

O LUGAR DO SONHO E DA TEMPORALIDADE PARA POVOS INDÍGENAS: UMA QUESTÃO PRELIMINAR AO TRATAMENTO DECOLONIAL DO INCONSCIENTE

MARIANA MOLLICA^{ID}; ANA PAULA GALDINO^{ID}

Mariana Mollica

Pós-doutoranda Sênior da FAPERJ no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Profa. Colaboradora do PPGTP. Coord. do Projeto de pesquisa e extensão Ocupação Psicanalítica RJ. Membro da diretoria do Portal Favelas.

Ana Paula Galdino

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

RESUMO: Levantamos neste trabalho uma questão preliminar à perspectiva ética de uma possível clínica psicanalítica com povos indígenas. Esta questão é tratada em dois planos; através de um reposicionamento dos psicanalistas frente à dimensão hegemônica da branquitude colonial e, por outro, circunscrita a partir das noções da temporalidade em psicanálise; seja por meio da atemporalidade do inconsciente freudiano, seja pelo manejo inédito do tempo lógico introduzido por Lacan. Avancamos perguntando sobre o estatuto do inconsciente experienciado pelo compartilhamento coletivo dos sonhos por diferentes etnias indígenas e, em paralelo, por meio da leitura do extermínio e apagamento da língua, da cultura e dos sujeitos indígenas, autênticos donos dessas terras, em uma interpretação da história colonial do país através da repetição presente no famoso slogan: “Brasil; o país do futuro”. O que a assertiva de Ailton Krenak – “o futuro é ancestral” – nos ensina em relação à ideia de **retomada** como possibilidade de um futuro para o Brasil?

Palavras-chave: clínica psicanalítica; sonhos indígenas; temporalidade; inconsciente decolonial; futuro ancestral.

ABSTRACT: The place of dreams and temporality for indigenous peoples: a preliminary question to the decolonial treatment of the unconscious. In this work, we raise a preliminary question regarding the ethical perspective of a possible psychoanalytic clinic with indigenous peoples. This issue is addressed on two levels: through a repositioning of psychoanalysts in the face of the hegemonic dimension of colonial whiteness and, on the other, circumscribed from the notions of temporality in psychoanalysis; whether through the timelessness of the Freudian unconscious, or through the unprecedented management of logical time introduced by Lacan. We advance by asking about the status of the unconscious experienced by the collective sharing of dreams by different indigenous ethnicities and, in parallel, through the reading of the extermination and erasure of language, culture and indigenous subjects, authentic owners of these lands, in an interpretation of colonial history of the country through the repetition present in the famous slogan: “Brazil; the country of the future”. What does Ailton Krenak’s statement – “the future is ancestral” – teach us in relation to the idea of recovery as a possibility of a future for Brazil?

Keywords: psychoanalytic clinic; indigenous dreams; temporality; decolonial unconscious; ancestral future.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4414-2023-020>

Todo o conteúdo deste periódico, exceto onde estiver identificado, está licenciado sob uma licença Creative Commons (cc by 4.0)

Neste artigo, partimos de uma questão acerca da possibilidade ou não de uma clínica psicanalítica com povos indígenas. Essa proposta não é apenas teórica, mas um esforço de interrogação conceitual acerca da ética que constitui a experiência clínica e política que o projeto de pesquisa e extensão – *Psicanálise e decolonização: clínica, escrituras e mídias populares*, que estrutura, aqui no Rio de Janeiro, o coletivo Ocupação Psicanalítica – vem construindo junto a alguns membros de distintas etnias, de partes diferentes do país, nos últimos anos. Esta pesquisa se dá através de várias formas de atuação: visitas em aldeias; interlocução do psicanalista imerso nos processos de luta política indígena, ou em uma série de conversações e entrevistas que vimos realizando com lideranças e com profissionais da saúde indígena (parte das entrevistas transcritas são apresentadas neste Dossiê especial da revista *Ágora*). Ao longo do tempo, a presença do psicanalista na interlocução com estas comunidades fez surgir demandas para escuta do sofrimento psíquico. Desde 2022, passamos então a realizar atendimentos propriamente ditos, primeiramente *online* e, mais recentemente, iniciamos atendimentos individuais ou coletivos.

As equipes de estudantes e psicanalistas do Ocupação Rio e do Ocupação Bahia participam das supervisões coletivas dos casos de indígenas atendidos pelo projeto, tanto quanto os profissionais da SESAI – Secretaria de Saúde Indígena – responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde de Povos Indígenas – do polo de Ilhéus, no sul da Bahia. Tais equipes são multiprofissionais e contam com enfermeiros, assistentes sociais, psicólogo, médico e farmacêutico. Mais recentemente, temos iniciado, junto à Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, visitas às aldeias, que são oficialmente oito. Metade da população indígena aldeada no Rio de Janeiro é de aproximadamente 500 guaranis no município de Angra dos Reis e há outras em Paraty e Maricá. Além disso, temos construído, junto ao Laboratório de Psiquiatria Transcultural e Etnopsicanálise (LaPTE) do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB), encontros na Aldeia Marakã'nã, uma aldeia pluriétnica, que não é demarcada e não encontrou ainda legitimidade por parte do governo sobre sua existência, de onde têm partido demandas de atendimento individual e coletivo. Temos construído, junto ao LaPTE e aos povos indígenas, um ambulatório no IPUB para atendimento a estas populações.

Uma afirmação que paira sobre os psicanalistas hoje é a de que a psicanálise não perdurará caso não enfrente os grandes desafios de nosso tempo, ligados principalmente às questões da segregação, que, no Brasil, devido a sua raiz colonial, conjuga pautas das minorias excluídas que hoje gritam sob a forma de uma revolução trans, do enfrentamento ao racismo, da luta dos sem-teto, sem-terra – daqueles que vivem sob a forma da pobreza e da miséria extrema – e, sobretudo, a causa indígena. Pela primeira vez na história, temos um Ministério para Povos Indígenas. Além da demarcação das terras, ele visa iniciar a reparação histórica dos mais de 500 anos de extermínio de etnias, línguas, culturas e da exploração, do estupro, da crueldade e da invisibilidade que fazem da necropolítica um *modus operandi* da ação do Estado para com os povos originários brasileiros.

A posição do Brasil hoje, no cenário internacional, desde a eleição do presidente Lula, aponta para a construção de um mundo multipolar, em contraste com o imperialismo e a hegemonia cultural estadunidense e europeia. Nesse contexto, a agenda de preservação do meio ambiente para interromper a destruição galopante em curso no planeta, por parte do avanço neoliberal, tem sido levantada por países mais pobres ou em blocos, que fazem contraponto ao imperialismo estadunidense e europeu, como os BRICS. Nesse caso, o que assistimos de novo, em que pese todo o avanço da extrema direita no mundo, são as vozes das populações excluídas do regime de lucro e do poder de compra do mercado, protagonizando novas epistemologias e novos modos de operar com o discurso, interferindo na política, na economia e nos modos de viver. Nesse sentido, é fundamental que o psicanalista esteja atento ao que dizem essas vozes, outrora absolutamente silenciadas e ignoradas.

