psicologia. O capítulo terminará com uma breve genealogia da articulação desse poder discursivo e institucional em solo brasileiro — uma verdadeira criação e colonização do inconsciente brasileiro — pelo governo Vargas nos anos 1930.

O segundo começará com definições e recortes teóricos acerca dos estudos pós-coloniais — o que é pós-colonialidade, como surgiu esse campo de estudos, o que foram os giros linguístico e complexo. Depois, será apresentada uma arqueologia das origens epistêmicas comuns à obra de Nathan e aos estudos pós-coloniais. Em um terceiro momento, me aprofundarei na obra de Mignolo e sua proposta de gnosiologia liminar.

Em seguida, no terceiro capítulo, farei uma breve apresentação das origens da etnopsiquiatria, detendo-me com mais profundidade em seu principal expoente, Georges Devereux. Farei algumas críticas à sua matriz epistêmica, a psicanálise, buscando mostrar como esta gera problemas de hegemonização do conhecimento ocidental, que reproduzem em sua epistemologia características da colonialidade do poder.

Chega a hora, então, de apresentar Tobie Nathan, no quarto capítulo. Nele oferecerei um apanhado geral de sua obra, esmiuçarei alguns de seus conceitos fundamentais e abordarei dúvidas frequentes a respeito da suas ideias — tais como o aparente abandono de um método sistemático de produção de conhecimento acerca do outro, a errônea crença de que o terapeuta passa por um processo de “nativização”. Finalmente, destacarei aqueles conceitos que utilizarei para dialogar com a gnosiologia liminar, inserindo-os nesse campo.

No capítulo quinto, será promovido o antecipado diálogo entre os dois principais marcos teóricos e metodológicos desta dissertação. Serão apresentadas três posturas de Nathan — a) a crítica às sociedades de universo único, b) a problematização do Ocidente como locus privilegiado do conhecimento e c) a crítica à subalternização do outro não ocidental. Com elas, poderei responder afirmativamente à colocação de Nathan como um pensador que se insere no marco do que seria uma gnosiologia liminar.

O sexto capítulo será um espaço onde, em primeiro lugar, irei reiterar o que foi discutido no capítulo anterior, de que o Brasil precisa ser visto e ver-se como um Outro Ocidente. Explicarei como ocorreria a transposição da psicoterapia etnopsiquiátrica ao cenário brasileiro — afinal, sua reformulação por Nathan aplica-se a um cenário de imigrantes na França; já o Brasil é um país de arraigadas/os imigrantes pluriétnicas/os de várias geoculturas, erradicadas/os ao longo de quinhentos anos. Narrarei uma breve história, ou a estranha ausência dela, da etnopsiquiatria no Brasil, terminando por analisar a obra atual de um dos poucos etnopsiquiatras ativos no contexto clínico e educacional brasileiro, o doutor e professor da Universidade de São Paulo (USP) de Ribeirão Preto José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

Por fim, no sétimo capítulo, já que seria impossível esgotar a discussão de todos os tópicos das obras de Nathan e Mignolo, irei desenvolver argumentos que se opõem à aceção de etnopsiquiatria escolhida. Endereçarei duas críticas feitas de forma sistemática a Nathan que me parecem ocorrer devido a uma incompreensão do valor do deslocamento do locus de enunciação, começando pela que propõe que ser constantemente reatado à sua origem e não permitir que as/os imigrantes se livrem da influência nefasta de suas crenças religiosas é uma forma de alienação; assim sendo, essa crítica implica a “guetização” da/o imigrante, ou seja, ao ser reatada/o às suas origens e ao universo múltiplo, a/o imigrante perde a capacidade de acessar e ser incluída/o na cultura francesa, contemporânea, laica e republicana. Num segundo momento da conclusão, apresentarei minha própria crítica a Nathan, referente à falta de uma reflexão sobre questões de gênero ao longo de tudo que pensou.

Tendo apresentado como este texto se desenvolverá, deixarei às/aos leitoras/es que a dissertação e seus argumentos falem e defendam-se. Espero proporcionar-lhes uma boa leitura, ou, pelo menos, uma leitura desafiante.

1 O lugar da psicologia clínica perante o outro, a ciência e o Ocidente

1.1 Tobie Nathan me pergunta: como a experiência do outro me questiona?

Toda pergunta contém um número infinito de perguntas subsequentes. É como se fosse a sinédoque de um campo, um espaço, uma área de conhecimento que se condensa num devir interrogativo. A pergunta, portanto, é uma encruzilhada de infinitos caminhos explicativos. Cada caminho fará uso de uma linguagem e um enquadramento. Para acessar esses caminhos singulares de exploração, é necessária uma chave — uma combinação de axiomas, postulados e dispositivos discursivos que revelarão um caminho e ofuscarão os outros. A combinação é obtida ao se recombinar a pergunta. De tal forma, dando começo à forja da chave, parto da seguinte recombinação: como penso a minha experiência?

Empiricamente, sei que é singular e que tem dimensões às quais nem eu mesmo tenho acesso. Ela também é compartilhada, mediada pelas manifestações da linguagem, da cultura e do corpo que me permitem construir sentidos comuns entre sujeitos que nela existem. Segue, então, a pergunta que me parece servir de corolário à última afirmação: quem são esses sujeitos que compartilham essa característica de ser outro, o desconhecido ao qual não tenho acesso na minha experiência? Pois nela há lugares que me põem no centro do meu mundo, aos quais não tenho acesso e que, portanto, não conheço. O outro é um deles: lugar simultaneamente inexistente e presente, com limites aos quais tenho acesso e que vão sendo descobertos, uma vez que se chocam com aqueles do meu lugar inexistente. O lugar desse choque me parece o limiar no qual construímos concomitantemente nossa experiência tanto intra quanto intersubjetiva. É onde sentidos comuns são criados entre sujeitos, para acomodar a coexistência de seus concretos mundos inexistentes.

Entretanto, até que ponto a experiência é, ou pode ser, compartilhada? Teríamos que construir categorias explicativas e contrastá-las, buscando recorrências e lugares comuns. Em seguida, teríamos que construir uma síntese dos nossos axiomas comuns e estabelecê-la como verdade, ou seja, agrupar e ratificar aquele conhecimento sob a égide

de uma zona de sentidos ⁴ consagrados, ou ciência. Esse processo tem sido sistematicamente reproduzido no Ocidente, a partir da revolução científica, nascendo das demandas feitas ao pensar por Descartes, Bacon e Hume, e passando pelo positivismo lógico dos círculos de Berlim e Viena.

Porém, não consigo me furtar a uma nova pergunta: o que acontece com aqueles axiomas que não são compartilhados? Sua singularidade faz com que sejam inválidos, vazios, não sejam verdade — afinal, fez-se um acordo que os deixa de fora, mantendo somente aquilo que é convenção? Essa pergunta foi endereçada pelas gerações de filósofos da ciência posteriores a ambos os círculos citados. Podemos encontrá-la em *Contra o método* (1975), obra em que Paul Feyrabend questiona a rigidez e o uso *a priori* de certas regras metodológicas que tornam o fazer ciência algo dogmático, rígido e cada vez mais ideologicamente opressor; e em particular no pensamento de Thomas S. Khun, em sua obra *A estrutura das revoluções científicas* (1962), na qual uma das premissas básicas é de que um paradigma científico é aquilo que uma comunidade de cientistas compartilha, ou seja, uma comunidade científica consiste em homens e mulheres que compartilham um paradigma. Assim sendo, o conhecimento só pode ser produzido por uma comunidade.

Um dos resultados dessa proposição é poder vir a ser posto num lugar onde o conhecimento advindo da minha experiência, ou do outro, possa ter sua legitimidade questionada caso não façamos parte da comunidade que tem seu conhecimento ratificado. Atravessando a história da convergência de pensamentos, vejo que a postura mais frequente diante do encontro é a de que, “para não invalidar meus axiomas, *ossos axiomas*, irei questionar os que sustentam a experiência do outro”. Inclusive posso, se for reconhecido — não necessariamente o reconhecimento sendo simplesmente um ato de narcisismo, ou busca da “mesmidade” — como autoridade legitimada, interpretar e suplantar a experiência do outro. Ter sido e, de certa forma, ainda ser colônia é em grande medida um resultado desse raciocínio.

Essa abordagem impositiva tem externalidades tais como o inevitável controle que ocasiona violência, opressão e desempoderamento. Porém, devido a certa justiça poética contida na construção do que é conhecimento, a agressão da imposição não se restringe ao oprimido ou silenciado. Ela se volta contra o opressor, manifesta no empobrecimento do seu próprio conhecimento. Este, por sua vez, vai se tornando uma doutrina estática, um *loop*

⁴ Zonas de sentido: espaços da realidade que se tornam inteligíveis ao pesquisador durante sua construção de pensamento (Gonzalez Rey, 2005).

tautológico que, em sua casa de espelhos, afasta-o lentamente da fronteira onde se faz o conhecimento para mantê-lo seguro em seu local “central” de enunciação e representação.

Já quem se encontra no limiar está mais sujeito aos seus efeitos entrópicos sobre o conhecimento e a ontologia. Pois, no limiar, a riqueza da troca ocasiona tanto a proteção radical do próprio mundo quanto o estranhamento de si, já que leva a repensar o naturalizado e o comum devido ao contato concreto, sistemático e pervasivo com o outro. Dessa dissonância, que pode ser intrigante, haverá de surgir o inquirido: será que posso definir a experiência do outro somente a partir das categorias explicativas de como defino a minha? Seria possível não abandonar, mas suspender alguns axiomas próprios para escutar a voz do outro e posteriormente, em alguma medida, pensar o mundo segundo alguns axiomas seus? Essa linha de questionamento tem permeado as ciências humanas desde a década de 1970, e Nathan a reatualiza ao longo da sua obra da seguinte forma: seria possível praticar uma psicoterapia que respeitasse, legitimando e autorizando, o mundo desse outro? Como evitar olhá-lo pelos filtros redutores dos paradigmas e das performances da clínica psicológica do Ocidente, buscando transpor o lugar e o conhecimento do sujeito clínico para o *setting* clínico?

O autor oferece duas respostas gerais e iniciais em seu primeiro livro, *L'influence qui guérit* (1994). A primeira consistiria em validar a experiência e o discurso desse sujeito invertendo a ordem do poder no *setting* clínico ao considerá-lo, ele ou ela, o/a especialista; e a segunda, clinicar dentro de uma ontologia enraizada em sua cultura local, com seus próprios dispositivos reguladores e sistemas explicativos. A fronteira, porém, é um lugar incerto, onde o solo epistêmico está sujeito a variações de sustentabilidade argumentativa paradigmática — contém propostas de conhecimento sobre o outro que são nada mais do que o mesmo engajado em sofisticados jogos de linguagem; e, como o canto das sereias, seduções discursivas que convencem ser possível transferir-se completamente para o mundo estudado, tornando-se o outro. Transitar na fronteira é perigoso e implica a necessidade de não ser iniciante nem idealista — tornando-se nativo, buscando despojar-se de tudo que é Ocidente — nem etnocêntrico *malgré soi*. Nesse trânsito, executa-se um simples ato de tradução que busca correlações, quase lineares, culturais/étnicas com as hermenêuticas da ontologia ocidental, e que resulte numa linguagem clinicamente operacionalizável, porém redutora e, em última instância, vazia.

Para evitar armadilhas epistêmicas e ontológicas expostas, algumas posturas teóricas e metodológicas são necessárias. Pode-se começar buscando evitar o etnocentrismo na clínica ao levar em consideração que o mundo se estende para além das

ontologias e hermenêuticas ocidentais. Isabelle Stengers, filósofa belga, pesquisadora do Centro Georges Devereux e autora do prefácio do livro *Nous ne sommes pas seuls au monde* (2001), de Tobie Nathan, o pensa como segue:

Não estamos sós no mundo. Os imigrantes, entre nós, não têm a função de se constituir como um espelho deformante, ou ser a face amável dos nossos ideais de justiça, de liberdade, de racionalidade, que acabariam por ser medonhas caretas. Eles também não estão aí para nos lembrar a nossa responsabilidade pela miséria do mundo, para nos lembrar o exercício de uma solidariedade efetiva. Também não estão lá para ser uma lembrança daquilo para o qual viramos as costas a espontaneidade do viver, os ritmos das danças e cantos, as velhas harmonias, nossa nostalgia. É ao mesmo tempo muito difícil e muito simples imaginar: eles não estão aí “para nós”. Eles vem de alhures, e devido a razões que pertencem a esse alhures. (p. 11)⁵

Em sua declaração direta, Stengers abre o livro de Nathan apresentando o caráter irreduzível da experiência do outro não ocidental e sua autonomia ontológica⁶ do olhar e da metanarrativa do Ocidente europeu. Em outras palavras, o sujeito imigrante não é um arquétipo do imaginário social europeu, ou um sujeito tolhido de sua identidade para escapar ao seu Estado (talvez até dois Estados, com a inclusão daquele ao qual pede asilo); não é um sujeito *a priori* socialmente estigmatizado que não compartilha dos modos, dos usos, das performances, dos discursos, dos símbolos daquele local, e portanto naturalmente à margem dos espaços sociais e das instituições. Tampouco é uma silhueta vazia que se torna passível das projeções e fantasias, tanto subjetivas quanto coletivas, do europeu ocidental. Finalmente, não é uma lembrança de uma época primitiva mais inocente, imbuída de uma simplicidade idílica e sabedoria telúrica pré-moderna.

5 *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Les immigrés parmi nous n'ont pas pour première fonction de constituer pour nous un miroir déformant, ou le visage aimable de nos idéaux de justice, de liberté, de rationalité se mettrait à grimacer de manière sinistre. Ils ne sont pas non plus là pour nous rappeler nos responsabilités dans la misère du monde, pour nous rappeler à l'exercice d'une solidarité effective. Et ils ne sont pas là pour nous proposer le souvenir de ce à quoi nous aurions tourné le dos, la spontanéité vivante, les rythmes des danses et des chants, les veilles harmonies' notre nostalgie. C'est à la fois très simple e très difficile à imaginer: ils ne sont pas là « pour nous ». Ils vient d'ailleurs, et pour des raisons qui appartiennent à cet ailleurs. (p. 11)

⁶ Quando digo “autonomia ontológica”, de forma alguma estou supondo que não há influência das práticas de sujeição e liberação do Ocidente na construção da sua identidade — isso seria impossível e é impensável. O que desejo convir é que há lugares na experiência do outro que não cruzam pelos lugares comuns da experiência Ocidental, tais como as realidades sociopolíticas locais, os costumes ou a língua.

Para além do papel social que lhe seja atribuído pelo observador ocidental no Ocidente, há um sujeito singular, que traz sua experiência singular e coletiva das práticas de sujeição e liberação de seu local ou cultura de origem. Toda vez que essa “localidade” do sujeito é desconsiderada, ocorre um empobrecimento dos sentidos construídos a seu respeito. Em termos de clínica, é possível afirmar que essa exclusão resulta diretamente na ablação de segmentos da experiência do outro, reduzindo sensivelmente o escopo das intervenções clínicas que podem ser feitas com o sujeito. Afinal, o que guia a intervenção não é unicamente o conjunto de técnicas e arcabouço teórico do psicoterapeuta, que esmiuçar a experiência do sujeito; há também os dispositivos das ontologias implícitas ao processo clínico — a própria e a do outro —, que negociam elementos desses sistemas de conhecimento e a forma como ocorrerão seus agenciamentos. Não levar em consideração a ontologia, o conhecimento e o local de origem do outro é deixar de vê-lo, é fazer uma clínica solipsista e solitária, onde o conhecimento e as intervenções produzidas satisfazem às exigências do autointitulado sujeito do conhecimento, e não do sujeito do conhecimento propriamente dito — o outro, neste caso, não ocidental.

Stengers, no entanto, não censura sem propor uma mudança. Ela estabelece que o primeiro passo para evitar a casa dos espelhos epistêmicos, e seu resultante conhecimento ineficiente ou até mesmo iatrogênico, é buscar não impor a própria hermenêutica e ontologia:

(Mas) pensar uma paz deixando os outros aprisionados pelos seus ancestrais, seus espíritos, de seus deuses, em suma, de seus pertencimentos, isso é insuportável. Como se, dessa vez, fosse uma missão que nós não temos o direito de trair. Como se, de uma maneira ou outra, uma verdade que esta além de nós, uma verdade que nós não temos o direito de transgredir, nos constrangesse a dizer não ; dessa vez: não ! Nós podemos aceitar o peso de todos os crimes, de todas as angústias, de todas as culpas, mas sempre fazendo que esse peso seja também uma distinção ; o signo de que nós somos aqueles que ousaram sair da infância da humanidade, os que rasgaram a trama dos sonhos e crenças e que se reconhecem por aquilo que todos ser humano é : livre, terrivelmente livre para escolher seu próprio destino. (Nathan, 2001, p. 9)⁷.

7 [Mais] penser une paix laissant les autres « prisonniers » de leurs ancêtres, de leurs esprits, de leurs dieux, bref, de leurs appartenances, cela c'est insupportable. Comme si, cette fois, il y allait d'une mission que nous n'avons le droit de trahir. Comme si, d'une manière ou d'une autre, une vérité au-delà de nous mêmes, une vérité que nous n'avons pas le droit de transgresser, nous contraignait à dire « non »; cette fois: non! Nous pouvons accepter le poids de tous les crimes, de toutes les

Imbuída de uma profunda ironia, a autora mostra que, mesmo guiado pela linha de construção histórica hegeliana, assentado firmemente no projeto de civilização cristã — e posteriormente científico —, sendo o arauto do desencanto weberiano e da eficácia técnica do Ocidente moderno que transformou o mundo ao torná-lo, pela própria técnica, profundamente controlável, previsível e eficiente, o formato ocidental de conhecimento tem seu lugar de representação e enunciação delimitado. Ele tem um local, são os centros de produção de conhecimento e instituições políticas que os sustentam, a Europa ocidental e os Estados Unidos, de onde irradiam suas epistemologias e ontologias para o resto dos continentes, pela imposição e/ou pelo estabelecimento hegemônico de discursos e instituições próprias. Porém, sua adoção não é compulsória como o Ocidente gostaria de fazer acreditar, especialmente devido à justificativa falaciosa por trás de sua imposição: a de que é fundada sobre uma putativa superioridade epistêmica, resultante de um contato superior, estreito, profundo, inquestionável com aquilo que o próprio convencionou chamar de verdade. Como intui Stengers, em certos momentos é preciso silenciar o Ocidente e sua missão impositiva de verdade.

O formato ocidental de conhecimento coexiste com vários outros criados e mantidos pelas exigências próprias de suas culturas locais, seus sujeitos e as demandas a que servem e que moldam seu conhecimento. Inclusive, é necessário ter em mente que, por mais que sejam encontrados elementos semânticos, corporais e culturais comuns entre o Ocidente e todos os outros países que constituem o heterogêneo não ou Outro Ocidente, há dimensões da experiência do Outro que são intraduzíveis e inacessíveis fora de suas epistemes e cosmogonias. Entretanto, para não me enredar num relativismo absoluto, reitero que a experiência do outro também não é totalmente hermética. Ela não é insignificável; portanto, é possível construir sentidos comuns a partir do contato com sua experiência, buscando nela os discursos e dispositivos terapêuticos que serão agenciados. Todavia, o problema aqui exposto não é mais sobre a confecção do que é uma verdade, e sim sua manutenção e imposição como instrumento de controle⁸. Para tanto, é necessário

angoisses, de toutes les culpabilités, mais à la condition que ce poids nous soit aussi comme une distinction; le signe que nous sommes ceux qui avons osé sortir de l'enfance de l'humanité, déchirer la trame de rêves et des croyances et nous reconnaître pour ce que tout humain est: libre, terriblement libre d'avoir à choisir son destin. (Nathan, 2001, p. 9).

⁸ Saïd ilustra as ganas impositivas da missão civilizatória ocidental ao analisar uma missiva escrita por Arthur James Balfour. Falando com a autoridade de um antigo membro do parlamento, ex-primeiro secretário para a Irlanda, ex-primeiro secretário para a Escócia, ex-primeiro-ministro etc., Balfour envia à Câmara dos Comuns inglesa, em 1910, uma carta em que instrui como lidar com os problemas que resultam da ocupação do Egito pelo Império Britânico. No trecho apresentado, vemos

ser capaz de legitimar, em sua particularidade local e cultural, os outros paradigmas com os quais se entra em contato na clínica, sempre reconhecendo e lembrando que o devir ontológico e epistêmico ocidental não é a única possibilidade de experiência:

Então olhe só, um psicólogo que ousa definir a sua prática como uma arte da influência e não como sendo orientada pela questão da verdade do sujeito me sofrimento. Pior até, ele anuncia que é tanto justo quanto interessante pensar o sofrimento daquels que buscam consultar-se a partir do seu próprio idioma e seus próprios objetos. E vai ainda mais longe : ele afrima em alto e bom tom que os filhos dos Soninkés, dos Bambaras, dos Peuls, dos Dioulas, dos Ewoundous, dos Dwalas - e tantos outros – pertencem aos seus ancestrais. Lavar seus cérebors com para fazer deles uns Brancos, republicanos, racionalistas e ateus, é simplesmente um ato de guerra. (Nathan, 2001, p. 9)⁹

Stengers é clara em relação à postura clínica de Nathan: não haverá redução, não haverá transposição, não haverá imposição paradigmática ou ontológica. O outro será aceito a partir de seu lócus de enunciação e com o local ou a cultura que faz e no qual é feita a sua experiência. A autora está correta também em dizer que essa postura é um ato de guerra, afinal, esta contém a negação fundamental da missão civilizadora ocidental, movimento que constitui um dos axiomas nucleares do paradigma científico: a atualização e substituição daqueles enunciados sobre a experiência, invalidados pela pesquisa empírica, por outros que a abarcam com maior eficiência e mais “veracidade”. Para tanto, é necessário que o paradigma se inscreva numa formulação que simplifique, disjunte e reduza a experiência a uma teoria que explique melhor o recorte do fenômeno observado.

a imposição hegemônica do paradigma ocidental, vitoriano mais precisamente, como via para a obtenção do “universalmente” aclamado progresso civilizacional e industrial: “Balfour não apresenta evidência de que os egípcios e ‘as raças com que lidamos’ apreciam ou mesmo compreendem o bem que lhes está sendo feito pela ocupação colonial. Não ocorre a Balfour, entretanto, deixar que o egípcio fale por si mesmo, já que é mais provável que qualquer egípcio disposto a falar seja ‘o agitador [que] deseja criar dificuldades’, e não o bom nativo que faz vista grossa às ‘dificuldades’ da dominação estrangeira.” (2013, p. 64-65).

⁹ Mais voilà qu’un « psychologue » ose définir sa pratique comme un « art de l’influence » et non comme orientée par la question de la vérité du sujet souffrant. Bien pire, il annonce qu’il trouve juste et intéressant de penser la souffrance de ceux qui viennent le consulter à partir de leur propre langue et de leurs propres objets. Et il va plus loin encore: il affirme haut et fort, « les enfants des Soninkés, des Bambaras, des Peuls, des Dioulas, des Ewoundous, des Dwalas — que sais je encore? — appartiennent à leurs ancêtres. Leur laver le cerveau pour en faire des Blancs, républicains, rationalistes et athées, c’est tout simplement un acte de guerre ». (Nathan, 2001, p. 9)

Infelizmente, alguns dos primeiros conjuntos de categorias explicativas invalidados pelo processo descrito são aqueles que recorrem ao que não é empiricamente verificável para gerar inteligibilidade sobre o universo habitado pelos sujeitos locais: as tradições, tecnologias e explicações espirituais que organizam aspectos das sociedades não ocidentais. Lembro, porém, que a desautorização não pára por aí, estendendo-se em direção aos saberes tradicionais, ou não científicos, dessas sociedades. Em geral, essas categorias explicativas são consideradas fruto de elucubrações arbitrárias ou inferiores, o julgamento de valor a seu respeito sendo respaldado por uma literatura própria, etnocêntrica. Prescindindo da precisão conceitual para apresentar uma imagem de possível valor heurístico, parece-me que o Ocidente tem uma característica trágica e opressora, que me lembra o *Processo* de Franz Kafka: ele é o aparato jurídico, e aparentemente arbitrário, que exerce seu poder de forma despótica ao tipificar e condenar o outro sem ouvi-lo, baseando-se somente em seu julgamento singular. Já o protagonista Joseph K. é semelhante ao outro não ocidental, excetuando o fato de que o outro, mesmo tendo sido executado várias vezes, levantou-se e levanta-se novamente.

Diante de tal cenário epistemicamente tétrico, cujo núcleo axiomático contém um ímpeto imperialista e colonialista e que permeia a ciência e a psicologia clínica que nela se inscreve como produto dos métodos desse conhecimento científico, duas perguntas surgem. A primeira questiona se é possível produzir conhecimento clínico sobre o outro sem reduzi-lo a uma massa amorfa, a-histórica e atópica, aberta às imposições de teorias autorreferenciais e tautológicas. Nathan dispõe-se a fazê-lo e elucidarei como o consegue no terceiro capítulo da dissertação. Antes, porém, começarei por responder à outra pergunta: se é viável conceber e aplicar as premissas de irreducibilidade do outro, ao fazer suspensões epistêmicas do Ocidente dentro da clínica, ao se deslocar da construção impositiva do saber clínico para dentro dos referenciais epistêmicos e ontológicos do outro. Mais uma vez, a proposta de Nathan declara que sim, e começa por reinserir a ideia de risco e perturbação na *démarche* do pensamento clínico psicoterapêutico.

Por fim, algumas observações devem ser feitas sobre o uso que se faz do conceito *Psicologia Clínica*, começando pela sua vastidão e heterogeneidade, sendo este um campo disciplinar conformado por várias abordagens, cada qual munida de núcleos axiomáticos, metodologias, técnicas e intervenções próprias. Além do que, para também não ser generalizante nem redutor, é necessário definir que quando me refiro à clínica da psicologia não estou mencionando seu desenvolvimento experimental laboratorial, e sim o modelo de intervenção que se faz num encontro intersubjetivo, conversacional, em um cenário ou local, que devido à sua territorialização institucional, é compreendido como clínico e onde se

desenvolvem atividades psicoterapêuticas. Finalmente, ao me referir a essa démarche, estou me centrando sobre as abordagens definidas como psicodinâmicas, em particular sobre a psicanálise de Freud e outras leituras psicanalíticas dela, tais como a de Georges Devereux.

1.2 A clínica psicoterapêutica como risco e perturbação: indo ao encontro da sua construção

O conhecimento e práxis gerados pela psicologia clínica, devido à sua história de demanda de autoridade discursiva e estabelecimento como disciplina que tem validade acadêmica tem buscado sistematicamente ser inscrito nas normas do discurso científico. Ao fazê-lo, obtém a tão desejada legitimidade de seus enunciados, uma vez que as instituições que propagam esse discurso têm o poder e a autoridade para sustentar sua manutenção entre os discursos escolhidos para organizar a experiência epistêmica e ontológica ocidental.

Um dos pilares do discurso científico é o uso da razão como função cognitiva que permite ter acesso claro, objetivo e metódico ao mundo em si, evitando as brumas das paixões. Essa é uma das dicotomias fundantes do pensamento ocidental, que enraíza suas origens intelectuais e culturais nas elucubrações filosóficas de autores das *polis* helênicas. Essa referência se dá porque a Grécia clássica foi elevada ao estatuto de história compartilhada, repositório epistêmico e ontológico do Ocidente durante o século XIX. O objetivo dessa nomeação era propor uma origem compartilhada que não só unisse as nações da Europa pós-concerto de Viena em torno de um mito identitário como também homogeneizasse suas populações envolvidas no nascente projeto de Estado-nação moderno (Hall, 2006).

No entanto, mesmo antes da construção dessa metanarrativa de identidade que se articulou em torno de uma ancestralidade comum europeia, o Ocidente, a partir do Iluminismo, foi construindo a ideia de que o ocidente europeu seria o do pensamento racional. Esse posicionamento ocorreu devido ao crescente contato da Europa com os textos e as traduções árabes que organizavam e expandiam o conhecimento filosófico, linguístico, estético etc. grego, e a incorporação de suas *themas* — entre as quais várias dicotomias tradicionalmente exploradas (feio e belo, razão e afeto, único e múltiplo, permanente e impermanente, real e ideal etc.) — ao seu núcleo paradigmático. Portanto,

equipado com a certeza histórica proveniente da preferência e elevação do uso da razão, o Ocidente procedeu a aplicá-la a tudo à sua volta que precisava ser explicado.

Há um porém: a realidade que o conhecimento busca apreender unicamente pela razão escapa à sua compreensão completa, o que o obriga a fazer um recorte para que dele sejam derivados postulados coerentes de uma realidade incoerente. Esse recorte, claro, é onde frequentemente jaz o problema da ciência, e onde também jaz um dos problemas centrais desta dissertação. Stengers (2001) observa como isso tem ocorrido nas ciências modernas:

[...] as ciências modernas seguem uma história que começou a muito tempo atrás, um vez que, para definir a palavra natureza, os filósofos gregos excluíram simultaneamente os saberes anedóticos e os deuses de tal forma que a natureza tornou-se correspondente à sua definição de razão. Seguiram-se, em linha reta, todos aqueles que sustentaram esse tipo de discurso, até chegar nos psicanalistas que, hoje em dia, afirmam que a universalidade do inconsciente é a condição que possibilita uma aproximação finalmente racional do que seria o psiquismo humano — o que implica no caráter irracional da possibilidade de se posicionar como defensor do universal, denunciando aquilo ao qual essa irracionalidade abre a porta (etnocentrismo, racismo, extrema direita, a volta de todos os demônios mantidos à distância pelo postulado da universalidade). (Nathan, 2001, p. 18)¹⁰

Fazer o recorte é exercer poder, é dirigir o olhar, estabelecer, privilegiar e negar determinadas variáveis, facetas ou dimensões da experiência. Esse poder se manifesta na autoridade que certas instituições têm mantido ao longo de sua história, agenciando sujeitos por meio de dispositivos de controle e reiterando a pertinência e o uso de seu discurso — sustentado por seu conhecimento — para que se faça a participação, ou exclusão, dos sujeitos nas várias comunidades que formam as sociedades locais. A psicanálise freudiana, por exemplo, o faz ao criar seu objeto de estudo (o inconsciente) e sua abordagem (a

¹⁰ [...] les sciences modernes poursuivent une histoire qui a commencé il y a bien longtemps, lorsque, pour définir le mot « nature », les philosophes grecs exclurent à la fois les savoirs anecdotiques et les divinités de telle sorte que cette nature devienne le répondant de leur définition de la raison. On suivit, en enfilade directe, tous ceux qui ont tenu ce type de discours, jusqu'aux psychanalystes qui, aujourd'hui, affirment que l'universalité de l'inconscient est la condition de possibilité pour une approche enfin rationnelle du psychisme humain — ce que implique le caractère irrationnel de la possibilité de se poser en défenseur de l'universel, dénonçant ce à quoi cette irrationalité ouvre la porte (ethnocentrisme, racisme, extrême droite, le retour de tous les démons tenus à distance par le postulat d'universalité). (Nathan, 2001, p. 18)

análise das manifestações do inconsciente), fundamentados numa suposta universalidade, excluindo todo fenômeno que não couber no seu marco teórico. Essa imposição tem várias manifestações, indo desde intervenções físicas — como a castração química defendida pelo pensamento eugênico que se originou da tese que propunha a superioridade de algumas raças ocidentais — até intervenções discursivas, mais brandas, porém não menos violentas, como o racismo fenotípico brasileiro. O que me interessa aqui é a imposição feita por instituições ao contar “histórias recorrentes” que auxiliam na construção da imagem, autoridade e legitimidade da disciplina¹¹.

Como explica Rose (2011), essas histórias tanto reinstituem e legitimam o presente, ao reafirmar sua notável tradição, como o separam de características de sua constituição histórica que poderiam ser problemáticas. Elas obtêm isso ao efetuar uma divisão entre a produção discursiva de autores autorizados ou desautorizados, e entre aqueles conhecimentos e argumentos que estão alinhados com a autoimagem da disciplina e aqueles que são marginais e excêntricos. Gostaria de ampliar o que disse no último parágrafo, mostrando que essas narrativas vão além de exigências semânticas discursivas, constituindo-se em verdades violentamente mantidas:

Histórias recorrentes são, contudo, mais que “ideologia”; elas têm um papel constitutivo a desempenhar na maior parte dos discursos científicos. Pois elas usam o passado para ajudar a demarcar aquele regime de verdade que é contemporâneo para a disciplina — e, assim fazendo, elas não só usam a história para policiar o presente, como também para modelar o futuro [...]. Tais histórias policiam as fronteiras de sua disciplina através de seus critérios de inclusão ou exclusão. (Rose, 2011, p. 67)

¹¹ “Tais textos oficiais da história científica têm um papel-chave na construção da imagem da realidade presente da disciplina em questão, papel esse indicado na participação que esses textos têm no treinamento de cada iniciante. Georges Canguilhem denomina tal escrita ‘história recorrente’ (Canguilhem, 1968, 1977). Ele usa esse termo para descrever — não necessariamente de forma pejorativa — as maneiras pelas quais as disciplinas científicas tendem a se identificar parcialmente através de uma certa concepção de seus passados. Essas narrativas estabelecem a unidade da ciência através da construção de uma tradição contínua de pensadores que procuram entender os fenômenos que formam seu objeto de estudo. Inescapavelmente, a partir de tal perspectiva, o objeto de uma ciência — a ‘realidade’ que ela busca tornar inteligível — parece tanto a-histórica como associada. Ela preexiste às tentativas de estudá-la, ela sempre existiu da mesma forma, e todos esses pensadores do passado circulavam em torno de uma realidade que permanecia a mesma. Por isso, os trabalhos desses pensadores podem ser ordenados em uma narrativa, organizados ao longo de uma dimensão cronológica, que corresponde a um progresso em direção ao objetivo; uma ruptura nessa progressão suave pode ser reincorporada à narrativa via noções de precursor, gênio, preconceito e influência”. (Rose, 2011, p. 66)

Então a reatualização dos cânones do conhecimento ocidental na psicologia é, simultaneamente, sua reprodução na *démarche* terapêutica do *setting* clínico e o policiamento das suas fronteiras epistêmicas nas instituições que difundem e inscrevem seus discursos e práticas, tais como a universidade, as escolas de formação e os conselhos profissionais. Retornando à primeira afirmação, a psicologia, especificamente a clínica, demarca o regime de verdade que suas teorias propõem ao antepor a teoria ao sujeito, reduzindo-o ao que o horizonte teórico do/da psicólogo/a pode permitir-se conceber, sem perverter e mantendo suas verdades subjacentes.

É nesse recorte e adequação que se exerce o poder dos discursos explicativos, e é dessa forma que os postulados da legitimidade e autoridade da construção de conhecimento ocidental não só não são questionados como também excluem as possibilidades heterogêneas locais de produção de conhecimento – tais como as intervenções terapêuticas tradicionais das comunidades autóctones, que passam a ser consideradas impertinentes para a preservação da sua autoridade. A postura impositiva, todavia, traz uma maldição: ao cristalizar o conhecimento sobre o outro numa teoria que o mutila para enquadrá-lo, a ciência se tolhe de uma das suas características essenciais, o risco. Para que ciência de fato fosse feita na clínica, esta teria que se pôr em risco, ser perturbada pelo olhar que a ela retorna e a questiona. Como expõe Stengers,

A originalidade das ciências modernas, então, não seria, não deveria jamais ter sido a expulsão metódica de tudo aquilo que escapa à possibilidade de ser explicado (se queremos mundos onde tudo se explica, que retomemos os antigos textos, de Aristóteles a Descartes!). O caso é que a explicação tornou-se solidária a uma nova exigência: de que aquilo ao qual esta se dirige tenha o poder de responder aquilo que nós propomos a seu respeito, de fazer a diferença que conta em proposições. A explicação não tem valor caso não encontre um testemunho confiável. (Nathan, 2001, p. 18)¹²

¹² l'originalité des sciences modernes, alors, ne serait pas, n'aurait jamais été l'expulsion méthodique de tout ce qui échapperait à une possibilité d'explication (si on veut des mondes ou tout s'explique, que l'on reprenne les textes anciens, d'Aristote à Descartes!). Ce serait bien plutôt le faite que l'explication est ici devenue solidaire d'une exigence nouvelle: que ce à quoi elle s'adresse ait bel et bien le pouvoir de répondre de ce que l'on propose à son sujet, de faire une différence qui compte entre propositions. L'explication ne vaut que si elle a trouvé un « témoin fiable ». (Nathan, 2001, p. 18)

A clínica etnopsiquiátrica, como Devereux¹³ a reconstruiu, propõe-se a repensar determinadas posturas da produção de conhecimento científico, como o lugar de onde este é enunciado e o saber, em seu contexto histórico-cultural, que lhe é intrínseco. Ao fazê-lo, propõe uma ciência que se arrisca ao não expulsar aqueles elementos que não têm explicação, simplesmente porque sua produção não cabe no escopo proposto pelo programa de pesquisa¹⁴. Mesmo usando determinados conceitos do arcabouço teórico psicanalítico¹⁵ — como complexo de Édipo, recalque, noções do inconsciente, transferência etc. —, Devereux conseguia levar em consideração a produção do outro, vendo-a como um fenômeno social total. Isso se deve a seu trajeto acadêmico, que dialoga com outras duas disciplinas das ciências sociais.

Em primeiro lugar, a sociologia, onde foi instruído por Marcel Mauss, que lhe introduziu o pensamento de Émile Durkheim. Desse, manteve o interesse na relação entre indivíduo e sociedade. Mas, ao contrário de Durkheim, que analisava a relação partindo do efeito do social sobre o indivíduo, Devereux observa a sociedade do ponto de vista do indivíduo e da cultura com um sistema padronizado de defesa solidário às funções do Eu. Em segundo lugar, a antropologia, aprendida com Robert Lowie e Alfred Kroeber (o segundo sendo aluno de Franz Boas). Em Berkeley, Califórnia, o autor entra em contato com a antropologia cultural e a etnologia, ampliando seu interesse na relação da cultura do sujeito observado e suas implicações na produção de determinadas desordens psíquicas, tais como a esquizofrenia — que, segundo o autor, seria um exemplo de uma “desordem étnica” cujos sintomas seriam fornecidos pela cultura circundante (Bloch, 2000).

Desse encontro, duas premissas centrais emergem e direcionam a etnopsiquiatria de Devereux: a) a explicação de um fenômeno deve ser um empreendimento que ocorre por um duplo processo científico, ou seja, não se deve fazer uma análise simultânea do fato e

¹³ Teórico e etnólogo, Devereux abriu e elaborou um novo domínio científico: a etnopsiquiatria. Em seus primórdios, esta quase foi chamada de etnopsicanálise, nome dado pelo seu precursor Géza Róheim, que vinha da mesma cultura que Devereux (ambos foram judeus nascidos no império austro-húngaro). Tanto a disciplina de Róheim quanto a de Devereux se inscrevem na corrente de estudos interdisciplinares em psicologia que nasceu com a publicação de *Totem e Tabu*, de Sigmund Freud (1913), e que não teve tantos herdeiros. Devereux também foi o iniciador de uma prática psiquiátrica transcultural, que busca explicar as relações entre psiquismo e cultura, e entre normas sociais e desordens psíquicas.

¹⁴ Um programa de pesquisa é um conjunto de teorias e técnicas utilizadas por uma comunidade científica. O termo foi introduzido na filosofia da ciência por Imre Lakatos, que defendia a necessidade de um pluralismo teórico, ou seja, a concorrência de programas de pesquisa, mesmo quando conflitantes, afirmando que esse pluralismo é o que move o progresso do conhecimento.

¹⁵ O problema de utilizar a psicanálise como arcabouço teórico da etnopsiquiatria será discutido em profundidade nos capítulos 3 e 4.

sim uma análise complementar, do ponto de vista psicológico e sociológico; e b) é a análise dos conteúdos contratransferenciais que será privilegiada, já que o observador — com seus mecanismos de defesa e angústia, portador de sua cultura e centro desse dispositivo — irá recolher informações diferentes daquelas de outro observador. A implicação dessa segunda premissa é de que a antropologia não é uma ciência da objetividade. O etnólogo deve se adaptar às características e realidades humanas do campo no qual trabalha.

Não irei começar, aqui, uma discussão acerca da pertinência dessas duas premissas. Esta será desenvolvida no terceiro e quarto capítulos. O que gostaria de manter em discussão é o fato de que Devereux via a etnopsiquiatria como uma ciência que se arriscava ao levar em consideração o conhecimento do outro, imputando-o em sua construção teórica, sem excluí-lo e buscando não hegemonizar o conhecimento da ciência e experiência ocidental em detrimento daquela local. Em outras palavras, Devereux propunha escapar de certas armadilhas do regime de verdade acadêmico. Como o coloca Stengers (2001),

para Devereux, a questão da ciência, foi aprender a dizer adeus à versão "pré-mecânica quântica" do sonho realista: nenhum conhecimento é adequada no sentido de que, milagrosamente, podemos esquecer-lo é resposta a uma questão que tem encontrado maneiras de ser feitas. Inspeção não autorizado requer interação ativa e deliberada, Devereux descrita em termos de interrupção e deve ser concluída com a criação de uma demarcação, um duplo desconto de quem acha conscientemente ", e isso é o que eu vejo "e que vai ser caracterizada em termos de dados, isto é, de" o "é percebida. Consequentemente não existem "dados brutos", "neutras", mas ainda dados sobre um modo de interrupção eo que temos de lidar, e nós mesmos [...] ou instrumento desenvolvido para este fim. (Nathan, 2001, p. 23-24)

Portanto, a/o clínica/o não é somente um/a observador/a — aliás, como é repetido sistematicamente desde o começo do século passado, sua ontologia também está contida na construção do enunciado de conhecimento a respeito da experiência estudada. Não há observação que seja um dado frio, objetivo. Toda observação parte de um ponto de inquérito, de um lócus de enunciação, que integra a construção da ontologia da/o própria/o observador/a. Os axiomas da sua cultura estão intrinsecamente ligados ao seu processo de pesquisa, desde como são construídas as premissas que irão norteá-lo, passando por aquilo que será considerado um dado a ser usado na resposta à sua pergunta, até como a resposta será inserida na comunidade discursiva da qual se originou.