Considerando a luta dos moradores das florestas, do campo, quilombos e aldeamentos urbanos e rurais, vale nos servirmos do conceito de *racismo ambiental*. A especialista em sociologia urbana e ativista ambiental Rita Maria da Silva Passos (2021) afirma que o capitalismo se vale das desigualdades para sua expansão, e os espaços onde as pessoas são removidas e negligenciadas têm cor: são pretos e indígenas. O racismo é um instrumento eficaz para a lógica capitalista, pois basta o fenótipo, a cor, a aparência e a pessoa já é excluída, violada, oprimida. O que Fanon nomeou a partir da colonização africana de *epidermização da inferioridade* se aplica perfeitamente ao racismo no Brasil. Embora não apareça nos estudos de impacto ambiental ou na contabilidade das empresas, há vantagens em ocupar espaços onde as pessoas não são ouvidas; suas vidas têm existência relativa para o poder público, pelo menos em termos de investimento. Reforçar a exploração dos recursos naturais é lucrativo e rentável.

O racismo ambiental se refere “à carga desproporcional dos riscos, dos danos e dos impactos sociais e ambientais que recaem sobre os grupos étnicos mais vulneráveis” (PASSOS, 2021), mostrando que a destruição do planeta não acontece de forma democrática. O racismo ambiental e a necropolítica se retroalimentam e fazem parte do mesmo projeto de autoexpansão do capital. De acordo com Mbembe (2018), há uma regulação das mortes, tornando factível o extermínio sancionado pelo Estado de acordo com um perfil de características dos corpos que podem ser negligenciados. Quando indígenas marcham rumo a Brasília contra o marco temporal, ou grupos vulneráveis lutam para não serem removidos compulsoriamente – como ocorreu na Vila Autódromo para a construção do parque olímpico no Rio – ou as lutas por moradia e pela posse da terra para populações sem-terra ou quilombolas, para aqueles que não têm onde morar ou plantar, ou quando as lideranças contrárias a Belo Monte reivindicam por justiça ambiental e reparação da destruição sem precedentes, fica patente o recorte de gênero, raça, classe e etnia. É fundamental que haja o protagonismo das próprias populações pobres e afro-ameríndias no combate ao racismo ambiental, pois são essas populações que vivem em

seus corpos os efeitos da destruição do clima, do solo, da água, das florestas, dos rios e, portanto, são elas que iniciam a saída de um lugar passivo frente à segregação, tornando-se um conjunto múltiplo de agentes de transformação socio-ambiental. Contudo, não podem estar sozinhas. É preciso que sejam escutadas e que suas vozes repercutam enquanto transformação da política pública. Nesse sentido, a questão que se coloca é: qual o lugar do psicanalista, do discurso analítico, para que não falem sozinhas e para a ampliação da repercussão dessas vozes?

Antes de tomar como dada e autorizada uma entrada dos psicanalistas nesse campo, se faz fundamental perguntar antes: por que os psicanalistas, pelo menos no Brasil, não têm uma prática de escutar os povos indígenas, considerando que essa tem sido a população mais exterminada, mais atacada, mais desumanizada pelo Estado e negligenciada pela massa da população, que é omissa?

Evidentemente, essa questão não é fácil de responder, mas podemos levantar a hipótese de que, por ser uma práxis constituída na Europa e para o universo ocidental, diante de uma moral sexual civilizada moderna de matriz cartesiana – ainda que para subvertê-la –, é de se perguntar se podemos estender a experiência da psicanálise a populações que não necessariamente vivem sob uma visão de mundo como essa. Podemos até mesmo perguntar se o sujeito foracluído da ciência que é dividido, evanescente e que claudica, com o qual a psicanálise opera, estaria presente entre os corpos e sistemas subjetivos das populações tradicionais brasileiras.

Além disso, o psicanalista trabalha a partir da demanda, ainda que a oferta da escuta promova o endereçamento da fala dirigida ao analista. Mas no caso, contudo, não caberia a nós nos endereçarmos a populações originárias impondo nossa cultura e oferecendo algo, ainda que se trate da escuta. No entanto, ao nos aproximarmos da luta política dos indígenas brasileiros, verificamos que o processo de catequese, aculturação e de invasão de seus territórios já fazia da grande maioria daqueles com quem conversamos, sujeitos tomados por um sofrimento bastante próximo daquele que vivemos nas cidades, já que o capitalismo chegou às aldeias e dividiu também as populações em seu horizonte cultural e àquilo que chega aos jovens pela internet. Foi assim que, nos espaços de conversa e presença, passamos a receber as demandas de escuta. Isso não significa dizer que estamos lidando com a mesma clínica. É preciso estarmos advertidos e levantarmos uma espécie de **questão preliminar** para atendimento dos povos originários. Escolhemos, nesse texto, desenvolver essa questão a partir de uma pergunta sobre o entendimento do **tempo** e, também, dos **sonhos** por esses povos, como forma de interrogar o **estatuto do inconsciente** para as populações indígenas com as quais temos tido contato.

Antes de entrar no debate sobre a temporalidade indígena, porém, é importante nos perguntarmos sobre o futuro da psicanálise que está em jogo se não adentrarmos as questões da segregação e do racismo que avançam de forma mortífera no neoliberalismo que atravessa o laço social contemporâneo. E antes, ainda, vale fazer uma observação sobre o futuro **em psicanálise**.

1 A temporalidade da interpretação, em Freud e em Lacan

Falar sobre o que é o futuro para a psicanálise pode parecer algo a princípio um tanto antinômico, afinal, a atemporalidade do inconsciente em Freud leva Lacan a explorar o efeito *Nachträglichkeit* do significante, retomando o tempo *après-coup*, *a posteriori* da interpretação, para cunhar o tempo lógico; o corte, com sua extraordinária efetividade, o que nos leva a um vetor cuja impressão é a de que a psicanálise tende a produzir uma ressignificação do passado. Vários conceitos fundamentais apontam para esta direção. O trauma como um acontecimento que se atualiza no presente, por não ter sido recoberto pela representação; o retorno do recalcado ou do recusado com a emergência do sintoma; os sonhos enquanto elaboração dos fragmentos diurnos que não pode se fazer no dia anterior; as lembranças encobridoras que nos dão notícias das fantasias inconscientes construídas ao longo de nossa história... Sem falar na própria instalação do enquadre analítico a partir da transferência, com suas *ideias libidinais antecipadas* e a inclusão do analista nas *séries psíquicas já formadas pelo paciente*, como diria Freud (1912, p. 112).