Isso será feito com uma metodologia que permitirá articular a teoria diante do outro, suscitando simultaneamente sensações de angústia e de proteção na/o observador/a. A primeira porque se sabe que o instrumento selecionado e privilegiado como ferramenta de compreensão e intervenção sobre o outro é limitado e, ao revelar, certamente ofuscará — impedindo tanto a certeza da *démarche* de inquérito quanto a produção de um utópico conhecimento total do fenômeno ou da experiência. A segunda porque, bem ou mal, é um caminho cujo mapa foi teoricamente trilhado de antemão, estabelecendo os marcos que orientarão a abordagem da experiência e os instrumentos a serem usados para desdobrá-la em algo inteligível. Mesmo tendo somente a parca segurança de um mapa imaginário onde apenas alguns postulados necessários permanecerão, Stengers convida a psicologia clínica a pô-la — a segurança — de lado e abraçar o risco inerente ao processo científico, como Devereux buscou fazer com sua etnopsiquiatria:

[...] A aventura da ciência moderna tem pouco a ver [...] com a apresentação de um método destina-se a assegurar a objetividade e validade das declarações. O método em vez disso ser entendida como uma aposta - o que ela está lidando é capaz de "atender" a sua relevância. O inconsciente realizada aqui o papel de patrocinadora, e Devereux, parece-me, motivo: todo o argumento freudiano sobre a validade da psicanálise postula que o inconsciente é "cultura off" e " influência externa "sobre o que as mudanças vão ter produzido nada a ver com as técnicas tradicionais de influência que diferem de cultura para cultura. Mas, e isto é o que ele provavelmente aprendeu em contato com as pessoas para quem a bruxaria é uma realidade, que sabem que o que chamamos de "alma" é susceptível de ser "roubado", "começou a trabalhar "ou" comido "Devereux localizado no risco muito elevado que vem como uma sombra a possibilidade de sucesso. Uma análise mal conduzida não é um evento Benim; é um verdadeiro ato de bruxaria. O inconsciente não atende psicanálise sem também convergir com a aproximação terapêutica e rapto de alma. (Nathan, 2001, p. 29).

Fica claro que uma intervenção clínica ocidental, neste caso, a psicanalítica freudiana feita num Outro Ocidente ou não Ocidente, leva em seu seio características fundamentais das formas ocidentais de conhecimento: a universalidade, que pressupõe serem ubíquos os elementos que constituem a ontologia ocidental; a atemporalidade, que, como colocou Rose, reitera o regime de verdade que sustenta a primazia da ontologia ocidental; a exclusão do saber do outro, estrategicamente tida como ilegítima e reduzível ao escopo da leitura do saber ocidental; e, por fim, o etnocentrismo, forma de

desempoderamento que deslegitima o discurso de como o sujeito subalterno pensa a si e ao mundo a partir de suas referências culturais locais em prol de outra ontologia e outro pensamento.

Portanto, quando o método psicanalítico é aplicado sem questionar os axiomas que o sustentam, ele não está se pondo em risco, e não está sendo feita ciência. Quando se recorta esse sujeito de sua cultura local e se reinterpreta sua experiência por meio de um discurso que pressupõe sua adequação às próprias premissas, ocorre não só um silenciamento como uma invasão e tentativa de controle da experiência do outro. O que acontece com o sujeito que tem sua cultura local negada ao embarcar num processo clínico ocidental, epistêmica e metodologicamente mal conduzido? Ele torna-se um zumbi:

interpretando as reverberações além de si mesmo, o analista também afirma interpretar o inconsciente do paciente. Isto é, obviamente, uma hipótese e, além disso, uma hipótese que envolve a suposição adicional de que o inconsciente do analista é quase idêntica à do seu paciente, principalmente porque o inconsciente de um indivíduo é uma função relativamente indiferenciadas ou uma parte da psique e, portanto, pode assemelhar-se mais de um outro indivíduo que o consciente, que por si só é altamente diferenciados. Qualquer analista que acha que ele pode perceber diretamente o inconsciente de seu paciente, em vez de seu próprio, é errado em si. Aqueles que praticam a análise de acordo com esta suposição errônea só pode executar pseudo-curas. Eles praticam a análise mecânica e ao fazê-lo, eles transformam o analisou o que às vezes é chamado de "nabo ", mas nós poderia muito bem chamar um " zumbi ". É também uma forma de "liquidar" (abtöten) a pessoa e perceber por meios psicológicos que eletrochoque ou lobotomia realizada por meios físicos. (Nathan, 2001, p. 27)

Essa citação sintetiza o processo de imposição epistêmica e ontológica e seu trágico resultado, pois o zumbi é um ser cuja existência sequer é compreendida como limítrofe, sua natureza sendo meio viva, meio morta. Ele é um morto-vivo, um corpo esvaziado de sua vida — identidade e história —, posto sob o comando dos enunciados mágicos do nigromante. O zumbi não fala, não descreve nem tem autoridade sobre sua existência, pois a vida que lhe foi retirada é que era passível de inteligibilidade, e suas diretrizes ontológicas tornaram-se a continuação dos desígnios de seu mestre.

Continuando o paralelo, e trazendo-o para o exemplo de uma análise mal conduzida — melhor dito, uma análise que não questiona seu núcleo axiomático —, o processo de

silenciamento e controle ocorre quando a instância do inconsciente é imposta ao outro não ocidental, forçando seus modos singulares de construção de experiência local. Partindo da premissa de que toda psicoterapia, além do seu processo terapêutico, contém em sua prática uma psicoeducação, o que percebo é como os conceitos, e suas dinâmicas, das teorias clínicas ocidentais são seletivamente impostos ao outro para que sua experiência se esprema no molde da teoria que busca defini-lo, quando não o força a retirar partes de si para caber. O sortilégio que torna o outro zumbi nasce da necessidade que as psicodinâmicas psicanálises tem de cristalizar certas disposições de poder e conhecimento como verdades, descartando a singularidade do sujeito e a complexidade de sua cultura de origem para reiterar seu lugar de conhecimento privilegiado, mais fiel à realidade:

há batalhas pela verdade, nas quais evidências, resultados, argumentos, laboratórios, *status* e muito mais são empregados como recursos na tentativa de ganhar aliados e forçar algo a se tornar verdadeiro [...]. Isto é, a verdade é sempre posta em seu trono por atos de violência. Isto acarreta um processo social de exclusão no qual argumentos, evidências, teorias e crenças são empurrados para as margens, não autorizados a fazer parte do “verdadeiro”. Caso se queira um exemplo disto, não se precisa procurar para além das “batalhas pela verdade” que têm caracterizado a relação entre a Psicologia e a Psicanálise em diferentes territórios nacionais: batalhas pelo *status* de suas teorias, seus resultados, suas descobertas, seus profissionais. (Rose, 2011, p. 83).

Aqui me parece interessante dar um exemplo de como as batalhas pela verdade tiveram um desdobramento real e, neste caso, doméstico. Para tanto, retomarei uma discussão da minha monografia de graduação (de Luna Nogueira, 2010) que narra a imposição da psicanálise no Brasil, como forma de controle social e subjetivo que pode ser considerado uma iniciativa de colonialismo interno¹⁷ do Estado Novo.

¹⁷ Na busca por uma definição mais precisa do “colonialismo interno” e suas implicações históricas, o sociólogo mexicano Carlo Casanova parte de alguns princípios fundamentais: a) o colonialismo interno está presente em todas as dimensões, quais sejam, na economia, na política, na sociedade e na cultura; b) seu desenvolvimento insere-se na história dos Estados-Nação e do capitalismo; c) e este também se relaciona com estratégias contra-hegemônicas. O colonialismo interno é uma problemática que extravasa o colonialismo/neocolonialismo e é reproduzido pelos Estados-Nação independentes, sejam estes imperialistas neoliberais, sejam socialistas. A condição dos que são oprimidos por esse colonialismo é semelhante àquelas produzidas sobre populações nativas que não foram exterminadas na época da conquista: a) habitam um território sem governo próprio; b) encontram-se em situação de desigualdade diante das elites das etnias dominantes e das classes que as integram; c) sua administração e sua responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados dele; d) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo

Foi na configuração sócio-político-cultural brasileira de 1930 que a psicanálise, projeto europeu de saneamento de angústias existenciais do indivíduo moderno em crise, desembarcou no Brasil¹⁸. Aqui encontrou solo fértil para sua difusão entre os números crescentes de imigrantes europeus que se aglomeravam nas cidades e zonas rurais do sul e sudeste do país (regiões que representam o eixo político-econômico-ideológico brasileiro e que até os dias de hoje ditam os rumos do país). Como expus na minha monografia, referindo-me à obra de Stuart Hall (2006), o processo de construção de cultura e identidade nacional foi feito por meio da adoção e adequação de discursos, práticas, dispositivos, instrumentos e instituições europeias pela *intelligentsia* e pelo Estado brasileiro, para o que seria a formação da ideia de um “povo brasileiro”. Para tanto, o momento histórico-social nacional da década de 1930 não podia ter sido mais adequado: a sustentação dessa construção de relações sociais e formas de subjetivação sobre o Estado Novo, regime político centralizado e autoritário, ressoava na produção de sentido das subjetividades imigrantes que haviam aportado da Europa. E essa população imigrante, por sua vez, formava uma importante parcela da elite econômica brasileira de um dos estados mais influentes da jovem República, São Paulo.

Porém, antes de prosseguir para o exame da disseminação da psicanálise na construção e colonização da subjetividade brasileira, é importante destacar algumas das características dessa nova organização do Estado brasileiro, que viabilizaram a difusão da “cura pela fala” em território nacional.

De 1937 a 1945, o Brasil foi governado por Getúlio Vargas, que inaugurou uma nova forma de governo, uma autocracia mantida pelo apoio da burguesia industrial e urbana e pelos militares, conhecida como Estado Novo:

em condição de “assimilados”; e) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; f) em geral, os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional, raça esta considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “libertador” que forma parte da demagogia estatal; g) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional”.

¹⁸ No Brasil, a psicanálise aportou pelas mãos do psiquiatra baiano Juliano Moreira, fundador da moderna psiquiatria brasileira ao redor de 1912, secundado por outros pioneiros, como Arthur Ramos, Júlio Porto-Carrero e Francisco Franco da Rocha. Este último publicou, em 1920, um dos primeiros livros de divulgação da doutrina freudiana entre nós: *O pan-sexualismo na doutrina de Freud*. Com Durval Marcondes, ele fundou, em 24 de outubro de 1927, a primeira sociedade psicanalítica da América Latina, a Sociedade Brasileira de Psicanálise (SBP), embrião do grupo que seria reconhecido pela IPA em 1951, sob a denominação de Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (Sagawa, 1987).

o Estado Getulista promoveu o capitalismo nacional, tendo dois suportes: no aparelho de Estado, as Forças Armadas; na sociedade, uma aliança entre a burguesia industrial e setores da classe trabalhadora urbana. Foi desse modo, e não porque tivesse atuado na Revolução de 1930, que a burguesia industrial foi promovida, passando a ter força no interior do governo. (Fausto, 2001, pp. 184-185)

O Estado Novo surgiu como embrião dos governos Provisório e Constitucional, de 1930 e 1934, respectivamente. Para consolidar-se, desde cedo foram impostas medidas centralizadoras que deram a Getúlio Vargas controle quase total sobre o Estado brasileiro. Conseqüentemente, em novembro de 1937, Vargas dissolveu mais uma vez o Congresso Nacional e assumiu os poderes Executivo e Legislativo, estaduais e municipais, subordinando o país ao governo central. Entretanto, sua coalizão de poder ia além das instituições de governo, aglutinando os trabalhadores, ou proletariado, e uma série de influentes grupos sociais:

a burocracia civil defendia o programa de industrialização, por considerar que ele era o caminho para a verdadeira independência do país; os militares, porque acreditavam que a instalação de uma indústria de base fortaleceria a economia — um componente importante de segurança nacional; os industriais, porque acabaram se convencendo de que o incentivo à industrialização dependia de uma ativa intervenção do Estado. (Fausto, 2001, p. 201)

Apoiado pelos capitães da indústria, pela burocracia, pela força de produção e pelos detentores do poder armado, o Estado Novo também buscou formar uma opinião pública a seu favor, censurando críticas e informações independentes e elaborando sua versão da fase histórica que o país vivia. Para tanto, foram criadas e articuladas instituições governamentais (o Departamento Oficial de Publicidade e o Departamento de Propaganda e Difusão Cultural) e veículos de mídia (o programa de rádio *Hora do Brasil* e a publicação *Cultura Política*) que pudessem atrair ao serviço do Estado os setores letrados, compostos por católicos, integralistas autoritários e esquerdistas disfarçados (Fausto, 2001). O objetivo era fazer

[...] um corte radical entre o velho Brasil desunido, dominado pelo latifúndio e pelas oligarquias, e o Brasil que nasceu com a revolução. O Estado Novo teria realizado objetivos revolucionários, promovendo, através da busca de nossas raízes, da integração nacional, de uma ordem não dilacerada pelas disputas partidárias, a

entrada do país nos tempos modernos. (Fausto, 2001, p. 208)

Eis que, quase um século após o início do projeto de construção de uma cultura e identidade nacional nos vários países da Europa — concomitante à construção da identidade ocidental —, o Brasil desenvolveu as contingências sócio-histórico-econômicas para pôr em andamento o mesmo projeto. O Estado Novo e a *intelligentsia* brasileira empreenderam tal construção baseados nos conceitos de ideologia de mestiçagem e democracia racial. Ambos os conceitos são *metanarrativas* e *mitos fundacionais*: davam “unidade” às populações brasileiras ou buscavam homogeneizá-las oferecendo-lhes uma versão reabilitada de suas *memórias* do passado — incluindo uma fictícia genealogia cultural linear que a ligava à Grécia clássica, a Roma, ao Renascimento e ao Iluminismo. Procurava-se instaurar o *desejo* por viver em conjunto para atingir a meta de um projeto de Estado-nação e, sendo unos em uma democracia racial, perpetuar alguns aspectos discursivos e performáticos (criteriosamente escolhidos pelos detentores do poder e protetores de conhecimento) da *herança* das várias etnias mestiçadas (Hall, 2003) — ou seja, a episteme e ontologia ocidental e a primitiva e simples *naiveté* e *joie de vivre* das etnias africanas em diáspora e das etnias ameríndias oprimidas.

Foi nessa conjectura histórica que a psicanálise foi utilizada como um instrumento de imposição do formato de conhecimento ocidental. Esse caráter de instrumento de colonialismo interno fica claro quando se leva em consideração que, após ter aportado no Brasil, a psicanálise tornou-se rapidamente não só uma possibilidade de diagnóstico e intervenção terapêutica como também um dispositivo de controle empregado pelo Estado para a construção de identidades e subjetividades que servissem aos seus propósitos socioideológicos.

Antes de fundamentar a última afirmação, é necessário fazer uma distinção e uma definição: em 1930, o termo “higiene mental” era utilizado de forma abrangente para designar tudo (discursos e práticas científicas e médicas) aquilo que se referia ao que hoje chamamos de “saúde mental”. Apesar de não possuir uma relação automática com o Movimento Nacional de Higiene Mental, encabeçado pelos psiquiatras brasileiros, organicistas da Liga Brasileira de *Hygiene* Mental (LBHM)²⁰, movimento que chegava a se

²⁰ “A LBHM foi fundada no Rio de Janeiro, em 1923, tendo à frente o médico Gustavo Riedel. A Câmara dos Deputados, pelo decreto nº 4.778 de 27 de dezembro de 1923, reconheceu-a como de utilidade pública. Em 1924, foram concedidas as primeiras subvenções pecuniárias. Esse auxílio viabilizou o início do ‘programma de trabalhos technicos visando a prevenção das doenças nervosas e mentaes’, em 1925. [...] Dirigida por psiquiatras e composta de membros da elite da classe médica brasileira e de juristas, educadores, jornalistas etc. a LBMH tornou-se o grande centro de propaganda em favor da ‘hygidez mental’. Para Reis (1997, p. 7), a Liga se constituiu como ‘entidade central da

alinhar com ideais pró-nazistas de eugenia e “saneamento” social (Sagawa, 1987), a psicanálise era por eles muito apreciada, pois

um dos objetivos que cumpre à psicanálise alcançar, dentro da proposta dos higienistas, é “ajustar” a criança “desajustada”. O “ajustamento” da criança significava impedi-la de tornar-se criminosa e encontrar um lugar para ela na sociedade do trabalho livre. (Mendonça, 2006, p. 72)

Ou seja, caberia à psicanálise deles “alocar” uma identidade para o projeto de indivíduo brasileiro moderno, torná-lo uma unidade econômica produtiva ao agenciar seu processo de subjetivação por meio de seu discurso e prática. Isso ocorreu graças a um bem estabelecido grupo social com grande influência sobre as políticas públicas educacionais e sanitárias do Estado, a LBHM.

Sagawa (1987) mostra como os agentes responsáveis pela integridade e continuidade da nação, no caso o Estado, os militares e a burguesia brasileira — nela, a classe médica alinhada com os ideais da LBHM —, dando prosseguimento às políticas de construção da cultura e identidade nacional, agiram como suporte para a psicanálise. Esta, por sua vez, acabava por desenvolver uma dupla ação, tanto colonizadora quanto higienista²¹:

em São Paulo, Durval Marcondes tornou-se o médico psiquiatra responsável pela higiene mental das crianças matriculadas nas escolas públicas da Secretaria de Educação. Após alguns anos de trabalho contínuo, teve um insight: o que observava no seu trabalho psicanalítico com pacientes neuróticos no consultório particular tinha raízes na infância. Como a grande maioria dos possíveis “futuros” neuróticos não poderia pagar por uma análise pessoal, então uma solução alternativa seria fazer uma intervenção preventiva já desde a infância. Foi, assim, unindo sua experiência de trabalho com crianças escolares e seus conhecimentos de análise de neuróticos que deu origem à organização de uma Seção de Higiene Mental Escolar que foi fundada em dezembro de 1938. Esta foi composta dos seguintes setores de

psiquiatria na formulação de um projeto novo e ampliado de intervenção social’.” (Carvalho, 1999, p. 135)

²¹ “Dacome (2003, p. 97), em seu artigo intitulado Higienismo e Psicanálise, faz um breve relato da chegada da Psicanálise ao Brasil e sua estreita ligação com o movimento higienista. Segundo esse autor, a Psicanálise é tomada como um dos referenciais teóricos que vão dar suporte às idéias higiénicas de prevenção em saúde mental.” (Mendonça & Boarini, 2002, p. 4)

atividades: 1) clínicas de orientação infantil e clínicas psicológicas; 2) classes especiais para débeis mentais; 3) setor de pesquisas, de ensino e de divulgação. (Sagawa, 1987, p. 7)

Ao propor uma intervenção preventiva, iniciada na infância e subsidiada, antes pelo estado de São Paulo e depois pelo Estado brasileiro, sob a forma de intervenção clínica e programa educacional²², a psicanálise foi inserida como elemento de construção e controle de identidade e subjetividade coletiva pela instituição escolar. A escola, como ressalta Hobsbawm (2004) ao analisar a constituição das nacionalidades europeias e ocidentais, foi uma das instituições responsáveis pela construção da cultura e identidade nacional. A educação era uma das prioridades político-ideológicas do Estado Novo:

os vencedores de 1930 preocuparam-se desde cedo com o problema da educação. Seu objetivo principal era o de formar uma elite mais ampla, intelectualmente mais bem preparada. As tentativas de reforma do ensino vinham da década de 1920, caracterizando-se nesse período por iniciativas no nível dos Estados, o que correspondia ao figurino da República federativa. A partir de 1930, as medidas tendentes a criar um sistema educativo e promover a educação tomaram um outro sentido, partindo principalmente do centro para a periferia. A educação entrou no compasso da visão geral centralizadora. Um marco inicial desse propósito foi a criação do Ministério da Educação e Saúde em novembro de 1930. (Fausto, 2001, p. 188)

Portanto, numa análise retrospectiva, a psicanálise foi convidada a exercer um papel fundamental na administração da identidade nacional e subjetividade coletiva brasileira, agindo como dispositivo de controle no espaço escolar pela ideologia do Estado Novo. A psicóloga Aline Ottoni Moura de Nunes Lima, em seu artigo *Um breve histórico da psicologia educacional*, mostra como esta foi articulada para “[...] se adiantar aos problemas e cuidar do bem-estar social e individual da nação” (2005, p. 3):

²² “As Clínicas tinham como método de trabalho o método clínico com derivações do movimento psicanalítico, isto é, todo o procedimento de exames médicos para o diagnóstico de anormalidades e a compreensão dos fatores psico-sociais a partir das contribuições psicanalíticas de Freud, Adler, Jung” (Mendonça & Boarini, 2002, p. 4). Quanto à relação ideológica entre ambas as instituições, “as Clínicas de Higiene Mental compartilham da postura da Escola Nova, que já não é mais apenas o lugar da instrução, mas da educação em geral da criança. Junto com a Escola, as Clínicas de Higiene intervêm no lar, orientando e educando, não só as crianças mas também os pais. Utiliza para isso os mais modernos recursos, da época, da medicina, da psicologia, da sociologia, da biologia, etc” (Mendonça & Boarini, 2002, p. 7).

com o advento da psicanálise e, com ele, de novas explicações que situavam os problemas de aprendizagem nas influências ambientais, mais especificamente no desajuste familiar e, concomitante ao processo de biologização do comportamento, que favorece a patologização destes, tinha-se um terreno fértil para a disseminação da prática psicológica de psicoterapia e orientação familiar, frente a problemas de aprendizagem e a atribuição de rótulos. [...] A maioria da população não tinha acesso à escola e, portanto, não estava qualificada para o mercado de trabalho. Surgiu o Movimento de Higiene Mental (década de 20 e 30 do século XX), com funções preventivas de orientação, assistência, pesquisa e ensino de técnicos especializados em desajustamentos infantis. Esse movimento partia do princípio de que o profissional de Psicologia deveria se adiantar aos problemas e cuidar do controle do bem-estar social e individual da nação. *Era necessário que as crianças fossem qualificadas para se conquistar o ideário do Estado Novo de industrialização* [grifo meu]. (2005, p. 3)

Ao fazer uma análise das últimas duas citações, de Fausto (2001) e Nunes Lima (2005), é perceptível que, sendo o centro o núcleo cuja produção de sentido é imposta à periferia, as políticas públicas educacionais do Estado Novo reproduziram, em dois níveis, as relações hegemônicas de poder contidas no binômio metrópole–colônia: em um primeiro nível, há a colonização das subjetividades multiétnicas brasileiras por uma teoria psicológica estritamente ocidental; e, em um segundo nível, há a reprodução nacional da relação metrópole–colônia, na heterogeneidade de poder entre centro e periferia, o que pode ser tido como um fenômeno neocolonial por excelência. Em outras palavras, os centros urbanos brasileiros, em rápida expansão industrial, de onde irradiavam os discursos e as práticas político-ideológicas do Estado Novo, possuíam um alto contingente de imigrantes europeus, cujos meios de produção, subjetividades e possibilidades de sociabilidade eram drasticamente diferentes daqueles das populações rurais brasileiras, compostas pela população negra, cabocla, mulata, caipira e ameríndia²³. Não obstante as grandes

²³ “Os estudos realizados sobre essa camada social que se espalhava por vastas extensões geográficas, composta de tipos regionais distintos e de graduações sociais que iam de pequenos proprietários e arrendatários a simples ocupantes das terras, agregados, parceiros e meeiros, trabalhadores ocasionais e diaristas, têm indicado uma certa regularidade nos padrões de sua organização. Costuma-se dizer que viviam em torno de mínimos vitais: uma economia voltada para a produção de gêneros necessários para o consumo e para a formação de pequenos excedentes, obtida basicamente por meio de trabalho familiar; uma sociabilidade que se estendia das células familiares às relações de vizinhança e aos grupos condensados em torno de unidades sociais um pouco mais amplas, pequenas vilas, arraiais, bairros rurais, no geral de população rala; relações de dominação marcadas por padrões personalistas que se substanciavam e, direitos e obrigações, freqüentemente o uso da terra outorgada pelo proprietário em troca de serviços, do pertencimento a clientela que formavam a base dos apoios políticos e eleitorais dos poderes locais; e, finalmente,

diferenças étnico-culturais das várias regiões rurais do Brasil, as políticas públicas educacionais do Estado getulista buscaram normatizar e homogeneizar essas subjetividades e sociabilidades ao impor um tipo de controle e qualificação educacional, modelo de construção e regulação de subjetividade, e ideologia de mestiçagem de uma suposta democracia racial que era consoante com o ideário do Estado Novo de industrialização (Lima, 2005).

Incluída no âmbito escolar; encontrando um grande contingente de subjetividades europeias — imigrantes — que se identificam com suas premissas terapêuticas e de subjetivação; e sendo irradiada pelos discursos e práticas político-ideológicas de um Estado colonizado discursivamente pelo modelo de produção e construção cultural e identitária do Ocidente (Europa e Estados Unidos da América), a psicanálise estabeleceu-se rapidamente como dispositivo de subjetivação em boa parte do solo brasileiro. Tornou-se cada vez mais popular entre os segmentos com projeção político-econômica, e foi sendo imposta a outros. O crescimento e a difusão da psicanálise foram expostos por Luiz Carlos Uchôa Junqueira Filho, presidente da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo de 1997 a 2000, em um artigo sobre a história dessa prática terapêutica no Brasil:

na década de 50 duas novas sociedades foram fundadas no Rio de Janeiro e no início dos anos 60 a Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, que recebeu forte influência da psicanálise argentina. Em São Paulo, a primeira analista didata, a Dra. Adelheid Koch de Berlim, iniciou suas atividades formativas em 1936, sendo responsável direta pela formação da primeira geração de psicanalistas paulistas. A partir de 1960 com a criação da COPAL (atual Federação Psicanalítica da América Latina) e depois da Associação Brasileira de Psicanálise (ABP) em 1967, a psicanálise brasileira foi se difundindo consistentemente, inclusive com a participação de grupos não-filiados à IPA. Atualmente as sociedades filiadas à ABP espalham-se por São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Recife, Pelotas, Brasília, Ribeirão Preto e Mato Grosso do Sul, sendo nove os núcleos oficiais: Natal, Curitiba, Belo Horizonte, Marília, Maceió, Goiânia, Fortaleza e Campinas. No início deste novo milênio, podemos dizer que a psicanálise está integrada de modo definitivo no âmbito científico e sócio-cultural do mundo ocidental, representando um instrumento

uma vida religiosa e uma cultura popular cadenciada por ritos do catolicismo e comemorações dos santos de sua devoção, por uma forte tradição oral expressa nas modas de viola, nos sambas e nos batuques rurais, nos cateretês, cururus, cocos etc” (Marins, 2010, pp. 61-62).

poderoso não só em relação ao desvendamento dos mistérios da alma humana, mas também no equacionamento dos pungentes conflitos sociais da atualidade. (2000, p. 3)

O objetivo dessa detida análise desse momento de difusão da psicanálise no Brasil é mostrar como se construiu um regime de verdade ontológica e epistêmica. Sua articulação não se restringiu ao *setting* clínico, onde seus resultados já podem ser considerados trágicos; ela foi além, sendo adotada pelo aparelho do Estado, que, não é incorreto dizer, nunca se versou criticamente sobre suas próprias origens e, devido a essa ignorância, engajou-se num irônico processo de colonialismo interno. Levando a argumentação *ad absurdum*, como o faz a maiêutica socrática, e em tom de leveza, poderíamos dizer que, de certa forma e em certos segmentos da heterogênea sociedade brasileira, existe um cenário pós-apocalíptico de mundo formado por zumbis comandados por nigromantes adeptos da magia ocidental.

Terminada a exposição da tentativa de usar uma teoria de conhecimento e ontologia ocidental como ferramenta para a conversão de sujeitos não ocidentais em zumbis — que ocorreu, de fato, na própria história brasileira —, passarei aos fundamentos de tal análise.

1.3 A psicologia clínica como instrumento de agenciamento das subjetividades em prol de um padrão: a reprodução do Ocidente na clínica

Parto do entrelaçamento da concepção contemporânea de sujeito com a história da construção do Ocidente pelo antropocentrismo e pela secularização, pelo acúmulo de capital e pela individualização ligada ao estabelecimento do Estado moderno e à tecnicização e especialização do trabalho. Cada um desses termos resultou, e resulta, das tensões interinstitucionais e discursivas que construíram a história do Ocidente, tendo como corolário a emancipação e individuação do sujeito. Esses processos começaram, no continente europeu, pelo deslocamento ontológico do transcendental para o secular e humano, que alterou as estruturas sociais, políticas e econômicas da Idade Média europeia, tornando-se a base para repensar a rígida estrutura do feudalismo, instituição e cosmogonia católica, e aumentar progressivamente a participação do sujeito na tomada de decisão de sua comunidade. E foram seguidos do acúmulo de capital, oriundo da exploração e subjugação das colônias, que permitiu a ascensão da burguesia como classe social que reivindicou o

empoderamento e a liberdade de seus indivíduos e suas empresas liberais, ao destacá-los das estruturas de poder e classes privilegiadas que ainda permaneciam nas reformulações do Estado após o feudalismo. Já na modernidade, as sociedades ocidentais democráticas e liberais – Estados Unidos da América e continente europeu ocidental - são sustentadas e movidas pela mão de obra dos três grandes setores econômicos capitalistas de produção, tornando-se o trabalho um dos eixos da construção da identidade do sujeito e sua participação sociopolítica.

Todos esses desenvolvimentos sociais, políticos, econômicos e culturais, como expus brevemente, têm um elemento em comum, a relação indissociável com a construção da ontologia ocidental. Por isso,

em tais sociedades, sugere-se, a pessoa é interpretada como um self, uma entidade naturalmente única e discreta, os limites do corpo contendo, como se por definição, a vida interior da psique, na qual estão inscritas as experiências de uma biografia individual. Mas as sociedades ocidentais modernas são peculiares em sua interpretação da pessoa como esse lugar natural de crenças e desejos, com capacidades inerentes, como a origem autoevidente de ações e decisões, como um fenômeno estável, que exhibe consistência através de diferentes contextos e épocas. São também peculiares em fundamentar os seus aparatos de regulação da conduta nessa concepção de pessoa. [...] Foi nessas sociedades que a Psicologia nasceu como uma disciplina científica, como um conhecimento positivo do indivíduo e como uma maneira particular de dizer a verdade sobre os humanos e de agir sobre eles. Além disso, ou ao menos assim parece, nessas sociedades os seres humanos passaram a entender a si mesmos como seres “psicológicos” — passaram a interrogar e narrar a si mesmos em termos de uma “vida psicológica interior” que guarda os segredos da sua identidade, a qual eles devem descobrir e realizar, este que é o padrão segundo o qual se deve julgar uma vida autêntica. (Rose, 2011, p. 39)

Esse self, ou essência, pode ser considerado o núcleo da identidade, da subjetividade, que tem persistido através da história recente do Ocidente europeu. Hall (2006) apresenta as alterações sofridas por esse núcleo ao mostrar o desenvolvimento das concepções de identidade em três tempos no Ocidente — desde o sujeito do Iluminismo, passando pelo sujeito sociológico e chegando ao sujeito pós-moderno. Respectiva e resumidamente, o que ele nos apresenta é a passagem de uma identidade baseada num indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, consciência e

ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior; para uma identidade que refletia a crescente identidade do mundo moderno, dotada da consciência de que esse núcleo interior não era autônomo e autossuficiente, mas formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos — a cultura —, os modos que ele/ela habitava; e, por último, chegando a uma identidade que não é fixa, nem essencial, ou permanente: é uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais os sujeitos são representados ou interpelados nos sistemas culturais que os rodeiam, sendo assim definidos historicamente, e não biologicamente, e assumindo diferentes identidades em diferentes momentos, que não são unificadas ao redor de um eu coerente.

As vertentes de psicoterapia, que nasceram no Ocidente e também podem ser definidas como processo de interação e intervenção com o outro — sua identidade e/ou self —, irão trazer segmentos, quando não a totalidade, dessas concepções e devires identitários contidos em si, como o lastro ontológico que guia seu fazer terapêutico. Portanto, faz uso das disposições ocidentais da construção de identidade e dos saberes e técnicas a ela associados para articular o outro em sua *démarche* clínica:

a realidade científica contemporânea — e isto vale tanto para uma ciência como a psicologia quanto para qualquer outra — é o resultado inevitável das categorias que nós usamos para pensá-la, das técnicas e procedimentos que usamos para evidenciá-la, das ferramentas estatísticas e dos modos de comprovação que usamos para justificá-la. (Rose, 2011, p. 80)

É importante entender as psicoterapias como tecnologias, e não somente como sistemas de significados ou discursos — isso porque, ao contrário do que muitos autores almejam, elas não se fazem de forma neutra ou puramente especular; suas colocações são sustentadas por um método que busca fazer o outro apresentar-se, ou ressurgir, objetivamente e incontaminado pela ontologia da/do terapeuta. Retornando ao conceito de tecnologia, entendo-o de acordo com a definição que Foucault lhe dava, ou seja, como aqueles procedimentos pelos quais as relações de poder numa sociedade se articulam mediante a produção de regimes de verdade, que podem ser identificados e reiterados nas relações intersubjetivas ou criados para as regular. Rose (2001) aprofunda essa definição, o que me permite conceber até que ponto somos agenciados pelas teorias ocidentais que fundamentam a clínica num Outro Ocidente ou não Ocidente:

[...] por tecnologia entendo um conjunto de artes e habilidades acarretando a conexão de pensamentos, afetos, forças, artefatos e técnicas, que não simplesmente manufacturam e manipulam, mas que, mais fundamentalmente, organizam o ser, estabelecem seus limites, produzem-no, tornam-no pensável como um todo de existência que deve ser tratado de forma particular. (2011, p. 82)

Essa citação deixa claro que a tecnologia não é construída a partir de simples observações sistematizadas, neutras, que possuem uma relação isomórfica com o que a metafísica e a episteme ocidental convencionaram chamar de realidade. Ela materializa e reproduz aquilo que é intimamente concebido pelas instituições produtoras de conhecimento, seus posicionamentos políticos e ideológicos e suas teleonomias de poder. Assim sendo, a tecnologia resulta do programa de pesquisa dessas instituições, ou do recorte da realidade do qual a instituição se apropriou como seu campo de investigação e especialidade. O resultado desse cerceamento e enunciação é um discurso de conhecimento cuja regulação advém de seu metaconhecimento e resulta numa epistemologia particular dotada das características da organização e classificação inerentes ao seu núcleo axiomático. Irei utilizar a citação que Rose (2001) faz de Bachelard para ampliar a compreensão do escopo da tecnologia da clínica psicológica:

Bachelard argumenta que o pensamento científico não trabalha sobre o mundo tal qual como o encontra; a produção de verdade é um processo ativo de intervenção no mundo. Mas há algo de característico das condições sob as quais as verdades psicológicas vêm sendo produzidas. A epistemologia psicológica é, em muitos aspectos, uma *epistemologia institucional* (cf. Gordon, 1980): as regras que governam o que pode contar como conhecimento são, elas próprias, estruturadas pelas relações institucionais nas quais elas tomaram forma. (2011, p. 91)

Quando Rose fala de uma epistemologia institucional, está se referindo ao fato de que as verdades psicológicas possuem pouca ou nenhuma validade objetiva, na acepção do que a validade de uma verdade, ou postulado, seria para as ciências exatas. Elas não decorrem daquilo que é custosamente observado no mundo material pela aplicação rigorosa — e, mesmo assim, de incertos resultados — do método científico, e sim fazem uso de premissas desse método para impor construções teóricas que advêm do arbitrário estabelecimento de regimes de verdade caros aos fundadores das escolas de psicoterapia. Ao defini-las como arbitrárias, não quero dizer que são construções puramente *ad usquam*, pois se inscrevem na racionalidade comum às características históricas e culturais das sociedades ocidentais nas quais se originaram. Todavia, ao examiná-las pausadamente,

retraçando suas genealogias, constatamos que muitas delas se sustentam unicamente sobre a inviolabilidade da autoridade do mestre fundador, a impenetrabilidade crítica da doutrina, ou postulados tautológicos e autorreferenciais, datados, que nunca foram desconstruídos. Rose dá continuidade a essa linha de argumentação ao dizer que

as exigências reguladoras e administrativas de um círculo real ou potencial de profissionais e autoridades sociais desempenharam um papel-chave no estabelecimento dos tipos de problemas que as verdades psicológicas alegam solucionar, e dos tipos de possibilidades que as verdades psicológicas alegam abrir. Não se trata aqui de um processo único: para escrever a genealogia da psicologia contemporânea, precisamos examinar os diversos lugares que foram psicologizados — fábricas, tribunais, prisões, salas de aula, quartos, a administração colonial, espaços urbanos — e as diferentes imagens e tecnologias de sujeitos humanos que foram estabelecidas e desenvolvidas neles [...]. Pois a psicologização não implica que um único modelo de pessoa tenha sido imposto ou adotado de maneira totalitária; de fato o celebrado caráter “não paradigmático” da Psicologia assegura um tipo de debate perpétuo sobre as características da subjetividade. (2011, p.110)

Os dispositivos de subjetivação de fato não foram impostos de forma totalitária no Outro Ocidente e no não Ocidente, o que também não impediu que sua adoção fosse tirânica, sustentada por genocídios, privações de liberdade e punições físicas. Portanto, seria parcialmente incorreto considerar que houve um programa institucional, complexo, abrangente e proposital orientado a impor formas de subjetivação a uma população, mesmo tendo sido feitas tentativas nesse sentido, pelo Estado e pela elite brasileira, no começo do século XX. A complexidade e a memória social, cultural e étnica de uma população resistem mesmo quando se implementa esse tipo de programa, como podemos ver no caso da resistência das religiões e tradições locais (taoísmo, confucionismo e budismo) na China das revoluções culturais ou no caso da fé cristã ortodoxa na Rússia comunista. No Outro Ocidente não foi diferente, e foram preservados, criados e recriados dispositivos de subjetivação por meio de estratégias de resistência, tais como o sincretismo que permitiu a sobrevivência de sistemas religiosos de matriz africana e ameríndia.

2 Aproximações entre a psicologia clínica e a pós-colonialidade

(1) A civilização (européia) moderna considera-se a mais desenvolvida, superior; (2) Esse senso de superioridade a obriga, por assim dizer, na forma de um imperativo categórico, a “desenvolver” (civilizar, elevar, educar) as civilizações primitivas, bárbaras, subdesenvolvidas; (3) O trajeto desse desenvolvimento deveria ser o mesmo que foi seguido pela Europa em seu próprio desenvolvimento para superar a Antiguidade e a Idade Média; (4) Quando os bárbaros ou o primitivo resistem ao processo civilizatório, a práxis da modernidade deve, em última instância, recorrer à violência necessária para remover os obstáculos à modernização; (5) Essa violência, que de muitas formas produz vítimas, assume um caráter quase ritual: o herói civilizador atribui a suas vítimas (o colonizado, o escravo, a mulher, a destruição ecológica da terra etc.) o caráter de participantes num processo de sacrifício redentor; (6) Do ponto de vista da modernidade, o bárbaro ou primitivo é culpado (de, entre outras coisas, se opor ao processo civilizatório). Isso permite à modernidade apresentar-se não só como inocente, mas também como força que irá emancipar ou redimir de culpa suas vítimas; (7) Devido a esse caráter “civilizador” e redentor da modernidade, o sofrimento e os sacrifícios (os custos) da modernização impostos aos povos e raças “imatuross”, aos escravos, ao sexo mais fraco etc. são inevitáveis e necessários.

Dussel citado por Mignolo, 2001

2.1 Psicologia, pós-estruturalismo e pós-modernidade: mudanças epistêmicas que pavimentaram o caminho para a etnopsiquiatria de Tobie Nathan

Até o momento, tenho feito uma genealogia epistêmica das psicodinâmicas e psicanálise freudiana na psicologia clínica, denunciando e invalidando uma série de axiomas contidos em seus âmagos, e mostrando como muito de seu conhecimento é acriticamente naturalizado e autoritariamente imposto. A análise deteve-se em como é enunciado e apreendido seu conhecimento, e quais são suas consequências. Porém, nenhuma genealogia estaria completa se não fosse feita a sua contextualização sócio-histórica, relacionando-a com os devires de suas sociedades. Esse será o tema da primeira seção deste capítulo.

Antes, gostaria de fazer uma ressalva: talvez tenha apresentado a psicologia clínica, e a psicanálise, como um terrível arsenal de conhecimento redutor, mutilador e dominador. Não retratarei o que disse, mas também serei justo com a disciplina, ao reconhecer que em sua história epistêmica houve momentos em que suas vertentes, ou escolas, tiveram acessos de *mea culpa*, desencadeados em grande medida pelas mudanças paradigmáticas

às quais as ciências sociais foram submetidas pelas exigências históricas da sociedade e seus sujeitos, que compõem seu campo de pesquisa. Devido à proximidade metodológica com essas ciências e aos sistemáticos diálogos e trocas que enriqueceram o arcabouço conceitual de ambas, a psicologia clínica pôde entender os limites dos posicionamentos teóricos utilizados na compreensão de seu objeto de atuação. Ou seja, ao aventurar-se em territórios epistêmicos muitas vezes desconhecidos, tensões teóricas surgiram que obrigaram a disciplina a rever sua performance, tanto de produção de saber quanto de intervenção clínica psicoterápica, à luz das novas demandas sociais e paradigmáticas que surgiram do desenrolar pluritópico da história.

Para definir os momentos críticos que ocasionaram essas tensões, recorro à obra de Fernando González Rey, em especial à síntese que o autor fez da história das ciências sociais e da psicologia clínica no livro *Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade* (2007). Segundo González Rey, foram dois os momentos, com seus correspondentes movimentos gerais paradigmáticos, que permitiram à psicologia clínica repensar-se. O primeiro foi a pós-modernidade, que resultou numa reavaliação dos agenciamentos feitos pelas estruturas de poder na produção dos enunciados das ciências sociais e da psicoterapia:

considero que o impacto essencial do pensamento pós-moderno sobre as ciências sociais de forma geral, e sobre a psicologia, em particular dá-se na superação da naturalização dos processos sociais, algo que, em maior ou menor medida, caracterizou todas as ciências sociais ao investir de objetividade seu objeto e desconsiderar os aspectos sociais de sua própria constituição. Essa naturalização foi uma expressão do modelo positivista de ciência, que naturalizou o próprio conceito de ciência. Conforme afirmado na citação anterior, de Ermarth, conceitos *universais dados* foram superados, levando à ruptura de uma representação unitária e finalista de mundo. O mundo deixou de ser algo que estava dado e pronto para ser apreendido, para ser um mundo em movimento, onde os acontecimentos atuais são parte do seu curso anterior. [...] Como consequência da desnaturalização do mundo, as práticas humanas, em especial as práticas de conhecimento que antes estavam destinadas a conhecer o mundo como ele *era*, passaram a ser compreendidas como constituintes do próprio mundo conhecido. (González Rey, 2007, p. 222)

Ao fazer uma meta-análise do capítulo anterior, vejo como aquilo que estou produzindo neste momento resulta, em boa medida, do impacto do pensamento pós-moderno. Afinal, o objetivo central deste texto é chegar a uma conclusão a respeito da possibilidade de a etnopsiquiatria de Nathan se inscrever no contexto da construção e

produção de conhecimento dos estudos pós-coloniais²⁴, uma modalidade crítica que irá surgir de forma difusa, porém cada vez mais sólida, durante a década de 1970 — a mesma em que Lyotard escreveu *A condição pós-moderna* (1979) e Edward W. Said publicou seu livro seminal *Orientalism* (1978), pioneiro dos estudos pós-coloniais, inaugurando, segundo muitos, uma nova construção de pensamento nas ciências sociais.

Resultando do esforço conjunto de pensamento de várias disciplinas das ciências sociais, as teorias e crítica pós-colonial sintetizam o tema da citação: o questionamento das estruturas de poder no e do Ocidente, de seus axiomas naturalizados, e a postura de universalidade da ciência positivista²⁵ que subjazia aos enunciados das ciências sociais e da psicologia. Aqui aparece o primeiro conjunto de semelhanças que indicam a possibilidade de diálogo entre a etnopsiquiatria e as teorias pós-coloniais: o fato de que a primeira, em sua concepção por Devereux, já levava algumas das rupturas epistêmicas que seriam propostas pela pós-modernidade, e que Nathan levou adiante até constituir uma abordagem clínica que ele mesmo definiu como construtivista, devido a como foi influenciado pelo *giro linguístico*:

será entendido, Etnopsiquiatria objectivos construtivistas, tanto na sua teoria e na prática. Quando conseguirmos organizar a reunião de acordo com nossos princípios de trabalho, o paciente perde de uma só vez e de forma tangível, a posição do objeto, para ser sem substância que deve ser atravessado para ver os elementos que interessada nele. Mais atribuir a ele uma questão de natureza através de um diagnóstico e, em seguida, "interpretar" a sua operação a partir de uma teoria. É, de facto obrigados parceiro, deve alter ego de investigação realizada conjuntamente.

²⁴ Estudos pós-coloniais: campo interdisciplinar abrangente de perspectivas, teorias e métodos que lida com as dimensões imateriais da dominação colonial e, ao mesmo tempo, postula a desconstrução de discursos coloniais e padrões de pensamento que continuam a exercer seu poder até o presente momento histórico de países submetidos à dominação colonial.

²⁵ É importante frisar que críticas e distanciamento metodológico do positivismo nas ciências sociais já ocorriam no começo do século XX, quando a primeira leva de sociólogos alemães — entre os quais Max Weber e Georg Simmel — introduziu formalmente o antipositivismo sociológico. A proposta do antipositivismo era desenvolver pesquisas focadas em normas culturais humanas, seus valores, símbolos e processos sociais que seriam abordados desde uma perspectiva subjetiva, portanto abdicando da produção de conhecimento a-histórica, invariante e generalizável. Após os sociólogos alemães, Jürgen Habermas (em *O conhecimento e os interesses humanos*, de 1968) foi fundamental no desenvolvimento da teoria crítica — forma de produção de conhecimento que se redobra sobre si, e envolve tanto a compreensão quanto a explicação teórica que visa reduzir o aprisionamento do pensamento em sistemas de dominação ou dependência. Tal posicionamento epistêmico critica a racionalidade instrumental inerente ao positivismo — postura tecnocrática que busca se concentrar na forma mais eficiente, ou com melhor custo-benefício, de obter um fim específico, à revelia e sem se redobrar sobre os valores humanos em jogo.

Etnopsiquiatria fez um hábito de repensar com o paciente como o seu sofrimento singular - o que costuma fazer, cada um tem a sua maneira, as terapias da fala - que as teorias que tenham contido este sofrimento, que, de depois de construído, desenvolvido. Generalizar a lógica da etnopsiquiatria a qualquer paciente, independentemente da sua origem, naturalmente levaria a pensar que nunca hesitam em "construída" como "casos"; de aplicar, acima de tudo, trata-se do fabrico e interesses - em uma palavra: o paciente é o interlocutor privilegiado do que o médico acha que a teoria dele. (2001, p. 98)

O construtivismo refere-se àquelas direções teórico-cognitivas e teórico-científicas que acentuam as prestações constituintes do observador no processo de conhecimento, ou que tomam por base um conceito construtivo. Essa definição se aplica a Nathan no momento em que o autor admite também ser o observado e compartilha com seu sujeito o estatuto de observador. Esse deslocamento faz do outro o especialista da sua desordem, não mais subalterno à imposição da teoria que seleciona quais elementos da sua produção de sentidos serão privilegiados. Seguindo essa breve genealogia epistêmica de Nathan, também posso dizer que é *transmoderno*, porque se insere no lado contrário invisível, o inverso/complementar da modernidade, podendo ser considerado pós-colonial devido às subversões epistêmicas e inversões dos cânones do local de produção de conhecimento. Isso ocorre porque este se destaca da psicanálise para produzir, perante a perpetuação e imposição de subjetivação ocidental, um entre-espço, um limiar onde a cultura e a singularidade do outro não ocidental são o lócus legítimo de produção de conhecimento.

Essa discussão sobre a inversão do lócus de enunciação no *setting* clínico pela etnopsiquiatria ficará para um próximo momento (o quarto capítulo), bastando agora continuar a expor a outra ruptura epistêmica crítica que possibilitou à psicologia repensar-se. González Rey (2007) a chama de "giro complexo" e apresenta suas propostas epistêmicas da seguinte forma:

com o *giro linguístico* que marcou o trânsito da filosofia da consciência à linguagem é possível falar de outro trânsito produzido nas ciências naturais e que teve grande impacto sobre a filosofia da ciência, o qual denomino *giro complexo*, que se inicia com as rupturas da mecânica quântica e se alimenta das mudanças que, progressivamente, se deram em todas as ciências naturais e levaram à teoria do caos, dos fractais, dando lugar a uma ciência que não se reconhecia mais na imagem determinista de um mundo estável e cujas regularidades ela devia acessar como resultado final. A ciência passou a se centrar nos estudos dos sistemas

complexos, o que a levou a uma profunda revolução epistemológica; e a partir dessa nova perspectiva, o conhecimento não foi mais considerado uma representação do mundo, mas uma construção capaz de gerar inteligibilidade sobre outros sistemas, diferentes da nossa linguagem, capaz de gerar novas práticas que influenciam e modificam o próprio problema em estudo, práticas estas que não são apenas simbólicas [...]. (2007, p. 224)

Mais uma vez, tanto a etnopsiquiatria quanto as teorias pós-coloniais beberam desse *giro*. Sua contribuição pode ser pensada a partir de três conceitos que o sustentam, propostos por Edgar Morin em sua *Introdução ao pensamento complexo* (2011). O primeiro é o princípio dialógico, ou a incontornável dependência dos opostos dicotômicos, já que, ao articular a ideia de opostos, o princípio de complementaridade contraria o binarismo, remetendo o olhar para o nível de realidade integrada, isto é, razão e emoção, indivíduo e sociedade, saúde e doença, subjetivo e objetivo, *sapiens* e *demens*, clausura e abertura das crenças ou das teorias. Impõe-se a conjunção “e” para denotar a junção, associação, articulação desses pares. O segundo é a recursão organizacional, em que os produtos e efeitos são, ao mesmo tempo, causas e produtores. Nas palavras de Morin,

dessa maneira, nós, indivíduos somos os produtos de um sistema de reprodução oriundo de muitas eras, mas esse sistema só pode se reproduzir se nós próprios nos tornamos os produtores nos acoplando. Os indivíduos humanos produzem a sociedade em e mediante as suas interações, mas a sociedade, enquanto um todo emergente, produz a humanidade desses indivíduos trazendo-lhes a linguagem e a cultura. (2000, pp. 204-205)

O terceiro conceito é o hologramático, em que o menor elemento da representação contém a quase totalidade da informação do que é representado. Desse modo, cada célula é parte de um todo — um organismo multicelular total —, mas o todo está na parte. A totalidade do patrimônio genético está presente em cada célula individual; da mesma maneira, o indivíduo é parte da sociedade, mas a sociedade está presente em cada indivíduo mediante a linguagem, sua cultura, suas normas. Todos três elementos estão presentes tanto nas teorias pós-coloniais quanto na etnopsiquiatria:

- a) na indivisibilidade entre exploração colonial e advento da modernidade — caso não houvesse o acúmulo de riquezas extraídas das colônias, não teria se estabelecido a modernidade que usou essas riquezas para se desenvolver, e caso não houvesse o advento da modernidade após o Renascimento, não haveria o ímpeto e a

necessidade de colonização (Mignolo, 2001). Já na etnopsiquiatria entre o observador e o observado, ocorre a compreensão de que ambos ocupam o mesmo espaço diametralmente oposto, em todo momento, sendo o terapeuta um objeto de observação tanto quanto seu sujeito;

- b) na manutenção das práticas de colonialismo interno — as formas repudiadas de dominação impostas pelo colonizador, que deveriam cessar com os processos de descolonização, são mantidas pelas elites locais que estavam subjugadas à elite colonizadora. E na articulação que a etnopsiquiatria faz do saber do outro: ao endereçar a desordem do invisível, o terapeuta põe em movimento uma série de efeitos concretos que tornarão a repercutir nos desígnios do invisível;
- c) na razão colonial — independentemente da origem e localização do sujeito colonizado, os paradigmas fundamentais impostos pela dominação colonial estarão contidos em seu discurso e ontologia, por mais que este os critique e deles se distancie; mais uma vez, na etnopsiquiatria, esse princípio se dá no sujeito, pois ele leva, na sua subjetividade, a representação total de seu local ou cultura de origem.

Após discernir esses lugares epistêmicos comuns, posso começar a entrever um arcabouço que sustenta tanto as teorias e a crítica pós-colonial quanto a etnopsiquiatria. Esse é primeiro passo para inscrever a segunda no arcabouço epistêmico da primeira. O próximo passo será fazer uma análise detalhada da etnopsiquiatria para verificar se essa relação mais geral pode ser aprofundada com sucesso, processo que ocorrerá nos próximos capítulos.

Antes de encerrar, acho fundamental afirmar que foi o cenário histórico das epistemes que constroem a psicologia e as ciências sociais que tornou possível a etnopsiquiatria de Natan, para além de permitir imaginar um diálogo entre ela e a crítica, de um lado, e as teorias pós-coloniais, de outro. Percebo, porém, que tenho usado a última área de estudos das ciências sociais sem defini-la. Disso tratará a seção a seguir, na qual darei sua definição, apresentarei que autor usarei como referência para construir o diálogo com Nathan e explicarei como esse diálogo será levado a cabo. Termino este segmento passando àquelas perguntas que irão abrir e nortear o desenvolvimento do próximo: a psicologia clínica pode produzir teoria sem tornar-se uma doutrina, inscrevendo-se somente no liminar, evitando cristalizar-se como instrumento de imposição e opressão? Qual seria seu impacto no fazer clínico? Como seria esse conhecimento?

2.2 Clínica e liminaridade: liberdade, mudança e conhecimento

Antes de responder às perguntas que foram propostas como orientação para este segmento argumentativo, é necessário introduzir as bases conceituais que serão utilizadas como pivôs semânticos e epistêmicos. Tais fundamentos permitirão o diálogo entre a obra de Mignolo (2001), autor de crítica e teoria pós-colonial, e Nathan. Abrirei com um breve enquadramento do termo *teoria pós-colonial*, seguida de uma pergunta e sua conceituação, que, embora pareça óbvia, possui um desdobramento fundamental para Mignolo ao definir uma característica comum às propostas de teoria pós-colonial: o que é teoria?

A teoria torna-se necessária para distinguir entre um conceito herdado de teoria (das ciências sociais, da linguística e semiótica e às vezes da transposição de teorias das ciências naturais para as ciências naturais e humanas) e um tipo de prática auto-reflexiva e crítica na academia. (Mignolo, 2001, p. 158)

A teoria, portanto, transcende sua definição de conhecimento descritivo puramente racional — um conjunto de postulados coerente com o recorte da realidade que se propõe a descrever — ao ter sua característica meta-analítica posta em evidência. Ou seja, a teoria não é mais concebida como uma descrição cujos axiomas subjacentes são inquestionáveis devido à sua pretensa racionalidade intrínseca e natural; em vez disso, é repensada como instrumento a serviço de um movimento que busca questionar o próprio processo de teorização. Portanto, a teoria transcende sua função de cristalização de sentidos, tornando-se um instrumento de desconstrução de certezas. Nesse processo, abre sentidos sobre como se secciona a realidade que se busca descrever, levando à produção de conhecimento. A teoria, por conseguinte, está intrinsecamente ligada à forma do conhecimento gerado. É nesse desdobramento que Mignolo (2001) situa o conceito de *teoria* no termo *teoria pós-colonial*. Isto é, as teorias pós-coloniais carregam em seus devires epistêmicos a tendência à meta-análise tanto dos postulados e axiomas ocidentais naturalizados quanto de seus próprios. No âmago dessas teorias, há um movimento epistemológico autocrítico e desconstrutivo, característica compartilhada com as teorias propostas durante a pós-modernidade.

Oferecida essa primeira orientação acerca do termo *teoria pós-colonial*, passarei à definição de *colonialidade*. Essa palavra se confunde com *colonialismo*, ou a política de exercer controle ou autoridade sobre um território ocupado e administrado por um grupo de indivíduos com poder militar, ou por representantes do governo de um país ao qual esse

território não pertencia, contra a vontade dos seus habitantes — que, muitas vezes, são desapossados de parte dos seus bens (como terra arável ou de pastagem) e de direitos políticos. Entretanto, Mignolo vai além dessa descrição, considerada incompleta e estática por não incluir o lugar, a voz, a razão do sujeito colonial. Tampouco está incluída a dependência que a modernidade teve do colonialismo para seu advento e manutenção, ou os processos sócio-históricos que enquadraram, e enquadram, essa relação. Assim, passarei à definição de *colonialidade* dada pelo autor:

entendo aqui como “colonialidade” tão somente o lado reverso e inevitável da modernidade — seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra. A colonialidade traz para o primeiro plano a coexistência e interseção tanto dos colonialismos modernos quanto das modernidades coloniais (e, obviamente, a multiplicação de histórias locais que substituem a história mundial ou universal), na perspectiva dos povos e histórias locais que têm de confrontar o colonialismo moderno. (Mignolo, 2001, p. 47)

Para o autor, a *colonialidade* é um *aleph* no sentido proposto pelo escritor argentino Jorge Luis Borges (1945), um ponto no espaço que contém todos os outros pontos. Entretanto, conforme me foi ensinado pelo relativismo einsteiniano, tempo e espaço são inseparáveis; por isso, expandirei essa definição para que possa abarcar melhor o que propõe Mignolo: um ponto no espaço e *no tempo*, que contém todos os outros espaços e *todos os outros tempos*. Isso é colonialidade, um termo que abriga os desdobramentos pluritópicos²⁶ do processo de colonização de outros continentes que não o europeu, e sua perpetuação através do tempo devido aos seus desdobramentos nesses continentes. Logo, as teorias pós-coloniais são aquelas que buscam conceber, apreender, evidenciar, denunciar, criticar, desconstruir tais desdobramentos.

A conceituação e a articulação dos termos *teoria* e *colonialidade* ainda não são suficientes para abranger o que são as teorias pós-coloniais. Para tanto, irei fazer uso de uma definição sintética de Ella H. Shohat (2001), citada por Mignolo:

o termo “pós-colonial” seria mais preciso, portanto, se articulado como “teoria pós-teoria Primeiro/Terceiro mundos”, ou “pós-crítica anticolonial”, como um movimento

²⁶ Pluritópico: cuja origem encontra-se em mais de um lugar (*pluri-topoi*). Neste caso, o pluritópico implica uma postura de compreensão que considera a existência de políticas alternativas de localização com iguais direitos de reivindicar a veracidade de seus enunciados.

para além de um mapeamento das relações de poder entre “colonizador/colonizado” e “centro/periferia” relativamente binarístico, fixo e estável. Tais rearticulações sugerem um discurso mais nuançado, que permite movimento, mobilidade e fluidez. Aqui o prefixo “pós” faria sentido menos como “depois” que como seguindo, indo além e comentando um certo movimento intelectual — a crítica anticolonial terceiro-mundista — ao invés de para além de um certo ponto na história — o colonialismo; pois aqui “neocolonialismo” seria uma forma menos passiva de tratar a situação dos países neocolonizados, e uma modalidade de engajamento politicamente mais ativa. (2001, p. 139)

Em sua bem construída e inclusiva definição, Shohat também consegue criar um *aleph* explicativo ao superar uma primeira noção cristalizada — e difundida no senso comum acadêmico — de que as teorias pós-coloniais são uma crítica restrita às formas e ao resultado da dominação imposta pelo colonizador, resumindo-se portanto às dinâmicas de poder entre os elementos do binômio metrópole–colônia ou centro–periferia. Rompendo com o estereótipo, a autora flexibiliza o escopo, o discurso e os instrumentos das teorias pós-coloniais para que possam abranger vários momentos históricos, facetas sociais, lógicas e linguagens locais dos cenários pós-coloniais. Dessa forma, e em consonância com o discurso crítico inerente às teorias pós-coloniais, é feito um deslocamento conceitual fundamental: essas teorias não devem se inscrever como sucessões de momentos históricos, arriscando reproduzir uma linearidade histórica hegeliana, e sim como desenvolvimentos e redobramentos, dos desdobramentos, de suas análises e posturas críticas. Mignolo (2001) ²⁸ faz um excelente resumo do objeto dessas teorias ao dizer que a pós-colonialidade

²⁸ A definição que apresento é uma síntese da seguinte: “primeiro, estou limitando minha compreensão de ‘colonialismo’ à constituição geopolítica e geoistórica da modernidade da Europa Ocidental (na percepção de Hegel) em sua dupla face: a configuração econômica e política do mundo moderno bem como o espaço intelectual (da filosofia à religião, da história antiga às ciências sociais modernas) que justificam tal configuração. A razão subalterna abre o contramoderno como um espaço de controvérsia desde o início da expansão ocidental (por exemplo, a *Nueva crónica y buen gobierno* de Waman Puma de Ayala, terminada ao redor de 1615), possibilitando contestar o espaço intelectual da modernidade e a inscrição de uma ordem mundial onde se inscreviam, como entidades naturais, o Ocidente e o Oriente, o eu e o outro, o civilizado e o bárbaro [...]. Desde mais ou menos 1500, o processo de consolidação da Europa Ocidental como entidade geocultural (Morin, 1987; Fontana, 1994) coincidiu com as viagens transatlânticas e a expansão dos impérios [...] até o início do século 19. Limito minha compreensão das situações/condições pós-coloniais a qualquer configuração sócio-histórica emergindo de povos que obtiveram a independência ou emancipação dos poderes coloniais e imperiais ocidentais (como a Europa até 1945 ou os EUA a partir do início do século 20). Aqui, a condição pós-colonial é sinônimo de neocolonial, o processo de construir a nação após a independência colonial.” (Mignolo, 2001, p. 141)

[...] é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do “sistema mundial moderno” e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso crítico que altera a proporção entre lugares geostóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. (2001, p. 136)

À diferença de Shohat, e constituindo um de seus grandes aportes, Mignolo (2001) adiciona outro elemento histórico, sistemática e ironicamente excluído do conceito e das dinâmicas históricas da pós-colonialidade: a modernidade europeia. Sem ela, a colonialidade permanece incompleta. Afinal, foram os desenvolvimentos discursivos, epistêmicos, tecnológicos, bélicos e institucionais da modernidade europeia que determinaram como se daria sua expansão territorial e as formas de manutenção e aperfeiçoamento de sua dominação por meio de violentos regimes de verdade. Sem contar o fato de que foi a acumulação metálica — obtida pelo desenvolvimento de uma mineração voraz nas colônias — que enriqueceu os tesouros dos Estados e reinos europeus, gerando o superávit econômico necessário para que o comércio, as artes, a política e o pensamento moderno se desenvolvessem e assentassem. Como expõe o autor,

a construção da ideia de modernidade ligada à expansão europeia, tal como forjada pelos intelectuais europeus, foi suficientemente poderosa para durar quase quinhentos anos. Os discursos e teorias pós-coloniais começaram a questionar efetivamente essa hegemonia, um desafio impensável (e talvez inesperado) para aqueles que construíram e presumiram a ideia da modernidade como um período histórico e implicitamente como o *locus* de enunciação — um *locus* que, em nome da racionalidade, da ciência e da filosofia, afirmava sua própria superioridade sobre outras formas de racionalidade ou sobre o que, na perspectiva da razão moderna, era não racional. Conseqüentemente, eu sugeriria que a literatura e as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão com *loci* diferenciais de enunciação. O que significa “diferencial”? Diferencial significa aqui um deslocamento do conceito e da prática das noções de conhecimento, ciência, teoria e compreensão articuladas no decorrer do período moderno. (Mignolo, 2001, p. 167)

Nessa citação também está contida outra proposta fundamental deste autor, o des(re)locamento do *locus* de enunciação do conhecimento, da modernidade — ou Ocidente — para as ex-colônias, portanto, o Outro Ocidente ou não Ocidente. Em termos claros, o que Mignolo propõe é não unicamente uma revisão radical do papel do Ocidente em sua expansão colonial e seus efeitos históricos, sociais, econômicos e culturais como também a necessidade de produzir conhecimento que se origine da razão colonial e que parta do *locus*

de enunciação dos sujeitos dessa razão, refletindo as características singulares de suas culturas. Aliás, o autor faz essa declaração ao longo de todo o desenvolvimento das propostas teóricas de seu livro, entre várias outras que apresentarei na próxima seção para aprofundar a compreensão do escopo de seu pensamento e preparar o leitor para um breve, porém crucial encontro que farei entre Nathan e Mignolo no final deste capítulo e que aprofundarei no quinto capítulo desta dissertação.

2.3 Autor e proposta metodológica

Semiólogo argentino formado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Walter Mignolo é professor da Universidade de Duke, na Carolina do Norte, e tem publicado prolificamente sobre semiótica e teoria literária. Também trabalhou com diferentes aspectos do mundo colonial e moderno, explorando conceitos como colonialidade global²⁹, geopolítica do conhecimento, transmodernidade³⁰, pensamento liminar³¹ e pluriversalidade³².

²⁹ Colonialidade global: resultado dos processos múltiplos e heterogêneos do sistema-mundo unidos à predominância das culturas eurocêntricas. A teoria do sistema-mundo, concebida por Immanuel Wallerstein (1974), analisa a formação e a evolução do modo capitalista de produção como um sistema de relações econômico-sociais, políticas e culturais, que nasce a fins da Idade Média europeia e evolui até converter-se em um sistema planetário cujo enfoque distingue a existência de um centro, uma periferia e uma semiperiferia. Distingue, ainda, entre economias centrais, uma economia hegemônica que articula o conjunto do sistema.

³⁰ A transmodernidade é o projeto utópico que o filósofo da libertação Enrique Dussel propõe para transcender a versão eurocêntrica da modernidade. Assim sendo, em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade [...] eurocentrada por meio de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo. Na interpretação que Mignolo faz de Dussel, a transmodernidade equivaleria à “diversalidade enquanto projeto [...] universal”, que é o resultado do “pensamento crítico de fronteira” como intervenção epistêmica dos diversos subalternos (2001, p. 123). Finalmente, para Dussel, a filosofia da libertação só pode surgir se os pensadores críticos de cada cultura entrarem em diálogo com outras culturas.

³¹ Pensamento liminar: “this term derives from the word ‘limen’, meaning threshold, a word particularly used in psychology to indicate the threshold between the sensible and the subliminal, the limit below which a certain sensation ceases to be perceptible. The sense of the liminal as an interstitial or in-between space, a threshold area, distinguishes the term from the more definite word ‘limit’ to which it is related. The importance of the liminal for post-colonial theory is precisely its usefulness for describing an ‘in-between’ space in which cultural change may occur: the **transcultural** space in which strategies for a personal or communal self-hood may be elaborated, a region in which there is a continual process of movement and interchange between **colonial discourse** and the assumption is a new ‘non-colonial’ identity. But such identification is never simply a movement from one identity to another, it is a constant process of entanglement, contestation and **appropriation**” (Tiffin, Griffiths, & Ashcroft, 2000). Após haver esclarecido como os estudos pós-coloniais apropriam-se do conceito *liminar*, podemos apresentar a definição que Mignolo dá ao pensamento liminar: “[...] os momentos de fissura no imaginário do sistema mundial colonial/moderno. O ‘pensamento liminar’ situa-se ainda

Sua obra inspira-se em Foucault, o que faz com que tenha uma visão similar à do autor francês quando discute filosofia, e epistemologia em particular. Foucault repudiava a ideia de que os objetivos da epistemologia eram unicamente normativos, isso devido à relação constitutiva entre conhecimento e poder. Concebia que esta não seria uma relação redutora e sim diádica, já que o conhecimento não pode ser reduzido ao poder, mas também não pode ser compreendido dissociado dele. Como Foucault, Mignolo não acredita em uma epistemologia exclusivamente normativa, devido a essa relação constitutiva entre poder e conhecimento. O poder opera não somente nas esferas da aplicação e descoberta, como também na justificação e delimitação dos regimes de verdade. Como diz Alcoff,

para aqueles de nós que encontraram esses argumentos plausíveis, mesmo persuasivos, as implicações normativas são claras: a epistemologia precisa trabalhar com a sua descrição melhor e mais verdadeira de como realmente existentes saberes (ao contrário de reconstruções idealizadas) surgir, e precisa incorporar não só uma análise de poder em sua análise do conhecimento, mas também um conjunto de critérios normativos para julgar várias relações entre poder e conhecimento. (2007, p. 80)

Foucault (2007) ofereceu tais critérios em sua análise epistêmica, em que contrapõe a busca de hegemonia aos conhecimentos subjugados: esses tipos de conhecimento tendem a violentar menos as particularidades locais e impor menos estruturas hierárquicas de credibilidade baseadas em asserções universais a respeito dos procedimentos corretos de justificação. Tais procedimentos excluem as contribuições de várias formas de conhecimento que são consideradas pouco convencionais ou de pensadores de *status* inferior.

dentro do imaginário do sistema mundial moderno, mas reprimido pelo domínio da hermenêutica e da epistemologia enquanto palavras-chave que controlam a conceitualização do saber” (2001, p. 56).

³²Pluriversalidade: “pluriversality is not cultural relativism, but entanglement of several cosmologies connected today in a power differential. That power differential is the logic of coloniality covered up by the rhetorical narrative of modernity. Modernity is a fiction that carries in it the seed of Western pretense to universality. Expanding on that line of reasoning, it was necessary to introduce a that captures the ‘/’ of modernity/coloniality, that is, the ‘/’ of entanglement and power differential. And that concept was rendered as ‘border thinking, border epistemology, border gnosis’. If a pluriverse is not a world of independent units (cultural relativism) but a world entangled through and by the colonial matrix of power, then, it is a way of thinking and understanding that dwells in the entanglement, in the borders, it is needed. So the point is not to ‘study’ the borders, which is very fashionable today, while at the same time ‘dwelling’ in a territorial epistemology. That would imply that you accept a pluriverse some place out there, while you ‘observe’ from some place else, outside the pluriverse” (Mignolo, 2013, p. 79).

Como Foucault, Mignolo se propõe a analisar o conhecimento e sua relação com o poder ao apresentar estudos de caso que traçam a trajetória de conhecimentos empoderadores que buscam hegemonia no contexto histórico do colonialismo europeu. Para Mignolo, os efeitos epistêmicos do colonialismo são extensos, danificam o pensamento local e ainda são pouco entendidos. Além desse projeto crítico, o autor produz formulações conceituais num esforço para descrever e explicar as práticas coloniais de conhecimento e a resistência epistêmica anticolonial. Assim, apropria-se do conceito de conhecimento subalterno, cunhado por Foucault ³³, criticando-o e adaptando-o para o caso dos conhecimentos coloniais. Mignolo teoriza a relação entre conhecimento e poder no contexto colonial, desde seus primórdios até o presente. Essa análise possui implicações tanto críticas quanto reconstrutoras para a epistemologia — especialmente sua crítica ao conhecimento colonial —, além de um convite à investigação geopolítica da produção de saber colonial e à articulação da defesa de uma gnosiologia liminar.

A América Latina vem desenvolvendo um esforço recente de crítica aos padrões hierárquicos de julgamentos epistêmicos sob a égide de sistemas coloniais. Alcoff (2007) mostra a necessidade desse esforço ao evidenciar as razões pelas quais ele surgiu, principalmente o fato de que as populações autóctones da América Latina não estavam — e ainda não estão — postas numa posição de apresentar as próprias credenciais epistêmicas ou de julgar as europeias. Além disso, evidencia como elementos extraepistêmicos eram e são usados por pensadores ocidentais para fazer o trabalho em casos em que, por exemplo, a identidade étnica ou racial determina o julgamento e o *status* do conhecimento gerado³⁴. Esse julgamento enviesado fica claro na seguinte citação:

³³ Um dos principais problemas na obra de Foucault — inclusive evidenciado no começo do livro da autora indiana Gayatri Chakravorty Spivak *Pode o subalterno falar?* (2010) — é que ele não levou em consideração a colonialidade. Desconsiderando seu próprio inconsciente colonial, o autor caracterizou a formação de regimes disciplinares de poder-conhecimento originando-se na Europa, apresentando o desenvolvimento da episteme moderna de tal forma que permaneceu divorciado do seu componente colonial.

³⁴ “Mais importante para o meu objetivo é a observação de Calhoun de que a maioria dos primeiros teóricos-chave de Frankfurt eram judeus (Calhoun, 1995:17). Tocamos aqui numa razão fundamental para a formação da razão subalterna e da teorização pós-ocidental/colonial: a inserção da experiência colonial/subalterna do crítico em suas práticas teóricas, semelhante à inscrição da experiência judaica na teoria crítica inicial de Frankfurt (por exemplo, a leitura feita por Horkheimer e Adorno da experiência dos judeus à luz dos ideais do Iluminismo [1947] 1995: 168-208). [...] Em certo sentido, portanto, a teoria crítica, da forma praticada pelo teórico da Escola de Frankfurt é, como teorização pós-ocidental/colonial, uma espécie de ‘teorização bárbara’: uma prática teórica daqueles que se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria do conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados, sejam eles judeus, muçulmanos, ameríndios, africanos, ou outros povos do ‘Terceiro Mundo’ como os hispânicos dos EUA hoje. Mas não apenas isso: o elo, detectado por Calhoun, entre etnia e teoria no início da escola de Frankfurt assemelha-se também à consciência de ser um filósofo do ‘Terceiro Mundo’, como no caso de Leopoldo Zea ou O’Gorman,

a relação entre o estado de justificação e identidade social de um não é, naturalmente, estranho às tradições da epistemologia ocidental. Em ambos os escritos canônicos antigos e modernos, credibilidade epistêmica está associada com a identidade, e às vezes determinado por ela. Sexo, idade, seu status como um escravo, o tipo de trabalho uma realizada, identidades étnicas, como o judaísmo, e desde que o período moderno, um de características raciais foram variadamente usado para avaliar a competência epistêmica por filósofos, incluindo Platão, Aristóteles, Bacon, Locke, Hume, Kant, Hegel e [...]. (Alcoff, 2007, p. 82)

Assim sendo, avaliações que se baseiam na identidade foram integradas às práticas epistêmicas e epistemologias para justificar o favorecimento de certos grupos, cuja credibilidade é simplesmente apriorística. Boa parte da análise que Mignolo faz da epistemologia se centra sobre seu papel de criar, desenvolver e manter a hierarquia do conhecimento e dos conhecedores, particularmente adequados ao colonialismo. Nessa epistemologia, a distinção mais relevante é a origem da identidade cultural dos viéses e pensadores. Devido a isso, Mignolo busca com frequência, ao longo de sua obra, formular uma alternativa a essa epistemologia imperial, esforçando-se em derrubar a hierarquia colonial. Mais do que isso, a razão subalterna tem o dever de “repensar e reconceitualizar as histórias que foram impostas para dividir o mundo entre cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, moderno e pré-moderno, e regiões e povos desenvolvidos e subdesenvolvidos” (Mignolo, 2001, p. 98), especialmente devido ao fato de que tais distinções são fundamentadas em capacidades cognitivas putativas. Tal projeto de reconstrução exige não somente uma nova sociologia do conhecimento como também uma nova epistemologia normativa, que possa corrigir e aprimorar a antiga cosmovisão colonial. O autor o faz ao estabelecer críticas à epistemologia ocidental e apresentar um projeto epistemológico construtivo.

Começarei por apresentar algumas rupturas críticas fundamentais para esta dissertação e, em seguida, o projeto e seu instrumento principal, a gnosiologia liminar, que descreverei como uma epistemologia capaz de abrigar a iniciativa da etnopsiquiatria de Nathan. Essencialmente, o argumento principal de Mignolo, ao longo de toda a sua obra, é de que a modernidade emergiu do colonialismo, não vindo depois ou sendo concomitante a ele. O colonialismo constitui a modernidade, suas metanarrativas teleológicas do progresso

que tem que escrever [usando o título de Zea para seu último livro] a partir da ‘marginalização e barbárie’ (Zea, 1988).” (Mignolo, 2001, p. 157)

humano e a base material necessária para prover tanto o excedente monetário quanto a autorrepresentação da Europa como vanguarda da raça humana. Em outras palavras, o colonialismo compõe tanto a base quanto a superestrutura da modernidade (Alcoff, 2007). À luz desse argumento, Mignolo propõe uma quebra com a tradição espaçotemporal do conhecimento. Isso é feito utilizando as ideias de *colonialidade do poder* de Quijano (2007) e *transmodernidade* de Dussel (2007).

O primeiro conceito permite pensar como as populações colonizadas foram subjugadas não somente pela exploração sistemática de seus recursos, como também pela imposição hegemônica dos sistemas de conhecimento europeus. Dessa forma, é possível compreender a relação constitutiva entre os processos históricos do pensamento europeu e suas aventuras em ultramar, como também investigar para além do arcabouço de pensamento europeu e anglo-americano e da representação que continua a dominar a maior parte do mundo contemporâneo. O segundo conceito, *transmodernidade*, opera um deslocamento da progressão linear teleológica da modernidade, rompendo com a linha de tempo imaginária eurocêntrica — Grécia > Roma > Renascimento > Mundo Moderno —, que relega a um papel periférico as áreas colonizadas do mundo. Dussel pretende deslocar essa linha do tempo ao “especializá-la”, ou seja, envolver todo o planeta na produção de cada estágio da história. Se a modernidade é imaginada como europeia, a *transmodernidade* é planetária, com protagonistas de todas as partes. Articular ambos os conceitos permite a Mignolo mostrar como há uma hegemonia do eurocentrismo como perspectiva epistemológica e como é possível pensar uma alternativa à razão egológica e solipsista da modernidade cartesiana colonial.

Mignolo também retoma a ideia de hegemonia como a construção de consenso em massa, ou seja, de que a hegemonia é obtida por um projeto de persuasão estabelecido, principalmente, por asserções putativas. As ideias por trás dessas verdades são simples: a Europa está à frente porque é mais inteligente e reflexiva do que o resto do mundo; os Estados Unidos têm o direito de se apropriar dos recursos mundiais porque sabem usá-los melhor que as outras nações. Essas ideias resultam em declarações sobre a supremacia epistêmica do Ocidente, tais como as feitas pelo liberal Arthur Schlesinger³⁶ (citado por Alcoff, 2007, p. 85):

³⁶ Arthur M. Schlesinger Jr. (1917–2007) foi um historiador norte-americano e crítico social cujo trabalho incidiu sobre o liberalismo de líderes políticos americanos. Desde 1990, foi um crítico do multiculturalismo. Popularizou o termo “imperial presidency” (presidência imperial) durante a administração de Nixon.

Além disso, ele afirma que, apesar de todas as culturas "fez coisas terríveis", "quaisquer que sejam os crimes particulares da Europa, continente que é também a fonte - a única fonte - daquelas idéias libertadoras ... para que a maioria do mundo aspira hoje . Estas são as idéias europeias, não asiático, nem Africano, nem idéias do Oriente Médio, exceto por adoção ".

Mignolo argumenta que o resultado da aceitação geral desses argumentos produz deslocamentos *temporais* e alienações do *espaço*. Isso gera, no indivíduo colonizado, uma incapacidade de experimentar o próprio tempo como o "agora", que acaba sendo percebido como se ocorresse em outro espaço. Essa percepção se deve à organização eurocêntrica do tempo, que o mede pelos desenvolvimentos do conhecimento tecnológico e pelas línguas nas quais essa tecnologia é desenvolvida.

Isso leva à terceira quebra desenvolvida por Mignolo, o deslocamento do "aqui" e "agora" no Outro Ocidente. Como lembra Alcoff (2007), na *Fenomenologia do espírito*, Hegel (1807) desenvolve uma fenomenologia da subjetividade ao começar por esses dois pontos de referência. O significado de ambos os conceitos não pode ser elucidado sem uma consciência localizada espacotemporalmente. Não se pode julgar a justificativa ou o sentido de uma declaração sobre "aqui" ou "agora" sem saber seu contexto. Desses índices comuns, Hegel queria mostrar que todo conhecimento está indexado similarmente a um sujeito, lugar e tempo específico, no sentido de que depende de procedimentos justificativos, instrumentos de mensuração, marcos conceituais teóricos e metafísicos, e categorias de análise inteligíveis num domínio local — um fato que não deveria nos levar ao ceticismo, e sim à ideia de que, para compreender o mundo, temos que compreender a nós mesmos.

Assim entendemos por que a relação do colonizado com seu "aqui" e "agora" é tão importante quando deslocada pelo imaginário colonial. Se o sujeito é o ponto de referência em torno do qual o conhecimento alega girar, o que acontece quando esse sujeito tem uma relação indireta, de longa distância, com seu "aqui" e "agora", oferecendo um relato alienado da sua própria realidade? O resultado é que ele não serve mais como uma referência de conhecimento, não podendo julgar a adequação do que é declarado ou justificado. O sujeito não sabe mais.

Finalmente, como quarta ruptura, Mignolo argumenta que, para cessar as práticas limitantes do conhecimento europeu, é necessário reinscrever, na ordem da representação, o que ele chama de "diferença colonial". Se o imaginário eurocêntrico da modernidade, em sua descrição da realidade universal, esqueceu-se do colonialismo e relegou os espaços

colonizados à periferia e ao passado, a tarefa da diferença colonial é devolvê-los à simultaneidade. Para fazer com que o Outro Ocidente não seja mais considerado periférico e atrasado, categorias binárias e hierárquicas precisam ser substituídas por categorias pluralistas e igualitárias. Portanto, o conceito de diferença colonial é uma tentativa de revelar e desloca-se do *mesmo* que os europeus têm utilizado para representar os outros. Não europeus são vistos coexistindo na mesma trajetória histórica, mas sempre um passo atrás; seus objetivos são os mesmos, mas não são atingidos no mesmo grau; seu conhecimento está sujeito aos mesmos procedimentos de justificação, mas são menos desenvolvidos. Dessa forma, uma verdadeira alteridade, ou diferença, torna-se invisível e ininteligível. Ao usar o conceito da diferença colonial, Mignolo busca romper com a lógica do *mesmo*; busca revelar tanto a maneira pela qual o poder tem funcionado instituindo diferenças (ou seja, como o colonialismo cria atrasos materiais e ideológicos) quanto como o poder colonial representa e avalia a diferença (Alcoff, 2007).