Em todo ponto que se vá, da teoria à prática clínica psicanalíticas, temos a impressão de reencontrar o passado em uma tentativa de transformá-lo. Ao introduzir o terreno do “*terá sido*”, a psicanálise inventa um modo próprio e inédito de abordar a verdade, uma verdade em sua estrutura de ficção, mas que está diretamente conectada com o real através do manejo do tempo. Porém, no desenvolvimento do conceito de compulsão à repetição, podemos vislumbrar a ideia de um inconsciente que não está somente no passado.

No postulado de *Além do princípio do prazer* (1920), que encontra justificativa no conceito de pulsão de morte a partir de 1920, como um momento de virada para a segunda tópica, Freud demonstra que encontraremos no futuro aquilo que não é tão novo assim para nós. A análise dos sonhos traumáticos, que repetem de forma angustiante as experiências mais terríveis vivenciadas pelo sujeito, não refuta a tese de que o sonho é uma realização de desejo; ao contrário, inclui, no desejo, sua dimensão mais além. O estatuto do inconsciente, como uma alteridade interna, é apresentado por Freud como um estranho que advirá, que pode ser almejado tanto quanto ameaçador. Por estar à espreita e nos fazer esperar, não é algo tão desconhecido para nós; pelo contrário, é íntimo e mesmo muito familiar.

Mas seria isso o futuro? O futuro está contido na repetição?

Na Capela dos Ossos, na Igreja de São Francisco, em Évora, construída no século XVII, encontramos uma frase bastante angustiante, mas que pode também ser engraçada, a depender de quem lê o enunciado. Ela evidencia o retorno ao inorgânico do qual Freud se refere ao introduzir a dimensão cíclica da pulsão de morte em *Além do princípio do prazer*:

“Nós ossos que aqui estamos pelos vossos esperamos”.

Em *Compulsões e obsessões, uma neurose de futuro* (2012), Romildo do Rêgo Barros nos mostra como a estrutura do ato sintomático do obsessivo aponta uma característica curiosa no manejo do futuro para o neurótico, pouco explorada entre nós. Segundo Barros, há duas manifestações fundamentais das obsessões: a dúvida e a procrastinação. “Enquanto a dúvida é a maneira de que dispõe o sujeito obsessivo para aproximar-se (como quem se afasta) de um objeto de desejo, a procrastinação representa o prazo que se deu o sujeito para assumir seu desejo” (BARROS, 2012, p. 57). Se associarmos os dois, temos uma resultante que representa bem a estratégia do obsessivo diante do seu desejo: impossibilitá-lo. A procrastinação é um futuro que pode nunca chegar, como diz Lacan em seu seminário 6: “é sempre para amanhã que o obsessivo reserva o engajamento do seu verdadeiro desejo: amanhã sem falta! Com isso ele elimina a falta no amanhã e, assim, ele garante um futuro imune à contingência, já que visa controlar tudo que o separa da realização de seu ato” (BARROS, 2012, p. 57).

Os atos sintomáticos e os pensamentos compulsivos são sucedâneos do adiamento do próprio ato. Por exemplo, para evitar o risco da perda de controle frente ao medo do barulho do trovão, o “homem dos ratos” se punha a contar. A mesma estratégia de manejo do tempo se dá ao equivaler, através da seriação, os objetos pulsionais. Então, para se defender frente à dama que provocava seu desejo, se interpõe um pensamento de que o pai vai morrer, ou de que o suplício dos ratos vai ocorrer com seus objetos privilegiados. Os atos obsessivos se repetem para evitar a surpresa e o novo.

Lacan afirma que a definição de Freud para a repetição provém de algo localizado por Kierkegaard. Em dinamarquês, *Gjentagelsen* não quer dizer exatamente repetição, mas “retomada”. A definição de Kierkegaard é a seguinte: “a retomada é uma reminiscência para a frente”. A reminiscência e a repetição, portanto, são movimentos em sentidos opostos: o que não é lembrado, o recalque, já se foi, é uma retomada para trás, enquanto a repetição é uma reminiscência para frente. A conversão nada mais é do que uma manifestação no corpo ali onde houve um esquecimento. O axioma *os histéricos sofrem de reminiscências* funda a causalidade psíquica em psicanálise e um tempo que não existia, um passado que se impõe, mas que, se pudermos extrair algo dele, principalmente considerando o mais além do princípio do prazer e o conceito de repetição, veremos que ele contém uma *retomada do futuro*.

Visando um resgate dos fundamentos da técnica freudiana da interpretação – não só dos sonhos mas das demais formações do inconsciente – que foi sendo negligenciada ao longo da prática entre os pós freudianos, Lacan propõe uma inovação na prática da interpretação conhecida como “tempo lógico”, “sessões curtas”, ou “corte” (LACAN, 1953, p. 267-324): o tempo como mais um elemento para a intervenção analítica. O intuito de interromper a inflação imaginária que as análises passaram a produzir, pela proliferação de sentido que infinitiza o seu término (LACAN, 1958, p. 598-608), permite antecipar, a cada ato do analista, o limite ao trabalho do inconsciente de cifrar e decifrar o mundo, levando-o a definir o modo como o processo analítico chega ao fim. Diversamente de Freud, que aponta que o trabalho psicanalítico é interminável, que toda análise tem um resto que justifica um retorno ao dispositivo, quando necessário, Lacan demonstra e teoriza um saber-fazer com o resto que marca um fim definitivo, bastante bem circunscrito e capaz de ser testemunhado, ainda que toda análise guarde um ponto de incurável.

A denúncia lacanianiana de que havia uma tentativa, por parte dos analistas da IPA, de fazer uma espécie de “tradução” (LACAN, 1953, p. 593) do material recalcado para que a verdade inconsciente fosse trazida à tona, de modo que o analisante viesse a se apropriar dela conscientemente, em parte se deve a uma certa direção da própria interpretação freudiana. Em muitos momentos, a exemplo do caso do Homem dos Lobos, Freud (1918) promove uma quantidade de significações e associações, em relação ao material trazido pelo paciente, que pode levar a conceber a interpretação por tal vertente explicativa. Lacan (1953, p. 312) chega a sugerir que o desencadeamento psicótico do Homem dos Lobos, relatado por sua segunda analista, se deu em consequência desse furor interpretativo. Na famosa “Carta 52” a *Fliess* (FREUD, 1896), o termo “tradução” é utilizado para definir o recalque: em função do desprazer, ocorre um distúrbio na transcrição de um registro para outro, um erro de tradução. Nesse caso, no momento da passagem do nível *Wz* (signos de percepção: primeiro registro de conservação de traços perceptivos) para os que correspondem ao inconsciente – *Ub* (conserva traços, como lembranças conceituais) e *Vb* (representações verbais que podem corresponder ao ego e tornar-se conscientes). Ocorre aí o impedimento de re-transcrição de uma parte do material.