Em suma, para Mignolo o problema reside no fato de que os sistemas de conhecimento e representação desenvolvidos na modernidade europeia foram constituídos pela, e dentro da, colonialidade do poder. Conseqüentemente, o autor tenta distanciar-se dos conceitos filosóficos ocidentais, buscando desprender sua abordagem das amarras dos postulados colonizadores. A pergunta que serve de corolário a essas afirmações é: como? Como é possível fazer isso? E Mignolo (2003, pp. 33-34), ao contrário das propostas desconstrutivistas pós-modernas, que não sugerem reconstruções, apresenta o conceito estratégico da gnose liminar:

a gnose liminar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido das margens externas do sistema colonial/moderno; gnosologia marginal enquanto discurso sobre o saber colonial, concebe-se na intercessão conflituosa de conhecimento produzido na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) e do conhecimento produzido na perspectiva das modernidades coloniais na Ásia, África, nas Américas e Caribe. A gnosologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência e descolonização).

2.4 Gnosiologia liminar e clínica: definição e diálogo

O objetivo de Mignolo não é a salvação, mas a descolonização e a transformação da rigidez de *fronteiras* epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pela colonialidade do poder durante a construção do sistema mundial colonial e moderno. Entretanto, como se concentram em formas de conhecimento produzidas pelo colonialismo moderno na interseção com as modernidades coloniais, os termos “gnose” ou “gnosiologia liminar” e “pensamento liminar” podem ser usados, de forma intercambiável, para caracterizar uma *gnosiologia* poderosa e emergente — que, na perspectiva do subalterno, *absorverá* e *deslocará* formas hegemônicas de conhecimento. Portanto, não se trata de uma nova forma de sincretismo ou hibridismo, mas de um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação do poder colonial (Mignolo, 2003). Rose (2011) faz uma contribuição valiosa para compreender o que é e como se dá esse limiar:

não só as disciplinas têm fronteiras fluidas entre si, como as linhas de desenvolvimento de teorias, de explicações e da experimentação frequentemente não passam pelo centro de nenhuma disciplina específica, mas *através de suas ligações com outras*, por meio de questões que têm menos a ver com o conhecimento do que com *know-how*. Tal história crítica do presente deve ser uma operação perturbadora, disruptiva e fragmentadora [grifo meu]. (2011, p. 68)

Sendo o pensamento de ambos os autores embasado em Foucault, é perceptível uma continuidade epistêmica entre suas propostas. Entretanto, Mignolo desenvolve as características de sua gnosiologia além do que Rose sugere. Ele amplia a ideia de liminaridade, mostrando como essa ligação pode ser feita e levando adiante o caráter perturbador de tal apreensão do presente. O autor afirma que o pensamento liminar não se constrói como uma contracultura, mas como a negação da negação de *barbarismo*, ou seja, não considerando a enunciação subalterna como incorreta, portanto inválida, e sim como proveniente de um lócus que possui sua própria, autêntica e legítima estética enunciativa. Não se trata de uma síntese hegeliana, mas da absorção dos princípios *civilizadores* pela *civilização do barbarismo* — não mais entendido como uma figura de linguagem, e sim em sua definição de pessoa não civilizada —, como uma fagocitose da civilização pelo bárbaro, que, portanto, não se curva nem obtém a anuência de sua entrada na civilização. É também um ato de antropofagia, como o chamam o escritor Mário de Andrade e o poeta e crítico Haroldo de Campos, que inspirou o título desta dissertação.

O que Mignolo concebe por pensamento liminar não é mais o entrelugar ou a hibridéz. Pelo contrário, as forças da teorização da racionalidade *bárbara* estão integrando e vencendo a lógica restritiva por meio da ideia de *civilização* e proporcionando o que a missão civilizadora suprimiu: a autoapropriação de todas as boas qualidades negadas aos bárbaros. A título de exemplo, indico as obras dos filósofos argentinos Leopoldo Zea (2007) e Enrique Dussel (2007), do sociólogo peruano Anibal Quijano (2007) ou do sociólogo brasileiro Renato Ortiz (2007), todas elas construídas com o rigor e a profundidade exigidos pelas regras da *démarche* do pensamento científico europeu e norte-americano, todavia propondo possibilidades de libertação de suas restrições axiomáticas. O pensamento liminar, com toda a sua complexidade (geo-histórica, sexual, racial, nacional, de diáspora e de exílio etc.), é uma forma de pensamento que emerge como reação às condições de vida cotidiana criadas pela globalização econômica e pelas novas faces da diferença colonial (Mignolo, 2003). Prosseguindo com sua exposição, Mignolo dá uma perspectiva dos resultados do exercício da gnosiologia liminar:

o potencial epistemológico do pensamento liminar, de um “outro pensamento”, tem a possibilidade de superar a limitação de pensamento territorial (isto é, a epistemologia monotópica da modernidade), cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade. [...] Assim uma descrição consequente de um “outro pensamento” é a seguinte: uma maneira de pensar que não é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnocida. (Khatibi citado por Mignolo, 2003, pp. 103-104)

Poderosa e cheia de esperança, a última frase dessa citação indica um caminho para uma modalidade de construção de pensamento que seria, a bem dizer, exatamente o que é necessário para emancipar e legitimar a produção de conhecimento num outro ou não Ocidente. Entretanto, gostaria de levar essa proposta adiante e aplicá-la à psicologia clínica, e entre as suas psicodinâmicas, a psicanálise. Há muito tempo, tenho percebido como o devir geral dessa disciplina, em tão curta existência autônoma — pouco mais de um século de autonomia discursiva e institucional, além da sua separação, ou condensação, em linhas de pesquisa sediadas na medicina, psiquiatria, filosofia, etnologia e criminologia —, tem sido a cristalização dos corpos teóricos de suas vertentes, sua mobilidade epistêmica se restringindo a manobras, discursivas e conceituais, solipsistas, que produzem variações,

muitas vezes sofisticadas, em seus enunciados autorreferenciais³⁸. Um assunto terrivelmente circular e gnosiocida³⁹, já que, antes mesmo de ser um instrumento de dominação e subalternização do outro não ocidental, a disciplina já estava silenciando o próprio sujeito ocidental ao antepor suas teorias à produção subjetiva de sentidos.

Não seria correto, entretanto, dizer que a disciplina permaneceu estática nessa postura, afinal, os *giros* indicados por González Rey (2007) resultaram num processo metacrítico dos posicionamentos clínicos das escolas psicológicas. O construtivismo, o construcionismo social, a sócio-história e a própria subjetividade social propõem romper com o ciclo gnosiocida perpetuado no *setting* clínico. No entanto, ainda há uma falha crítica nessas posturas, e é aqui que a obra do Mignolo nos indicará o que falta.

Analisando essas escolas em conjunto, percebo que todas elas reproduzem a postura de Foucault denunciada por Spivak e Alcoff (2011), e buscam ser o mais abrangentes possível com a singularidade da produção do sujeito; no entanto, não levam em consideração que essa abrangência ainda está inscrita em um projeto de lócus de enunciação e universalidade ocidental, que não pondera a condição colonial ou subalterna de seus sujeitos. Assim sendo, do que adiantam teorias que se propõem a ser abrangentes, considerando o singular, ao privilegiar o uso de uma linguagem universal, quando o subalterno ainda tem uma terrível dificuldade de fala e faz um uso da linguagem que não necessariamente se inscreve no recorte sugerido pelas correntes da linguística ocidental? Do que adianta uma teoria que se propõe a ser abrangente, considerando o singular, ao estabelecer a subjetividade como caráter universal da produção humana de sentidos, quando vastas parcelas da população mundial sequer se concebem como sujeitos devido à sua condição de subalternidade — mesmo dentro do Ocidente —, ou à sua concepção de ontologia ocidental, que perpassa pela análise de uma ecceidade não essencial feita na dialética de uma concepção ocidental de produção de sentidos?

Não serei cegado pela impetuosidade crítica, não precisando sequer admitir a contragosto — pelo contrário, rejubilando-me, pois é esse movimento metacrítico que me

³⁸ Um exemplo interessante é a descrição feita por Contardo Calligaris, em *Carta a um jovem terapeuta* (2004), da cena psicanalítica lacaniana francesa da década de 1970, que consistia na reciclagem e complexificação abstrusa de termos psicanalíticos. Outro exemplo, mais recente, é a retomada no Brasil, pelo behaviorismo radical, da discussão tautológica que busca diferenciar a efetividade da aprendizagem por regras ou contingências — que já tinha chegado à conclusão, na década de 1980, de que não havia como separar uma forma de aprendizagem da outra.

³⁹ Neologismo meu.

permite escrever esta dissertação — que todas essas abordagens fazem profundas e sistemáticas considerações de reestruturação epistêmica. Não obstante, nenhuma delas, nem as latino-americanas, revisou profundamente as estruturas do colonialismo de poder, as posturas hegemônicas, o lócus e o momento histórico de enunciação — a subjetividade social o faz de certa forma — ou a diferença colonial na qual suas epistemes residem, abarcando-a ao ser aplicadas num Outro ou não Ocidente. Também não quero me basear sobre uma ingênua e radical aceção da ruptura com as epistemes ocidentais, afinal, a gnosiologia liminar as absorve e repensa. Por último, não quero ser compreendido como alguém que propõe a clínica como um devir epistêmico absoluto, pois a territorialização do seu conhecimento é inevitável, a contraparte de seu movimento; o que não implica que a cristalização dos seus saberes também seja inevitável, pelo contrário, é necessário manter essa disciplina em um estado contínuo de des(re)dobrimento dos saberes produzidos, permitindo que certas práticas deles originadas sedimentem-se até o momento em que se tornarão incoerentes com seu “aqui” e “agora”. E, nesse momento, deverão ser descartadas, inaugurando a angustiante espera por novas sedimentações sempre provisórias. Esse é outro risco de fazer ciência.

Finalmente, quero deixar claro que não estou iniciando uma caça às bruxas epistêmica, mas evidenciando que, apesar de sua recente metacrítica, a psicologia clínica gozaria de enormes benefícios ao dialogar com as teorias pós-coloniais. Isso resultaria em rever — com uma profundidade que leva em consideração a singularidade do sujeito, do momento histórico e do local da sua enunciação — a estruturação de seus regimes de verdade e suas dinâmicas de poder, para além da proposta apresentada por Rose (2011). E não se trata de um *wishful thinking* acadêmico, já que se pode fazer uso da proposta delineada por Mignolo em sua gnosiologia liminar. Como? É aqui que a etnopsiquiatria de Nathan se insere, como um pensamento limiar *malgré soi*, pois considero que o autor supera, em muitos aspectos discutidos adiante, sua definição como construtivista.

O questionamento se a etnopsiquiatria pode ser uma gnosiologia liminar orientará os próximos capítulos. Ao sustentar a argumentação de que é, mostrarei a aptidão epistêmica da gnosiologia liminar ao cenário clínico de Outro Ocidente, em particular. Começarei por expor suas origens, em seguida apresentarei o desvio feito por Nathan, e finalmente proporei um diálogo teórico com as teorias pós-coloniais — mais ao ponto, a gnosiologia liminar —, que responderá à pergunta feita.

3 Etnopsiquiatria: as primeiras rupturas com o Ocidente

Como uma ciência interdisciplinar, etnopsiquiatria deve considerar em conjunto os principais conceitos e problemas básicos da etnologia e da psiquiatria. Ele não pode simplesmente tomar emprestado as técnicas de exploração e explicação de um e outro das ciências. Há, de fato, uma diferença metodológica fundamental entre as técnicas de financiamento definitivas e fertilização cruzada de conceitos.

Devereux, 1956

3.1 Dos diálogos entre psicanálise e antropologia: Georges Devereux

Ao entrar sistematicamente em, e aprofundar, o contato com culturas de outros continentes durante a expansão colonial, o Ocidente viu-se num momento de crise e definição de identidade. A diferença dos outros e suas poucas semelhanças consigo geraram um segundo deslocamento do universo ocidental, que já havia deixado de ser o centro do Sistema Solar com a revolução copernicana. “Quem são esses outros, o que são e como concebem seu mundo?” imagino terem sido algumas das perguntas que nortearam a colonização das Américas, da África e da Ásia. Suas respostas, dadas pelos próprios ocidentais, e não pelas populações das colônias, estabeleceram os rumos das etnicidades políticas de aculturação, dos regimes econômicos escravagistas e extrativistas, e inclusive da instituição e sustentação do *processo civilizatório* dessas populações não ocidentais — processo esse promovido pela Igreja Católica, de certa forma ainda o repositório intelectual e ontológico do Ocidente àquela época.

Com o advento da modernidade e a recontextualização dessas perguntas pelo pensamento científico, novas disciplinas se dedicaram a responder a elas, cada qual munida de seu arsenal teórico. À medida que as discussões entre inato e adquirido, singular e universal, entre outras, foram se aprofundando, devido à imensa variedade cultural e identitária então observada, essas disciplinas, em razão de sua genealogia científica comum, foram encontrando e estabelecendo fronteiras — recortes semânticos e conceituais em sua produção de conhecimento — que as aproximavam. Dados os lugares-comuns epistêmicos dessas áreas, a interdisciplinaridade tornou-se um fenômeno frequente, explorando-se a liminaridade entre as disciplinas das ciências sociais com o objetivo do

enriquecimento mútuo de seus arcabouços teóricos, bem como da superação dos limites dos seus instrumentos de pesquisa ou da ampliação de seu olhar. Ou seja, suas áreas de pesquisa variam, mas, por versarem sobre um tema compartilhado, a humanidade, é possível entrever e conceber uma continuidade semântica, teórica e metodológica entre disciplinas.

Entre esses diálogos interdisciplinares da psicologia com as ciências sociais, em particular aqueles que se prestam a pensar e extrapolar a recorrência dos processos cognitivos e psicopatológicos da psique do outro, numa tentativa de situá-lo nas possibilidades ontológicas e parâmetros de normalidade psíquica ocidental, encontra-se a etnopsiquiatria. Assim a concebeu Devereux e a sintetizou Laplantine (1998):

a etnopsiquiatria é o estudo das relações entre as condutas psicopatológicas e as culturas nas quais se inscrevem. Mais exatamente, é uma pesquisa pluridisciplinar e uma prática terapêutica nela fundamentada, que se esforça para compreender a dimensão psiquiátrica das culturas, evitando o duplo obstáculo que consistiria em relativizar toda a psiquiatria ou em psiquiatrizar toda a cultura. (p.14)

Da citação de Laplantine, podemos derivar três afirmações. A primeira é a de que a etnopsiquiatria, por ser pluridisciplinar, não se restringe ao uso e desenvolvimento autorreferencial de seus instrumentos de pesquisa⁴⁰. Pelo contrário, o diálogo com as outras áreas de conhecimento está contido no âmago da sua formulação como disciplina, deixando clara sua busca por produzir saber liminar. Ao utilizar o termo “liminar”, estou indicando que a etnopsiquiatria se faz no encontro entre saberes ou na criação de um entre-espço de diálogo epistêmico, ao contrário do que seria a produção exclusivamente dentro de uma área de conhecimento que convida outra a se apresentar e traduz seus conceitos para adequá-los aos seus objetivos de pesquisa. A segunda afirmação é de que, ao evitar o duplo obstáculo evocado, a etnopsiquiatria propõe não reduzir o conhecimento produzido ao arcabouço teórico de uma ou outra ciência social, sendo levada a pensar e repensar, sistematicamente, a validade dos axiomas e postulados que surgem de sua pluridisciplinaridade. Laplantine (1998) expõe isso paulatinamente ao afirmar que

⁴⁰ O diálogo entre disciplinas foi comum em seus momentos fundadores nos séculos XIX e XX, como argumenta Segato (2003). Infelizmente, não existia a ideia de interdisciplinaridade ou transdisciplinaridade naqueles momentos.

[...] a pesquisa etnopsiquiátrica (e prática clínica fundamentada nessa pesquisa) se revela particularmente complexa porque parte sempre do confronto entre dois eixos disciplinares (as ciências psicológicas e as ciências antropológicas), tendo cada um seus próprios métodos, apresentando cada um suas próprias problemáticas, mas trabalhando necessariamente de uma perspectiva comparatista (dos procedimentos, dos campos de investigação e mesmo das épocas históricas) em domínios particularmente carregados ideologicamente. (Laplantine, 1998, p. 18)

Dessa forma, a pesquisa etnopsiquiátrica contém uma necessidade intrínseca, a bem dizer uma obrigação, de rever seu arcabouço e sua metodologia constantemente para evitar recair na construção de um conhecimento aparentemente pluridisciplinar, que no entanto acaba expressando uma única abordagem e seu arcabouço teórico. Posso adiantar que esse ímpeto crítico é um dos elementos constitutivos da disciplina, que resultou, ao ser levado adiante na totalidade da sua premissa metacrítica, na reformulação de posturas cruciais da etnopsiquiatria por Nathan.

A terceira afirmação é a proposta de que as psicopatologias são um fenômeno ubíquo e atemporal:

atualmente, todos os pesquisadores que praticaram a etnopsiquiatria, não importa em que continente, chegam facilmente a concordar com o fato de que existem tanto perturbações psicológicas características de grandes áreas de civilização quanto uma profunda unidade dos processos da doença mental. A estrutura e a economia de uma psicose ou neurose variam pouco, em última análise, de uma sociedade para outra [...]. O que é diferente é o conteúdo, isto é, o material com que se constroem os grandes processos psicopatológicos. (Laplantine, 1998, p. 38)

Quando pensada a partir do lócus de enunciação ocidental, que impõe suas categorias explicativas ao resto do mundo, essa afirmação faz todo o sentido. Afinal, há semelhanças nas topografias semânticas e cognitivas de certas manifestações comportamentais humanas que permitem sua leitura psicopatológica. Todavia, retomando o final da discussão do capítulo anterior, é necessário perguntar de que arcabouço teórico parte essa afirmação.

A resposta é a psicanálise, e o problema resultante da afirmação vem de seu uso. Não entrarei nas especificidades culturais do contexto no qual a psicanálise se originou e ao qual buscava dar inteligibilidade, pois esse é um debate desgastado; no entanto, gostaria de

desconstruir a ideia do “material com que se constroem os grandes processos psicopatológicos”. Uma das críticas mais pertinentes feitas à teoria psicanalítica refere-se a seu caráter tautológico, afinal, Freud não descobriu o inconsciente, mas agregou estrategicamente certo número de fenômenos cognitivos e os qualificou como manifestações de uma instância intrapsíquica chamada de inconsciente. Essa manobra lhe permitiu criar uma entidade recalcitrante ao inquérito científico, elevando a nascente disciplina ao estatuto de ciência, e dessa forma legitimando a investigação e intervenção psicanalítica (Nathan, 2001). Ao usar o conceito de *grandes processos psicopatológicos*, Laplantine (1998) indica que o inconsciente, subjacente a esses processos, é universal; ensina, ainda, que se pode identificar suas manifestações em qualquer cultura. Inclusive, é a universalidade do inconsciente que permite à etnopsiquiatria viver seu devir:

a etnopsiquiatria só atinge verdadeiramente sua maioridade ao afirmar-se como exploração psicológica em profundidade de material cultural tanto manifesto quanto reprimido e de produções de um *inconsciente idêntico* por toda parte e também plenamente antropológico (o estudo de processos universais de humanização do homem pela cultura, que é conveniente distinguir da simples etnização, ou processos de aquisição desta ou daquela cultura regional) [grifo meu]. (Laplantine, 1998, p. 74)

Essa afirmação contém uma incompreensão fundamental cujo corolário é um esvaziamento parcial da eficácia terapêutica dessa construção de etnopsiquiatria. Em primeiro lugar, ao utilizar o termo “repressão”, Laplantine pressupõe que a segunda tópica de Freud é um modelo psicodinâmico universal e culturalmente passível de hipóstase, já que seria executada por um recalque também universal. Infelizmente, essa postura não só silencia outras atribuições de sentido sobre o funcionamento do psiquismo — ao destacar a construção da subjetividade de seu contexto cultural, que faz uso de seus próprios referenciais para apreender a experiência da concepção do sujeito —, como impõe uma série de outras pressuposições, tais como um inconsciente idêntico ou recorrente e, portanto, universal.

É fundamental lembrar que o inconsciente é uma convenção arbitrária⁴², que se originou num contexto histórico e local europeu⁴³ para dar conta de fenômenos sociais e

⁴² Erich Fromm (1962), psicanalista, sociólogo e filósofo alemão, faz uma excelente crítica ao conceito de inconsciente: “the term ‘the unconscious’ is actually a mystification [...]. There is no such thing as the unconscious; there are only experiences of which we are aware, and others of which we are not aware, that is, of which we are unconscious. If I hate a man because I am afraid of him, and if I am

subjetivos que escapavam à inteligibilidade do intelecto taxonômico ocidental (em particular o caráter numinoso de algumas características da experiência cognitiva humana). Portanto, não pode ser considerado idêntico, a não ser se eventualmente formos falar sobre a possibilidade de que certos processos cognitivos que ocorrem conosco não são cômicos, como o coloca Fromm (1962). Entretanto, mesmo essa possível ubiquidade do inconsciente é falaciosa. Constructo que agrupa uma série de fenômenos linguísticos, psicofísicos e subjetivos, ele surge em contraposição àquilo que é consciente — aqueles conteúdos aos quais o sujeito tem acesso de forma cômica e reconhece como intrinsecamente seus —, tendo sentido somente se inserido em uma dicotomia.

Culturalmente, a categorização da experiência em binômios permeia o Ocidente e suas autoproclamadas origens greco-latinas (platonismo, maniqueísmo, mitraísmo etc.) e judaico-cristãs (luz/trevas, Javé/Satanás), que construíram suas principais ontologias baseadas em separações ou contraposições, como sagrado e profano, bem e mal, corpo e alma e assim por diante. Uma das principais dicotomias que permeou essa construção ontológica foi a contraposição entre bem e mal, sustentada sobre a de cosmos e caos⁴⁴, que ao longo da secularização do pensamento europeu veio a se transformar em razão e desrazão (e que possui uma série de heranças e convergências semânticas com consciente e inconsciente). A pergunta que surge dessa breve arqueologia é: caso uma cultura não se identifique com o binômio razão–desrazão, irá se identificar com o binômio consciente–inconsciente? Assim, podemos dizer que os sujeitos dessa cultura estão submetidos a, ou reconhecem e reproduzem em sua experiência subjetiva, um funcionamento inconsciente? Fazendo um breve deslocamento para uma outra cosmo e ontogênese, para os Iorubá, o Ori — ou cabeça — é o centro de onde emanam as faculdades mentais e onde estão contidos os desígnios de Olorum, o Deus supremo, que se manifestam sob a forma do Odu — ou destino singular do sujeito. Para ter acesso ao Odu, um sacerdote de Ifá indaga a um oráculo, conhecido como opelê, o que ocorre na vida do sujeito. Caso o sujeito relate

aware of my hate but not my fear, we may say that my hate is conscious and my fear is unconscious; still my fear does not lie in that mysterious place: the unconscious” (1962, p. 127).

⁴³ Termo cunhado no século XVIII pelo filósofo romântico alemão Friedrich Schelling, a inconsciência é uma característica do processo de emergência do sujeito pensante a partir de um “eu absoluto”.

⁴⁴ “O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o ‘mundo’, mais precisamente, ‘o nosso mundo’, o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de ‘outro mundo’, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, ‘estranhos’ (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). À primeira vista, essa rotura no espaço parece consequência da oposição entre um território habitado e organizado, portanto ‘cosmizado’, e o espaço desconhecido que se estende para além de suas fronteiras: tem-se de um lado um ‘Cosmos’ e de outro um ‘Caos’.” (Eliade, 2001, pp. 32-33)

alguma desordem em sua vida que deseja compreender e resolver, sua origem será atribuída ao invisível — não a uma instância subjetiva invisível, e sim a um Outro divino.

Não acho, entretanto, que essa incompreensão invalide a proposta investigativa da etnopsiquiatria; ao contrário, ela ocorre dada a necessidade de que haja inteligibilidade sobre a produção de sentidos do outro não ocidental, servindo como uma espécie de pedra de Roseta. Surge, então, uma nova pergunta sobre como criar categorias explicativas que não sejam relativísticas e rendam inviável a intervenção clínica etnopsiquiátrica. Nathan resolverá esse impasse ao repensar a categoria de *desordem*, desligando-a da psicopatologia psicanalítica e introduzindo o *invisível* como origem da desordem. Essa substituição não se restringe a uma alteração semântica cosmética; é, na verdade, uma mudança da etiologia da desordem, que será explorada em profundidade no próximo capítulo.

A etnopsiquiatria também postula que a doença mental necessita ser compreendida em seu contexto cultural:

traçada a partir de observações diretas de comportamentos ligados a uma perturbação psicoafetiva, a etnopsiquiatria tem então como tarefa reunir esses comportamentos à totalidade social na qual se inscrevem, a fim de fazer despontarem tanto lógicas específicas quanto diferenças significativas entre os modos e reações mórbidas, as maneiras de repará-las e a parcela desempenhada pela respectiva sociedade na elaboração das perturbações mentais. Enquanto na prática da pesquisa os diferentes especialistas das ciências humanas isolam domínios particulares, a doença e a cura devem ser aqui consideradas como um “fenômeno social total”, segundo o conceito de Marcel Mauss, isto é, um objeto científico a ser construído, tanto mais que não é dado, relacionando-o com o conjunto das estruturas sociais no qual se produz. (Laplantine, 1998, p. 39)

Característica fundamental da etnopsiquiatria, a compreensão da desordem como fenômeno social total é resultado do diálogo interdisciplinar estabelecido por Devereux com a sociologia de Marcel Mauss, sociólogo de quem foi aluno e teoria da qual adotou o conceito. Mauss (1920) define que as experiências dos atores sociais não são redutíveis a uma única dimensão do real, suas implicações distribuindo-se pelos diferentes níveis do real; por conseguinte, não se reduz o fenômeno social ao recorte de variáveis que interessam ao psicoterapeuta, e impede-se uma leitura que o descontextualize para inseri-lo

nos limites e na linguagem de um arcabouço teórico. Ao contrário, o conceito implica que todos os elementos culturais do fenômeno serão levados em consideração.

Entretanto, devo indicar uma insuficiência no que parece ser uma postura ideal em relação a uma cultura Outra: o fato de que esta não observa o lócus de enunciação do sujeito da etnopsiquiatria. Ou seja, produz-se uma postura hegemônica por parte do pesquisador, que chega ao local do outro *pressupondo* encontrar desordens mentais, decorrentes de um inconsciente que *a priori* existe em todo sujeito, o que equivale a extrapolar certos fenômenos cognitivos da ontologia ocidental para o resto do mundo. Assim sendo, não se dá importância ao fato de que o outro vem de universos que não podem ser reduzidos a leituras objetivas, e materialistas, de como as tecnologias locais abordam e resolvem a desordem. Muitas vezes, tais tecnologias são restringidas a jogos simbólicos cujos conteúdos semânticos são universais ou à vazia *eficácia simbólica* dos procedimentos — já que, em última instância, estas serão classificadas como desordens *mentais*, ou seja, um desvario do funcionamento de uma mente cujas características são universais, em outras palavras, ocidentais. A crítica aqui não se refere ao conceito, mas à postura hegemônica apriorística da/do psicoterapeuta. Essa postura contrasta com a seguinte definição de Laplantine (1998), segundo a qual as terapêuticas locais devem ser levadas em conta:

considerada quase sempre na primeira acepção do termo, a etnopsiquiatria como etnociência não designa o discurso nosológico e terapêutico local, mas o procedimento científico que procura dar conta desse discurso. É o que os pesquisadores anglo-saxões chamam de *folk-psychiatry*, isto é, “psiquiatria popular”, “psiquiatria selvagem”, ou ainda, mais exatamente, as “psiquiatrias indígenas”, que são práticas de cura que não ficam nada a dever ao ensino das faculdades de medicina ocidental. A etnopsiquiatria, assim encarada, procura analisar as maneiras com que outras sociedades, que não a nossa, procedem a seu tratamento e interpretam suas próprias concepções etimológicas e terapêuticas. (1998, p. 41)

Essa postura ideal, no entanto, como discutido no último parágrafo, é incompleta. Pois as maneiras como as outras sociedades procedem ao tratamento da desordem são analisadas, em última instância, à luz do arcabouço teórico ocidental psicodinâmico e psicanalítico. Apesar de sua patente preocupação em registrar as formas de tratamento das Outras culturas, a metodologia que será articulada para construir um tratamento etnopsiquiátrico irá se revestir das concepções etimológicas da Outra cultura, porém permanecendo em seu âmago, ocidental. Isso não ocorre na reformulação da

etnopsiquiatria de Nathan, que busca a legitimação total dessas tecnologias terapêuticas de si — dessa forma, fazendo jus ao conceito de fenômeno social total — e a extração de uma *démarche* comum a todas elas, que possa ser articulada em um *setting* clínico onde não há a imposição hegemônica, *malgré soi*, dos axiomas subjacentes a tais tecnologias.

Após esta introdução das premissas fundamentais da etnopsiquiatria em sua acepção deveureuxiana — buscando tirar a água da bacia sem me livrar da criança que nela está —, irei desenvolver, no próximo segmento argumentativo, algumas das alterações que Nathan estabeleceu para afastá-la de fronteiras epistêmicas resultantes em posturas coloniais perante o sujeito de um Outro ou não Ocidente.

3.2 Limites coloniais da etnopsiquiatria e a superação dada por Tobie Nathan

Ao ler as definições anteriores de etnopsiquiatria propostas por Laplantine, destaco que uma das posturas principais que surgem de sua interdisciplinaridade é a necessidade do estabelecimento de um terceiro discurso, no qual o pesquisador deixa de ser o portador da sociedade observada e o ideólogo da sua própria para se tornar um observador crítico de ambas (Laplantine, 1998). Isso implicaria a criação de uma metapsiquiatria, como propôs Devereux, na qual ambos os discursos, instituições e tecnologias, tanto do pesquisador quanto do sujeito pesquisado, estão sob escrutínio crítico para que não haja a primazia, ou imposição epistêmica, de um sobre o outro. Voltando às críticas da seção anterior, é possível questionar a validade da criação desse terceiro discurso com um simples argumento: o fiel dessa balança será a manutenção de uma postura investigativa crítica, com todos os desdobramentos da sua relação com o poder, aplicada a ambos os fenômenos. Ou seja, não é suficiente ter em mente que aspectos subjetivos permearão a produção de conhecimento, afinal, é essa postura que irá permitir incluir variáveis fundamentais para o processo de observação e produção de saber. É necessário ir além, já que, quando não se questiona o *locus de enunciação* que parte da premissa da universalidade do conhecimento, a questão da objetividade do pesquisador permanece puramente escolástica. O pesquisador torna-se, assim, um agente da busca e reprodução de padrões ocidentais de comportamento e subjetivação.

Nathan (2001) escapa dos problemas epistêmicos desse terceiro discurso ao retirá-lo dessa dialética, não considerando o espaço produzido pela síntese desse encontro como o único lugar teórico onde se pode produzir inelegibilidade e insumos para intervenções

clínicas. Ao contrário, ele propõe uma ruptura com o primeiro e busca derivar um sistema diretamente da produção de sentidos do Outro. Mesmo assim, essa postura pode dar a impressão de que Nathan não está fazendo nada mais do que uma continuação — mais extrema, talvez — do projeto de Devereux; e de fato o faz, mas não como terceiro passo de uma dialética hegeliana, e sim como ruptura dessa causalidade, com reposicionamento do olhar que dá sentido à realidade, partindo do que está contido nas entrelinhas autóctones que sustentam o pensamento do Outro. Essa é uma proposta ousada, cujas premissas aparecem na seguinte citação:

[...] Etnopsiquiatria é a prática da diplomacia no mundo da psiquiatria; etnopsiquiatria é uma abordagem que propõe a "aproveitar" a presença de migrantes para fornecer psicoterapia que atenda aos princípios mínimos da democracia, incluindo a introdução de contraditório dentro do dispositivo clínico. (Nathan, 2001, p. 89)

É importante observar o uso estratégico do termo “diplomacia”, já que esta não consiste na redução da postura do Outro nem tampouco na total adesão a ela. A diplomacia é um lugar liminar por excelência, pois não propõe a tradução direta da experiência do Outro, e sim sua compreensão no estado em que se encontra, com uma posterior passagem do observado à língua da nação do diplomata, cujo intuito é gerar sentidos sobre essas experiências. Ou seja, o diplomata observa a cultura do Outro a partir de seus referenciais, mas o faz suspendendo julgamentos *a priori*: não se torna nativo, mas tampouco coloniza.

Outro elemento fundamental dessa postura é o fato de acolher aquilo que é contraditório, aqueles elementos que só podem ser plenamente compreendidos ao se abandonar a engenharia reversa do pensamento científico, obrigando-o a dispensar sua posição de hegemonia epistêmica e hermenêutica. Além disso, o contraditório, ao não poder ser reduzido, já que é um paradoxo — implicando a ausência de axiomas complementares —, resulta numa condição de pesquisa em que é necessário criar com o Outro, considerar com igual peso e legitimidade a totalidade de seu conhecimento. Por conseguinte, ao fazer etnopsiquiatria — termo que conservou para preservar a originalidade do domínio —, Nathan não reproduz os métodos nem parte da episteme que fundamenta a psiquiatria transcultural⁴⁵, definida por Laplantine como um eixo especial da psiquiatria. Ele se afasta de uma abordagem que reproduz as categorias explicativas da psicopatologia ocidental:

⁴⁵ “Assim como existe uma antropologia cultural, existe uma psiquiatria cultural, ou seja, uma prática clínica que tenta levar em conta particularidades étnicas a partir das quais os diferentes processos psicopatológicos de um dado grupo social se elaboram. Quanto à psiquiatria transcultural, ela é uma extensão desse campo de investigação de uma cultura para outra. É pois uma psiquiatria

psiquiatria transcultural é o ponto de vista metodológico, de alguma forma simétrica à etnopsiquiatria. Ela quer um psiquiátrica pode dizer "culturalmente esclarecido" - mas psiquiatria primeiro! Ele usa contribuições antropológicas para tornar possíveis populações psiquiátricas com pouco em suas tradições predispostos a tais práticas. Na verdade, este dedicado ligação psiquiatria e antropologia conquista porque a demanda para a antropologia para fornecer o conhecimento que lhe permitirá romper as defesas que essas populações que se opõem à prática psiquiátrica. (Nathan, 2001, p. 81)

O que percebo na psiquiatria transcultural, como diz o autor, é que, mais uma vez, ela não está disposta a olhar o local, sua população e seu conhecimento tal qual se produzem e são produzidos por seus próprios discursos e dispositivos. Não há o afastamento, ou abandono, das categorias explicativas e dos axiomas redutores ocidentais, mesmo que uma visão cultural complexa do fenômeno da desordem se mantenha, sustentada pelas observações do campo etnográfico⁴⁶. Todavia, o deslocamento do olhar para a totalidade do Outro e suas estratégias terapêuticas não quer dizer, como muitas críticas desinformadas propõem, que a psicopatologia deva ser substituída por estratégias divinatórias, o terapeuta tornando-se um sacerdote, oficiante ou adivinho. Essa *nativização* é

essencialmente comparatista que estuda as diferenças na natureza e na frequência das perturbações mentais quando se passa de um grupo para outro." (Laplantine, 1998, p. 35).

⁴⁶ "A questão: como olha o primitivo? não foi posta em discussão naquele momento fundante, tendo ficado implícito, na teoria, que o olhar do primitivo sobre si mesmo e para o seu entorno era um olhar 'natural': imediato, direto, irreflexivo. Partia-se do pressuposto de que a hermenêutica primitiva possuía limites muito bem definidos, enquanto o teórico apresentava o seu próprio horizonte interpretativo como um movimento racional de expansão infinita. Derrida pôde então afirmar que a etnologia é etnocêntrica apesar de combater o etnocentrismo, porque o Ocidente, ao mesmo tempo em que praticou esse descentramento, construiu sua imagem diante do resto do mundo como sendo a única cultura capaz de realizar tal movimento de abertura e auto-desdobramento. A Antropologia, que se estabeleceu como disciplina acadêmica nos países centrais no início do século, surgiu desse duplo movimento. Muito mais tarde, com a crescente politização da disciplina a partir das lutas anti-imperialistas e pós-coloniais, pôde ser sustentado o argumento de que o nativo constrói sua alteridade segundo o modo em que retruca, de um lugar subalterno, o olhar do colonizador sobre si. Além disso, o projeto de universalização da disciplina a partir do seu descentramento original começou a ser questionado ao se consolidarem as tradições nacionais de Antropologia nos países periféricos: nesses domínios não (ou às vezes não inteiramente) ocidentais, os antropólogos se depararam com a tarefa de terem que inscrever-se a si mesmos e a seus nativos objeto de estudo num espaço existencial que tem sido, pelo menos idealmente, assumido como comum a ambos: a nova nação a ser consolidada. Isso provocou um segundo descentramento dentro da estrutura originalmente descentrada da disciplina: os etnógrafos dos países periféricos haviam aprendido com seus mestres dos países centrais a teoria do olhar descentrado que pressupunha fixar o ponto de fuga dessa perspectiva universalista na cultura ocidental européia. Assim, o projeto de universalizar a disciplina passou a somar-se (muitas vezes malgrado as intenções dos mestres), a um projeto neo-colonial mais geral de ocidentalização do mundo." (Carvalho, 2001, pp. 110-111)

contrária à postura de diplomata e não resultaria na produção de um saber limiar, e sim em uma caricatural mimese do Outro que abandona o projeto crítico de produção de saber pela ciência. Ou seja, desrespeita simultaneamente o lugar do Outro e seu próprio. A proposta seria fazer uma descrição minuciosa dos terapeutas e suas técnicas, não dos doentes; observá-los — inclusive a agência dos seres sobrenaturais que existem no mundo do sujeito da terapia — e compreender as construções recorrentes por trás do processo de cura. Porém, ocorre geralmente o contrário:

Porque, normalmente, quem trabalha com psicopatologia desqualifica "pensamentos selvagens", e afirmam "compreender" seu simbolismo. Se os "selvagens" que utilizam processos mágicos, eles pensam, é que eles se movem verdades profundas simbolicamente que os cientistas, eles mesmos, conseguem captar em "direct drive", ou seja, sem a sua gangue fantasmic. Aqueles que "acredita" têm acesso apenas símbolo enquanto aqueles que "pensam" teria acesso à coisa simbolizada no próprio ser da coisa. (Nathan, 2012, p. 49)

Para que isso não ocorra, é necessário pensar a cultura do Outro, e a própria, como um fenômeno complexo cujas variantes não podem ser reduzidas ao pressuposto de que a relação entre significante e significado, contida no signo, subjaz a todos os processos cognitivos e culturais humanos. Mais do que isso, de que o Ocidente é o autointitulado depositário de todos os símbolos das culturas humanas, classificados e compendiados pela iniciativa enciclopédica do Iluminismo. É como se não fossem levados em consideração dois conceitos fundamentais que já foram longamente estabelecidos em reação à produção de sentidos humanos permeados pela linguagem — em particular, o fato de que a relação entre significante e significado é arbitrária, ou seja, subjetiva e culturalmente definida (segundo Ferdinand de Saussure), e de que a heteroglossia é uma condição inegável da infinita variabilidade da produção de sentidos humana (segundo Mikhail Bakhtin). Ou, ainda, de que pode haver processos que integram o fazer da cultura e são da ordem do pré-objetivo ou simbólico (segundo Maurice Merleau-Ponty). Assim sendo, ambas as condições implodem a ilusão de que os *procedimentos mágicos primitivos* referem-se a uma simbologia concebida pelo Ocidente e recuperada por ele da superficialidade irracional do pensamento primitivo. Nathan repete que é necessário entrar na cultura do Outro não ocidental, assumindo a autenticidade e efetividade de seu conhecimento local:

pertencer a uma "cultura" na acepção da etnopsiquiatria, seria essa adesão que inclui a possibilidade, quando surge a necessidade, de convocar as "causas" para convocar o que tem o poder não para "responder" às nossas perguntas, mas para

capturar nós, é assim chamado para negociar, astúcia comercial. Neste sentido, a definição de cultura não é aqui colocado para o caso de teste (é uma cultura "real", que responde por quê?) Mas caso eficaz ou são quem pode nomear o que acontece com você e ter as ferramentas para convocar a "causa" do que acontece com você? (Nathan, 2001, p. 43)

Para Nathan, a questão deslocou-se. Ele não está mais interessado em se inscrever nos processos de produção que silenciam ou desautorizam o Outro. E a eficácia dessas terapêuticas não se reduz a procedimentos posteriores ou ocultos que finalmente serão desvelados pela superioridade analítica do pensamento ocidental. De fato, ao recorrer à eficácia desses tratamentos, o autor retira a compreensão etnocêntrica e deslegitimadora dos enunciados terapêuticos do Outro, ou a consideração de que instâncias *irreais* constituem o processo, ao focar em uma característica sua muito clara: eles resolvem a queixa, trazem a cura. E não é porque os que se submetem a eles sejam bons selvagens cujo pensamento primitivo é inocente e se deixa ser levado pelas melífluas palavras e vazias promessas de um charlatão. Não, é porque essas terapêuticas são eficazes, identificam a causa da queixa, propõem um tratamento para o que está ocorrendo e solucionam o problema. As agências espirituais não ocidentais constituem mundos culturais da vida, estruturantes para seus habitantes humanos. Independentemente de o profissional psi, identificado com a razão agnóstica ocidental, acreditar ou não em sua existência, essas agências são eficazes e têm efeito nos mundos culturais que habitam. Entretanto, há instâncias em que não são eficazes? Sim, da mesma forma que as terapêuticas ocidentais tampouco o são em várias instâncias, ocasionando a peregrinação do doente por terapeutas e médicos até que um determinado tratamento funcione ou atenuar os efeitos da patologia. No rol das doenças ocidentais cujos diagnósticos são praticamente um assunto esotérico e cujos tratamentos são pouco eficazes, podemos encontrar aquelas rotuladas como autoimunes, de *origem psicológica*, ou síndromes, que nada mais são do que um agrupamento de sintomas em que a etiologia do *mal* muitas vezes é idiopática.

Conseqüentemente, que postura devo adotar ao observar os dispositivos terapêuticos de uma outra cultura? Nathan sugere os seguintes:

[...] Todas as ações culturalmente definidas - um rito, um sacrifício, uma oferta de proteção ... - 1. É o que afirma ser; 2 é geralmente eficaz no que diz respeito à sua própria definição. (Por exemplo: um rito de chuva destina-se a fazer contato com os poderes da chuva E, geralmente, ele consegue!). Assim, tal ação não precisa de interpretação. Se aceitarmos esta premissa, o trabalho do observador vai provar um

tempo muito mais fácil em sua etapa e uma extensão muito maior. Porque vai demorar, em seguida, reconstruir todo o pensamento por trás das ações culturalmente definidas, mesmo que seja um pensamento não-analítica, mesmo que seja um pensamento obras ... (2012, p. 46)

Respondendo à minha pergunta, terei que levar a etnopsiquiatria à totalidade das suas premissas, ao considerar, de fato, a queixa do Outro e seu pertencimento a outro lócus como um fenômeno cultural total, não incorrendo na sua redução ao meu arcabouço teórico por meio de uma traidora tradução epistêmica. Terei, ainda, de suspender minha postura hegemônica e abandonar a concepção do Outro como um bom selvagem, ou sujeito cuja episteme é inferior ou ineficaz; afirmar que sua queixa deve ser concebida dentro do universo que causou a desordem e que esse universo possui intervenções sofisticadas e eficazes para endereçá-la; e preparar-me para a complexidade que uma intervenção do gênero contém, principalmente o fato de que não será o Outro não ocidental a adentrar meu lócus de enunciação, e sim o contrário — inversão que suscita, ironicamente, violentas resistências afetivas inconscientes, que são sublimadas em negações e críticas pouco fundadas epistemicamente.

4 A etnopsiquiatria de Nathan

Diz-se que o ladrão Procusto forçado viajantes a deitar-se em um de seus dois tamanhos diferentes de camas, pequeno no grande, grande e no pequeno; depois cortá-los membros de grandes e pequenos membros esticado para caber o tamanho da cama Isto é, até hoje, o tipo de punição que espera o viajante que deu a sua confiança a priori para o anfitrião. Eu gosto de aprender com meus pacientes, sua vida passada, conceitos que lhes são impostas respectivas línguas, tensões e alegrias lhes o respeito de suas divindades. Eu odeio a impor seus pensamentos forjadas em um mundo diferente do seu. Então, meu trabalho psicólogo tem sido muitas vezes a de uma espécie de antropólogo: "no terreno", como dizemos na profissão, todos os dias da semana, durante todo o ano. De lá eu voltar com o achado no frontispício do livro "Nós não estamos sozinhos no mundo!"

"Nathan, 2001, p. 48

4.1 Repensando a etnopsiquiatria: Nathan e seus deslocamentos teóricos

No capítulo anterior, foi apresentada a etnopsiquiatria e foram feitas reformulações da sua episteme propostas por Nathan. Neste capítulo, aprofundarei determinados aspectos da sua obra. Começarei com um aviso: a exposição que farei da abordagem pode ser considerada contraintuitiva, já que Nathan não separa seus elementos constitutivos, preferindo deixar que a definição e o desenvolvimento de um elemento vazem no outro. Ao fazer essa narrativa interligada, o autor adota um estilo que evita a sua cristalização em conceitos fechados e que vai na contramão da tendência metodológica de desconstrução do objeto de pesquisa: um conjunto de blocos, ou elementos, que podem ser recombinações para formar uma proposta de inteligibilidade, ou seja, a reprodução da engenharia reversa da ciência. Porém, para deixar claros certos elementos que gostaria de discutir *a posteriori*, separei algumas interseções de sua rede de sentidos e as coloquei em evidência.

Portanto, pedirei que Nathan situe sua prática, seu público-alvo e o problema central que encontra ao exercer a sua terapia — a escolha entre duas posturas clínicas muito distintas:

assim que nos preocupamos em dar conta das dificuldades psicológicas dos migrantes, nos encontramos diante de duas hipóteses escolares: ou os laços e "coisas" para que os migrantes permanecem fiéis não são obviamente relevantes para as teorias psicológica feita - como resultado, a migração de uma pessoa é um

não-evento para o psicólogo -; ou ele começou a içar os laços que os migrantes têm uma pergunta para sua disciplina, questionando suas teorias e práticas, obrigando-o a ficar de outra maneira, para redefinir os seus modos de ação, para reconstruir o seu pensamento. É esta segunda solução que adotei e que temos desenvolvido uma equipe do Centro Georges Devereux na Universidade de Paris VII. (2001, p. 52)

Gostaria de chamar atenção para o público-alvo: os imigrantes. Longe de ser simplesmente uma definição da condição identitária de uma população que deixa seu local de origem e residência para buscar possibilidades de assentamento num outro território, onde reside outra população, os imigrantes aos quais o autor faz menção têm uma origem comum: as antigas colônias francesas na África e nas Antilhas. A subjetividade dos imigrantes que chegam a Nathan, portanto, foi constituída em uma condição de subalternidade e colonialidade. Ou seja, esses são sujeitos cuja identidade se construiu dentro da noção da sua inferioridade perante a hegemonia do colonizador; são sujeitos que, na França, sofrem dupla discriminação: a de ser estrangeiros e a de ser oriundos de uma população colonizada, subjugada, dos perdedores dos jogos de poder. Logo, posso dizer que sua identidade tem a característica marcante da (des)inclusão, cuja construção, apesar de advir, em parte, da cultura colonizadora, não é o suficiente para que esse sujeito seja aceito por ela. Não é preciso extrapolar que essas condições tenham o corolário de que seus discursos, suas práticas, sua cultura sejam deslegitimados em vários graus; o lócus de enunciação que prevalece é o da população que os colonizou e que agora, bem ou mal, os abriga.

Imagino ser essa uma experiência muito marcante, já que, ao buscar a ajuda das psicoterapias do colonizador, ou ser levado a elas pelo Estado que os abriga — devido a uma desordem na vida tanto do sujeito quanto dos cidadãos —, os imigrantes já se apresentam numa condição de subalternidade. Eles são, assim, passivos de que suas experiências sejam recortadas e rearticuladas com base nas exigências do lócus de enunciação daquele que está imbuído de e inserido na autoridade da razão ocidental. Ao se retirar desse lócus que silencia e reprime, optando por convidar o subalterno a falar, Nathan não só se desloca da sua posição hegemônica, invertendo a direção do poder no *setting* clínico, como leva o sujeito a rever o mundo que o acompanha e aquilo que nele existe: contradições, posturas, afetos, laços sociais, histórias pessoais e metanarrativas que permeiam seu discurso. Redobrar as percepções do sujeito sobre sua própria narrativa e vivência possui a mesma eficácia de qualquer abordagem psicoterapêutica ocidental, que, aliás, busca em vários momentos fazer o mesmo. Direi aqui o que repetirei ao longo deste capítulo: fazer o deslocamento do *lócus de enunciação* não implica a *nativização* do

terapeuta e a relativização do arcabouço teórico e técnico da sua intervenção, nem tampouco a mistificação da sua prática, e sim numa postura de crítica ao próprio arcabouço e práxis.

Diante desse deslocamento, pensei, lendo o autor, que muitos problemas epistêmicos se simplificariam; no entanto, essa segunda solução também apresenta desafios, entre eles a questão recorrente do universal e do singular humano, *themata* do pensamento ocidental que emerge toda vez que um pensador dessa tradição se depara com as diferenças intrínsecas ao Outro. Nathan, porém, irá implodi-la ao redefinir alguns axiomas da construção etnopsiquiátrica:

provavelmente podemos afirmar que etnopsiquiatria que pratico dispensa a busca de um universal humano. É situar o debate, falsamente maneira ingênua em que não ocorre. Ele está fingindo que o trabalho necessário para alcançar o universal singular e específico específico havia sido realizado uma vez por todas que "a cultura substantializes", uma cultura - a nossa. A universalidade humana é óbvio, dados imediatos que "ninguém é dono"; que não fazia sentido para o psicanalista, antropólogo ou etnopsiquiatria praticante. Esta é a maneira de incluir isso em um dispositivo universal concreto que define para o risco de cada prática. Por seu lado, etnopsiquiatria definiu a sua ansi risco: é a presença de imigrantes aos cuidados de dispositivos que pode nos dizer sobre nós mesmos e como podemos curar. Essa proposta rompe definitivamente com o universalismo, assim como o relativismo. Em outras palavras, se o homem é o mesmo em todos os lugares, tanto para abster-se de pedir a confirmação desta afirmação nas conclusões de cada campo de pesquisa, no entanto objetos que são grupos de homens fazer diferente. (Nathan, 2001, p. 108)

Nathan decide não se engajar numa discussão circular e deixar clara a implosão anunciada: a questão da universalidade e singularidade é vazia, fazendo parte de uma dicotomia que deve ser superada. Ao buscar classificar algo de universal, haverá sempre o problema da hegemonia do lócus de enunciação: quem diz isso, de onde diz isso, e quais são as categorias utilizadas para fazer essa declaração? Numa elegante solução, Nathan leva essa argumentação ao oposto dos raciocínios singularistas que a confrontam e geram novos problemas: sim, o ser humano é universal, mas cada agrupamento pensa a sua humanidade e os sucessivos desdobramentos de pensar a si e seu mundo, construindo discursos, instituições, cosmogonias e ontologias próprios. Em suma, retomar essa discussão resulta no risco de construir conhecimento que será sempre incompleto, mas não devido ao fato de que o é por natureza, e sim porque essa dicotomia faz um recorte

contraproducente para o objetivo de qualquer psicoterapia: o de apreender ao máximo possível o Outro, algo fatal no caso da etnopsiquiatria, já que esta antepõe a busca e aplicação de categorias de inteligibilidade universal à articulação dos elementos específicos da cultura do sujeito em estado de desordem.

4.2 Deixando a segurança e o conforto dos cânones ocidentais

Como disse anteriormente, a produção de Nathan é feita em rede, sua teoria sendo apresentada em um fluxo de consciência que vai fazendo pontuações ao longo do trajeto. Cada um desses pontos é uma possibilidade de partida para outras áreas da sua construção de conhecimento e intervenção terapêutica. Consequentemente, para começar esta seção, escolhi o ponto no qual o autor abandona a ideia de que a produção de conhecimento tem que estar atrelada a determinados axiomas canônicos das ciências sociais ocidentais. Como já apresentado, Nathan começa por deixar a psicanálise, nosologia central da etnopsiquiatria de Devereux:

[...] Ferenczi tinha notado que a alma do dispositivo terapêutico que consiste em uma mudança profunda na lógica do paciente, "linguagem", e que esta mudança foi o resultado de uma restrição; ela foi violentamente imposta pela lógica do psicanalista, sempre perceptível, apesar de suas defesas e disfarça porque "de qualquer maneira eles (pacientes) que adivinhar, por isso quase clarividente, pensamentos e emoções do analista ". (Nathan Blanchet, Ionescu, e Zadje, 1998, p. 22)

Aqui não se trata mais de discutir a universalidade do inconsciente subjacente aos processos cognitivos dos sujeitos de todas as culturas, mesmo que a discussão continue sendo a respeito do *locus* de enunciação. Nesta citação, o autor desloca sua discussão dos axiomas em escala paradigmática e se centra no terapeuta. Nathan mapeia com precisão um dos espaços de agenciamento da hegemonia e imposição das narrativas ocidentais, a microfísica do poder do consultório psicanalítico. Ironicamente, é Sándor Ferenczi (1873–1933) que percebe como não há uma reflexividade simétrica inerente ao processo de contratransferência, pelo contrário, ocorre a imposição da linguagem do analista. De fato, essa é uma questão problemática para o *divã* ocidental e para o sujeito que nele se deita. E para o não ocidental? A/o psicoterapeuta não é um instrumento objetivo que, após longos treinos das *démarches* de suas abordagens psicoterapêuticas — diga-se, doutrinações —,

tornou-se um espelho dos processos cognitivos e psicoafetivos do Outro. Pelo contrário, tornou-se um especialista em escuta seletiva.

Mas a discussão não fica por aí, já sendo esse seu aspecto bem conhecido. O terapeuta também é um representante do lócus de enunciação e, como boa parte das teorias psicoterapêuticas se originaram no Ocidente, incorpora seus desígnios hegemônicos implícitos, não só nos postulados de sua abordagem, mas também na linguagem que utiliza. Assim, o analista, ou terapeuta, torna-se um agente da razão colonizadora e, com o fim virtuoso de compreender e superar a desordem, acaba por perniciosamente reinstaurar os instrumentos de subjugação colonial. Com isso, aprofunda o sujeito não ocidental, ou de Outro Ocidente, em sua condição de subalternidade ao silenciar sua voz cada vez mais, imaginando que está libertando-a da sua razão primitiva.

Gostaria de deixar claro que o silenciamento dessa voz não implica somente o ignorar de certas dimensões dessa ontologia; ele carrega outras exclusões e imposições, como a inserção do Outro não ocidental num “aqui” e “agora” que exige a anulação de sua origem e a adequação e aquisição das disposições históricas e geopolíticas que o terapeuta demanda para gerar inteligibilidade — em outras palavras, uma negação daquilo que está na constituição de si. Implica também o uso da língua do Outro ocidental para falar de experiências culturais e ontológicas que formam a si, ou seja, a obrigação — muitas vezes paulatinamente negada, gerando comunidades de imigrantes que optam por não falar a língua local como estratégia de resistência — de expressar a própria experiência por meio do sistema de signos do Outro ocidental, construção que constitui e está intimamente ligada ao lócus de enunciação. Ou seja, ser obrigado a adotar a língua do Outro para expressar a própria experiência pode tornar-se uma negação de quem se é e como se é feito.

Isso leva a uma discussão fundamental proposta pelo autor: o descentramento do Ocidente e o resgate da voz do subalterno, pensada à luz da inclusão da linguagem do Outro no *setting* terapêutico:

considerar a linguagem como uma coisa - mais precisamente um sistema de coisas - de repente abre espaço psicoterapêutico contraditório - agora contendo contraditório como uma forma de colocar os interlocutores concorda em não encontrar novamente confinado no campo fechado do conflito duelo onde é sempre sobre qual dos dois mais bem compreendido o significado da palavra. Portanto etnopsiquiatria clínico ocorre em grupos - grupo de terapeutas de mundos diferentes, praticando uma multiplicidade de línguas, de modo grupo que contém uma multiplicidade de

interpretações. A multiplicidade de possíveis palavras "mundos possíveis", cria e estabiliza um espaço finalmente não poderia degenerar em arena da dupla confronto. Inovação etnopsiquiatria clínica tem sido a de considerar a transformação do ambiente clínico como especificamente interessante. (Nathan, 2001, p. 53)

Ao incorporar a linguagem do Outro não ocidental, o autor não está adotando uma estratégia que torne o sujeito mais passível de escrutínio pelos instrumentos da abordagem. Pelo contrário, o psicoterapeuta despoja-se da imposição do seu sistema de codificação linguística da realidade, que sempre irá resultar numa tradução parcial e enviesada da expressão do Outro não ocidental. Assim, faz ressurgir na voz do Outro o lócus de onde vem essa enunciação, a ontologia, a cosmogonia, a cultura da qual aquele sujeito é representante e cujos elementos usa para se conceber. E não pára por aí: o fato de que há uma multiplicidade de linguagens impede a hegemonia de uma, evitando o duelo que decorreria de uma simples dualidade e enriquecendo o escopo da abordagem.

Nathan chegou a essa *démarche* particular ao conceber a língua como um objeto que é fabricado por um grupo e que simultaneamente fabrica os indivíduos desse grupo. Os locutores forjam a língua a todo momento, tornando-se os artífices de suas formas, de seus usos e da interpretação de suas palavras, que será mantida caso seja ratificada pelos membros do grupo. Devido a essa característica construtiva, a linguagem dá uma sustentação metodológica firme sobre a qual trabalhar com o sujeito não ocidental, afinal de contas, tanto um ocidental quanto um não ocidental estarão envolvidos nessa construção. Porém, o uso da linguagem como instrumento de acesso à voz do subalterno não significa um retorno à discussão sobre singular e universal — já que foi definido que ser humano é universal. Na realidade, mostra que há objetos que podem ser articulados, com objetivos terapêuticos, de formas extremamente interessantes sem que seja necessário remeter a arcabouços teóricos ocidentais para compreender a experiência do Outro não ocidental (Nathan, 2001).

4.3 A articulação clínica de Nathan: objetos, universos múltiplos e outras instâncias teóricas

Retomando a estratégia de conceber a linguagem como objeto, fica claro ao longo da obra do autor que esse conceito de *objeto* ou *coisa* é um pivô conceitual que permite a articulação de uma série de fenômenos socioculturais. Longe de ser um termo cuja

imprecisão conceitual permitiria abraçar qualquer instância, o objeto se insere na cultura e é definido como aquelas coisas construídas coletivamente nesse contexto:

la différence qui vaut la peine d'être étudié se trouve dans les objets, dans les « choses », évidemment pas dans les humains. Il importe également de retenir que lorsque je parle de « choses » il s'agit d'objets fabriqués par des collectifs et non par des individus, même en groupes. Exemples de « choses » telles que je les entends: les langues, les systèmes de soins, les techniques de divination ou de fabrication de fétiches... Cette conception a le mérite de lever toute une série de contradictions et permet, de plus, de proposer des dispositifs techniques originaux et souvent efficaces. L'ethnopsychiatrie s'intéresse à ces « objets », à ces « choses » et non pas à « l'être ethnique » qui ne relève pas de son domaine. (Nathan, 2001, p. 109)

Ao fazer uso desse conceito, o autor cria uma categoria explicativa com limites e características claras: são fenômenos construídos coletivamente, reconhecidos pelos membros de uma cultura como sua parte viva. Devido a isso, tais fenômenos possuem uma dimensão de materialidade objetiva como qualquer objeto no Ocidente, ou seja, são parte da interação, pela linguagem, entre *res extensa* e *ego cogitans* dos sujeitos dessa cultura. O objeto, portanto, tem como característica segunda a irredutibilidade ao simbólico ou biológico subjacente, obrigando o pesquisador a compreendê-lo tal qual se apresenta. Isso implica não ser passível de teorização? Implica que sua compreensão não possa ocorrer ao interligá-lo a outras dimensões dos fenômenos que constituem sua existência? De forma alguma. Os deuses, por exemplo, podem proporcionar cura, enquanto há a reconstrução da rede social do sujeito que se encontrava num estado de anomia, a reconfiguração de sua autoimagem e um aumento dos níveis de serotonina em certas partes do seu cérebro. No entanto, os deuses, um objeto dessa cultura, não podem ser reduzidos às outras dimensões desse fenômeno — sócio/psico/orgânicas —, já que, como objeto, sua autonomia ontológica é legitimada pela população que os criou. Entretanto, esse objeto também pode ser pensado como desdobramento de dinâmicas sociais dessa cultura, ou como conceitos linguísticos que organizam o pensamento do sujeito? Sem dúvida, desde que não sejam reduzidos a nenhum dos anteriores, todavia podendo ser complementados por essas leituras.

Com esse posicionamento, Nathan assume mais uma vez o lócus de enunciação do Outro não ocidental, ou de Outro Ocidente. Ele legitima o lócus e a experiência do Outro, constituída por uma multiplicidade de universos além da *res extensa*, com os quais estão em constante comunicação e interação. Pode parecer, à primeira vista, mais uma questão de suspensão de juízo do que de aceitação, porém, não se pode esquecer que um dos

axiomas centrais da ontologia científica ocidental é a secularização de suas sociedades, ou o afastamento de todas aquelas instâncias cuja existência não é passível de ser comprovada pelos instrumentos do laboratório científico. Dessa forma, devido aos desdobramentos e à superação da escolástica no pensamento filosófico-científico, o divino ocidental hoje foi reduzido à metafísica.

As últimas considerações nos levam a uma discussão que tem sido extremamente problemática para as ciências sociais e a psicologia clínica, e que deve ser resolvida antes de continuar a exposição sobre os objetos: a questão dos universos múltiplos de uma sociedade. Mais uma vez, o autor irá conceber esses universos como um objeto que faz parte daquelas sociedades:

Agora eu sei que a psicoterapia não tem justificção no caso de desenrolar uma história de vida que resultará em empobrecer o mundo, para substituir os que sempre vão os seres humanos onde quer que mover-se através alegorias sem substância. Os migrantes têm me levado ao conhecimento dos seres que são necessários, que nos forçam, nos obrigam a reformular nossas suposições, para reconstruir o nosso pensamento profissional. Como ser um psicólogo e levar a sério a existência de gênios, práticas de eficiência de bruxas, a chamada dos antepassados? [...] Se os migrantes exposição tão facilmente seres que os acompanham, isso é devido à ausência de um mundo que iria fortalecê-las, celebrar seus êxitos se alegrar em suas negociações. Mas os seres modernos não entregar tão facilmente. Não que eles perderam-los, tal como proposto tantas vezes pensamento comum, muito pelo contrário, mas eles fugiram em uma interioridade medo. (Nathan, 2001, p. 61)

O lugar dos deuses ou seres de outros universos de sociedades não ocidentais merece considerações mais aprofundadas. Ao observar a cruzada ateia empreendida por Richard Dawkins (2006) no presente ou a redução do Deus cristão a um complexo paterno mal resolvido, por Freud, no passado, fica claro o ímpeto secularista ocidental. Seu advento não foi uma consequência natural, evolutiva, da razão ocidental universal, como muitas vezes é proposto. Pelo contrário, é o resultado de sangrentas lutas geopolíticas pela hegemonia de certos estamentos e classes sociais europeias — a ciência sendo o veículo de propagação dos discursos e dispositivos dessas classes e estamentos no cenário acadêmico e intelectual europeu e norte-americano. Portanto, a secularização não tem nada de inerente ao método ou empreendimento científico, embora venha sendo um dos discursos que o colocou e manteve na posição de estabelecedor de regimes de verdade. O

corolário dessa relação é a ciência ter sido utilizada como instrumento de dominação colonial e imposição institucional, discursiva e ontológica do Ocidente.

Duas posturas deveriam decorrer da genealogia desse axioma do discurso científico. A primeira é a desconstrução da *cruzada* científica contra o divino, devido ao simples fato de que seu método não foi concebido para a compreensão de outro universo a não ser a *res extensa* (já se tornando problemático, como foi exposto, quando aplicado ao *ego cogitans*). Com isso, retira-se a ciência duma postura, ironicamente, irracional, onde foi colocada pela disputa pelo estabelecimento de hegemonia geopolítica. A segunda é a adotada por Nathan, já que, como foi definido na primeira, a inclusão de outros universos e seres na observação clínica não invalida seu projeto de ciência. Muito pelo contrário, enriquece esse projeto ao pô-lo em risco, somando novos objetos à criação de técnicas e intervenções que se busca construir, e simultaneamente respeitando a diferença da razão colonial ou não ocidental feita em universos múltiplos, onde a secularização não se escamoteia entre os axiomas dos discursos de conhecimento.

Assim sendo, deuses e entidades de sociedades de universos múltiplos podem ser protagonistas de narrativas, já que, na sua ausência, estas se tornam surreais — ou certamente patológicas. A elas, a psicologia clínica adicionaria elementos arbitrários — não pertencentes ao lócus de enunciação da narrativa — para lhes dar uma inteligibilidade que se conforma aos padrões e às exigências da teoria do terapeuta, mas não do sujeito. Retomando o conceito de fenômeno social total, Nathan não só mantém esses universos intactos e ativos na experiência do Outro não ocidental como retira deles — e onde mais estariam? — as causas das desordens que afligem os sujeitos que a ele vêm.

Esse deslocamento da desordem para o invisível, não se originando no sujeito, é uma inversão que Nathan destilou da observação de várias terapias tradicionais ou *selvagens* ao longo das etnografias que fez com feiticeiros e feiticeiras de etnias africanas, curandeiras e curandeiros caribenhos, bem como sacerdotes muçulmanos e judeus encarregados de produzir sortilégios para seus fiéis. Nelas, a desordem resulta de algum desígnio desconhecido do invisível, que deve ser revelado e endereçado para que haja o retorno da ordem na experiência do sujeito, da família ou da comunidade afetada. No intuito de discutir os efeitos dessa inversão, exporei a sequência elaborada pelo autor:

O princípio de que todos os eventos que ocorrem transtorno revela uma intenção invisível é de fato um princípio técnico. 2. É para gerar ações. Isto implica que este princípio não é uma teoria falsa (a "crença", uma intuição empírica,

protothéorie científica), mas uma espécie de interface entre a mente eo mundo. É uma ferramenta. 3. Agora, a ferramenta não está pensando! Ele se esconde nas formas condensadas para tornar Ações técnicas depois nunca mobilizados e, apesar das aparências, nas suas declarações que você parece tão esotérico. Ansi, a aplicação deste princípio ela sempre aciona seqüências complexas envolvendo quatro elementos: 1) o distúrbio de observação; 2) a suposição da intenção do invisível; 3) o esclarecimento dessa intenção; 4) A seqüência mais importante, muitas vezes a única seqüência visível para um observador: a resposta certa, sempre dirigida ao invisível (Nathan & Stengers, 2012, p 62).

Antes de passar a como essa ordem de acontecimentos foi sintetizada na *démarche* clínica de Nathan, seus alunos e colaboradores, farei algumas observações pertinentes ao objetivo desta dissertação, pontuando elementos fundamentais de teorização pós-colonial contidos nela. Nessa seqüência, fica implícita a mudança do lócus de enunciação que permite levar a atenção do pesquisador às epistemes locais, ou seja, o invisível que organiza o cotidiano dessas pessoas é também seu arcabouço cosmogônico e ontológico⁴⁷. Portanto, nele estão contidos os axiomas que orientam a produção de seu saber acerca do mundo e de si mesmos. Ao não reduzir o invisível ao inconsciente, outra instância intrapsíquica ou social, é possível ver no mundo o lugar do Outro sem tornar-se ele.

Em seguida, o abandono de uma postura de hegemonia do próprio saber permite a legitimação dessas epistemes e devolve a autoridade a quem as detém, fazendo com que o terapeuta não invalide ou falseie as teorias locais; afinal, o que são axiomas senão princípios estabelecidos de interação entre mundo e pensamento? Também há a consideração do “aqui” e “agora” do sujeito, que trouxe seus elementos culturais e históricos como coisas a ser articuladas em sua narrativa, ou seja, como utensílios propostos pelos modos de fazer das ações técnicas. Aqui é importante compreender a técnica como arte ou ofício terapêutico desenvolvido dentro das exigências de tempo e espaço da cultura do Outro não ocidental — já que estas não são atemporais e que, à medida que as sociedades mudam, são feitas adequações às novas exigências sócio-históricas⁴⁸. Por último, ocorre a

⁴⁷ A biografia mítica dos deuses infiltra-se na identidade e biografia de seus fiéis, alterando-as, enriquecendo-as, em suma, fornecendo subsídios para que sejam gerados sentidos a respeito de suas ontologias (Augras, 2008; Segato, 2005).

⁴⁸ O antropólogo Paul Stoller dá um exemplo dessa criatividade e adaptabilidade do divino ao etnografar o surgimento do culto de possessão pelos Hauka, os deuses da tecnologia, entre a etnia Songhay, do Mali e Níger, para lidar com as novas exigências sociais e culturais advindas da sua colonização pelos franceses e ingleses.

escuta da voz do subalterno, na qual suas formas e estratégias de inteligibilidade estão contidas, sendo a intervenção terapêutica adequada às demandas da desordem do sujeito, e não às exigências da teoria ocidental que dirige a intervenção.

Retomando a sequência e as posturas epistêmicas de Nathan, posso agora expor a *démarche* do autor. O ponto de partida é esclarecer que o trabalho de qualquer terapeuta não é a busca da verdade, e sim a modificação de certas características da pessoa. O sujeito não está interessado no conteúdo das palavras do terapeuta; já este concentra toda a sua atenção na teoria que essas palavras veiculam, ou nos modos de fazer nela contidos. Assim sendo, a teoria é o dispositivo total, mesmo que para um olhar externo pareça contingente, arbitrária. Para que permaneça secreto e magnetize a totalidade do processo, o dispositivo tem que se referir a um universo sem seres humanos, ou seja, o lugar do invisível (Nathan et al., 1998).

Em seguida, Nathan define a interpretação como a parte dos sentidos que emanam do terapeuta e respeitam duas obrigações fundamentais. A primeira é impor a ideia de que o terapeuta conhece a origem do mal e sua ecologia, em suma, que ele é o mestre da teoria. A segunda é convencer seu sujeito de que ele, o sujeito, pode renunciar não somente ao seu conhecimento do mal, como à esperança de que seu mal é familiar, ou ainda de que ele é um profissional de seu próprio mal. Dessa forma, o terapeuta torna-se o mestre de uma teoria abstrata, complexa e aparentemente enigmática. Torna-se um especialista ao inverter o lócus de enunciação, sem impor sua teoria ao sujeito e sem se apoderar do conhecimento do Outro, mas utilizando-o de tal forma que sua influência se torna eficaz. Ele parece ainda mais eficaz quando reconhecido em seu ambiente por um grande número de pessoas, indicando que o terapeuta está numa relação de familiaridade com o invisível — a principal característica reconhecida pelos seus sujeitos — e detém as modalidades específicas de engajamento com esses seres. Dessa forma, o terapeuta é sempre o portador de um mito de criação da humanidade e do mundo — de uma cosmogonia — que ele encarna, reconta e demonstra sem cessar, por meio de atos e palavras (Nathan et al., 1998).

Finalmente, o terapeuta propõe uma quebra ontológica com o passado e a reinserção do sujeito em seu meio cultural dotado de seu instrumental técnico. Dessa forma, o autor evita uma série de problemas decorrentes da psicologia ocidental, sustentada pelo método científico, que no caso do imigrante seriam o prosseguimento do processo de colonização. Nathan mostra que a psicologia clínica psicodinâmica ocidental, devido à sua construção como intervenção num indivíduo atomizado e portador de doença mental, tende a isolar os sujeitos de seus grupos sociais ao encerrá-los no diagnóstico de uma

psicopatologia. Ela os retira do grupo das pessoas sãs, ou cujo estado de saúde é considerado normal — seu único pertencimento passando a ser à categoria estatística de portadores daquela patologia. Mais do que o isolamento, ocorre a imputação do sujeito como único culpável pelo estabelecimento da psicopatologia, já que esta se origina dos seus processos inconscientes ou escolhas individuais. E, para agravar o cenário, seu discurso é considerado menos legítimo devido ao fato de se que está adoecido, portanto com a razão — origem da sua legitimidade — alterada. Finalmente, seu discurso é escutado seletivamente por um especialista da sua condição, não só patológica como ontológica, para corroborar os postulados de uma teoria que justificarão certas intervenções terapêuticas. Fica claro como a psicologia ocidental aplicada ao imigrante, ou Outro não ocidental, seria a continuação do processo de colonização.

As medicinas tradicionais ou *selvagens* agem de outra forma. Em primeiro lugar, a desordem não está contida em si, e sim no invisível. Assim, o sujeito não ocidental não permanece no lugar de doente que deve ser isolado, ou que deve esperar pelo olhar do especialista, já que são os deuses que devem ser interrogados para saber o que ocorre na vida daquele sujeito; seu discurso tampouco é deslegitimado, mas sim reconhecido pelos outros membros da sociedade, já que sua queixa está atada às dinâmicas dos universos nos quais existe. Em segundo lugar, quem é isolado é o adivinho ou intérprete do invisível, que ocupa uma posição onde o contato com o invisível o torna desviante — um indivíduo que existe entre universos e que detém práticas de sua interpelação e ativação, as quais o tornam perigoso e diferente para sua comunidade. Em terceiro lugar, a cura é obtida reatando-se o sujeito a um novo agrupamento social, de outros similares a ele, por meio de sua iniciação; portanto, é oferecido um conjunto de experiências, símbolos e práticas que acolhem esse sujeito entre seus similares, reagregando-o ao social. Dessa diferença de abordagem da desordem do sujeito e sua reprodução por Nathan decorre o exato oposto da reinstituição do processo de colonização, devido à retomada das terapêuticas tradicionais. Em síntese, ao ter sua experiência ratificada e abordada em uma terapêutica que retoma os processos daquela que lhe é familiar, o sujeito sob os efeitos da desordem do invisível pode fazer uso dos seus próprios recursos ontológicos e cosmogônicos para ressignificar suas relações com seus universos, tanto materiais quanto transcendentais. Não se invalida seu lócus de enunciação, nem há imposição hegemônica das *démarches* terapêuticas ocidentais, perda dos referenciais de “aqui” e “agora” ou isolamento social.

Dessa apresentação poderei derivar algumas posturas críticas de Nathan, contidas em sua versão da etnopsiquiatria, que me remeterão a duas posturas fundamentais para uma abordagem genuinamente pós-colonial: a) a legitimidade ontológica e cosmogônica

daqueles sujeitos não ocidentais, ou provenientes de outro Ocidente; b) a legitimidade do conhecimento; e c) a voz dos sujeitos não ocidentais. Da exploração dessas duas posturas e suas consequências irá tratar o próximo capítulo, encaminhando-nos a uma resposta à pergunta sobre a possibilidade de que, ao repensar a etnopsiquiatria, Nathan tenha proposto uma abordagem terapêutica pertinente a uma gnosiologia liminar.

5 As três posturas epistêmicas e críticas de Nathan

E por que tem uma população que de alguma forma guardou, invisível todos os profissionais de saúde? Nós achamos que a função do engenhoso sistema que permite que um homem não pertence a um mesmo ancestral que seu pai ou seu irmão. Perfeitamente compreensível de um país onde uma loira com olhos azuis pode ter um irmão do mesmo pai e mesma mãe, a pele negra e cabelos crespos. Sistema de combate, como a resistência à escravidão e, em seguida, para a exploração capitalista feroz dos produtores de cana. Slave - assim como os capitalistas, para que o assunto - que precisavam desethnicisés humanos, fez selvagem, para se proteger contra qualquer revolta. Para os grupos étnicos têm o mau hábito de se reagrupar suas tropas em torno de seus antepassados, de reivindicar para sua língua, seus costumes, rituais ... em suma, para formar um grupo contra os colonos.

Nathan et al., 1998, p. 49

5.1 A diferença entre Ocidente e Outro Ocidente, e a crítica ao modelo de clínica das sociedades de universo único

Começarei este capítulo apresentando um conceito, com outro complementar, que irá estabelecer o marco das três críticas de Nathan. Início pela genealogia do termo “Ocidente”, uma discussão proposta por Edward Saïd em seu clássico *Orientalismo* (2013) e retomada pelo professor, antropólogo e doutor José Bizerril em sua tese *Retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil* (2007):

[...] apesar da longa história de intercâmbios diversos entre Europa e Ásia, a noção de “ocidente” em sua acepção atual, começou a ser elaborada apenas a partir do início da época moderna, paralelamente à constituição dos impérios coloniais de algumas nações europeias, o que pressupõe o surgimento da ideia moderna de estado-nação. A expansão colonial a partir das grandes navegações forneceu a matéria-prima para que o “ocidente” se pensasse por oposição a uma infinidade de outros povos, alguns dos quais até então desconhecidos, que foram classificados em categorias genéricas como “selvagens/primitivos” (Trouillot, 1991), por um lado e o que me diz respeito aqui, como “orientais” por outro. Mais recentemente, constitui-se mais uma oposição polar, entre as nações ocidentais e aquelas pertencentes ao Terceiro Mundo. (Bizerril, 2007, p. 31)

O conceito de Ocidente, que tanto tem sido utilizado ao longo desta dissertação, surge portanto do agrupamento de Estados-nação europeus envolvidos nos processos de colonização dos outros continentes e populações do globo. Apesar de heterogêneo entre seus constituintes, esse conjunto organizou-se em torno de características comuns: instituições sociopolíticas, origens populacionais, linguísticas e históricas, desígnios coloniais expansionistas e comerciais etc.; e em torno de uma noção fundamental, que será ampliada no decorrer desta seção: sua condição de diferente, a bem dizer o oposto, do resto do mundo. Logo, o Ocidente contrapõe-se àquelas populações que não compartilham seu lócus de enunciação ou sua localização geopolítica. Além disso, devido aos rumos do seu progresso técnico e intelectual e à sua política expansionista, suas nações vieram a considerar-se mais avançadas, ou superiores, às populações que encontraram, relegando-as às categorias de *primitivas*, *selvagens* ou *orientais*. Ao contrário de Bizerril, o que me interessa aqui são os efeitos da colonização dos *selvagens* ou *primitivos* que habitavam os continentes da atual América Latina. E, para compreender como esse *status* os influenciou e influência até hoje, será necessário contar uma brevíssima história da constituição do conceito ontológico, social, político e econômico de América Latina.

A princípio, as populações ameríndias dos continentes entre Ásia e Europa foram chamadas de Índias ou Indígenas, pois residiam no que se convencionou denominar, durante a era das explorações navais e expansão europeias, as Índias Orientais. Pouco poderia estar mais longe e ser considerado mais diferente do que se conhecia nas civilizações do continente europeu, nas africanas e naquelas ditas índias. O espanto diante da diferença certamente ocasionou repulsa e incompreensão daquilo que era tão radicalmente Outro⁴⁹. Inclusive, penso que a etapa inicial de inferiorização das populações das Índias Orientais, entre os prevaletentes motivos socioeconômicos, tecnológicos e de ontologia cristã, deu-se também devido a uma conversão compensatória daquele

⁴⁹ “[...] Encontramos em Levinas subsídios para uma acurada crítica da história ocidental como negação do ‘outro’ em sua diferença e diversidade radicais e absolutas. Assim, vemos que do ponto de vista do europeu conquistador das Américas (o ‘outro’), os povos latino-americanos representavam a exterioridade, a estranheza — que devia fatalmente ser negada e rechaçada. Importava ao projeto conquistador dos povos europeus a totalidade apenas, que se resumia na cultura européia. A exterioridade dos povos indígenas, por exemplo, se manifestava como uma diferente maneira de viver e compreender o significado da vida. Isto, no entanto, para o projeto imperialista da visão eurocêntrica, era impensável e inadmissível. Os europeus conquistadores interpretavam ao pé da letra o *ego cogito* de Descartes. O embasamento teórico da empreitada da conquista está na relação sujeito-objeto, implantada pelo pensamento moderno, isto é, europeu. Só conta como subjetividade, o mesmo interior e intelectual do europeu burguês e culto. Na prática, o pensamento cartesiano sofria uma transmutação: de penso, logo existo, para penso, logo conquisto.” (Bosco Batista, 2002, p. 39)

estranhamento que confirmava não ser a Europa o centro do mundo⁵⁰. Em outras palavras, uma reação etnocêntrica de exaltação e imposição do próprio, do familiar, para lidar com a falta de referenciais comuns com o Outro, além da sua diferença, que só pode ser compreendida partindo do princípio da diversidade cultural e étnica.

Com a expansão sistemática e o assentamento das colonizações, os colonos, as populações ameríndias e os escravos africanos foram sendo catequizados, feitos católicos. Tornaram-se reconhecíveis pela igreja como filhos e filhas de Cristo, sendo aproximados do Ocidente, transformados em seus irmãos e irmãs por uma genealogia transcendental e pela missão evangelizadora. Por fim, a América Latina começou a fazer-se ocidental, ao ser inserida nos circuitos econômicos europeus e norte-americanos após as independências de seus países e a Segunda Guerra Mundial, quando adotaram e aplicaram abrangentemente os sistemas político-econômicos e parte da metafísica, da ontologia e cosmogonia do Ocidente⁵¹.