Em *Lituraterra* (1971), Lacan se refere ao *Wz* como o termo forjado por Freud mais próximo do significante. Em 1958 Lacan afirma: “A interpretação, para decifrar a diacronia das repetições inconscientes deve introduzir na sincronia dos significantes algo que, de repente, possibilite a **tradução**” (LACAN, 1958a, p. 599, grifo nosso). Então, não se trata de descobrir a verdade na impossibilidade de transcrição. O analista introduz um novo a partir de sua escuta que permita uma tradução a partir de um instante que é uma surpresa em relação à monotonia da repetição de um tempo que parecia não passar, era cíclico. Tradução de um intraduzível: como poderia o analista instalar operação impossível como essa?

Há uma vertente criacionista que modifica o dito do sujeito que será assinalado por Lacan (1953) com o termo **pon-tuação**. Graças ao efeito *nachträglich* do significante, a partir do qual o último termo ressignifica toda a frase, o analista pode interferir no texto cifrado falado pelo analisante, modificando a fixação de sentido produzida pelo inconsciente.

Toda fala implica uma resposta, nos mostra Lacan. O psicanalista silencia para que o dito do analisante possa ser ouvido enquanto resposta a uma pergunta fundamental que vem do Outro. A interpretação do analista visa pontuar a fala, ali onde o vazio que implica qualquer fala possa ser escutado sem que a resposta o tampone.

Além da “tradução e da pontuação”, há uma terceira ideia também presente nos *Escritos* (LACAN, 1953, p. 290) formulada a partir do termo **ressonância**. Neste ponto, Lacan faz uma analogia com a **técnica zen** (*ibidem*, p. 317), que visa o *nonsense*, o vazio de sentido, mas também com o que reverbera como mal-entendido entre o que é dito e o que é escutado. As duas últimas noções de interpretação podem ser aproximadas, tanto do conceito de **chiste** (FREUD, 1905), que Lacan demonstra no seminário 5 que funciona como um pas-de-sens (nonsense e passo de sentido), mas que ganha novo enlace ao final do ensino de Lacan com o conceito **lalíngua** (LACAN, 1972-1973) e de **falasser**. Ambos os termos neológicos introduzidos por Lacan no final de seu ensino retomam através de certa reformulação o conceito de **sujeito do inconsciente**.

Consideramos que a clínica psicanalítica com povos indígenas tem a possibilidade de avançar valendo-se dessa concepção de **ressonância** que se apresenta nas formulações mais tardias de inconsciente em Lacan, em função das diferentes línguas que, embora transmitidas de geração em geração entre os povos, vem sendo impedidas de serem faladas pela imposição da língua portuguesa. Nesse sentido, em muitos povos, as gerações mais jovens, embora falem o português, guardam seus rituais e uma série de palavras na língua original. Em todas as entrevistas que fizemos com indígenas de variadas partes do país, o padecimento advindo da catequese e da imposição da cultura ocidental branca foi considerado um dos motivos de maior sofrimento entre indígenas.

Vale ressaltar o que é inédito em Lacan no manejo do tempo: o tempo lógico e não cronológico permite incidir sobre aquilo que escapa ao imaginário e ao simbólico e que Lacan nomeou como *objeto a*. O falante se vê assujeitado pelo Outro e o corte significativo circunscreve o objeto que, a um só tempo, é o objeto causa de seu desejo, ou seja, aquilo que constitui para o sujeito um objeto que falta e desencadeia o desejo como movimento e ato, e o objeto de sua fantasia, lugar pulsional de onde ele se oferece como objeto do Outro. O objeto da pulsão é circunscrito pelo corte e esse é o que, afinal de contas, visa uma análise, a saber, intervir no regime de relação do sujeito ao objeto e seus modos de gozar. Ao longo do ensino de Lacan, o corte vai assumindo diversas concepções a ponto de se tornar o propósito da sessão.

2 O futuro do Brasil depende da responsabilidade em relação ao discurso hegemônico ocidental

Conhecido como o mais famoso entre todos os textos que já foram escritos sobre o Brasil, de 1500 até 1941 (quando saiu sua primeira edição), a obra de Stefan Zweig, *Brasil: um país do futuro*, levou este país colonizado a ser reconhecido internacionalmente após a Segunda Guerra Mundial como o país-promessa, a nação do amanhã, o destino de uma sociedade multicolorida, generosa. Seu autor, judeu, austríaco, amigo de Sigmund Freud (com uma série de cartas trocadas), fugiu da guerra e veio morar neste país tropical como alternativa ao ódio que grassava na Europa, influenciado pelas ideias de Gilberto Freyre sobre a miscigenação racial e as de Sérgio Buarque de Holanda sobre uma pretensa cordialidade brasileira que circulava há poucos anos em círculos restritos. Ele apostou na formação possível de uma nação generosa, pacata, conciliadora, oposta ao rancor racial e desvario político imposto pelo nazifascismo. Foi um dos autores de ficção e também biógrafo dos mais traduzidos nos anos 20 e 30 do século passado e pretendia que seu livro sobre o Brasil fosse sobre política. Embora tenha tido sucesso de público internacional, foi acusado internamente como apoiador da máquina terrível da propaganda oficial da ditadura do Estado Novo de Getúlio Vargas, tendo sido criticado de forma ferrenha pelo *Correio da Manhã*. Exilado de seu país como sobrevivente do nazismo, teve, entretanto, pouco tempo para perceber onde estava sendo lançado. Oito meses depois de sua chegada ao Brasil, suicidou-se, juntamente com sua mulher. Esse “lema” *Brasil, o país do futuro*, curiosamente retorna na nossa história de maneira, no mínimo, enigmática: Barack Obama chega a usar essa expressão duas vezes e Michel Temer escolhe como *slogan* de seu governo golpista “Brasil: ponte para o futuro”.

Ao articular psicanálise à decolonização, lançamos a questão aqui de que, para que o psicanalista efetivamente esteja apto para fazer uma leitura dos fenômenos sociais e políticos que nos assolam, seria importante perguntar sobre as “reminiscências do futuro”, em uma espécie de **retomada**, ou de um **novo a ser extraído da repetição**. Mas isso não se dá sem a responsabilização, implicação do “leitor” que, além do analisando, o próprio psicanalista, encarna, em um ponto preciso, frente ao qual se culpa, sofre e se queixa. Se quisermos efetivamente abrir um futuro que não seja igual ao passado, é preciso uma retificação subjetiva frente à repetição sintomática. Como pensar isto em termos da civilização? Como pensar o engajamento dos psicanalistas nas questões cruciais que nos indagam politicamente, cuja ausência compromete a formação psicanalítica e até mesmo coloca em risco o futuro da psicanálise? A ameaça de recrudescimento do fascismo no Brasil, ao colocar em xeque a diferença, o conflito, as singularidades, aponta um risco para a própria existência da psicanálise.