5.2 O Outro Ocidente

É importante frisar que a adoção mencionada no último parágrafo foi e é parcial, incompleta e aberta, devido à resistência, ignorância, autenticidade e diversidade dos povos,

⁵⁰ “Sabe-se, se levarmos em consideração o conhecimento acumulado tanto por antropólogos quanto por especialistas de religião comparada, que é um fenômeno comum que grupos humanos representem a si próprios como seres humanos por excelência e como habitantes do Centro do Mundo. Assim, por exemplo, os chineses se auto-representavam como ‘Império do Centro’ (significado literal do ideograma ‘China’) e aos europeus como bárbaros que habitavam as distantes fronteiras a oeste do mundo. A capital do império ocupava o centro de um espaço representado por um quadrado, os pontos cardeais e as seções dos quadrado correspondendo às províncias [...]. Num exercício de imaginação, poderíamos desenhar o mapa do mundo com o Brasil no centro. Neste caso a Europa estaria no ‘oriente’ e a Ásia seria nosso ‘ocidente’. Isso pode parecer risível, mas dificilmente causa incômodo que a Europa seja representada como *axis mundi*, a tal ponto já se naturalizou esta forma de representar o mundo e o lugar periférico das nações geradas pelo colonialismo europeu.” (Bizerril, 2007, p. 31)

⁵¹ “As histórias universais dos últimos quinhentos anos foram imbricadas em projetos globais. Hoje as histórias locais estão assumindo o primeiro plano e, da mesma forma, revelando as histórias locais das quais emergem os projetos globais com seu ímpeto universal. Do projeto do *Orbis universalis cristianum*, aos padrões de civilização na virada do século 20, até o projeto atual de globalização (mercado global), os projetos globais têm sido o projeto hegemônico para o gerenciamento do planeta. Esse projeto mudou várias vezes e os nomes não estão enterrados no passado. Pelo contrário, permanecem vivos no presente, mesmo que a tendência mais visível seja transformar o planeta em um mercado global. Contudo, não é difícil enxergar que, atrás do mercado, como objetivo último de um projeto econômico que se tornou um fim em si mesmo, existem a missão cristã, o colonialismo moderno inicial (Renascença), a missão civilizadora da modernidade secularizada e os projetos de desenvolvimento e modernização posteriores à Segunda Guerra Mundial.” (Mignolo, 2001, pp. 46-47)

etnias e raças dos países pós-coloniais, bem como à preservação de seus conhecimentos e subjetividades. Essa incompletude também é o que os faz parcialmente aceitos pelo Ocidente, tornando-os, assim, o Outro Ocidente. Essa declaração decorre do fato de que, em primeiro lugar, o projeto ocidental de secularização, em certas frentes, faliu na América Latina, suas sociedades e sujeitos fazendo-se, em grandes números, em universos múltiplos. Em segundo lugar, os discursos e cânones da tradição do pensamento e da ontologia ocidental esvaziaram-se ao se deparar com certas características e limites onto- e socioculturais de importantes segmentos dessas sociedades, como os ameríndios. Em terceiro lugar, os discursos e cânones também começaram a ser repensados à luz da subalternidade, eventualmente percebida em relação aos produtos do pensamento, da cultura e das populações do Ocidente. Por fim, o projeto político ocidental também encontrou limites às suas instituições republicanas e democráticas, não podendo homogeneizar sequer seus cidadãos num projeto de Estado coeso, muito menos o de povo de uma nação.

Devido a essa falência parcial do projeto de colonização e aculturação, e, por outro lado, ao sucesso da resistência e busca de autenticidade e legitimidade, parece-me importante compreender que a América Latina é Outro Ocidente. E é esse *Outro*, esse substantivo, que me parece interessante examinar, já que propõe simultaneamente sua participação e exclusão do Ocidente. Para tanto, irei recorrer à sua acepção em Levinas — decorrente da sua compreensão de Heidegger e do que considerou ser o ponto nevrálgico do Ocidente, a ontologia — a fim de pensar primeiro a exclusão, depois sua inclusão.

A tese de Levinas é de que, na história do pensamento ocidental, a predominância do pensamento ontológico acarretou o esquecimento e a exclusão da alteridade. O discurso prevalecente desde a metafísica aristotélica e sustentado pela lógica é aquele que enaltece a presença do ser e que afirma a substancialidade da realidade regida pelo princípio de identidade ou de não contradição, pelo qual um ente é compreendido por ele mesmo. Partindo dessa perspectiva, o pensador revela o perigo inerente ao discurso ontológico de negação intrínseca do outro. A alteridade encontra-se ausente no discurso filosófico que caracteriza o pensamento ocidental-greco-europeu. Simultaneamente, o outro — entendido como a possibilidade da diferença — é anulado ou até barbarizado historicamente por essa visão única e ensimesmada, regida pelo discurso ontológico. Por conseguinte, o filósofo critica o ontologismo como modo de pensar que predominou na história do Ocidente e que determinou as relações históricas entre os povos detentores de conhecimento e poder, de um lado, e os povos ignorados ou violentados em sua dignidade e individualidade, de outro. Para explicar esse tipo de relação de poder, Levinas utiliza a categoria da “totalidade”. Esta

expressa a mesmidade do ser (de um povo dominante), isto é, o desejo de tudo açambarcar no horizonte do “mesmo” (o único permitido). O autor argumenta que a ontologia reduz à existência do mesmo tudo que é relação, negando a irrupção do diferente, da diversidade, isto é, do outro em sua radicalidade (Bosco Batista, 2002).

Nosso outro vai além da incompletude do projeto colonial. A impossibilidade da participação no que a Europa chama de Ocidente também advém de uma característica solipsista da ontologia europeia. Portanto, o projeto de extensão do Ocidente que resultou nesse outro será sempre uma iniciativa excludente. Ou seja, não importa o quanto os outros se pareçam ao Ocidente — após ter sido sistematicamente colonizados e aculturados —, devido ao fato de que o princípio de identidade não se mantém, o ocidental não se reconhecendo no outro, a América Latina nunca poderá ser, sequer, uma extensão do Ocidente europeu. Todavia, diante dos impactos duradouros dessa colonização em todas as esferas da produção humana de sentidos, a América Latina é um produto da atividade colonial desse Ocidente e carrega vários elementos dessa ontologia. Esse núcleo ontológico e cosmogônico ao qual é feita referência sistemática é que permite manter um laço sócio-histórico identitário comum, incluindo-a nos discursos, nas instituições e na história do Ocidente. Em outras palavras, e usando uma imagem literária europeia para gerar uma heurística acerca dessa posição ocupada, o Outro Ocidente é uma espécie de *Boule de Suif* — personagem que leva o nome do conto de Guy de Maupassant (1880) —, reconhecido quando estrategicamente necessário e excluído quando se retomam os bons costumes das sociedades civilizadas.

Gostaria de tornar o foco da discussão mais específico ao lembrar que, quando falo de Outro Ocidente, nesse caso, a América Latina, o Brasil está implicitamente incorporado a essa unidade geopolítica — apesar da não identificação linguística com nossos vizinhos *hispanohablantes*, uma clara herança ocidental que permeia nossa política externa e ontologia nacional. Afinal, o Brasil foi o único país que deu continuidade ao projeto imperial das nações europeias, constituindo-se como um império durante 58 anos do final da primeira e boa parte da segunda metade do século XIX. Sobre as dinâmicas da nossa posição como Outro Ocidente, Bizerril diz:

[...] o Brasil também se insere de forma problemática no “ocidente”, pois, como outras ex-colônias, é uma nação periférica que vive várias relações de dependência — econômica, política, cultural, simbólica, etc. — com a metrópole, entendida em seu sentido amplo como a Europa e os Estados Unidos. Carvalho (1999) indica que a questão de em que medida estas nações pertencem ao “ocidente” tem sido objeto

de acirrados debates teóricos e políticos nas ciências humanas. No entanto, apesar da particularidade de sua própria condição, ou melhor, justamente devido a essa condição de dependência, a elite de nosso país é educada senão para considerar o Brasil como uma nação plenamente “ocidental”, ao menos para almejar sua ocidentalização. A despeito das pretensões de alguns à uniformização, com base em uma agenda modernizadora aparentemente inevitável, a cultura brasileira caracteriza-se pela pluralidade de vozes, pela “simultaneidade de presenças” (Carvalho, 1996), pela coexistência, por vezes conflitiva, de manifestações pertencentes a níveis variados de profundidade histórica e por sua hibridização. No Brasil não se vivenciou o processo de secularização e racionalização — que caracterizaram, de acordo com a sociologia clássica (Turner, B., 1995; Carvalho, 1999), a sociedade urbana industrial moderna — na mesma medida em que os países europeus e os EUA, que ocupam uma posição mais central no mundo ocidental. Neste sentido, um Brasil exclusivamente moderno ou ocidental só pode ser o resultado de um silenciamento dos modos de vida de parte significativa da população. (2007, p. 32)

A citação acima é fundamental para os desígnios desta dissertação. Não me detendo sobre as críticas do autor aos anseios de ocidentalismo da elite brasileira, gostaria de retomar a descrição do Brasil como uma cultura caracterizada “[...] pela pluralidade de vozes, pela ‘simultaneidade de presenças’ (Carvalho, 1996), pela coexistência, por vezes conflitiva, de manifestações pertencentes a níveis variados de profundidade histórica e por sua hibridização”. Ela nos leva a uma pergunta na qual se insere a primeira crítica de Nathan: é possível fazer uma clínica psicológica de universo único num Outro Ocidente, neste caso, o Brasil? A minha resposta é não, mesmo que tentativas sejam encenadas todos os dias. Tanto o país quanto a América Latina compartilham, em maior ou menor medida, as características sócio-históricas de hibridez, polifonia e universos múltiplos. Uma clínica que não leva essas características em consideração está, como já dito de várias maneiras ao longo desta dissertação, silenciando a população que seria a beneficiária da sua intervenção terapêutica. Inclusive o silenciamento desses universos e suas vozes, como defendido no capítulo anterior, seria a continuação do projeto de colonização, irônica e tristemente retomado no lócus do sujeito colonial. Agravando essa suposição, há o fato de isso ser feito pelo Estado brasileiro e de que, ao não se pensar o núcleo axiomático de onde vêm os saberes clínicos, vários profissionais brasileiros ou do Outro Ocidente dão continuidade ao projeto de colonização todos os dias. Nathan o ilustra muito bem ao retomar a crítica às terapias ocidentais que trabalham com populações imigrantes:

la dissymétrie devient criante lorsque le Malien ou le Marocain se retrouve face au professionnel occidental. Non pas que les réseaux des Blancs soient plus pertinents, aveuglant de leur lumière des indigènes englués dans des résistances ancestrales (c'est évidemment absurde), plus durs (comme on parle de « science dure »), ou plus efficaces (comme chacun le sait, cette efficacité s'avère souvent très relative dans nos disciplines), mais du simple fait que *les mondes des autres se trouvent privés de tout représentant réel*. En effet, nous trouvons d'un côté le professionnel occidental, représentant attiré d'un réseaux complexe aux ramifications innombrables — donc peu ou prou un homme d'appareil — invitant l'autre à une solitude infinie qu'il imagine consubstantielle d'une humanité abstraite, une solitude qu'il lui recommande même de désirer. Toute son attitude transpire une philosophie du néant: la grandeur de se concevoir être unique, monade psychiquement structurée, porte parole singulier de lois universelles. Une philosophie qui lui est tellement étrangère, lui qui partage tant d'idées et d'intérêts au sein des réseaux thérapeutiques. Et cette solitude que le « psy » blanc recommande implicitement au patient africain immigré, il ne la lui promet même pas en compagnie d'ancêtres théoriques que l'autre ignore; il ne lui invite jamais à s'abreuver à la même source philosophique; il ne lui propose pas de l'initier à la philosophie grecque, de commenter Aristote, Platon, Kant, Hegel et Heidegger... Solitude brute, solitude d'être coupé de ses univers, de ses divinités, de ses cultes de ses morts, solitude d'un homme nu, d'une sorte d'enfant sauvage dont on sait qu'il n'accède jamais à la parole. (Nathan et al., 1998, p. 79)

Ao reproduzir os modelos e as intervenções clínicas ocidentais, Nathan mostra como ocorre a retirada do sujeito do Outro ou não Ocidente de seu “aqui” e “agora”. O “aqui” é deslocado ao despi-lo dos referenciais de seu lócus de enunciação, ou seja, sua língua, sua cultura e a possibilidade de se representar ao recorrer aos referenciais ontológicos e cosmogônicos contidos em ambos. Seu “agora”, ao excluir seus deuses e sua ancestralidade, que, além de seres que povoam seus universos e com os quais negociam, se comunicam e se relacionam constantemente, são genealogias tanto transcendentais quanto biológicas — que, entre outras funções, encerram em si a cronologia e a construção de identidades não restritas aos limites do tempo individual do corpo atomizado do sujeito ocidental. Ou seja, fazendo um superficial empréstimo de dois conceitos básicos da filosofia de Schopenhauer, a identidade não ocidental muitas vezes é a continuação da vontade ontológica subjacente que se cristaliza no fenômeno da identidade individual, processo muito bem ilustrado na genealogia dos Buendía, família mítica colombiana cuja genealogia é narrada por Gabriel Garcia Márquez em *Cem anos de solidão* (1967). Dessa forma, a clínica ocidental acaba por atirar o sujeito não ocidental ou de Outro Ocidente no solitário deserto

do real (Baudrillard, 1988). E não pára por aí, já que, após ser relegado à anomia e à solidão do universo único ocidental — o surgimento de uma *psicopatologia* sendo um corolário desse estado —, e descosturado de suas redes sociais e de sentidos, esse sujeito tampouco será convidado ou iniciado na filosofia e hermenêutica do Ocidente. Ou seja, não só são invalidados os referenciais originais como não são propostos novos que poderiam incluí-lo na genealogia do pensamento e da cultura ocidentais. Assim, esse sujeito acaba por ser qualificado, *malgré soi*, como aquilo a que Nathan se refere ao final da sua citação: uma criança selvagem — um ser duplamente inferior cujo discurso contém pouca legitimidade e autoridade —, que nunca terá acesso à linguagem, ou seja, que será sempre incapaz de circular no mundo logocêntrico ocidental.

Uma vez encerrada a exposição da crítica de Nathan ao procedimento clínico ocidental, passarei à sua próxima crítica fundamental.

5.3 Crítica ao Ocidente como lócus privilegiado do conhecimento

Ao longo de toda a sua obra, Nathan repete que o lócus de enunciação de onde vem o conhecimento do outro não ocidental não pode ser reduzido pelas *démarches* do método científico ocidental, ou simplesmente desconsiderado por este. Ao reencená-la, o psicoterapeuta estará reproduzindo a postura de hegemonia imperialista e colonizadora do conhecimento do Ocidente, que se considera o detentor de uma forma superior e mais *verdadeira* de compreensão e articulação do mundo à sua volta. Mais uma vez, será necessário trazer algumas definições antes de apresentar como Nathan faz sua crítica a essa postura, e podemos iniciar com a seguinte citação de Mignolo:

o mundo moderno foi dividido em dois: o Primeiro Mundo era tecnologicamente avançado, livre de constrangimentos ideológicos, baseava-se no pensamento utilitário, e portanto *natural*. O Segundo Mundo era também tecnologicamente avançado, mas atravancado por uma elite ideológica que interditava o pensamento utilitário e o livre acesso à ciência. O Terceiro Mundo tradicional era economicamente subdesenvolvido, com uma mentalidade tradicional que obscurecia a possibilidade de pensamento utilitário e científico. Assim, a distribuição epistemológica do trabalho fazia parte integrante da distribuição ideológica do mundo e da reconceitualização da ciência, da ideologia e da cultura. (2001, p. 163)

O autor retrança a origem da autointitulada superioridade epistêmica do Ocidente ao retomar a classificação do mundo em três entidades geopolíticas onde ocorre o desaparecimento progressivo de certos discursos e instituições ocidentais, tais como o conceito de liberdade individual, a permeação do cotidiano pela tecnologia, pela qual se tem acesso livre à informação, e uma moral eudemonista. Ao qualificar de *natural* o Primeiro Mundo, duas conclusões ficam subentendidas: a de que foi estabelecida uma progressão natural, uma teleonomia linear das sociedades componentes das várias culturas do mundo, que irá resultar no lugar histórico do Ocidente; e a de que o Primeiro Mundo se apresenta como o parâmetro de desenvolvimento cultural mais avançado no projeto universal de civilização, o exemplo, ou objetivo, a ser alcançado, ou ao menos almejado, pelos outros mundos — diga-se o Outro ou não Ocidente, Segundo e Terceiro mundos. Em síntese, o conhecimento e as ideologias emanam do Primeiro Mundo e vão minguando à medida que se chega ao Terceiro, que se configura quase como um estado de *barbárie*. Mignolo segue a classificação dos mundos e suas implicações sobre a produção de conhecimento nos três:

se, conforme a distribuição da produção científica e cultural em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos, alguém vem de um país econômica e tecnologicamente subdesenvolvido, essa pessoa é vista como pouco brilhante. Seguindo então a lógica da colonialidade do poder, essa pessoa é incapaz de produzir qualquer tipo de pensamento teórico significativo, pois a teoria se define pelos padrões do Primeiro Mundo. De acordo com essa lógica, produzem-se teoria e ciências em países do Primeiro Mundo, onde não há obstáculos ideológicos para o pensamento científico e teórico. Assim, a ideologia da missão civilizadora ainda estava atuando na distribuição do trabalho científico entre três mundos. (2001, p. 164)

Essa divisão se reflete em quão legítima será considerada a produção de conhecimento de cada mundo, retomando implicitamente uma discussão sobre como a etnia do pesquisador tem impacto sobre a circulação ou qualidade do conhecimento que produziu, e explicitamente sobre como o lócus de enunciação e o acesso ao conhecimento de ponta pelos pesquisadores carregam a possibilidade de ter sua produção intelectual legitimada ou não. Mignolo desentranha dessa distribuição uma das variáveis que sustenta a hierarquia, hegemonia e circulação do conhecimento gerado no Primeiro Mundo: o fato de que a missão civilizadora ainda está contida em seu âmago epistêmico. Ou seja, o projeto de expansão colonial e imposição hegemônica de epistemes, ontologia e cosmogonia ocidental, que preconiza a Europa como centro do qual emana o ideal civilizacional, ainda agencia os dispositivos institucionais ou discursivos que mantêm os regimes de verdade. A outra variável é bem mais simples, pois não resulta de uma postura geopolítica,

circunscrevendo-se a um recurso de lógica que, no entanto, é extremamente eficaz no desempoderamento da enunciação de outro lócus que não o ocidental: o fato de que a ausência dos recursos e meios destinados para a pesquisa no Primeiro Mundo impede que o conhecimento gerado nos outros dois mundos esteja à sua altura, ou — revelando a lógica subjacente a essa afirmação — de que há uma situação problemática cuja única solução é negada, impedida, devido a circunstâncias inerentes à própria situação. Ou seja, o conhecimento produzido pelo Segundo e pelo Terceiro Mundo pode ser tão sofisticado e ter uma qualidade tão elevada quanto o produzido no Primeiro, no entanto, como não foi produzido nele ou por ele, e com os seus objetos — laboratórios, programa de pesquisa⁵², língua —, não pode ser considerado legítimo. É ao fazer uso dessas duas variáveis, institucional e discursiva, que o conhecimento ocidental mantém seu lugar privilegiado. E, infelizmente, essas lógicas são mantidas nos Outros mundos, devido à profundidade com que foram entranhadas em seus programas de pesquisa. No Brasil, e Outro Ocidente, esse processo se reflete da seguinte maneira:

o fascínio acrítico pela modernização manifestado por alguns pensadores das ex-colônias — inclusive brasileiros — deveria ser objeto de apreensão por parte de quem reconhece o valor da diferença cultural e o direito à existência de uma humanidade plural. Pois, segundo a radiografia que faz Serge Latouche (1994), a ocidentalização seria um projeto “civilizatório”, de expansão política, econômica, militar, técnica e cultural ocidental; visa à uniformização do mundo e se baseia no argumento ideológico da inevitabilidade da conversão à lógica utilitarista, consumista e tecnicista da sociedade ocidental, aos valores do mercado e às explicações da ciência. Já se contempla o legado dessa nova forma de colonialismo às populações conquistadas: um mundo desterritorializado, fragmentado e sem encanto. (Bizerril, 2007, p. 33)

O cenário apresentado por Bizerril é, ponderando o uso da palavra, catastrófico. Fica explícito na sua afirmação como o ímpeto imperialista ocidental, encarnado na continuidade da sua expansão colonial mesmo após as libertações nacionais, permeou o imaginário dos pensadores de Outro ou não Ocidente — o fascínio pela modernização —, concretizado num colonialismo interno do saber. Seu resultado é a construção de uma realidade e classe de pensadores alienada das disposições culturais e geopolíticas da população e do Estado

⁵² Um programa de pesquisa é o conjunto de teorias e técnicas utilizadas por uma comunidade científica. O termo foi introduzido na filosofia da ciência por Imre Lakatos. Este defendia a necessidade de um pluralismo teórico, ou seja, a concorrência de programas de pesquisa, mesmo quando conflitantes, é o que move o progresso do conhecimento.

no qual se encontra. Os efeitos perniciosos desse enviesamento do pensamento são a retirada e recusa sistemática da legitimidade da polifonia das populações do Outro Ocidente, negando seus recursos ontológicos e cosmogônicos, que poderiam indicar outras estratégias de inteligibilidade, desenvolvimento e aprimoração de suas realidades tanto intelectuais quanto sociais; a redução de seu universo a um único e forasteiro, não sendo sua secularidade característica das cosmogonias dessas populações, levando-as à solidão e à dependência de tecnologias e saberes que não são de fácil acesso e muitas vezes sequer as contemplam; e, talvez pior do que o que foi apresentado até o momento, a manutenção *consciente* e *voluntária* desses pensadores num estado de subalternidade e dependência da chancela de legitimidade de sua produção pelos centros do Ocidente. Essa postura de celebração e manutenção da própria dominação configura-se como mais uma condição que permite a detenção do poder sobre o estabelecimento de regimes de verdade pelo Ocidente. Porém, felizmente, esse cenário tétrico não é a regra. Nathan, judeu egípcio que escreve na França sobre sua abordagem terapêutica atípica destinada a imigrantes, busca distanciar-se dela em sua etnopsiquiatria:

ma proposition théorique générale se situe à l'opposé de cette démarche néo-colonialiste. Devant le constat de la mondialisation, elle propose de nouvelles bases théoriques qui: 1) s'interdisent de disqualifier les « psychopathologies » locales; 2) se proposent de mettre en valeur les implicites théoriques de ces pratiques; et 3) s'engagent à montrer que ces pratiques peuvent fournir, elles aussi — et non pas elles seulement! — des solutions à des problèmes rencontrés en tous lieux par des thérapeutes. En cela, l'ethnopsychiatrie n'est en aucune manière une nostalgie de systèmes traditionnels en voie de disparition, elle est au contraire un méthodologie de la modernité en train de se construire — une méthodologie en sympathie avec la pratique des acteurs. Cette tentative, certes ambitieuse, n'est possible que si l'on considère sur le même plan — c'est-à-dire avec un égal respect — les thérapeutes occidentaux et les « guérisseurs locaux », en créditant donc les théories des guérisseurs de la possibilité de rendre compte, au moins en partie, de leur pratique. (Nathan, 2001, p. 76)

Em suas afirmações, Nathan retoma o que tem proposto ao longo da sua obra, extrapolando o alcance da sua metodologia e demonstrando como as posturas implícitas a ela também têm impacto sobre a prática da clínica ocidental e a manutenção hegemônica dos seus regimes de verdade. Ao dizer que está rompendo com uma postura neocolonialista, o autor fala de um lócus ocidental que abre espaço para questionar as próprias práticas e se repensar. Caso se tratasse de um lócus não ocidental, seria a

afirmação de uma ruptura com as práticas de produção de conhecimento que reiteram o colonialismo interno. As três propostas que enumera possuem uma implicação em comum, correspondente ao eixo desta seção: o deslocamento, a legitimação e a adoção do conhecimento do lócus de enunciação não ocidental. E o autor vai além, ao declarar que essas três propostas e posturas não só são fundamentais, como constituem um processo democrático de fazer ciência, pensando o conhecimento como um fenômeno pluritópico e transcultural, portanto não restrito a uma instância geopolítica ou uma concepção linear da história europeia.

Mais uma vez, o autor irá advertir que essa forma de fazer clínica não implica um retorno saudosista aos sistemas tradicionais de cura. Pelo contrário, e complementando o que foi dito anteriormente, eu a percebo como uma forma de integração e interlocução de conhecimentos pluritópicos por uma faceta virtuosa do projeto de globalização que não tem com objetivo a mercantilização, homogeneização e pasteurização dos produtos culturais — como ocorre em tantos *workshops* terapêuticos de final de semana, cuja proposta é *formar* terapeutas de técnicas em voga num período de dezesseis horas. E irei além: sua proposta é o fim último da epistemologia, ou seja, encontrar e repensar os limites e as inconsistências de todo tipo de conhecimento sistemático, para poder complementá-lo, reformá-lo, ou simplesmente abandoná-lo e, dessa forma, manter vivo o empreendimento da produção de conhecimento sem torná-lo despótico, doutrinário ou exclusivista. Nesse sentido, o pensamento de Mignolo se enquadra no que deveria ser o devir da razão pós-colonial:

na razão pós-colonial se dá uma poderosa aliança entre a produção cultural do Terceiro Mundo e a imaginação teórica do Primeiro: “[...] na qual a restituição das ‘qualidades secundárias’ na produção teórica desloca e desafia a pureza da razão moderna, concebida como uma operação lógica sem a interferência da sensibilidade da localização. A devolução da sensibilidade e da localização à teoria pós-colonial confere poder àqueles que foram eliminados ou marginalizados da produção de saber e entendimento”. (2001, p. 165)

Diante dessas argumentações, não se poderia considerar o pensamento de Nathan como uma manifestação da razão pós-colonial? Afinal, o que nele tem sido evidenciado sistematicamente é essa aliança poderosa na qual é mantido o rigor e o escopo do método científico, dialogando em pé de igualdade com as variações ou reformulações das lógicas criadas e operadas pela hibridez do Outro ou não Ocidente. Ou seja, a produção de um corpo teórico em que, renunciando a seu lócus de enunciação, o autor legitima a localização contida em todos os aspectos da voz do sujeito, e também a sensibilidade que nela se

encontra. Por sensibilidade pretendo dizer que há não somente a suspensão da tirania da operação lógica pura, mas também a inclusão de outras lógicas, gnosés, mais eufônicas às exigências do sujeito de Outro ou não Ocidente que busca o *setting* terapêutico ou é levado a ele. Nas próprias palavras do autor,

avec la méthode clinique qu'a développé l'ethnopsychiatrie, l'important n'est plus de distinguer le vrai du faux d'une pensée mais ce qui cette pensée mobilise. Du coup, le « psy » ne peut être le « représentant » de ces patients parce qu'il a quitté la place de celui qui dit à leur place la chose qu'ils (se) pensent. Je ne me sens pas autorisé à « modifier » les migrants, à les inciter à adopter des modes de perception et d'action moins « irrationnelles », plus « vrais », *je ne me sens en aucune manière leur représentant*. Je prétends en revanche que nous devons prendre acte que leur présence parmi nous contraint la psychopathologie à se modifier, à se inventer des dispositifs nouveaux. C'est ainsi que j'entends, pour ma part, la pratique de la ethnopsychiatrie. (Nathan, 2001, p. 100)

Ao pensar a questão da representação de si, e o fato de que essa deveria ser feita somente por aquele que necessita representar-se — caso contrário, incorre-se em um ato de desempoderamento e deslegitimação da voz e do lócus de enunciação do outro —, o autor deixa claro que seu empreendimento teórico não se inscreve na continuação do projeto colonial imperialista do Ocidente. Aliás, como apresentarei na seção a seguir, ao dar voz ao subalterno, rompe-se definitivamente com a hegemonia do saber ocidental.

5.4 Crítica à clínica que silencia a voz do sujeito e o subalterniza

Conceito que tem se apresentado frequentemente ao longo deste texto, a condição de subalternidade é um corolário do projeto imperialista de colonização do Ocidente devido à imposição hegemônica de seus discursos e suas estruturas institucionais do poder. Mas o que é subalternidade? Como diz Carvalho (2001, p. 13), “é a condição do silêncio”. Esse conceito origina-se na obra de Karl Marx⁵³ e deriva do sentido de *Vertretung*, que é como a procuração passada a terceiros, típica da representação política das minorias diante do Estado. Nele,

⁵³ *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (1851).

[...] assistimos ao dilema constante das classes oprimidas de necessitarem mediadores para que sejam consideradas como atores legítimos de reivindicação. O subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado. No momento em que o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição, torna-se um objeto nas mãos de seu procurador no circuito econômico e de poder e com isso não se subjetiva plenamente. No capitalismo, o indivíduo que não controla os meios de produção se faz representar, não enquanto sujeito, mas enquanto um valor de troca. Paradoxalmente, sua legitimidade passa a ser dada por outra pessoa, que assume o seu lugar no espaço público, essencializando-o como o lugar genérico do outro do poder. Daí a busca constante por capturar o momento em que a representação se funde à apresentação, pois ele é especialmente propício para o surgimento de processos de insurreição e de movimentos sociais não cooptados e revolucionários, na medida em que as classes subalternas tentarão controlar o modo como serão representadas. (Carvalho, 2001, p. 120)

A questão da representação só veio a penetrar as discussões epistemológicas da psicologia clínica após os *giros* de 1970. Coerente com o caráter solipsista da razão ocidental, quando pensada pelo construtivismo ou construcionismo, a representação resulta na concepção de uma *démarche* clínica na qual o sujeito que se põe sob os cuidados do psicoterapeuta expressa seus dilemas existenciais. E, estando atento à questão da representação — suspendendo a imposição doutrinária da sua abordagem terapêutica —, o psicoterapeuta permite que a voz do sujeito emergja em toda a sua autenticidade, ou seja, que este se represente. Gostaria de retomar o conceito de “sujeito”, que por vezes parece uma entidade universalmente homogênea. Ao ler as entrelinhas dessa categorização, deparamo-nos com o indivíduo localizado no Ocidente, institucionalizado e agenciado pelos discursos e dispositivos ocidentais, que reproduz em sua subjetivação elementos socioculturais comuns à ontologia e cosmogonia ocidental, e que se vê como ente cujo objetivo existencial é a expressão mais original de si e a busca da felicidade que esse conhecimento e expressão podem produzir.

Todavia, e perdoem os leitores a declaração categórica, esse sujeito supostamente universal é uma minoria, mesmo no Ocidente. Devido aos dispositivos de hegemonia do poder do patriarcado, do universo adulto, da normalidade biológica e mental, da

produtividade e da legalidade, dois terços da população do Ocidente encontram-se numa condição de subalternidade: essa parcela é constituída por mulheres, homossexuais, crianças, indivíduos doentes ou com algum tipo de limitação física ou mental, desempregados, moradores de rua, idosos, penitenciários etc. Em outras palavras, a universalidade do sujeito que tem a capacidade e possibilidade irrestrita de se representar é uma falácia. Assim, se parcelas significativas da própria população ocidental estão em condição de subalternidade, os habitantes do Outro ou não Ocidente, que sequer têm uma pequena quantidade de sujeitos que se representam — homens brancos, heterossexuais, normais, livres, empregados, de classe média e meia-idade —, encontram-se totalmente imersos nessa condição, já que provêm daqueles continentes subjugados pelo Ocidente e povoados por populações consideradas nada mais do que a força de trabalho, portanto, valores de troca. Em outras palavras, por mais afluente que seja o sujeito de um não ou Outro Ocidente, este sempre será visto como oriundo da periferia, com todos os sentidos derogativos que estão atrelados ao seu lócus.

Trazendo essas considerações para a etnopsiquiatria de Nathan, percebo que, ao deslocar seu lócus de enunciação privilegiando a expressão do outro não ocidental que chega ao seu cuidado, o autor parte do princípio de que essa universalidade não existe. Portanto, ele não se coloca no lugar nem de mediador nem de representante do outro, como já deixou abundantemente claro, devido ao fato de que essa postura, esse raptó da expressão autêntica do outro não ocidental, resultaria na impossibilidade da sua subjetivação por meio das tecnologias de si, dos discursos e objetos próprios a sua cultura — ou seja, faria com que a sua abordagem terapêutica se tornasse ineficaz, despótica e iatrogênica. Aliás, não pararia por aí, já que o outro teria sua legitimidade discursiva e ontológica dada pelo psicoterapeuta⁵⁴. Essa última afirmação implica que, novamente, o

⁵⁴ Não retornarei às implicações dessa postura, mas oferecerei uma imagem para enriquecê-la. Encontram-se, no clássico da literatura britânica *Robinson Crusóé* (1719) — escrito durante a expansão colonial europeia, contando a aventura de um escravagista —, passagens dignas de nota: imaginando ser mudo um dos *selvagens* encontrados na Ilha do Desespero, o protagonista chama-o de Sexta Feira. Dois elementos narrativos destacam-se à luz da discussão que vem sendo desenvolvida. O primeiro é que a Ilha do Desespero, nos trópicos, pode ser uma imagem para o estranhamento do ocidental fora do Ocidente, afinal, mesmo a ilha transbordando de vida e tendo uma população autóctone, o naufrago se sente só, alienígena àquela fauna, flora e povo, vendo-se obrigado a entrincheirar-se e reproduzir o *modus vivendi* ocidental em seu *compound*. E o segundo é que em momento algum nos é revelado o nome que o indígena dá a Robinson Crusóé. Como o indígena não fala inglês, é como se fosse mudo, não tivesse voz, e portanto fosse passível de ser representado pelo naufrago, que não aprende sua língua ou cultura, pelo contrário, põe em movimento a *missão civilizacional* do Ocidente ao convertê-lo ao cristianismo, ensinar-lhe inglês e ajudá-lo a exterminar os outros indígenas da ilha. Não seria absurdo dizer que o romance é uma poderosa metáfora e metonímia da expansão colonial e do imperialismo ocidental, além de seus efeitos.

projeto imperial de expansão colonial seria continuado, pois estaria ocorrendo um encontro onde um ocidental fala da experiência de um não ocidental com uma autoridade e legitimidade que silencia o segundo. Nathan aborda a questão da representação da seguinte forma:

abster-se de pensar o migrante vencido fora de seu grupo é um esforço permanente, que consiste, naturalmente, a tentação para relatar suas singularidades do conhecimento geral disponíveis para o psychopathologiste. Mas é também um constrangimento ético. Caso contrário, o equilíbrio de poder é tão injusto! Uma rede estruturada, organizada, espalhados por vários continentes e através de um único indivíduo, que não tem a última maneira de se adaptar até mesmo um nicho de rede remota ... Como restaurar pelo menos parte da simetria, se não começar sempre assumir que antes de um dado caso, o chamador não é o indivíduo, mas o grupo, uma vez que nós mesmos somos um grupo, e não todo o grupo, mas seus representantes como a nós mesmos, terapeutas, são representantes ... (Nathan, 1998, p. 94)

Ou seja, a etnopsiquiatria de Nathan busca gerar um momento revolucionário, como o colocou Carvalho, no qual ocorre a fusão da apresentação e representação no *setting* clínico: a insurreição contra a hegemonia ocidental contida num fazer terapêutico que permite ao subalterno falar, representar-se, e que encerra em sua fala a sua etnia/população e o arcabouço cultural do seu lócus de enunciação — ou seja, os objetos próprios para a condução da dissolução da desordem.

5.5 Afinal, a etnopsiquiatria pode ser considerada uma gnosiologia liminar?

Antes de responder a essa pergunta, inquérito central desta dissertação, faz-se mister retomar as características da gnosiologia liminar, conforme sintetiza Mignolo:

segundo entendo, um dos objetivos da teorização pós-ocidental⁵⁵/colonial é reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em

⁵⁵ “O pós-ocidentalismo foi introduzido, como já mencionei, pelo intelectual cubano Roberto Fernández Retamar, em 1974. Ao introduzir o termo, ele supunha que o ocidentalismo era a palavra-chave na história cultural da América Latina. Ao contrário do orientalismo, o ocidentalismo foi criado desde o princípio como extensão da Europa, não como sua alteridade: as ‘Índias Occidentales’ (a

sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não civilizados (Gilroy, 1993). Como tal, uma das versões da teorização que antevero e defendo é de pensar a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade. Nesse caso a partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria: pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos e não apenas de seres humanos que vivam somente em um certo período, em certos lugares geográficos do planeta e falem um pequeno número de línguas específicas. Se a pós-colonialidade não consegue romper com a epistemologia moderna, torna-se apenas outra versão dela, com um tema diferente. Seria, em outras palavras, uma teoria sobre um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa *a partir das e sobre as fronteiras*. (2001, p. 159)

Formulo, então, uma breve pergunta: a etnopsiquiatria de Nathan é uma teoria sobre um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa *a partir e sobre as fronteiras*? Não, muito pelo contrário. O que há de revolucionário em sua metodologia, abordagem clínica e arcabouço teórico é exatamente a constituição de um novo sujeito epistemológico, já que o autor assume posturas epistêmicas que podem ser consideradas o exato oposto de algumas daquelas sustentadas pelo paradigma científico, suas formas de produção de conhecimento e os regimes de verdade mantidos pelas ciências sociais e pela psicologia clínica no Ocidente. E é essa constituição que permite responder que *sim, a etnopsiquiatria de Nathan pode ser considerada uma gnosiologia liminar*. Esmiuçarei as bases que sustentam essa afirmação ao enumerar os três princípios fundamentais do pensamento liminar, nos quais se enquadra a obra de Nathan:

a) *Transformação da rigidez das fronteiras epistêmicas*. Essa transformação é feita pelo autor ao traçar a genealogia dos arcabouços teóricos e conceitos ocidentais que sustentam sua produção de conhecimento e a subsequente compreensão de que suas fronteiras produzem um recorte da experiência do outro que limita sua efetividade terapêutica. Nathan percebe que determinados cânones do fazer científico ocidental dão sustentação a certos tipos de elucubrações e os restringem às estruturas axiomáticas desses cânones. Portanto, ao ater-se às conhecidas fronteiras epistêmicas ocidentais,

expressão legal usada pela coroa espanhola em todas as suas possessões, do continente às Filipinas) prepararam o cenário para as relações entre a Europa e o que mais tarde se tornaria as Américas, o 'extremo Ocidente'. Daí a tensão constante entre extremo Ocidente, como o continente 'vazio' para onde a Europa se estendia, e os Ameríndios que já habitavam o continente 'vazio'." (Mignolo, 2001, p. 153)

não há a produção de ciência, já que, permanecendo em sua zona de conforto axiomática solipsista, esta não se põe em risco. Isso se deve ao fato de que a ontologia ocidental está intrinsecamente ligada às formas de seu pensamento sobre o mundo, como o colocou Levinas, resultando numa epistemologia que busca a inclusão dos saberes do outro à mesmidade dos seus. Quando não é possível fazer essa inclusão, já que a mesmidade não pensa a diversidade, o outro é excluído, invalidado. Meu argumento é de que a etnopsiquiatria de Nathan parte de um primeiro deslocamento fundamental, consistindo em pôr o outro antes de si e sua própria teoria, dessa forma tomando-a permeável — e convidativa! — pelos seus discursos, suas epistemes e as tecnologias de si.

b) *Absorção e deslocamento das formas hegemônicas de conhecimento.* A sistemática e rigorosa metodologia do projeto de produção de conhecimento da ciência é mantida, mas não a imposição dos seus arcabouços teóricos, que contêm subliminarmente seus projetos de expansão colonial, imperialismo e missão civilizatória. Ao repensar o arcabouço da etnopsiquiatria, Nathan mantém seu diálogo interdisciplinar original com as ciências sociais e as modalidades de terapêutica, lócus de enunciação e língua do Outro de um não ou Outro Ocidente. Ou seja, o conhecimento produzido pelo autor está no encontro da antropologia, sociologia, epistemologia, linguística e etnografia com a psicologia clínica, e destas com os saberes terapêuticos tradicionais de populações não ocidentais, sem que haja a hegemonia de umas em relação às outras. Portanto, não serão os cânones das epistemes ocidentais que sediarão e representarão os conhecimentos não ocidentais, reduzindo-os a conceitos e dinâmicas cunhadas pelo Ocidente. Muito pelo contrário, estes serão deslocados, abandonados ou silenciados para que as epistemes do lócus de enunciação do outro possam se manifestar em suas próprias condições culturais, linguísticas, ontológicas, cosmogônicas, em outras palavras, como fenômeno social total. Desse encontro não resulta uma hibridização teórica ou uma síntese de conhecimentos que tiveram uma equivalência conceitual produzida pela formatação e redução de seus postulados e axiomas, e sim a constituição de um novo sujeito epistemológico, que busca compreender e intervir na experiência do outro a partir de seus próprios referenciais, via uma abordagem original que pensa a liminaridade de seu lugar e da produção de conhecimento, sistematicamente.

c) *Reação às condições de vida da globalização.* A reação consiste na retirada do sujeito da condição de subalternidade produzida pela hegemonização dos discursos, das intuições e das práticas do lócus do qual emana a globalização, ou seja, do

Ocidente; e pela posterior homogeneização das culturas locais desses outros, tendo mais uma vez o Ocidente como parâmetro de civilização e produção de conhecimento. Ao permitir que a voz do outro não ocidental ou de Outro Ocidente se faça ouvir, Natan assume uma postura transmoderna, que implica que a produção de conhecimento é pluritópica, ocorrendo em todos os lugares do globo e sendo absolutamente adequada, legítima e eficiente em relação aos locais onde é concebida e desenvolvida. Implica, também, que o conhecimento local e as vozes que o manifestam carregam, como uma sinédoque, uma história particular que faz parte das histórias do mundo e, como tal, deve ser adicionada a uma cronologia histórica complexa e democrática, não linear, cujo protagonismo narrativo é do Ocidente. Ambas essas posturas decorrem da concepção linear hegeliana de história, ou seja, contar uma história que de fato expresse todas as vozes das várias populações do globo, tanto as oprimidas, como as opressoras. Ao permitir ao subalterno falar, ao legitimar seu locus de enunciação, Nathan rompe com os defeitos hegemônicos de globalização pelos padrões culturais e civilizacionais do Ocidente.

Respondida a pergunta que norteou esta dissertação, passarei ao próximo capítulo, no qual endereçarei rapidamente algumas discussões que não foram introduzidas no seu desenvolvimento, tais como uma recomendação do estudo mais aprofundado e da aplicação da etnopsiquiatria no Brasil e uma indicação de quem já o está fazendo e como.

6 A etnopsiquiatria como abordagem clínica para Outros Ocidentes: o caso do Brasil

Mais uma vez não significa ceder a triste sensação de nostalgia continua a ser possível evidência. Esta é a abordar a questão de uma maneira diferente. E isso é precisamente o que o etnopsiquiátrico ousa proposta quando lhe pediram para considerar se os pacientes não podem de fato ser testemunhas confiáveis, não por causa de fraqueza, mas uma razão perfeitamente positivo. O seu consentimento não é um sinal de confusão que os fez vulneráveis a "qualquer coisa" prático "irracional" primeiro a chegar charlatão. O que o consentimento pacientes é uma aventura, uma aposta para se tornar possível metamorfose. Um paciente é por excelência o "testemunha falsa", testificando aos "valores" de seu terapeuta porque ele concordou em participar da aventura que lhe oferece a terapeuta, porque ele quer tentar a transformação cujo consentimento é fornecido [...]. Em outras palavras, se as práticas de cura não é possível encontrar testemunhas confiáveis, é porque eles têm apenas parceiros. E transformar um parceiro testemunha é realmente tomados como reféns em uma cruzada que não lhe diz respeito, mas transforma-lo em uma prova viva de uma teoria contra os outros. É por isso que, finalmente, a aventura experimental pode passar através da cura: Não é uma aventura também.

Nathan, 2001, pp. 35-36

6.1 A crítica pós-colonial como ferramenta epistêmica fundamental para a psicologia clínica num Outro Ocidente ou no Brasil

Ao ler *O olhar etnográfico e a voz subalterna* (2001), do antropólogo, professor e doutor José Jorge Carvalho, tive uma confirmação, uma boa notícia e uma decepção. A primeira foi de que há intelectuais brasileiros produzindo conhecimento de altíssima relevância e qualidade nesta parte do Outro Ocidente — produção que não deixa nada a dever para os centros de conhecimento do Ocidente —, e fazendo uso dos instrumentos da crítica e das teorias pós-coloniais para penetrar tanto nas epistemes quanto nas práticas locais não ponderadas, somente reproduzidas, que ainda se encontram em nossos programas de pesquisa. A segunda é que essa postura crítica está se alastrando por todas as ciências sociais do Outro Ocidente, elaborando e sustentando pensamentos liminares críticos que estabelecem sua própria marca registrada e têm sua circulação ampliada, tanto nos circuitos das academias locais quanto naqueles dos saberes hegemônicos do Ocidente. Assim, a hegemonia dos discursos e regimes de verdade das academias e da ciência do Ocidente estão tendo seu lugar de universalidade e verdade putativa questionados. A terceira, a decepção, refere-se ao fato de que a crítica e as teorias pós-coloniais são lidas, comentadas, elogiadas, mas não praticadas, permitindo que perdurem os efeitos perniciosos do colonialismo interno, herança da estrutura do poder implementada pelo imperialismo ocidental. Como o coloca Carvalho,

a postura de Said é bem conhecida no Brasil e seus livros mais importantes de crítica à hegemonia ocidental, como *Orientalismo* e *Imperialismo e Cultura*, são lidos nos nossos cursos de pós-graduação. Contudo, são escassos os acadêmicos brasileiros que fazem uso da categoria imperialismo ao analisar nossa relação com o Primeiro Mundo e mais particularmente com os Estados Unidos. No momento presente esse imperialismo é menos disfarçado que nunca e atinge praticamente todas as áreas da vida pública do cidadão brasileiro e de suas relações com o Estado. [...] Nós, como bons acadêmicos contemporâneos, lemos uma obra como *Imperialismo e Cultura*, entendemos perfeitamente a relevância do tema ali tratado e em seguida silenciemos diante do imperialismo a que estamos atualmente submetidos. (2001, p. 124)

O que me interessa nessa citação não é o escasso uso, pela academia local, da categoria *imperialismo*, e sim o silêncio dos acadêmicos brasileiros diante de seus efeitos. Ou seja, embora se reconheça que essa hegemonia oprime, subjuga e desvaloriza nosso locus de enunciação, os instrumentos de crítica e teorização pós-colonial não são utilizados⁵⁶. Todavia, essa é uma pequena decepção, afinal a antropologia, por mais central que seja para o desenvolvimento desta dissertação, não é minha área nem de especialização e pesquisa, nem de atuação profissional —o que me leva à psicologia clínica, e onde me aproprio do sentido geral da citação de Carvalho. É imprescindível que a psicologia clínica ensinada, desenvolvida e praticada no Brasil entre em contato, dialogue e seja movida e alterada por esse encontro com a crítica e as teorias pós-coloniais. Como argumentado ao longo desta dissertação, não fazê-lo implica a subalternização do sujeito brasileiro que busca a clínica, silenciando a polifonia e a multiplicidade de seus universos, ou seja, equivale a adotar uma postura iatrogênica no *setting* clínico, o exato oposto do que deveria ocorrer.

Manter essa postura acrítica no pensar e fazer clínico das psicoterapias no Brasil me leva a duas considerações preocupantes. A primeira é de que nossos cursos de graduação em psicologia não exercem a função de desenvolver, ampliar e libertar o pensamento de seus alunos e futuros profissionais, reproduzindo práticas institucionais patologizantes e

⁵⁶ Tenho duas teorias a respeito de por que isso acontece: a) a proverbial cortesia brasileira, tão cara às nossas elites deslumbradas, nos impede de assumir uma postura de revolta e resistência; b) caso fizéssemos essa releitura, uma quantidade expressiva do saber produzido até os dias de hoje pela academia brasileira teria que ser descartado ou reescrito, enquanto simultaneamente teríamos que lidar com o preenchimento do vácuo deixado.

opressoras, e reiterando o colonialismo interno da produção de conhecimento. A segunda é o resultado da primeira: fazeres clínicos que não libertam seus sujeitos e sim os mantêm na condição de subalternidade ao reduzir e recortar sua enunciação para que estas se adéquem às teorias ocidentais que foram ensinadas. Tétrico. Entretanto, onde muitos podem ver um cenário sombrio, prefiro ver a possibilidade de um diálogo e uma reconstrução do conhecimento psicológico, que pode resultar em *démarches* clínicas autênticas e críticas, vivas e não doutrinárias, em projetos ontológicos, e suas consequentes articulações, que, ligados com os constantes movimentos dos cantos polifônicos das miríades vozes que integram esta parte do Outro Ocidente, permitam aos brasileiros e brasileiras sair pouco a pouco de sua condição de subalternidade e colonialismo interno, tão caro às elites acadêmicas, políticas e econômicas deste país. E essas afirmações não significam um sonhar alto, afinal, Nathan o está fazendo concretamente, ao desenvolver, todos os dias, seu pensamento clínico liminar.

Em suma, como apresentado no primeiro capítulo, como toda intervenção clínica é uma forma de psicoeducação, por que não fazer com que a nossa seja um instrumento de libertação da hegemonia, do “aqui” e “agora”, das práticas e dos saberes do Ocidente? Mais do que isso, do nosso colonialismo interno? No próximo segmento argumentativo desta dissertação, buscando responder parcialmente a esta última pergunta, irei explorar a aplicação da etnopsiquiatria de Nathan no Brasil.

6.2 A aplicação e o uso estratégico da etnopsiquiatria no Brasil: posturas clínicas para a pluralidade de etnias, tempos e universos

Partirei de um lugar-comum das ciências sociais a respeito da heterogeneidade populacional e cultural do Brasil: somos uma sociedade que vive os três tempos identitários de Hall. Nossos sujeitos são oriundos de várias etnias e raças, nossas narrativas ontológicas e cosmogônicas não são homogêneas, a maior parte de nossa população existindo, comunicando e negociando com os entes de universos múltiplos, ou seja, somos e nos fazemos de formas muito diferentes das demais populações do Ocidente. Isso implica a adoção parcial de suas instituições, seus discursos e sua ontologia. De chofre posso dizer, em consonância com Bizerril, que

a ciência é a base da explicação desencantada de mundo que é hegemônica na Europa ocidental e nos Estados Unidos. Porém, é preciso também considerar em que medida essa interpretação também teria validade para se compreender o caso

brasileiro, em que este processo de “desencantamento do mundo” — tão caro aos seguidores de Max Weber — teve uma extensão muito menos ampla. Para um vasto segmento da sociedade brasileira não houve ruptura significativa com o mundo encantado. (2007, p. 36)

Sem mais demoras, recorrendo a tudo que já foi discutido, posso afirmar ser o Brasil solo fértil para a abordagem etnopsiquiátrica. Devido a essas características populacionais, histórico-culturais e de gênero, como se daria uma psicoterapia etnopsiquiátrica no Brasil? Quais temas deveriam ser abordados?

Ao pensar as possibilidades dessa clínica, que em boa medida já aplico — de forma experimental, em certos casos, e sistemática, em outros — em meu consultório, tenho chegado a quatro eixos que me parecem fundamentais para adequar e transcender a vertente de Nathan numa geocultura e num cenário sociopolítico bem diferentes daqueles da França contemporânea — o Brasil contemporâneo. Essa diferença suscita novos questionamentos inerentes à realidade na qual a psicoterapia se desenvolve, exigindo reflexões e posturas clínicas outras, algumas tantas para além da proposta sob escrutínio.

Em primeiro lugar, é necessário considerar que a população brasileira não pode mais se definir com base na identidade de migrante, afinal, em maioria não somos mais migrantes, mas sim sujeitos diaspóricos, psiquicamente com um pé na África, ou na América indígena, ou na Europa ibérica criptojudáica ou herética. A compreensão dessa conformação étnica, afastando-se dos mitos de democracia racial ainda tão presentes como estratégia de negociação com a dura realidade do nosso passado e presente mergulhado em colonialidade, é fundamental para uma psicoterapia que se propõe a trabalhar com a caleidoscópica alteridade do nosso cenário populacional contemporâneo. Assim sendo, temos que assumir — frustrando os desígnios de embranquecimento das nossas elites intelectuais e econômicas historicamente situacionais e reacionárias — que nossa população é formada, em sua maioria, por negros⁵⁷. Não se pode parar nessa afirmação e pensar que as vertentes de psicoterapia brasileiras, entrincheiradas no mito da democracia racial ou do sujeito universal, darão conta de pensar e articular as demandas da mulher negra e do homem negro. Independente de serem maioria, o simples fato de que essas etnias e populações negras oriundas da diáspora conformam a heterogênea geocultura

⁵⁷ Negros são a maioria da população brasileira, de acordo com os dados do Censo do IBGE de 2010: 96,7 milhões — o equivalente a 50,7% da população —, contra 91 milhões de brancos (47,7%), 2 milhões de amarelos (1,1%) e 817,9 mil indígenas (0,4%). No total, somos 190.755.799 habitantes (IBGE, 2010).

brasileira deveria nos obrigar eticamente a pensar o lugar desses sujeitos, começando por buscar a história dos impérios e das populações da África, seu pensamento, sua produção de conhecimento e suas variações geoculturais; os impactos históricos, sociais, econômicos, políticos e subjetivos da diáspora sobre essas populações, durante a mesma e após o último ciclo escravagista, do final do século XIX, até o tempo presente; e a situação socioeconômica contemporânea, bem como a luta política contra a discriminação, a exclusão e o racismo no Brasil⁵⁸.

Entretanto, nossa genealogia, nosso escrutínio e nossa compreensão da população brasileira não podem parar por aí, já que as histórias das imigrações europeias e asiáticas, que ocorreram ao longo de toda a história do Brasil, no caso da primeira, se intensificando e variando, em conjunção com a segunda, a partir do meio e final do século XIX e do começo do século XX, também precisam ser compreendidas. São essas duas correntes migratórias, cujas populações conformam a elite brasileira (em maior proporção a primeira, e menor a segunda)⁵⁹, que articulam, com balas, chifres, grãos, bíblias e maquinário industrial, as instituições, os discursos e os dispositivos instituídos pelo Estado. Delas advêm, e são mantidas, as normas que regulam a sexualidade, a ascensão e afluência socioeconômica, a participação política, o conteúdo educacional e cultural, as políticas públicas, em suma, o *status quo* que dá ao Brasil suas presentes conjecturas geo, político e socioculturais. Sem fazer uma arqueologia e genealogia da influência das elites, a permanência ignara nas estruturas da colonialidade do poder e sua perpetuação — infelizmente muito pouco *malgré soi* — será sempre um fator iatrogênico em qualquer vertente psicoterapêutica que se proponha a clinicar no Brasil.

Por fim, importa compreender as causas indígenas brasileiras, mantendo e fazendo novos resgates de suas vozes silenciadas ao longo de cinco séculos de opressão — essa é

⁵⁸ Para tanto, aconselho a leitura dos *Cadernos Penesb* e da *Revista do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira*, editada pela Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Em relação ao tema da diáspora, aconselho a obra do professor e doutor dessa mesma instituição, Júlio César de Tavares.

⁵⁹ “A mobilidade social ascendente dos imigrantes nas cidades é fora de dúvida, como atesta seu êxito em atividades comerciais e industriais em Estados como São Paulo, Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina. [...] Com o decorrer do tempo, muitos imigrantes escalaram posições na sociedade. Uns poucos tornaram-se grandes fazendeiros. A maioria passou à condição de pequenos e médios proprietários, abrindo caminho para que seus descendentes viessem a ser figuras centrais da agroindústria paulista. [...] O predomínio das atividades agroexportadoras, durante a Primeira República, não foi absoluto. Não só a produção agrícola para o mercado interno teve significação como a indústria foi-se implementando com força crescente. O Estado de São Paulo esteve à frente de um processo de desenvolvimento capitalista caracterizado pela diversificação agrícola, a urbanização e o surto industrial.” (Fausto, 2001, pp. 158-159)

também uma demanda fundamental, mesmo com um contingente populacional indígena pequeno, como registrado no Censo de 2010 do IBGE, mas profundamente enraizado na ontogenética e geocultura brasileira. O caso não se resume a assumir e garantir sua participação histórica, política e social na construção do devir brasileiro, envolvendo também a capacidade de se deslocar para seu lócus de enunciação, o que pode vir a ser — espero — o começo da apreensão de como os mecanismos de dominação podem ser tão efetivos, em sua brutalidade, no esvaziamento da legitimidade identitária, subjetiva e intelectual de etnias não ocidentais. Em temos psicoterapêuticos, isso nos leva imediatamente, mais uma vez, a repensar o caráter colonizador de uma abordagem⁶⁰.

Em segundo lugar, para transliterar e expandir a metodologia de Nathan ao Brasil, precisa-se pensar a pluralidade étnica e econômica no âmbito urbano. Ao nos deter sobre o sempre presente, às vezes mais ou menos intenso, fenômeno do êxodo rural — inerente àquelas sociedades que acumulam em suas maiores urbes os empregos mais bem pagos e a facilidade de acesso a bens e serviços imprescindíveis para os sujeitos contemporâneos —, percebermos que nossas cidades podem ser pensadas como amostragens urbanas representativas, em alguma boa medida, da diversidade étnica da região geoeconômica na qual se encontram. Dessa forma, Recife, Brasília, São Paulo ou Manaus, entre outras, contêm um retrato da população que habita os vários municípios de seus estados e suas regiões geoeconômicas, e devido a essa diversidade de origens geográficas e geoculturais também encontraremos cidadãos que vivem os três tempos identitários de Hall (2007). Logo, os habitantes de uma cidade que tem acesso à psicoterapia não se originam de uma ideal matriz identitária urbana homogênea, fazendo com que a compreensão de suas origens regionais, econômicas e identitárias seja um fator fundamental para a compreensão de seu lócus de enunciação. Posso ir além dessa observação, e adicionar a esses fatores a lógica da distribuição espacial urbana e sua correlação com o estamento social que a habita, já que a periferização dos estamentos menos afluentes é uma forma de reproduzir a exclusão inerente ao paradigma de centro–periferia, herdado do de metrópole–colônia.

Para ilustrar a última afirmação usarei o caso de Brasília, minha cidade natal, onde é muito mais conveniente e socialmente aceitável numa sessão de psicoterapia, ou em qualquer situação de interação social em que se busca preservar a legitimidade do próprio discurso e performance, dizer que não se mora no Varjão e sim no começo do Lago Norte.

⁶⁰ À medida que o fluxo migratório mais recente de povos de outros países da América Latina e do Caribe se intensificar, com sua gradual inclusão em nossas estruturas sociais, política e culturais, estes também terão que ser compreendidos em sua alteridade e vislumbrados desde seu lócus de enunciação.

Essa estratégia evita a identificação com um bairro pobre da cidade, estigmatizado pela violência, pobreza e ausência parcial, ou completa, do Estado e atores do mercado ⁶¹. Logo, o que encontramos nas urbes brasileiras é a convivência de estamentos sociais radicalmente distantes em exíguos espaços, cujo resultado é a exacerbação da mentalidade segregacionista das elites urbanas, que implica diretamente o aprofundamento das condições de pobreza e vulnerabilidade de estamentos menos afluentes.

Em terceiro lugar, há as questões de gênero e sexualidade ⁶². O Brasil contemporâneo encontra-se num cenário em que a heteronormatividade e sua reprodução violenta — em todos os sentidos, tanto discursivos e institucionais, quanto físicos —, bem como a ruptura com sua lógica, estão em foco nos debates entre sociedade civil e Estado, na academia e no cotidiano das mulheres e dos sujeitos LGBTTTI que questionam e minam a lógica de manutenção de poder do patriarcado promovida pelas elites tradicionais e reacionárias. É necessário dizer que uma psicoterapia que não pensa as mulheres e os sujeitos LGBTTTI⁶³, em sua alteridade radicalmente diferente das masculinas tradicionais, é um instrumento de reiteração e reprodução dos dispositivos de domínio patriarcal. Entre invejas do falo, complexos de Electra, patologização de relações homoafetivas, declarações frenológicas sobre a inferioridade do encéfalo feminino e dos sujeitos LGBTTTI, afirmações sobre a natural imoralidade feminina e a perversidade dos sujeitos LGBTTTI, ou concepções de sujeito universais que não se debruçam sobre a diversidade inerente às experiências singulares e coletivas das mulheres e de sujeitos LGBTTTI, advindas de várias geoculturas, a psicologia clínica, no passado e em alguma medida até o presente, tem prestado verdadeiro desserviço. Entretanto, devido à crescente e poderosa presença de mulheres e sujeitos LGBTTTI no cenário social, acadêmico e político, essa situação de ausência de

⁶¹ Uma análise interessante e esteticamente valiosa do tema é o documentário *Brasília: contradições de uma cidade nova* (1967), dirigido por Pedro de Andrade, que já na época evidenciava a reprodução da exclusão do periférico embutida perniciosamente no projeto da capital do país.

⁶² “Jurema Wernerk, haciendo un análisis de las luchas políticas de las afrobrasileñas, elabora una genealogía que recupera la historia de las lalodês, mujeres líderes africanas que resistieron a cualquier pretensión de dominio y sumisión. Esta herencia es reconocida en las mujeres de la diáspora, y coloca la lucha política de las mujeres mucho antes de haber nacido el feminismo como teoría (Wernerk, 2005). Por su parte, Sueli Carneiro ha aportado un análisis de la división del trabajo al evidenciar cómo en el caso de las mujeres negras, las esferas pública y privada nunca fueron separadas, ya que desde los tiempos de la esclavitud siempre trabajaron en las calles y en las casas. Carneiro ha propuesto ennegrecer al feminismo para entender la relación entre racismo y sexismo y feminizar la lucha antirracista para entender los efectos del racismo en las mujeres (Carneiro, 2005).” (Curiel, O., 2007, p. 98)

⁶³ Mesmo com pautas de interesses políticos e questões identitárias completamente diferentes, a junção da maioria das mulheres e da minoria dos sujeitos LGBTTTI está sendo feita nesta seção por uma questão de semelhança a respeito de como os mecanismos de opressão do patriarcado agem em ambos os casos.

reflexão sobre a subjetividade de ambos tem mudado sistematicamente, mesmo que uma resistência machista ainda impeça suas velas de encherem-se plenamente dos inexoráveis ventos de uma mudança que já vem atrasada.

Logo, é uma clínica da exclusão, uma verdadeira apologia ao silenciamento do sujeito e à sua manutenção em um estado de extrema vulnerabilidade ao sofrimento psíquico, uma psicoterapia que não leva em consideração: a) a opressão vivida pelas mulheres em seu cotidiano, que se manifesta no agenciamento dos dispositivos materno, amoroso e estético, na reiteração de uma falaciosa inferioridade intelectual e física que resulta em sua exclusão de certos espaços públicos, como o profissional, o acadêmico e o esportivo, e nas altas taxas de violência doméstica e mortes perpetradas por seus companheiros ou outros homens; e b) a discriminação e opressão vivida pelos sujeitos LGBTTTI, perseguidos por sua identidade de gênero e orientação sexual, que não se encaixam no paradigma binário heteronormativo imposto pelo patriarcado, resultando em altas taxas de violência perpetradas por héteros — inclusive mortes —, silenciamento e exclusão dos espaços públicos já enumerados, além da exposição a “terapias do armário”, que partem do pressuposto de que essas identidades e orientações são patológicas, frequentemente reiterando discursos de ódio religioso.

Em quarto e último lugar, está o que já foi amplamente discutido de forma direta e indireta nesta dissertação: a inclusão da experiência mística e espiritual das terapêuticas e crenças tradicionais como expressões subjetivas válidas e articuláveis num contexto de psicoterapia. Incluir essa experiência mística é elementar, uma vez que 95% da população brasileira se considera adepta de alguma matriz religiosa (IBGE, 2010); dito de outra forma, 95% deste país estão inseridos numa relação subjetiva e singular com os entes desses universos múltiplos. A adesão religiosa no Brasil é um fenômeno basilar para a compreensão da produção de sentidos de seus sujeitos identitariamente heterogêneos, geoculturalmente polifônicos e subjetivamente singulares; apesar disso, devido a certa inépcia epistêmica e metodológica da psicologia clínica, ela tem ocupado um lugar marginal, quando não simplesmente sido excluída, pelo afã científico de empiria ateísta⁶⁵.

⁶⁵ Para compreender a importância do *Sagrado* na realidade brasileira de universos múltiplos, é necessário entender o que é a manifestação desse mundo e o que é o *Sagrado*. Partirei da conceituação que me parece a mais interessante para os propósitos da minha argumentação, aquela feita no final do século XX pelo, respectivamente, teólogo e filósofo Rudolf Otto e William James a respeito do fenômeno religioso: o *Sagrado* é inefável, em outras palavras, não se pode falar sobre ele. Logo, este não pode ser exaurido numa construção de sentido que o resume a um código moral racionalizado e hipostasiado em uma ou mais representações do *Sagrado*; num conjunto de normas socioculturais de um determinado grupamento humano num período histórico; ou reduzido às

A história dos crimes sustentados, ou mesmo perpetrados pelas religiões é bem conhecida, e não pode ser esquecida, sendo no Ocidente a religião de matriz judaico-cristã e suas vertentes aquela que esteve diretamente envolvida na manutenção de regimes autocráticos e despóticos da modernidade ocidental — como a Espanha Franquista ou a República de Vichy, na França. Foi essa matriz, também, que noutros tempos sustentou a incursão bélica de interesses econômicos vorazes genocidas em outras geoculturas, e na própria Europa — como as Cruzadas, na Idade Média, ou a colonização do não e Outro Ocidente; e que ainda gerou um impacto negativo sobre a produção de sentidos e a subjetivação no Ocidente e suas esferas geopolíticas de influência — o ostracismo do corpo como dimensão de produção de sentidos considerados impuros, bem como o controle das expressões de orientação sexual e identidade de gênero. Isso além de sustentar argumentos políticos falaciosos, ao aplicar os instrumentos da retórica aos cânones sagrados para declarar a ausência da alma em certas etnias e assim justificar sua escravização.

Todavia, as religiões também serviram como instrumento de resistência à dominação — a construção do candomblé nas travessias do Atlântico e nas senzalas dos engenhos mantendo vivos, em suas narrativas míticas, vários sentidos fundamentais das identidades geoculturais de matriz africana, ou a teologia da libertação, na América Latina ditatorial da segunda metade do século XX; como inspiração para a produção de conhecimento e arte — o Renascimento europeu, com suas temáticas religiosas, a tradução dos textos filosóficos gregos, durante o Iluminismo, o enriquecimento da identificação da/do negra/o com suas origens culturais africanas no Movimento Negro brasileiro, iniciado na segunda metade do

confabulações imaginativas de mentes um tanto enérgicas. O *Sagrado*, como diz Otto, é *numinoso*, é um Outro totalmente diferente que se encontra fora de mim, não emana de minha agência, e que se faz sentir em mim das mais diferentes maneiras, como na “sensação de dependência” do ser criatura, seguida da sensação de sua “superioridade absoluta”. Parece que aqui faço nada mais do que uma pequena conceituação que estabelece o recorte do fenômeno. Ledo engano. Ao perceber o *Sagrado* como Outro, ocorre um deslocamento paradigmático expressivo, em que a colonização pela psicologia do fenômeno espiritual cai por terra. É necessário levar em conta que esse movimento colonizador busca impor uma experiência ateia ou hegemonicamente judaico-cristã no Ocidente. Assim dito, é fundamental desconstruir um dos problemas mais evidentes dessa colonização: o fato de que a psicoterapia, como possibilidade de construção e de interpretação da experiência do sujeito, tem-se feito no mundo sustentada pelos métodos de produção capitalista-mercantil que, em sua origem — revolução industrial europeia, diga-se então “branca” — e desenrolar, são responsáveis pelo modo de pensamento técnico-calculante. Dá-se, porém, como disse anteriormente, que o *Sagrado* é inefável; não se pode falar sobre ele, não se pode apreendê-lo nem reduzi-lo a fenômenos imaginativos da psique, anomalias de uma patologia ou um conjunto de repercussões das interações de um contexto sociocultural. Além do mais, este é responsável por uma inserção do sujeito no mundo que é inextricável de sua construção ontológica, afinal, o *Sagrado*, ao ser Outro, permite que eu me reconheça como sujeito. O *Sagrado* gera sentidos de identidade, pertencimento e vocação.

século XX; como arcabouço de referenciais simbólicos, ontológicos para a construção das subjetividades; e, finalmente, e muito simplesmente, como aquilo que são deusas e deuses, orixás, santos, espíritos, bodhisattvas, mestres etc.: seres que acompanham, sustentam, educam, fortalecem, castigam, ajudam, curam, adoecem, organizam e caotizam, que conversam com os sujeitos que, por meio das tecnologias de si e do pertencimento a sua matriz religiosa, convivem com elas/es.

É essa segunda dimensão que me interessa explorar e reconhecer no *setting* clínico. Não se trata aqui de discutir a veracidade ou materialidade desses entes, e sim legitimar sua presença e ação na vida das/dos pacientes, sendo capaz de articular essas relações num contexto terapêutico. Entretanto, não irei me aprofundar nas consequências ou procedimentos desse reconhecimento, afinal, dado o tema desta dissertação, tenho medo de engajar o/a leitor/a num tema a esta altura, redundante por ter sido suficientemente discutido no quarto capítulo.

6.3 A (falta da) história da etnopsiquiatria no Brasil

A história da etnopsiquiatria no Brasil é curiosa. Como adianta o título, há uma cronologia da disciplina que se faz em nosso solo, entretanto, ela se dá de forma pouco expressiva, tendo um ou outro autor brasileiro que se destaca razoavelmente ao longo de cinquenta anos de desenvolvimento em algumas das nossas universidades e sociedades etnopsiquiátricas⁶⁷. Há uma ausência de autoras publicadas, lacuna que só começou a ser preenchida recentemente, pelas colaboradoras de José Francisco Miguel Bairrão, da USP de Ribeirão Preto⁶⁸. Mesmo assim, essas publicações não tiveram, ou têm, muita repercussão a não ser em restritos círculos acadêmicos ou de especialistas no assunto.

Bem ou mal, fragmentada na intervenção e interação entre disciplinas acadêmicas tanto das ciências sociais quanto da medicina, a etnopsiquiatria está no Brasil desde o final do século XIX e começo do século XX. Era esse o momento histórico em que as elites

⁶⁷ Associação Brasileira de Psiquiatria Cultural (ABE), fundada em 1998 como resultado da fusão entre a Associação Brasileira de Etnopsiquiatria e a Associação Brasileira de Psiquiatria Cultural, ambas informais, sem estatuto e sendo, mais do que nada, um conjunto de pesquisadoras/es com interesses comuns.

⁶⁸ O trabalho do autor será abordado adiante, e a sua publicação em questão — muito recente e uma notável e louvável iniciativa de divulgação —, coordenada por ele e pela pesquisadora Maria Tereza Ávila Dantas Coelho, intitula-se *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados* (2015).

locais, fascinadas pela frenologia e o desenvolvimento de ciências raciais na Europa, buscavam definir um caráter nacional para a população brasileira⁶⁹, comparando-nos com outros países — tanto os europeus quanto a ex-colônia norte-americana — e fazendo-se a pergunta de por que não estávamos nos desenvolvendo econômica e socialmente como as nações do Hemisfério Norte. Nesse primeiro momento dessa história é que entra a psiquiatria, representada por Nina Rodrigues ⁷⁰, que, procurando responder aos questionamentos das oligarquias agrárias, da aristocracia imperial decadente e da nova burguesia adepta ao positivismo, buscava dar sentido a fenômenos culturais e religiosos das populações negras brasileiras — considerados aberrantes por serem mal compreendidos — ao patologizá-los.

Mesmo tendo promovido uma patologização iatrogênica, a abordagem de Rodrigues foi feliz em suas minuciosas descrições dos cultos afro-brasileiros, e demarcou o tema pelo qual se daria o encontro entre sociologia, antropologia e psiquiatria no Brasil: os fenômenos religiosos e espirituais. Desde então, têm sido vários os autores brasileiros e franceses⁷¹ que se debruçaram sobre essa tênue relação entre o patológico e o espiritual, lentamente

⁶⁹ “Resumidamente, pode-se dizer que, de meados do século XIX até cerca de 1910, o país se definia prioritariamente pela raça, isto é, as discussões sobre o caráter nacional e o futuro da nação passavam pela solução dos problemas atribuídos à miscigenação do povo brasileiro. A partir da década de 1910, e especialmente após o fim da Primeira Guerra Mundial, o movimento pelo saneamento rural do Brasil ganhou força, e se deslocou o foco para a doença ou as doenças dos brasileiros. Um Brasil desconhecido seria revelado a partir de expedições de órgãos do governo, como as de Cândido Rondon, do Mato Grosso ao Amazonas, em 1907 e 1908, e as expedições científicas de Oswaldo Cruz. A famosíssima frase do médico Miguel Pereira, “O Brasil é um imenso hospital”, dita em 1916, marcou o início deste movimento. A exprobração à mestiçagem e ao nosso clima tropical cedeu lugar à condenação ao governo por abandonar as populações interioranas; seu atraso passou a ser atribuído ao isolamento geográfico e às infestações por doenças parasitárias, especialmente ancilostomose e doença de Chagas. Ao mesmo tempo, intensas campanhas sanitárias eram coordenadas por Oswaldo Cruz, contra a febre amarela e contra a varíola, doenças que espantavam muitos visitantes e imigrantes do Brasil. A doença tornou-se a chave para a identificação do Brasil, a higienização sua possibilidade de redenção. A ciência, mais especificamente a medicina, tendeu, então, a se autorepresentar como norteadora do processo de definição da nacionalidade e da modernização do país.” (Oda, & Dalgalarro, 2000, p. 178)

⁷⁰ “Foi possivelmente Raimundo Nina Rodrigues o primeiro a estudar a religiosidade de negros e pardos, assim como as epidemias de “loucura coletiva” (ele falava em “epidemia vesânica de caráter religioso”) em nosso país. O valor de seu trabalho foi, sobretudo, etnográfico, pois descreveu minuciosamente os cultos, práticas e entidades sagradas de africanos e seus descendentes. Da mesma forma, descreveu tais “epidemias” de “loucura coletiva” no Maranhão e na Bahia, analisando em profundidade o fenômeno do messianismo (em particular, de Antonio Conselheiro, em Canudos). Além do trabalho descritivo cuidadoso empreendido pelo médico e antropólogo maranhense, verifica-se uma interpretação marcada por evolucionismo e racialismo (negros e suas culturas colocados em estágio mais primitivo de desenvolvimento que brancos), superados apenas nas décadas posteriores à sua obra.” (Dalgalarro, 2007, p. 26)

⁷¹ Para verificar essa cronologia, que contém vários autores e, por questões de objetividade, não será exposta em sua totalidade nesta dissertação, aconselha-se ler o artigo de Paulo Dalgalarro (2007) *Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais*.

afastando o segundo da égide do primeiro e dando às terapêuticas tradicionais seu lugar de legítimas tecnologias de si que têm efetividade na resolução de desordens. Entretanto, mais uma vez, o conceito e a disciplina da etnopsiquiatria só criaram tênues raízes no Brasil após a década de 1970, enquanto Roger Bastide estimulava seus alunos a desenvolver pesquisas interdisciplinares voltadas à reflexão dos temas e problemas apresentados pela sociedade brasileira, e François Laplantine visitava o Brasil conduzindo pesquisas no Nordeste e Sudeste acerca dos fenômenos policulturais das sociedades locais sob escrutínio etnográfico.

Retornando ao presente, apesar de extensas pesquisas sobre sua possível produção no Brasil, deparei-me com poucos autores que se engajam na sua prática, e foi a obra de um único⁷² que me pareceu pertinente para os desígnios desta dissertação. Suponho que sua parca difusão se deva a dois fatores: a) um cenário de ensino e difusão das psicoterapias que está em guerra constante na busca por novos adeptos para velhas doutrinas, e, quando não se opta por elas, as terapêuticas *fast-food* do *New Age* acabam por cooptar os desviantes; b) o desinteresse por seu ensino, já que este perpassa por uma prática interdisciplinar complexa que exige a retirada do sujeito de seu lugar de conforto epistêmico. Independente das razões, o único autor que está produzindo os resultados de suas pesquisas e práticas clínicas etnopsiquiátricas no Brasil é o filósofo e psicólogo, professor e doutor José Francisco Miguel Bairrão, desde a USP de Ribeirão Preto.

⁷² O psicólogo, professor e doutor Maurício Neubern utiliza algumas formulações teóricas da etnopsiquiatria de Nathan, em particular para lidar com a produção de sentidos que se origina das narrativas dos universos múltiplos de seus sujeitos. No entanto, não contendo mais elementos em sua prática que indiquem a interface e o diálogo sistemático de suas pesquisas com as ciências sociais, o autor não se insere na tradição da pesquisa e prática etnopsiquiátrica. Entretanto, isso não implica que não tenha sido feito um deslocamento epistêmico da sua parte e que o lócus de enunciação e a subalternidade não tenham sido pensados em alguns momentos cruciais da sua obra, como deixa clara a seguinte citação retirada de seu livro *Psicoterapia e espiritualidade* (2013), em que busca delinear sua abordagem das narrativas e produção de sentidos oriunda das interações de seus sujeitos com os seres que povoam seus universos múltiplos: “trata-se de uma perspectiva na qual ele constrói um papel para si que o permite se engajar na verdadeira coreografia que se estabelece, na qual ele, mesmo que estrangeiro pode desempenhar uma performance [...] já que possui as disposições comuns que o habilitam para tanto. Semelhante poder de influência se desenvolve porque o psicoterapeuta torna-se capaz de desencadear pequenas mudanças nas próprias formas pelas quais os pacientes se relacionam com os componentes do maquinário que perpassa suas experiências. Assim ele não se mantém preso em seu próprio sistema teórico, tentando enxergá-lo em toda e qualquer circunstância e acontecimento: seu olhar se volta, primordialmente, para os tipos de ligação que o paciente desenvolve com tais seres, práticas, objetos dentre outros, de maneira que, confiando na própria sabedoria do paciente e eventualmente buscando ajuda dos especialistas desse campo, o psicoterapeuta atua como facilitador para que o próprio sujeito passe a se relacionar outras formas com seu campo de experiência”. (Neubern, 2013, p. 99)

A abordagem de Bairrão estabelece um constante diálogo e recurso à etnografia como metodologia e instrumento de campo. Seu trabalho teórico é extremamente bem feito, suas interações com as teorias antropológicas enriquecendo suas observações e intervenções. No entanto, Bairrão é um aluno de Devereux, o que implica o uso da psicanálise como arcabouço teórico, recorrendo principalmente às obras de Freud e Lacan. Os limites desse arcabouço já foram discutidos longamente no decorrer desta dissertação⁷³, e a proposta de Nathan para superá-los consiste no deslocamento de seu *lócus* de enunciação. Já Bairrão supera determinados limites da psicanálise ao fazer uso da semiótica, da fenomenologia, Foucault e do método etnográfico, retendo apenas alguns conceitos mais linguísticos da obra de Lacan. Portanto, sua obra considera o corpo como instância dos processos de subjetivação e também se preocupa com a fala do subalterno. Em relação ao fenômeno espiritual — transe com possessão, discursos e instituições —, sua validação e consideração se dá por meio da linguagem. Por exemplo, a entidade que se manifesta no transe é um sujeito, e tem sua legitimidade discursiva outorgada porque fala, usa a linguagem e produz um discurso coerente com os referenciais culturais, corporais e semióticos da sua religião. Dessa forma, o discurso e a performance que partem do “espiritual” não são reduzidos ao simbólico nem lidos em termos de psicopatologia psicanalítica. Bairrão argumenta em prol da manutenção da representação para que não haja a redução do discurso ao que é considerado objetivo em termos de fenômeno estudado cientificamente. Isso não implica, entretanto, que o fenômeno espiritual tenha autonomia ontológica:

este tipo de interpretação sempre gerou conflitos entre psicanalistas e cientistas sociais no campo da pesquisa cultural, e também contribuiu para gerar aversões ao uso da psicanálise na pesquisa afro-brasileira. Isso porque ao descrever a realidade dos fatos sociais em termos psicológicos, excluindo seus significados coletivos, nega-se a estruturação social destes fenômenos, bem como se reduzem as explicações sobre os fatos somente a aspectos psicológicos oriundos do conhecimento do funcionamento mental individual, assim perdendo de vista toda a gama de sentidos que estes fenômenos possuem para a comunidade. Também se incorre na atitude de promover abstrações, pois ao supor um modelo universal de homem e de estrutura mental exclui-se o conhecimento dado pelos informantes, que não compartilham das mesmas concepções do observador, ficando este totalmente separado daquele, como se o informante fosse um objeto passivo a ser conhecido na

⁷³ O freudiano em particular. Já o lacaniano exigiria outro viés de desconstrução, que neste momento levaria a dissertação a novas áreas dignas de investigação, mas fora do presente recorte.

sua totalidade. Os vivenciantes do culto, os religiosos, possuem uma compreensão dos fenômenos e tratando os mesmos por conceitos psicológicos exclui-se a possibilidade de interação. (Bairrão, 2005, p. 50)

Assim sendo, as entidades dos universos múltiplos são consideradas numinosas manifestações dos *daimons* das sociedades que os cultuam. O que se pode ouvir nelas não é a voz do invisível, ontologicamente autêntica, e sim o que está contido nas entrelinhas das narrativas geradas pelas interações sociais daquele grupo, suas memórias coletivas, a expressão de seus devires individuais e coletivos. A interpretação das performances corporais de seus membros, ou seja, aquilo que não é abarcado pela linguagem também faz parte da abordagem do autor:

a agitação motora, os sinais físicos da doença, o feitiço, seriam elementos simbólicos que enunciariam os sujeitos pelos significados culturais dados pela própria comunidade. Não é necessário especular sobre sua suposta natureza psíquica, se eles seriam frutos de identificações projetivas ou representações de objetos internos expelidos. Eles já possuem um significado que pode ser compreendido pelas associações simbólicas que o enunciam. Os atos, como diz Bairrão (2004), em psicanálise são ações que comportam sentidos e poderíamos então tomar as diversas ações do ritual como cadeias de linguagem (não exclusivamente verbais) nas quais teríamos a chance de compreender as diversas formas de expressão subjetiva presentes no contexto dos rituais afro-brasileiros, sem promover re-significações tradutoras daquilo que é religioso em termos puramente psicológicos. (Bairrão, 2005, p. 53)

A postura interpretativa de Bairrão, dessa forma, se inscreve na tradição de narrativa e teorização antropológica, postura que Devereux tinha, ainda muito atrelada aos conceitos psicanalíticos fundamentais, e que Nathan abandonou. Bairrão ocuparia, então, um meio-termo entre os dois, já que a psicanálise está presente no seu horizonte teórico, mesmo que descaracterizada e transformada para se adequar aos seus desígnios de pesquisa. No entanto, esta não tem primazia sobre a semiótica, por exemplo, cujo uso fica claro quando o autor propõe uma leitura dos elementos simbólicos contidos na performance do transe dos sujeitos da Umbanda.

Findo este último capítulo, encerrarei esta dissertação ao propor, em sua conclusão, um último segmento argumentativo que aborda as críticas de outros autores feitas a Nathan e algumas insuficiências de sua obra.

7 Observações e críticas à obra de Nathan

Concluo minha dissertação reiterando que os comentários feitos à sempre atualizada obra de Nathan não foram esgotados neste texto. Muito pelo contrário, há uma série de temas ainda a abordar devido ao fato de que o autor escreve prolificamente, e sua produção tem se transformado à medida que seus interesses clínicos e antropológicos têm expandido, abrangendo novos temas, como a sociologia da imigração na Europa, recorrente em suas últimas publicações, *À qui j'appartiens* (2007) e *Ce pays qui te ressemble* (2015).