Para uma escuta analítica que se quer decolonizada, faz-se necessária uma passagem pela contribuição de autores decoloniais que visam o resgate de saberes e práticas que não são validadas pelos cânones acadêmicos e ficam subsumidas, recalçadas na nossa cultura.

Com Aníbal Quijano (1992), temos diante de nós a denúncia de que foi negado aos colonizados o direito de contar a sua própria história, assim como de acessá-la. Além disso, o autor afirma que é negado ao colonizado um lugar que não seja degradado para si próprio e para seus ancestrais na narrativa colonial. Resta apenas ao colonizado adequar-se aos ideais coloniais na esperança de, assim, garantir amor e proteção contra o desamparo no laço social. Frantz Fanon, que aponta o quanto o colonizado para se humanizar tende a se parecer com o colonizador, na mesma direção afirma:

Existe uma constelação de dados, uma série de proposições que, lentamente, insidiosamente, por intermédio de

textos literários, dos jornais, da educação, dos livros escolares, dos cartazes, do cinema, do rádio, penetram um indivíduo – constituindo a visão de mundo da coletividade a que ele pertence. (FANON, 2020, p. 167-168).

É possível reencontrar essa lógica expressa por Fanon nos trabalhos e na palavra de indígenas brasileiros. O testemunho de Kopenawa nesse sentido aponta que ocorre com os povos tradicionais brasileiros algo muito próximo daquilo que Fanon aponta sobre a realidade psíquica vivida pelos argelinos:

Dizia a mim mesmo: “Por que não imitar os brancos e virar um deles?”. Eu só queria uma coisa: parecer com eles. Por isso observava-os o tempo todo em silêncio, com muita atenção. Queria assimilar tudo o que diziam e faziam. (KOPENAWA, 2021, p. 283).

O colonizado é continuamente incitado a reproduzir o sistema que o oprime, uma vez que é vetada dele a possibilidade de conhecer ou se pensar para além da cosmologia colonial. É interessante também pensar que o ponto de partida do pensamento decolonial de Quijano é justamente a crítica à racionalidade moderna, a qual nomeia também como *colonialidade*. Ao criticar a razão moderna, o autor busca denunciá-la enquanto uma cosmologia colonial que segue incidindo e encurralando os sujeitos colonizados, não apenas por meio da narrativa do discurso hegemônico/colonial como também por meio da premissa de que o único ponto de partida para se fazer ciência seria a epistemologia europeia e ocidental. Essa crença, além de ser um resquício material da colonização, subalterniza todas as demais narrativas e epistemologias, lançando-as na condição de inválidas. “Isso foi produto, no começo, de uma sistemática repressão não só de específicas crenças, ideias, imagens, símbolos ou conhecimentos que não serviram para a dominação colonial global” (QUIJANO, 1992, p. 438). Oblitera-se da história a narrativa dos donos desta terra, os povos originários. E insiste-se em apagar, na contemporaneidade, sua vida e existência. “Do mesmo modo, mesmo que o colonialismo político tenha sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, chamada também de ‘ocidental’, e as outras segue sendo uma relação de dominação colonial” (*idem*). “Assim. Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade desse imaginário. (*idem*). É isso que torna possível que as mesmas condicionantes hierárquicas impostas durante a colonização continuem organizando o mundo e as sociedades segundo a sua lógica; isto é, subalternizando, marginalizando e silenciando aqueles que não são ou não se adequam às condicionantes culturais coloniais.

A consciência que se forma a partir da colonização pelos oprimidos se dá justamente a partir de um confronto com a alteridade que controla, destrói e formata a seu próprio molde, o não-europeu. Eric Dussel opõe um *ego cogito*, que introduziu a ciência a partir de Descartes, e, com isso, o sujeito moderno, a um *ego conquiro*. Ou seja, o sujeito aí em questão não é apenas aquele que pensa, ele existe na medida em que conquista e submete o Outro. Freud já havia demonstrado isso em *O mal-estar na civilização* (1930/2016), em alguma medida, mas o coloca de forma geral, universal, em termos do próprio modo pulsional em jogo no sistema civilizatório. O que os autores decoloniais apontam é que essa “civilidade” é imposta em determinado período histórico e geopolítico, mais de uns sobre os outros, de forma não devidamente explicitada na história moderna e pós-moderna. A radicalidade do que está sendo negrito por tais autores é que a ficção da raça inventada pelo europeu, tanto quanto pela ciência que o situa no centro da razão, é que o laço social instituído nesse caso faz o negro e o indígena inexistirem, na medida que o colonizam. O conquistador é por definição um tipo moderno de subjetividade, segundo Dussel: “O conquistador” é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua “individualidade” violenta a outras pessoas, ao Outro” (DUSSEL, 1993, p. 43). O colonizador conquistador apresentará seu ego aos povos que pretende conquistar como um paladino da modernidade e, assim, também da emancipação e liberdade a qual só seria possível naturalmente para o próprio. Todavia, ao menos segundo o discurso imposto pelo colonizador, poderia ser possível também para todos aqueles que se sujeitassem à modernidade e se identificassem com seus projetos.

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e assujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa. Como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador”, por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis. (DUSSEL, 1993, p. 44).

Mediante a presença invasiva e violenta do *ego conquiro* [*eu conquisto*], não há espaço para o Outro em sua diferença. Ou se parece com o conquistador para existir, ou se torna coisa. O *eu conquisto* permite ao Outro somente que ele se submeta a seus paradigmas e a eles somente sirvam. Esse *eu conquisto* é um Eu pleno de poder diante de um Outro que não consegue se defender e sucumbe à modernidade. E por que o conquistador quer subsumir em seu Ego essa alteridade? Porque “o “Eu-conquistador é a proto-história da constituição do *Ego Cogito*; chegou-se a um momento decisivo em sua constituição como subjetividade, como “vontade de poder” (DUSSEL, 1993, p. 49).

3 O futuro ancestral: a temporalidade indígena na retomada

Ao visitarmos Ilhéus, com as equipes do Ocupação Bahia e Ocupação Rio, no encontro com os povos originários, é nítida nossa percepção de que nossa prática, bem como nossa teoria, é colonizadora, branca e desatualizada para lidar com as questões que eles estão enfrentando. Os jovens indígenas se matam três vezes mais que todos os outros jovens no país, como eles mesmo afirmam; e os povos tupinambás estão entre aqueles que vêm experimentando essa realidade de forma

trágica. As condições de vida, as invasões, a negligência do Estado levam a população tupinambá a passar fome, falta de assistência, tragédias ambientais, entre outras catástrofes humanitárias. O que mais nos chamou a atenção ao escutá-los foi a quantidade de vezes em que o significativo *retomada* apareceu na fala de caciques, representantes indígenas, profissionais da SESAI e demais membros dessa etnia. *Retomada* é uma palavra utilizada para se referirem a uma terra que foi roubada, invadida, apropriada e destruída, mas que agora as populações indígenas ocupam em lutas altamente desiguais e cruéis, que, no entanto, lhes devolvem um *lugar*. Não se trata apenas de um lugar geográfico, mas um lugar de existência, um lugar político, um lugar de sujeito autenticado pelo Outro. Retomada também foi um significativo usado para falar do tupi guarani, dos resquícios das línguas faladas na colônia, antes da invasão portuguesa. Uma indígena tupinambá criou um acervo atrás de uma igreja, cujo padre é racista e anti-indigenista, com textos cujas consoantes que utilizamos correntemente no português eram ausentes em sua língua. Ela explica – L, F e R (lei, fé, religião). Esta tupinambá explicou que, nas escolas, ao ensinar a monolíngua do colonizador, as crianças vão sendo impedidas de exercer sua própria cultura e devem assimilar a língua, os gostos, valores e o modo de ser dos colonizadores. Só é possível ser gente, ser sujeito, se for parecido com um europeu. Franz Fanon mostra, em *Pele negra, máscaras brancas* (2020) que, assim que um negro entra em contato com o europeu branco, ele já entra em um estado de sofrimento, de “auto-ódio”, pois, para garantir sua humanidade, precisará negar sua origem, seus costumes, seus traços, sua cor. Mais do que um envenenamento político e estrangulamento econômico, a colonização é, segundo Fanon (2020), uma “intoxicação psíquica”.

Embora os psicanalistas brasileiros tenham se engajado na reforma psiquiátrica e colaborado com a retirada dos loucos, pobres, em sua maioria negros, dos hospícios, contribuindo com luta *por uma sociedade sem manicômios*, tomando seu sintoma como dizer, nós lemos Franco Basaglia, mas não nos servimos de Franz Fanon. Reafirmamos a cada passo a obra de Foucault, mas não lemos Aimée Césaire. Por que os psicanalistas europeus são sempre nossa matriz de suposição de saber, independente da invenção cotidiana que fazemos em nossa prática clínica, para tocar o que é fundamental no inconsciente estruturado pelo racismo à brasileira? Lélia Gonzales (1984) afirma que o racismo é denegado no nosso país e ele constitui a neurose cultural brasileira.

Para pensarmos o futuro da psicanálise, precisamos nos debruçar sobre a branquitude que atravessa nossas instituições, nossos modos de produzir conhecimento e também nossa clínica. Curiosamente, hoje, a lógica da branquitude atravessa mais as instituições de formação, que são privadas, do que as universitárias, mais propensas à pluralidade étnico-racial em função da política de ação afirmativa implantada nas últimas décadas no país. O presente trabalho visa propor que façamos essa retificação subjetiva na própria prática, a partir de uma análise histórica daquilo que a comunidade psicanalítica não escutou. Não seria este um ponto de partida necessário para pensar a direção ética de uma clínica voltada para populações indígenas?

Em 1895, no texto *Projeto para uma psicologia científica*, Freud busca descrever o processo que constitui o sujeito tal como o aparelho psíquico, ou seja, o processo que faz emergir um sujeito das operações da linguagem: em geral, a mãe interpreta o choro do pequeno ser desamparado e, ao fazê-lo, se dirige à criança e a sustenta como sujeito na linguagem. A questão é: que linguagem é essa que constitui o sujeito? Ora, se pensarmos que o discurso hegemônico tende a ser o primeiro a chegar para qualquer *infans*, podemos concluir que essa linguagem que constitui o aparelho psíquico se tece e é transmitida a partir dele. Ou seja, nossas subjetividades singulares são constituídas a partir dos referenciais impostos pela branquitude, sem que isso seja percebido, já que o que é em verdade uma particularidade (a branquitude, por exemplo, e, igualmente, nosso estatuto de colonizados, de gênero etc.) costuma se apresentar no discurso dominante como ausente, fazendo com que esse discurso se passe por neutro, por verdadeiro, por natural e, em suma, universal.

Ao considerarmos a cosmologia de vários povos em entrevistas com indígenas de diferentes etnias, reencontramos, de maneiras diferentes, o que aprendemos, com os yanomami, três coisas que saltam aos olhos: a primeira é a organização social pautada em uma coletividade que extrapola os limites do que entendemos como grupo, ou massa na cultura moderna ocidental; a segunda é que os sonhos têm lugar privilegiado e ao mesmo tempo relacionado àquele que Freud propõe como meio de elaboração inconsciente da realidade psíquica e do desejo; e a terceira é que a noção de tempo para os habitantes das florestas apresenta uma lógica distinta da nossa lógica usual, consciencial e que, por se ligar muito mais diretamente à temporalidade que está presente e constitui o sujeito, pode nos ensinar muito quanto à nossa abordagem do inconsciente em uma clínica com povos indígenas.

Pudemos extrair das entrevistas, e também do início da clínica que temos realizado entre indígenas, que, muitas vezes, os sonhos têm lugar importante, que não se restringe apenas àquele que Freud pode distinguir, da elaboração onírica necessária à vida psíquica de cada sujeito. Há um lugar muito particular que é dado aos sonhos na vida das diversas etnias, que privilegia o sonho como um acontecimento real – ou seja, como um dado, que, juntamente com outros (como o curso dos rios, as estações do ano, os pequenos e grandes acontecimentos da natureza e do mundo, e as mensagens que estes acontecimentos contêm, presentificar, por exemplo), faz parte, permeia e constitui a vida daquela comunidade e indivíduos. Pelo sonho, pode-se ter acesso à alteridade. Pode-se conhecer o sentido dos rios, a vida dos animais, e igualmente, estabelecer contato com os ancestrais e escutar o que dizem, o que apontam, o que vêm ensinar. De diversas formas, os sonhos têm uma função na comunidade que se alinha com a função e o contato com os ancestrais.

Neste sentido, o sonho ganha o lugar de veicular uma certa verdade, à qual não se teria acesso imediato. E essa verdade que os sonhos veiculam, como Freud também já notara, é preciso receber, escutar e, sobretudo, fazer ressoar. Essa foi a principal característica que conseguimos formular do lugar dos sonhos na vida das diversas etnias: é possível perceber

que a prática de compartilhar os sonhos entre as comunidades indígenas é bastante comum e se insere em uma ótica coletiva, sendo essa ressonância – que conecta o indivíduo à alteridade no contexto de uma comunidade e de um dado momento da vida e das questões que se presentificam no coletivo – a principal operação de “interpretação dos sonhos”, que é recebida e atua, sobretudo, em favor de tecer, de renovar e sustentar os laços que constituem aquela comunidade.