Também gostaria de lembrar, apesar de soar como uma platitude, que não existe obra completa ou acima de qualquer crítica. Aliás, será essa afirmação que irá pautar minha conclusão. Começarei por endereçar algumas críticas frequentes feitas a Nathan — que me parecem incongruentes devido a uma incompreensão epistêmica e um fanatismo teórico — e, em seguida, farei minhas próprias críticas à obra do autor, encerrando este texto.

7.1 Críticas frequentes à etnopsiquiatria de Nathan: incompreensões inerentes ao universalismo psicanalítico

Imagino que a leitora/or mais familiarizada/o com a psicanálise possa estar com certa dificuldade em lidar com alguns aspectos da argumentação que estou apresentando. Se essa reação foi percebida, gostaria de levá-la um passo adiante e apresentar as críticas que algumas/uns expoentes da psicanálise, antropologia e psiquiatria fizeram à obra do autor e que este agrupou num artigo de 2001. Reuni em dois temas essas críticas, feitas pelo psicanalista Fethi Benslama (1996, 1999), pelo psiquiatra e antropólogo Richard Rechtman (1995), pela psicanalista Élizabéth Roudinesco (1999) e pelo antropólogo e médico Didier Fassin. Rebaterei seus argumentos desde uma episteme que se funda sobre as premissas de deslocamento do lócus de enunciação e pluritopicidade do conhecimento inerentes à gnosiologia liminar.

7.1.1 Os mortos que dominam com punho de ferro o coração dos vivos: serão os/as deuses/as obstáculos a plasticidade da identidade

Crítica aparentemente sensata, no Ocidente contemporâneo do bricolage identitário (Lévi-Strauss, 1962) e da celebração móvel da identidade (Hall, 2006), a (re)construção identitária busca promover a singularidade do sujeito, marco dos processos de subjetivação — seculares, racionalizados, disjuntos e taxonômicos — das geoculturas capitalistas. Tais geoculturas, em sua fragmentação do sujeito em peças que podem ser adquiridas e (re)combinadas como produtos que se consomem e são descartados, representam a essência da liberdade individual e do governo de si, promovidas como a pedra angular dessa liberdade pelas revoluções burguesas europeias dos séculos XVIII e XIX. Afinal, a falência parcial do projeto político-identitário das instituições religiosas cristãs e das aristocracias remanescentes das autocracias medievais abriu possibilidades de ascensão e afluência social para setores das sociedades europeias e norte-americanas que com essas só sonhavam, desejantes e frustradas. Dessa forma, esta primeira crítica faz completo sentido para o cidadão ocidental que herda a história de opressão e liberdade. Entretanto, o mesmo valeria para um imigrante africano na França contemporânea?

Se não for feito um deslocamento do lócus de enunciação, diria que sim, mas este não é o caso nesta dissertação, que não concebe o Ocidente como um conceito monolítico e homogêneo. Bem dizia George Orwell, em seu *Animal Farm* (1945), que a memória das massas é curta. É interessante fazer uma arqueologia dessa certeza “inerente” à plasticidade de construção da identidade europeia para compreender a falácia intrínseca ao seu argumento. Quando a Revolução Industrial estava em seu auge, grandes contingentes populacionais estavam em êxodo rural para alimentar as indústrias carentes de mão de obra. Esse deslocamento do sujeito agrário, com sua identidade tradicional (Hall, 2006), para os centros urbanos produziu um fenômeno seminalmente cunhado e estudado por Durkheim em seu *O suicídio* (1897): a anomia, ou a ausência de um conjunto claro de normas e regras que enfraquecem a integração do indivíduo à sua tessitura social.

Esse fenômeno socioidentitário tem efeitos nefastos sobre o sujeito, que perde os referenciais de intersubjetividade, resultando na sua exclusão dos espaços de sociabilidade e seus dispositivos e tecnologias de si articuladas no processo de subjetivação. Em vista disso, sendo a anomia um fenômeno entre as populações europeias que vivem, a duras penas, o mito da homogeneidade, como não haveria de ocorrer o mesmo com imigrantes do não Ocidente que se encontram na França? A celebração móvel da identidade e sua relação — nada causal e pretensamente linear — com a liberdade é uma metanarrativa do Ocidente, que pode não se aplicar, e na maior parte das vezes não se aplica, a não ocidentais, que têm suas próprias referências de estruturação social geocultural, mesmo que

seu período sob uma administração colonial tenha inscrito alguns dispositivos, discursos, instituições e tecnologias de si em sua matriz cultural prévia.

Dando sequência a essa linha de pensamento, posso afirmar que, ao desenraizar o não ocidental e inseri-lo acriticamente no projeto de construção identitária ocidental, estarei aprofundando sua anomia, distanciando-o de suas matrizes de produção de sentido, sem sequer negociar um diálogo entre ambas, e reproduzindo um processo colonial de *aculturação* — o prefixo *a-* operando tanto no sentido de imposição da geocultura ocidental como de silenciamento e negação das suas origens não ocidentais. Quanto às suas crenças, parece interessante relembrar a função da reatualização do mito na cerimônia religiosa (Eliade, 2001) e a relação entre arquétipo divino — ou *daimon* — e sujeito (Segato, 2005). Ao reviver as narrativas míticas de suas cosmogonias em rituais sazonais, um povo reitera seu pertencimento ao cosmos, (re)organizando o mundo social à sua volta, que passa por ciclos naturais de ordem e caos; e ao se identificar com as características arquetípicas da biografia mítica de sua/seu *daimon*, o sujeito encontra um arcabouço riquíssimo, simbólico e semântico, de sentidos que o ajudam a pensar e intervir em sua identidade no mundo. Levando em consideração as características profundamente organizadoras do psiquismo em ambas as instâncias, parece-me que abdicar dessa matriz extremamente eficiente de subjetivação e ontogenia, mais uma vez, é um caminho privilegiado para a exacerbação da anomia no sujeito não ocidental, e o consequente aparecimento de desordens cognitivas, subjetivas e sociais.

7.1.2 A terra de origem não deve passar de uma referencia que não atrapalhe a integração

A crítica anterior implica a “guetização” da/do imigrante, ou seja, ao ser reatado às suas origens e seu universo múltiplo, o imigrante é tolhido da sua capacidade de acessar e ser incluído na cultura francesa, contemporânea, laica e republicana. Mais uma vez, faz-se mister um olhar sóbrio a respeito da veracidade dessa afirmação. Faço apelo a dois autores, cuja experiência biográfica e acadêmica desbanca a ideia de uma democracia multiétnica igualitária francesa: o psicanalista/psiquiatra, e militante nos processos de descolonização da África, Franz Fanon e o antropólogo Cheikh Anta Diop⁷⁷. Vindos de colônias francesas e

⁷⁷ Diop foi um historiador e antropólogo senegalês (1923–1986) que estudou as origens da raça humana e a cultura africana pré-colonial. Foi considerado um dos maiores historiadores africanos do

seus sistemas educacionais francoêntricos, ao buscar completar seus estudos na academia francesa, situada em solo francês, ambos se depararam com limites à circulação das suas ideias. Apesar de falarem francês, terem crescido e se nutrido intelectualmente da ontologia e geocultura francófona imposta à Martinica e ao Senegal, e de inscreverem seus textos e pesquisas nos cânones discursivos da metodologia científica antropológica, eles viveram um fenômeno que não esperavam encontrar — não terem seu discurso ou fala reconhecidos devido à sua origem colonial, étnica e geocultural. Fanon e Diop depararam-se com o fato de provir de um Outro ou não Ocidente, ao qual a *original* ocidentalidade francesa e suas vantagens sócio-político-identitárias haviam sido vendidas como uma fórmula de pertencimento e empoderamento. Assim se escamoteavam as estratégias de subjugação e controle dispostas pela colonialidade do poder, que em troca sequer lhes oferecia a benesse de ser reconhecidos como pertencentes àquela geocultura. Ironia brutal e simples desvelamento da realidade da subalternidade do outro de Outro, ou não Ocidente, o caso da França foi particular, já que, como destaca o jornalista e cientista social Richard Santos, em seu artigo *Sobre a pele negra* (2012, p. 7),

é importante observar que ao contrário de outras nações imperiais, a França colonial tinha a política de “integração” das colônias com a metrópole, isto a partir da partilha do continente africano pelas nações européias “desenvolvidas” em fins do século XIX, desta forma, conforme atesta o historiador Eric Hobsbawm em seu a “Era dos Impérios”, mesmo que a França tentasse transformar seus coloniais em franceses, principalmente dando uma série de facilidades aos “évolués” nativos, em todas as capitais ultramarinas francófonas, o operário branco seria sempre um comandante de negros, o mais modesto funcionário era um amo e era aceito como gentleman por pessoas que nem teriam notado sua existência em Paris ou Londres. Assim, mesmo na terra da propaganda ideológica da igualdade e fraternidade, ao tratar-se dos povos colonizados a ideologia era a da dominação (Hobsbawm, 1988).

século XX. Em 1947, iniciou suas investigações linguísticas sobre o wolof e o sérère. Ao concluir seus estudos de filosofia, começou a estudar física, sob a direção de Frédéric Joliot-Curie, genro de Marie Curie, chegando a traduzir parte da Teoria da Relatividade, de Einstein, para o seu idioma nativo, o wolof. Em 1951, a Universidade de Paris recusou a sua tese de doutoramento, sobre a ideia de que o antigo Egito tinha sido uma cultura negra. Diop não se deu por vencido e, durante os seguintes nove anos, acrescentou provas ao seu trabalho. Em 1955, a tese tinha sido publicada na imprensa popular, como um livro intitulado *Nations nègres et culture* (“Nações negras e cultura”). Essa obra convertê-lo-ia no historiador mais controverso do seu tempo. Em 1974, participou de um debate da Unesco no Cairo, onde apresentou suas teorias a outros especialistas em egiptologia. Desse modo, escreveu o capítulo acerca das origens dos egípcios na História Geral de África, da Unesco.

Santos, baseado em Hobsbawm, deixa clara a política de aculturação e integração francesa durante o período de expansão imperial. Entretanto, seria uma falácia, resultante de extrema ignorância ou premeditada má-fé, imaginar que a história se faz em compartimentos temporais estanques, cujas metanarrativas não “vazam” de um convencional período histórico ao próximo; é necessário ter em mente que a cronologia não tem qualquer relação direta com o tempo das metanarrativas culturais de uma nação, povo ou etnia. Antes de prosseguir, deve ser feita a observação de que o cenário que encontramos na França contemporânea difere do encontrado em seu passado imperialista, uma vez que algumas conquistas cruciais, tanto sociais quanto econômicas, foram obtidas pelos seus cidadãos originários de ex-colônias. Mesmo assim, o panorama ainda é o de guetização de sua população ex-colonial em *banlieues*; ausência do estudo da história, civilizações, literatura e filosofia do continente africano, de forma sistemática (Niaufre, 2014), nos currículos básicos escolares — também restrita nos acadêmicos, já que os estudos e a crítica pós-colonial ao passado colonialista e imperialista só começaram a entrar na academia nos últimos vinte anos (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005); parca ocupação de postos de trabalho de alta remuneração e influência política por mulheres e homens negros/os (Parienté & Piel, 2012); e circulação em massa de discursos que promovem o ódio racial — como o do partido político em ascensão *Front Nacional*, hoje coordenado por Marion Márechal Le Pen.

Ou seja, o que se vê é o caráter vazio da política da integração, sustentada pelo Estado francês, na qual o imigrante não ocidental, ou de Outro Ocidente, seria assimilado às instituições e aos discursos franceses. A falsa promessa da adesão, com seus benefícios, ao projeto de uma civilização que é concebida como superior a própria, é vazio. Portanto, resta a pergunta que desconstrói o postulado ideal por trás da segunda crítica: como, levando em consideração o cenário contemporâneo sociopolítico francês, se poderia imaginar que, ao cortar os laços da/do imigrante com sua geocultura, automaticamente, por alguma forma de *wishful thinking* inerente a uma concepção de benevolente Estado democrático e republicano, esta/e se inseriria em uma construção identitária que a/o rechaça e engana há mais de 150 anos? Ao ser instada/o a negar suas origens, a/o imigrante acaba por cair num limbo identitário, onde seu pertencimento a uma ou outra cultura produz um profundo estado de anomia e, não raramente, grave sofrimento psíquico (Centre Régional d'Intégration de Charleroi, 2015). É com essa constatação em mente, aliás, que Nathan desenvolve sua vertente etnopquiátrica.

Findo o esclarecimento da insustentabilidade das premissas sobre as quais se baseiam as duas críticas mais frequentes feitas a Nathan, gostaria de lembrar que o próprio

não está além do crivo analítico de suas/seus leitoras/es. Ao me aprofundar em sua obra, a ausência de uma discussão crucial aos mundos ocidentais contemporâneos me chamou a atenção e me decepcionou, já que me parece fundamental, para qualquer autor que trabalha com sujeitos subalternos, pensar a influência do gênero sobre o sujeito, tanto em sua ontologia singular quanto em sua história social e política. Assim sendo, finalizarei minha conclusão com essa discussão.

7.2 Nathan e as teorias de gênero

As teorias pós-coloniais têm convergido, desde o final da década de 1980, com as teorias feministas — principalmente na Índia, na América Latina e no Caribe. Elas foram inclusive utilizadas como instrumento de crítica a um feminismo que considerava somente as disposições e dinâmicas geopolíticas de suas autoras e da população feminina, predominantemente ocidentais. Ao não pensar a diferença colonial, o feminismo ocidental generalizava as condições geoculturais de opressão da mulher não ocidental, acabando por silenciar ou desconsiderar histórias locais, raça, etnia e preferências sexuais dessas mulheres.

Uma das primeiras autoras a fazer essa observação⁸² e propor um diálogo entre ambos os campos de produção de conhecimento foi Sara Suleri Goodyear, professora de inglês em Yale, escritora e pensadora feminista. É Suleri quem traz para o primeiro plano as conexões entre as categorias de etnia e gênero, a sexualidade, a política e as sensibilidades das localizações geoculturais. Em suas palavras,

se a materialidade da crítica cultural precisa agora situar sua linguagem na ausência produtiva da alteridade, deve realinhar sua relação com a figura do gênero. O status figurativo do gênero propõe um discurso de certo modo acrítico, que repousa em metáforas da sexualidade; ou será que apenas reifica o triste biologismo que dita as descodificações tradicionais do encontro colonial? Já que a “feminilidade” do

⁸² Além de Suleri, outros nomes conhecidos da academia devem ser citados nos primórdios desse diálogo, tais como Trinh Minh-ha — cinematógrafa, escritora e professora da Universidade de Berkeley, na Califórnia, que leciona no Departamento de Estudos de Gênero e da Mulher; e Chandra Mohanty — teórica pós-colonial e feminista transnacional, coordenadora do Departamento de Estudos sobre a Mulher, professora de estudos de gênero e a mulher, sociologia, e fundamentos culturais da educação e decana da cadeira de Humanas na Universidade de Syracuse, em Nova York.

subcontinente colonizado deu às narrativas orientalistas o tropo dominante para o exotismo do Oriente, a leitura contemporânea desses textos vê-se obrigada a exercer considerável tato cultural na feminização de seu próprio discurso. Em outras palavras, uma simples correlação de gênero com o colonizador e o colonizado pode conduzir apenas à intransigência interpretativa de outra ordem, através da qual uma tentativa de reconhecer a marginalidade leva a uma duplicação oposta da intransponível distância entre margem e centro. A tensa ambivalência da cumplicidade colonial, no entanto, exige uma leitura mais nuançada de como um gênero igualmente ambivalente atua nas tropologias tanto das narrativas coloniais quanto das pós-coloniais. (1992, p. 143)

A citação de Suleri me parece muito interessante porque, ao situar Nathan na gnosiologia liminar, estou lhe atribuindo um lugar entre os estudos pós-coloniais, o que não necessariamente implica que, ao considerar a subalternidade como pedra angular da condição colonial, ele observe a opressão e o silenciamento sofridos pelas mulheres em suas geoculturas. Essa é uma lacuna que me parece grave, especialmente se levarmos em conta que as imigrantes não ocidentais, ou de Outro Ocidente, que chegam a Nathan vêm de culturas onde o machismo, o prestígio e o poder do masculino as oprimem, tanto simbólica quanto fisicamente. Dessa forma, Suleri chama a atenção para como o tratamento da condição das mulheres em suas geoculturas não é inerente ao campo dos estudos pós-coloniais. Na citação, a autora mostra que as categorias de sentido utilizadas nos discursos coloniais e pós-coloniais não pensam as metáforas de sexualidade, de distribuição heterogênea de poder, e a artificial naturalidade discursiva sobre o lugar das mulheres. Ao não fazê-lo, um texto de crítica pós-colonial os reproduz, esvaziando sua proposta de ruptura com estratégias de hegemonia do poder, construídas sob a égide da ocidental tradição patriarcal judaico-cristã. Logo, ser pós-colonial não implica aderir automaticamente ao feminismo; pode-se inclusive alongar a convivência com um machismo subjacente ao texto, imbuído no autor, mantendo mulheres sob uma dupla opressão: a da colonialidade do poder e a do machismo.

No entanto, mesmo esse diálogo acadêmico e a crítica feita por Suleri sobre o não reconhecimento do encontro interseccional entre raça e gênero — prévio mesmo ao entrelaçamento de raça, política e conhecimento feito por Aimé Césaire e Franz Fanon, respectivamente nos anos 1930 e 1950, promovido pelas feministas negras norte-

americanas⁸³ e posteriormente pelas feministas chicanas⁸⁴ —, já estavam dando, *avante la lettre*, as premissas de uma teoria crítica que sustentaria o desenvolvimento das teorias coloniais. A autora que me abriu os olhos para essa genealogia foi Ochy Curiel, docente e coordenadora da pós-graduação da Escola de Estudos de Gênero da Universidade Nacional da Colômbia, em Bogotá, também fundadora do Grupo Latino-Americano de Estudos e Pesquisa Feminista (GLEFAS) e integrante do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Gênero (GIEG) na mesma universidade. Em suas palavras,

la descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. Se trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo. Estas propuestas críticas del

⁸³ “El feminismo negro ha sido sin duda una de las propuestas más completas, a diferencia del sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles; ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres. Es lo que Hill Collins denomina matriz de dominación (Ibíd.). Una de las expresiones organizativas de este feminismo lo fue el colectivo Combahee River, constituido por lesbianas, feministas de color y migrantes del “tercer mundo”. La primera Declaración de este colectivo, hecha en abril de 1977, planteaba claramente su propuesta política con base en múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico: la declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective, 1988: 179).” (Curiel, 2007, pp. 95-97)

⁸⁴ “De forma paralela surge el feminismo que hoy se denomina chicano, en contra también de las diversas opresiones, proponiendo una política de identidad híbrida y mestiza. En articulación con un novedoso movimiento literario crítico, mujeres como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, entre otras, con un estilo bilingüe (spanglish) rompen con el canon de ‘pureza gramatical’ y rehacen a la vez un pensamiento político, cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales. Desde este feminismo Gloria Anzaldúa, en su concepto de la frontera (borderlands), cuestiona el nacionalismo chicano y el racismo norteamericano, a la vez que el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón, y el heterosexismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. Anzaldúa ha sido pionera de lo que hoy se denomina pensamiento fronterizo, que expresa las limitaciones de identidades esencialistas y auténticas. Para Anzaldúa, la new mestiza suponía romper con los binarismos sexuales, con la imposición de un culturalismo que definía roles y funciones para las mujeres con el fin de mantenerlas en la subordinación. Desde su posición de lesbiana y feminista, Anzaldúa fue crítica del imperialismo norteamericano, pero también de los usos y costumbres de su cultura originaria que la subordinaban.” (Curiel, 2007, pp. 96-97)

feminismo latinoamericano y caribeño son posiciones de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterossexual, institucional y estatal, pero sobre todo un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterossexualismo y el capitalismo, porque considerar esta “matriz de dominación” como bien la denominó la afroamericana Hill Collins (Collins, 1999) es lo que da al feminismo un sentido radical. (Curiel, 2007, p. 95)

Ou seja, Curiel propõe que, mesmo sem usar o conceito, ou a classificação, de “colonialidade”, as feministas do não ou Outro Ocidente, inseridas num contexto de poder patriarcal e capitalista, têm aprofundado, desde os anos 1970, discussões e projetos políticos que podem ser considerados pós-coloniais devido à natureza da sua (re)articulação e (des)construção discursiva. Dessa forma, as feministas do não ou Outro Ocidente têm levado a cabo a observação que seria feita, anos depois, por Suleri.

Após apresentar os argumentos de Suleri e Curiel, chego a duas conclusões iniciais. Primeiro a de que, para desenvolver uma clínica etnopsiquiátrica como a de Nathan num não ou Outro Ocidente, é fundamental pensar, na gnosiologia liminar, um alinhamento tanto com os discursos feministas críticos acadêmicos quanto com os militantes da atualidade, levando em consideração sua pluritopicidade. Sem isso, corre-se o risco de reproduzir a primazia do masculino pretensamente universal à realidade e sua análise, naturalizada no sujeito que produz conhecimento e clínica, ou seja, de reproduzir num cenário terapêutico uma postura iatrogênica e oposta à sua proposta libertadora. Segundo, a de que é necessário que Nathan aborde o tema o mais rápido possível, para não somar o machismo inerente à colonialidade do poder promovida pela ainda colonial França ao machismo sofrido e trazido pelas mulheres em suas geoculturas.

Mas não é só a reflexão feminista que falta em Nathan. Também falta uma reflexão sobre gênero⁸⁵, principalmente se o autor leva em consideração que boa parte dos usuários do serviço do Centro Georges Devereux são imigrantes africanos. O continente africano, em toda sua heterogeneidade geocultural, desde seu renascimento socioeconômico e cultural — após a libertação de países europeus que foram seus colonizadores —, tem tido uma

⁸⁵ Infelizmente, não tive acesso a textos que discutissem a luta dos movimentos LGBTTTTI nos países do continente africano. Portanto, admitindo a minha própria lacuna, peço a compreensão da/do leitor/leitora que, ao ler minha exposição sobre conflitos, violência e silenciamento vividos pelas/os homossexuais africanas/os, não imagine que estou homogeneizando pautas políticas e reivindicações sob um único conceito, o de homossexualidade.

relação complexa e discriminatória⁸⁶ com a homossexualidade⁸⁷. Esta é vista como uma forma de subjetivação e identidade inerente às sociedades colonizadoras, que, ao ser reproduzida em solo africano, enfraqueceria o homem e a mulher, apesar de que “a homossexualidade pode ser considerada como sendo um fenómeno universal; estudos sólidos apontam para provas cada vez mais evidentes de fenómenos de homossexualidade mesmo entre os animais (SPENCER, 1999). No entanto, existem conotações culturais específicas, de acordo com os hábitos de cada grupo humano” (Bussoti & Tembe, 2014, p. 16).

A esse assunto espinhoso, o autor nunca faz alusão — outra lacuna grave em uma abordagem psicoterápica que busca dar voz ao subalterno. Mesmo entre alguns dos pós-colonialistas africanos, há dificuldade de pensá-lo; por exemplo, quando se fala de homossexualidade e afrocentrismo⁸⁸, já que o segundo recusa qualquer tipo de tendência

⁸⁶ “A cultura africana (se de ‘cultura africana’ é possível falar no singular) parece também não deixar muitas dúvidas acerca do seu posicionamento face à homossexualidade. No continente africano, um conjunto de valores ‘tradicionais’ e religiosos inferiorizam e infernizam a vida dos homossexuais. Há países em que a homossexualidade é penalizada com a pena de morte, como acontece na Nigéria (morte por lapidação ou, nos casos menos graves, 100 chicotadas ou entre 4 e 14 anos de prisão) e no Sudão. Em alguns casos, está prevista a prisão perpétua (Serra Leoa, Uganda) ou uma pena de muitos anos de detenção (Zâmbia, Tanzânia, Quênia, Malawi, Gibuti, Gâmbia), enquanto apenas na África do Sul o matrimônio homossexual é legalmente permitido. Por sua vez, a Carta Africana dos Direitos Humanos, que os Estados acima mencionados assinaram, contraria as medidas punitivas face aos homossexuais. No seu Artigo 4.º, Capítulo I – Dos Direitos Humanos e dos Povos – a Carta diz que a pessoa humana é inviolável. Todo o ser humano tem direito ao respeito da sua vida e à integridade física e moral da sua pessoa. Ninguém pode ser arbitrariamente privado desse direito. Desta passagem, embora não tenhamos claramente a palavra homossexualidade, temos evidências que apontam para a sua proteção. Esta proteção deriva do facto de, tal como a heterossexualidade, a homossexualidade ser considerada uma prática humana. Nas alíneas 1 e 2 do Artigo 3.º a Carta ainda refere ‘Todas as pessoas beneficiam de uma total igualdade perante a lei. E todas as pessoas têm direito a uma igual proteção da lei.’ A homossexualidade é defendida pelo facto de ser uma manifestação dos Homens. O homossexual, assim como o heterossexual, são, antes de tudo, seres humanos, cuja vida deve ser preservada e a sua dignidade respeitada a todos os níveis. Sendo assim, é obrigação dos Estados proteger os homossexuais de qualquer tipo de intolerância. É também dever dos Estados africanos promover ações que visam à educação dos seus cidadãos no sentido de saber respeitar a liberdade dos outros.” (Bussoti & Tembe, 2014, p. 18)

⁸⁷ “Hoje em dia, o debate sobre o assunto abrange tendências culturais, religiosas, filosóficas e jurídicas diversas; simplificando a questão, é possível distinguir entre os ‘essencialistas’ (BOSWELL, 1980), que fornecem uma explicação ‘natural’ do fenómeno, e os ‘historicistas’ (FOUCAULT, 1980; 1985; 1986), que enfatizam os fatores culturais e históricos da modernidade como origem da homossexualidade na sociedade atual. Por exemplo, na sua leitura, Foucault realça que as escolhas sexuais referentes a sexos diferentes não se excluíam mutuamente na Grécia antiga e que o mais importante era alcançar o prazer, independentemente de isso acontecer a partir de um relacionamento de tipo heterossexual ou homossexual. Daí a ideia de que apenas em época cristã e, depois, moderna, a homossexualidade vinha a ser considerada como mal em si (FOUCAULT, 1985).” (Bussoti & Tembe, 2014, p. 17)

⁸⁸ “Esta corrente cultural tem um objetivo básico: libertar o povo africano da opressão ocidental, numa primeira fase eliminando as piores formas de exploração direta do homem pelo homem (escravatura, colonialismo), hoje afirmando a necessidade de uma libertação das mentes desse povo, ainda presas

que se afaste da heterossexual, inclusive recusando os casos de pessoas homossexuais que, simultaneamente, estabelecem relações heterossexuais, sendo portanto designadas de bissexuais. Essa negação fica clara na obra de Asante, quando este afirma que

“homosexuality and lesbianism are the deviations from afrocentric thought because they often make the person evaluate his or her own physical needs above the teachings of national consciousness” (2003, p. 72).

O autor realça ainda que a discussão sobre o tema em África tem sido conduzida por interesses ocidentais, e não africanos, uma vez que a natureza africana se centra na vida e na sua reprodução, o que se torna impossível com a homossexualidade (Asante, 2009). Esse argumento é fraco e desprovido de uma sólida base filosófica, originando generalizações e contradições. Com efeito, a ênfase na vida e no ato sexual como instrumento necessário à reprodução não é típica da cultura africana, sendo partilhada por quase todas as confissões religiosas, em primeiro lugar, a cristã. Para além dessa generalização inadequada, Asante cai numa verdadeira contradição no que diz respeito à concepção última do ato sexual: se este tem de ser orientado para a simples reprodução, significa que é “instrumental”, desvalorizando a componente amorosa e o envolvimento afetivo e emotivo. Sendo assim, cria uma discrepância de tipo aristotélico entre o corpo (máquina de reprodução) e a mente. Em suma, o autor acaba concordando com a ideia cristã de ato sexual e, por isso, exclui a homossexualidade da sua perspectiva afrocêntrica (Bussoti & Tembe, 2014).

Mais uma vez, a advertência feita por Suleri pode ser aplicada ao tema em questão: o fato de se propor a fazer uma crítica pós-colonial não implica se alinhar, neste caso, com os estudos e a teoria Queer, apesar de ambos terem fortalecido suas posições acadêmicas ao beber dos arcabouços das teorias críticas pós-estruturalistas. Fica clara essa dissonância ao perceber-se que Asante não faz qualquer genealogia de seu próprio preconceito; caso

pelo paradigma eurocêntrico e pelas suas falsas verdades (ASANTE, 2003). Também trata-se de uma corrente que está em discordância com as teorias — a partir da hegeliana — que relegam o conhecimento africano para um plano secundário, senão mesmo para um último plano, em benefício do conhecimento europeu. O Afrocentrismo defende que as culturas e os povos africanos devem ser vistos não como objetos das ciências históricas, mas como sujeitos e agentes da própria história (BUSSOTTI, 2007). O Afrocentrismo pretende contrariar as linhas hegelianas que eliminavam os africanos do mapa dos atores históricos (HEGEL, 1995), defendendo que a civilização de que se vangloriam os europeus faz parte do legado africano, que terá sido roubado no antigo Egito (JAMES, 1976). O Afrocentrismo, portanto, representa a tentativa de construir um paradigma alternativo ao Eurocentrismo, a partir dos valores africanos, até se vislumbrar a possibilidade de uma organização humana geral (ASANTE, 2003).” (Bussoti & Tembe, 2014, p. 16)

esta fosse feita, revelaria raízes de homofobia europeia, vitoriana e judaico-cristã, que subvertem sua postura de valorização da mulher e do homem africanos.

Para encerrar esta dissertação e resumir sua conclusão, considero que seria não só fundamental, como *urgente*, repensar a ausência de diálogo da etnopsiquiatria de Nathan com os feminismos e os estudos Queer — não só para ampliar a compreensão da mulher ou homossexual imigrante que faz uso do Centro G. Devereux, como também para melhor atuar num cenário brasileiro, onde, por exemplo, religiões como o Candomblé possuem estruturas hierárquicas nas quais mulheres e homossexuais ocupam posições de poder e prestígio, influenciando seus adeptos e subvertendo a ordem patriarcal inerente às religiões abraâmicas (judaísmo, catolicismo e islamismo). Isso poderia ser feito ao incluir em sua obra o conceito de interseccionalidade⁸⁹, que permitiria pensar nem tanto o local de origem do imigrante, mas a perduração das estruturas coloniais de opressão nos Estados contemporâneos que o abrigam.

⁸⁹ “As perspectivas de análise interseccionais tiveram origem na articulação da produção teórica feminista com as demandas e contribuições de ativistas negras, lésbicas e de ‘terceiro mundo’. Nos últimos 30 anos, essa produção teórica tem se desenvolvido e se voltado para a reflexão crítica e para a intervenção política. A perspectiva interseccional abriga diversas formulações e possibilidades de aplicação e tem sido apontada como uma das principais contribuições do pensamento e da crítica feminista à reflexão sobre desigualdades sociais. A perspectiva interseccional permite ampliar e tornar mais complexo o olhar sobre a produção de desigualdades em contextos específicos e fazer uma análise mais condizente com a realidade, por exemplo, permite captar as relações de poder na vida social e seus impactos nas experiências cotidianas dos sujeitos.” (Observatório Transnacional de Inclusão Social e Equidade no Ensino Superior, 2013)

Referências

- Alcoff, L.M. (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *The New Centennial Review*, vol. 7, no. 3, pp. 79-101.
- Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades Nagô*. São Paulo: Vozes.
- Bairrão, J. F. M., & Coelho, M. T. Á. D. (2015). *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. São Paulo, UspRB.
- Bairrão, J.F.M.H. (2005) A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), pp. 441-443.
- Bairrão, J. F. M. H. (2003). Raízes da Jurema. *Psicologia USP*, 14(1), pp. 157- 184.
- Bairrão, J.F.M.H. (2002). Subterrâneos da Submissão: Sentidos do Mal no Imaginário Umbandista. *Memorandum*, n.4, pp. 37-48.
- Bairrão, J.F.M.H. & Coelho, M.T.A.D. (Org.) (2015). *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA, e-pub. Modo de acesso: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18029>
- Barbosa, M.K. & Bairrão, J.F.M.H (2008) Análise do Movimento em Rituais de Umbanda. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, vol. 24 n. 2, pp. 225-233.
- Bastos, E.R. (2001). Brasil: um Outro Ocidente? Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira. *Ciência e Trópicos*, vol. 29, n.1, pp. 33-59.
- Batista, J.B. (2002). Esquecimento do Outro na história do Ocidente: uma abordagem do pensamento de Levinas. Trabalho apresentado no X Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, São Paulo.
- Benslama, F. (1996, 4 décembre). L'illusion ethnopsychiatrique. *Le Monde*, p. 47-66.
- Benslama, F. (1999). Épreuves de l'étranger. In J. Ménéchal (Ed.), *Le risque de l'étranger : soin psychique et politique* (p. 142). Paris : Dunod.
- Bizerril, J. (2007). *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. Brasília: Attar.
- Blanchard, P. & Bancel, N. & Lemaire, S. (2006). *La Fracture coloniale: la société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris, La Découverte/poche.
- Bussoti, L. & Tembe, H. (2014). A homossexualidade na concepção afrocentrista de Molefi Kete Assante: entre libertação e opressão. *Revista Ártemis*, vol. XVII, nº 1. pp. 15-24.

Casanova, P.G. (2006). Colonialismo Interno, una redefinición. *La Teoría Marxista Hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO.

Carvalho, J.J. (2001). O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n.7, pp. 107-147.

Carvalho, J.J. (2001). Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. Observação do autor: as idéias deste ensaio, aqui apresentadas de forma extremamente concisa, são desdobramentos de outras discussões sobre a indústria cultural contemporânea. Cf. CARVALHO, José Jorge. “Transformações da Sensibilidade Musical Contemporânea”, *Horizontes Antropológicos*, Ano 5, No. 11, 59-118, 1999. CARVALHO, José Jorge. “A Morte Nike: Consumir, o Sujeito”, *Universa*, Vol. 8, N° 2, 381-396. Universidade Católica de Brasília, junho, 2000. Conteí aqui com a ajuda de Jocelina Laura de Carvalho e Ernesto Ignacio de Carvalho.

Carvalho, R.G. (2013). Um “estudo compreensivo”: historicidade em Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda. Curitiba, Orientadora: Profª. Drª. Helenice Rodrigues da Silva, dissertação (Mestrado em História) – Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, na Linha de Pesquisa Cultura e Poder.

Culture et Santé asbl. (2015) Dossier Thématique: Migrations, vulnérabilités et santé mentale. *Culture et Santé asbl.*, n. 13.

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, n. 26, pp. 92-101.

Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: uma perspectiva desde América Latina y el Caribe. Parte dessa colocação foi apresentada no Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado em Buenos Aires em junho de 2009, organizado pelo grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) e o Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

Dalgalarrondo, P. (2007). *Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais*. São Paulo: EdUsp.

Dalgalarrondo, P. (2007). Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Revista de Psiquiatria Clínica*, n. 34, supl. 1, pp. 25-33.

Dalgalarrondo, P. & Oda, A.M.G.R. (2000). Memória - Juliano Moreira: um psiquiatra negro frente ao racismo científico. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 22(4), pp. 178-79.

Dalgarrondo, P. & Oda, A.M.G.R. (2004). O início da assistência aos alienados do Brasil ou a importância e necessidade de estudar a história da psiquiatria. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, vol. 7, 1, pp. 128-141.

de Luna Nogueira, P. (2010). *Édipo em Colônia: contribuições da crítica pós colonial para uma história da psicanálise no Brasil* (monografia de graduação). Brasília, UniCEUB.

Devereux, G. (2010). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.

Dialo, A.O.D. & Santos, C. (2008). Vida e obra de Cheikh Anta Diop: o homem que revolucionou o pensamento africano. *IDENTIDADE!*, vol. 13, pp. 13-25.

Eliade, M. (2001). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires, Editorial Abraxas.

Fassin, D. (1999). L'ethnopsychiatrie et ses réseaux : l'influence qui grandit. *Genèses*, 35, 146-171.

Fassin, D. (2000). Les politiques de l'ethnopsychiatrie : la psyché africaine, des colonies britanniques aux banlieues parisiennes. *L'homme*, 153, 231-250.

Fausto, B. (2001). *História Concisa do Brasil*. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo.

Feyrabend, P. (1975). *Contra o método*. São Paulo: Vozes.

Foucault, M. (1997). *Vigiar e punir*. São Paulo: Vozes.

Foucault, M. (1999). *A ordem do discurso: aula inaugural para o Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola.

Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.

González Rey, F. (2005). *Sujeito e Subjetividade*. São Paulo: Artemis.

González Rey, F. (2007). *Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo: Thomson.

Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Hansson, Sven Ove, "Science and Pseudo-Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-science/>>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010).

Junqueira Filho, L. C. U. (2000). *A psicanálise no Brasil*. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/psicanalise/psique11.htm>.

Kuhn, T. S. (1982). *A estrutura das revoluções científicas*. Brasília: Brasiliense.

Lacoste, Y. (2010). *La question post coloniale: une analyse géopolitique*. Paris, Fayard.

Laplantine, F. (1998). *Aprender etnopsiquiatria*. Brasília: Brasiliense.

Mantovani, A. & Bairrão, J.F.M.H. (2005). Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. *Memorandum*, 9, pp. 42-56.

Marins, P.C.G (1998). Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras. Em *História da vida privada no Brasil – República: de Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo, Companhia das Letras.

Mendonça, D. e Boarini, L. (2005). Arthur Ramos e a Higiene Mental na Educação. Jornada do HISTDER, Sorocaba, São Paulo.

Mignolo, W. D. (2001). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. São Paulo: Humanitas.

Mignolo, W. (2007). Coloniality: the Darker Side of Modernity. *Cultural Studies*, vol. 21, nos. 2-3, pp. 155-167.

Miñoso, Y.E. & Correal, D. G. & Muñoz, K.O. (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Mohanty, C.T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, n. 30, pp. 61-88.

Morin, E. & Le Moigne, J. (2000). *A Inteligência da Complexidade*. São Paulo, Petrópolis.

Nathan, T. (2001a). L'ethnopsychiatrie en butte aux néo-staliniens. *L'Homme*, volume, 153, p. 46-55.

Nathan, T. (2001b). *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob.

Nathan, T. (2001c). *Nous ne sommes pas seuls au monde: les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Points.

Nathan, T. (2000, février). L'héritage du rebelle. *Ethnopsy — les Mondes Contemporains de la Guérison*, 1, 197-226.

Nathan, T.; Blanchet, A.; Ionescu, S.; & Zadjé, N. (1998). *Psychothérapies*. Paris: Odile Jacob.

Nathan, T.; Stengers, I. (2012). *Médecins et sorciers*. Paris: La Découverte.

Niaufre, C. (2014, 7 mai). Pourquoi l'histoire de l'Afrique précoloniale est enseignée aux collégiens français. Disponível em <https://afriquedecryptages.wordpress.com/2014/05/07/pourquoi-lhistoire-de-lafrique-precoloniale-est-enseignee-aux-collegiens-francais/>.

Noronha, M. (2004). A Etnopsiquiatria na Sociedade Contemporânea. *Presença Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente*. n. 28, vol. VIII

Nunes Lima, A. O. M. de. (2005). Um breve histórico da psicologia escolar no Brasil. *Psicologia Argumento*, Curitiba, v.23, n. 42, p. 17-23.

Observatório Transnacional de Inclusão Social e Equidade no Ensino Superior. (2013). *O que é interseccionalidade?* Disponível em <http://www.oie-miseal.ifch.unicamp.br/pt-br/interseccionalidade>

Parienté, J., & Piel, S. (2012, 12 oct.). Le bilan contrasté de l'intégration des immigrés en France. *Le Monde*. Disponível em http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/10/12/le-bilan-contraste-de-l-integration-des-immigres-en-france_1773335_3224.html.

Rechtman, R. (1995). De l'ethnopsychiatrie à la psychiatrie culturelle. *L'évolution Psychiatrique*, 60, 3, 637-649.

Reis, M.A. (2014). O Outro Ocidente: A Ibéria em "Os Donos do Poder". Apresentação para o 38º Encontro Anual da ANPOCS, GT19: Intelectuais, cultura e democracia.

Romão, J.E. (2007). Razões oprimidas: uma nova introdução à geopolítica do conhecimento. Uninove, acervo Instituto Paulo Freire.

Rose, N. (2011). *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. São Paulo: Vozes.

Roudinesco, É. (1999, 2 décembre). Je plaide pour la liberté de ne pas être toujours ramené à mes racines. *Politis*, 577, 20-23.

Sagawa, Roberto. Um recorte da história da psicanálise no Brasil. Disponível em: <http://www.cocsite.coc.fiocruz.br/psi/pdf/artigos1.pdf>

Said, E. W. (2013). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Santos, A. (2005). Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido. Versão revista e ampliada da comunicação apresentada no I Encontro Brasileiro de Estudos da Complexidade (EBEC), Curitiba, 11 a 13 de julho de 2005, com o título Princípios orientadores para reencantar a educação.

Santos, R. (2012). Sobre a pele negra. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 135, pp. 98-101.

Segato, R. L. (2003). A célula violenta que Lacan não viu: um diálogo (tenso) entre Antropologia e Psicanálise. *Clinamen*, 2, 121-151.

Segato, R. L. (2005). *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da UnB.

S. Neubern, Maurício. (2013). *Psicoterapia e espiritualidade*. Belo Horizonte: Diamante.

Thagard, Paul, "Cognitive Science", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cognitive-science/>>.

Urt, R.C. & Motta, M.A.A. (2009). Pensando o Sujeito: um diálogo entre Castoriades e González Rey. *Psicologia em Estudo*, v. 14, n. 4, pp. 621-629.