Considerando que Freud introduz em relação à importância do relato do sonho, podemos dizer então que os povos indígenas levam à radicalidade a prática de compartilhar os sonhos como lugar privilegiado para o encontro com a alteridade. Seria esse um indicador preliminar para considerarmos a perspectiva de um manejo do inconsciente na clínica com povos indígenas? Enquanto tendemos a encontrar nós mesmos, em nossos sonhos, com nosso semelhante, e nossas projeções imaginárias e mesmo que endereçados ao analista como Outro, ou como objeto causa, alguns indígenas relatam que *sonham com e para o coletivo*. Alguns afirmam a prática de contar seus sonhos para sábios mais velhos, pajés e caciques. O sentido do sonho ajuda a decidir sobre como se portar durante o dia, se vai ter boa colheita, se cabe ir pescar ou não, entrar em uma batalha, como será o ritual naquele dia. Alguns povos compartilham sonhos com outros membros das aldeias como uma prática matinal, onde o dizer extraído da produção onírica pode encontrar destinos distintos e entre eles uma decisão política daquela aldeia.

Como podemos receber o que Ailton Krenak aponta quando afirma que “o futuro é ancestral”?

Conclusão

Os elementos da natureza, além de falantes, são interpretantes. Isso é ensinante para nós, ocidentalizados, porque, na cosmogonia branca e neoliberal, as sociedades se organizam rigorosamente pela lógica individualista em detrimento do coletivo. Somos açoitados a nos agarrar a um futuro que, no mesmo golpe, nos é roubado pelo próprio rigor do sistema de exploração, produção e consumo capitalistas, que leva a natureza, o ecossistema ambiental diretamente para o caminho da destruição. Porém, como afirma Dilmar Puri em entrevista à *Ágora*, são os humanos que estão com os dias contados na terra e não o planeta. O homem ocidental vive para produzir e para consumir e antecipa um futuro cíclico em relação ao que foi silenciado do seu passado, que se torna opressor, autodestrutivo, explorador do trabalho alheio, quando não o próprio assassino de outras populações ou da própria. Afinal, qual é o futuro que o neoliberalismo promete senão aquele que gira em torno da acumulação, do acesso ao consumo pelas vias do trabalho e até mesmo da oferta de si como objeto de consumo, onde o tempo de viver e de conviver desapareceu?

Na cosmologia yanomami e outras cosmologias indígenas, há novas possibilidades. “Os sonhos yanomami se constituem como uma forma de se relacionar com o mundo e com os outros que habitam este mundo” (LIMULJA, 2023, p. 10). Tanto a temporalidade como a existência subjetiva são direcionadas para o coletivo. Uma comunidade que tem uma noção absolutamente diferente da apreensão que temos. Trata-se de uma noção de coletivos que solapa as nossas barreiras de temporalidade. Presente, passado e futuro confluem-se em uma só coisa, o que permite acesso praticamente irrestrito aos ancestrais e às possibilidades de ser, no sentido de ser o todo. O coletivo aqui significa uma simbiose com múltiplas possibilidades de ser e existir. Existir enquanto possibilidade mais abrangente e implicada com tal noção de coletivo é algo factível para os povos originários. Se tomarmos de volta as narrativas que nos foram roubadas, teremos possibilidades muito mais potentes de existência e de sobrevivência que, ao que parece, só se concretizará com o reconhecimento de que o único futuro possível é, de fato, ancestral. A colonialidade não resume a história do mundo, do mesmo modo que nossos ancestrais brasileiros jamais foram de fato calados, pois falam uma linguagem que o colonizador e o capitalista jamais serão capazes de ouvir: a linguagem do coletivo, da natureza, da contraprodução e do contraconsumo. A linguagem dos rios, das raízes e das montanhas. A linguagem de *Omama* e dos *Xapiri*.

Aprendemos com Lacan que não existe sujeito sem o Outro, da mesma forma que não existe Eu sem inconsciente. O que há é uma relação moebiana, ou seja, o que diz respeito ao entrelaçamento de uma aparente oposição entre o interior-exterior. Por que o encontro com a alteridade é sempre traumático? A alteridade é o inconsciente, é o discurso do Outro. Porque trata-se de um encontro que fatalmente fere narcisicamente o Eu, no sentido de que, tudo que é desprazeroso ou que entre em desalinho com os ideais aos quais o Eu se agarra, será projetado no Outro e no mundo externo. Não à toa, tende a ser visto como ameaça, já que diz algo do sujeito com qual ele não deseja ter contato, por ser o oposto de seus ideais ou do Ideal de seu Eu.

Dito isso, podemos nos perguntar o que a psicanálise pode aprender com as cosmologias indígenas? O que ambas têm em comum? Ora, se sabemos com Freud que os sonhos são a via régia para o inconsciente, com os indígenas podemos pensar em algo mais abrangente. O sonho é a via régia para borrar as barreiras espaço-temporais entre passado, presente e futuro, de forma que estes possam confluir livremente. Nas palavras de Kopenawa: “Tornado fantasma, no tempo do sonho ou sob efeito de *yakoana*, eu costumava ver os brancos retalhando nossa terra, como fazem com as deles. Isso me deixava muito aflito e logo a imagem de *Omama* chegava até a mim” (KOPENAWA, 2021, p. 327). É por meio dos sonhos que se pode acessar a sabedoria dos ancestrais, de modo que é como se, nos sonhos dos povos originários, fosse possível haver um alinhamento entre passado, presente e futuro. Os ancestrais, nos foi explicado por alguns indígenas entrevistados, são todos aqueles que vieram antes, mas também os que estão aqui e agora. Por meio dos sonhos, os povos originários costuram, no laço, um futuro apontado pelos ancestrais. O futuro, desse modo, só pode ser ancestral porque é na ancestralidade e na transmissão disso que o presente se materializa. Tal como a psicanálise, nas cosmologias indígenas, o inconsciente e a alteridade têm lugar privilegiado. Porém, enquanto a psicanálise trata a

questão no um a um da clínica, as cosmologias indígenas nos convidam a extrair o real do sonho e a questão da verdade que ele porta no coletivo.

Uma pluriversidade, onde todo mundo é professor, e todo mundo é aluno. É isso, é troca, é conversa, é experiência, é vivência, é você viver. Eu estou com uma questão muito grande, porque, assim, a sociedade ocidental impõe que eu tenha que trabalhar, da forma que eles mandam. E o que eu quero fazer? Então existe essa dualidade, entre o outro e nós mesmos, somos seres coletivos. (SANTOS, 2023, no prelo).

Porque é no contexto do coletivo que a alteridade parece se presentificar a partir de um lugar privilegiado.

O fim da tarde é o momento da emergência da saudade e o início do dia dos mortos, dos espíritos. Aqui há uma inversão entre dia/noite. A noite dos Yanomami equivale ao dia dos *pore* (mortos). É por meio dessa inversão que procuramos indicar como, na teoria da pessoa yanomami, o *utupë* (imagem) é o *locus* dos sentimentos, dos pensamentos e da volição. Na floresta yanomami, tudo possui um *utupë*; e é por meio dos sonhos que essas imagens podem encontrar-se. (LIMULJA, 2023, p. 10).

Essa elaboração coletiva no presente vem carregada de passado – ancestralidade – e, por consequência, de futuro. Nesse sentido, os povos originários se mostram muito mais conhecedores da indissociabilidade entre coletivo e individual, tal como entre o Eu e a alteridade. Entretanto, o fazem de uma forma mais abrangente, já que sua noção de coletivo não se restringe ao tempo presente, ao corpo e ao seu tempo. “Para se pensar tempo precisamos sair dessa coisa de corpo. Você quer que ele seja seu, mas o tempo prova que o corpo não é seu. Cada momento o corpo é um ser, é um ente. Imaginando dessa forma que dá para você pensar o tempo” (CACIQUE PAYAYA, 2023, no prelo). A existência está para além do corpo. Dessa forma, diferente de nós, a vida continua nos demais parentes; por exemplo, quando há um engajamento na luta política, o indivíduo não é o mais importante, a vida continua naquela mata, no rio, na capivara. Uma auto-implicação mais direta que aponta que a única possibilidade de futuro é conhecer os ancestrais que estão presentes em cada um desses seres e parentes. Enquanto nós, tal como salienta Krenak (2022), não temos memória e, assim, condenamos o futuro de todos.

Acho que a melhor definição dos sonhos no modo geral dos povos indígenas é a que deu Davi Kopenawa, Yanomami, no livro dele. Ele falou que o sonho é a escola do índio, tem no livro dele, com o Bruce Albert. Quando o índio quer aprender alguma coisa, ele dorme, às vezes toma uma coisa para dormir, não é um Rivotril, é um rapé, coisas ancestrais que vão ficando muito melhor, daí ele vai sonhar e ali ele vai ter o contato com os ancestrais dele, e vai aprender sobre aquilo que ele precisa saber para resolver algumas coisas, algum determinado caminho para resolver alguma área. (PURI, 2023, no prelo).

O coletivo aqui significa uma simbiose com múltiplas possibilidades de ser e existir. Essas possibilidades permitem a existência confluyente com os ancestrais e com a natureza nas quais tudo fala, tudo se expressa e tudo existe de forma imbricada; “estamos em todos os lugares, pois em tudo estão nossos ancestrais, os rios-montanhas” (KRENAK, 2022, p. 12). Diferentemente da lógica utilitarista capitalista, que busca submeter tudo e a todos ao sistema de produção, exploração e consumo, aqui temos a ideia de que enquanto os peixes de um rio morrem devido à poluição, as pessoas também estão condenadas a morrer; “a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra” (KRENAK, 2022, p. 14).

No perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2004), há a premissa de retirada da cultura ocidental da categoria de norma. Ao colocar duas culturas em relação, em condição de igualdade, há uma abertura real para se aprender algo novo com as acepções dessa outra cultura. Na proposta da antropologia clássica, os conceitos da outra cultura acabam se perdendo por ser tomada como objeto exótico. No perspectivismo, a proposta é que a outra cultura representa uma norma outra. Assim, é possível incorporar novos elementos e não mais cair no engodo de ler outra cultura com a lente da cosmologia branca. É como se fosse um encontro entre duas línguas. Na antropologia clássica, no encontro com outra língua, as palavras novas são traduzidas e adequadas às normas da visão de mundo cartesiana. Nada de novo se aprende porque esse outro, essa outra língua, fica restrita ao lugar de estrangeiridade. O perspectivismo incorpora conceitos sem que sejam traduzidos para a língua do antropólogo e, assim, surgem novos elementos que geram uma abertura para o ensino e aprendizado por meio da diferença de cosmologias absolutamente distintas. Através de novas palavras, do encontro entre línguas distintas, mais pela sua ressonância do que pela sua semântica, ocorre uma expansão de leituras que permitem uma franca escuta da verdade da alteridade. E nos permite pensar outras formas de existir, outras visões de mundo, e descentralizar a modernidade, o cartesianismo, a branquitude. É nessa direção que devemos ler o conceito de *Temimotara*.

Há duas vontades. Uma é aquela imediata, do corpo. E a outra é uma vontade superior que nós indígenas costumamos chamar de *Temimotara*. Ela seria um elemento de tal superioridade que ela é maior que o tempo. Ela é, sem dúvida nenhuma, um elemento capaz de produzir o coletivo. E sem ela, você pode produzir o individual, mas o coletivo não, sem a ‘vontade’. Então quando retroagimos um tempo atrás, houve um tempo em que o tempo não existia. (CACIQUE PAYAYA, 2023, no prelo).

Se traduzirmos, perdemos a dimensão de confluências, que é uma das características mais centrais da forma de se fazer laço nas cosmologias indígenas.

Recebido em: 28 de setembro de 2023. **Aprovado em:** 16 de novembro de 2023.

REFERÊNCIAS

- BARROS, R. *Compulsões e obsessões: uma neurose de futuro*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012. (Coleção: "Para ler Freud")
- DUSSEL, E. *1492, o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- FREUD, S. *Carta 52* (1896). Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud)
- FREUD, S. *Dinâmica da transferência* (1912). São Paulo: Companhia das Letras, 2015. (Obras completas, 10)
- FREUD, S. *História de uma neurose infantil* (1918). Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17)
- FREUD, S. *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 8)
- FREUD, S. *Totem e tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Obras completas, 11)
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das letras, 2016. (Obras completas, 18).
- LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958a). In: LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- LACAN, J. A significação do falo (1958b). In: LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- LACAN, J. Comentário falado sobre a "Verneinung" de Freud, por Jean Hyppolite (1973). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- LACAN, J. *Lituraterra* (1971). In: LACAN, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. *RSI* (1974-1975). (Le Seminaire, 22). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>. Acesso em: 03 fev. 2023.
- LIMUHJA, H. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- GOZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras, 2021.
- KRENAK, A. *O futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MOLLICA, M, GALDINO, A.P. et all. O que os psicanalistas aprendem com os povos indígenas? Psicanalistas entrevistam Tupinambás, Baniwas, Payayás, Tuxás, Guajajaras e Puris. *Psicanálise e decolonialidade. Dossiê Temático dos 35 anos da Revista Ágora*. Dez. de 2023 (no prelo).
- PASSOS, R. *Entrevista*. *Revista Conectas*. 2021. Disponível em: <https://www.conectas.org/noticias/entrevista-como-o-racismo-ambiental-afeta-a-vida-das-pessoas-negras-e-indigenas/>. Acesso em: 22 set. 2023.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-449.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n. 18, set. 2004.

Mariana Mollica

marianamollica@gmail.com

Ana Paula Galdino

annie.farias@yahoo.com.br