

Linguagens da (Des)colonização: Por uma Poética da Relação na Psicanálise

Languages of (De)colonization: Toward a Poetics of Relation in Psychoanalysis

Lenguajes de la (Des)colonización: Hacia una Poética de la Relación en el Psicoanálisis

Langues de la (Dé)colonisation : Pour une Poétique de la Relation en Psychanalyse

 10.5020/23590777.rs.v25i2.e15255

Maria Lucia Macari  

Doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com período sanduíche no Programa de Doutorado em Estudos Psicosociais da Universidade Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), no México. Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura pela UFRGS e graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Atua em clínica psicanalítica, oferecendo atendimentos, supervisões e coordenação de grupos de estudo. Foi docente convidada do Programa de Doutorado em Investigación Psicológica da Universidade Autónoma de Zacatecas (UAZ). Atualmente, organiza e leciona, em parceria com pesquisadores do Brasil, Argentina e México, o curso de aprimoramento Teoría Marxista, Formación y Subjetividades, vinculado ao Observatório de Economia Política e da Saúde da Universidade de São Paulo (USP) e ao Programa de Doutorado em Estudos Psicosociais da UMSNH.

Luis Artur Costa  

Docente adjunto do Departamento de Psicologia Social e Institucional e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI) no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor (CAPES) pelo Programa de Doutorado Interdisciplinar do PPGIE UFRGS sob a orientação da Prof Dr^a Tania M. Galli Fonseca. Realizou estágio de doutoramento sanduíche (CAPES) no departamento de Psicologia Social da Universitat Autònoma de Barcelona com o Prof Dr. Francisco Javier Serrano Tirado no ano letivo 2010-2011. Mestre (CAPES) pelo Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduou-se em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005).

Resumo

As linguagens são jogos contingentes e em devir que estabelecem campos de possibilidade de agências, afetações, percepções: ecossistemas semióticos que instauram territorialidades existenciais. O campo das linguagens é frequentemente território de disputas acerca de legitimidades, purezas, correções, origens, autenticidades, verdades, etc. Nesses tensionamentos visibilizamos com nitidez a imanência ético-estético-política dos processos de conformação da colonialidade, assim como, por outro lado, dos processos de resistência descolonizadora e seus devires minoritários. Este ensaio parte de uma perspectiva crítica descolonizante para problematizar as linguagens em geral e colocar em questão a necessidade de fragilização e errância das línguas que sustentam nossos sistemas teóricos da psicologia e da psicanálise. Retomando a questão da língua, do inconsciente e da alienação em autores como Eduard Glissant, Franz Fanon, Lélia Gonzalez, Lacan e Deleuze, pretende-se efetuar uma crítica de nossas perspectivas teóricas de modo a evidenciar o imperativo de experimentação e opacidade que se coloca.

Palavras-chave: linguagem, psicanálise, descolonização, poética da relação, colonialidade.

Abstract

Language consists of contingent and ever-evolving games that establish fields of possibility for agency, affect, and perception – semiotic ecosystems that give rise to existential territories. The domain of language is often a site of disputes over legitimacy, purity, correctness, origins, authenticity, truth, and related concerns. Within these tensions, the ethical, aesthetic, and political immanence of the processes through which coloniality is constituted becomes clearly visible, as do the processes of decolonizing resistance and their minoritarian becomings. Drawing on a critical decolonial perspective, this essay problematizes language in general and questions the need to destabilize and render

errant the languages that sustain our theoretical systems in psychology and psychoanalysis. Revisiting the relationship among language, the unconscious, and alienation in the works of authors such as Eduard Glissant, Franz Fanon, Lélia Gonzalez, Lacan, and Deleuze, the essay seeks to develop a critique of our theoretical frameworks in order to highlight the imperative of experimentation and opacity that confronts us.

Keywords: language, psychoanalysis, decolonization, poetics of relation, coloniality.

Resumen

Los lenguajes son juegos contingentes y en devenir que establecen campos de posibilidad de agencias, afectaciones y percepciones: ecosistemas semióticos que instauran territorialidades existenciales. El campo de los lenguajes es frecuentemente un territorio de disputas en torno a legitimidades, purezas, correcciones, orígenes, autenticidades, verdades, entre otros aspectos. En estas tensiones se visibiliza con nitidez la immanencia ético-estético-política de los procesos de conformación de la colonialidad, así como, por otro lado, de los procesos de resistencia descolonizadora y de sus devenires minoritarios. Este ensayo parte de una perspectiva crítica descolonizante para problematizar los lenguajes en general y poner en cuestión la necesidad de fragilización y errancia de las lenguas que sustentan nuestros sistemas teóricos de la Psicología y del Psicoanálisis. Retomando la cuestión de la lengua, del inconsciente y de la alienación en autores como Édouard Glissant, Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Lacan y Deleuze, se propone efectuar una crítica de nuestras perspectivas teóricas con el fin de evidenciar el imperativo de experimentación y opacidad que se impone.

Palabras clave: enguaje, psicoanálisis, descolonización, poética de la relación, colonialidad.

Résumé

Les langues sont des jeux contingents et en devenir qui établissent des champs de possibilité pour les agentivités, les affects, les perceptions : des écosystèmes sémiotiques qui instaurent des territorialités existentielles. Le champ des langages constitue fréquemment un territoire de luttes autour des légitimités, des puretés, des corrections, des origines, des authenticités, des vérités, etc. Dans ces tensions, nous rendons visible avec clarté l'immanence éthique, esthétique et politique des processus de formation de la colonialité, tout comme, à l'inverse, celle des processus de résistance décoloniale et de leurs devenirs minoritaires. Cet essai part d'une perspective critique décoloniale afin de problématiser les langages en général et mettre en question la nécessité d'une fragilisation et d'une errance des langues qui soutiennent nos systèmes théoriques de la psychologie et de la psychanalyse. En reprenant la question de la langue, de l'inconscient et de l'aliénation chez des auteurs tels qu'Edouard Glissant, Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Lacan et Deleuze, il s'agit de proposer une critique de nos perspectives théoriques afin de mettre en évidence l'impératif d'expérimentation et d'opacité qui s'impose.

Mots-clés : language, psychanalyse, décolonisation, poétique de la relation, colonialité.

Introdução: Fugas e Capturas nas Linguagens da Colonialidade

A colonialidade é parte de nossas vidas. Ela permeia os nossos processos de alienação, constituindo coletivos de enunciação – agências que se tramam transversalmente na performance de processos de subjetivação marcados por territorialidades ao mesmo tempo coletivas e singulares. Corpos-territórios heterogêneos, em contínuas performances coletivas, dissolvem as pretensas polaridades entre individual e social (Barad, 2017; Escóssia & Kastrup, 2005; Simondon, 2020), permitindo-nos perceber uma dimensão expressiva e acontecimental das nossas ontologias (Deleuze & Guattari, 2000; Whitehead, 1929/1956), na qual a dimensão ético-estético da experiência se faz nitidamente uma questão política.

Para além do “giro linguístico”, o “giro afetivo” e o “giro especulativo” – articulados ao necessário exercício crítico-interseccional de descolonização – fazem de nossas performances expressivas, especulativas, afetivas e narrativas um campo potente de disputas e composições políticas. É por meio dessas práticas que talvez possamos deslocar e acontecimentalizar a concretude dos nossos regimes inteligíveis e sensíveis (Ahmed, 2015; Foucault, 2015; Hartman, 2022; Mombaça, 2021).

No entanto, mesmo reconhecendo a multiplicidade de agências e linguagens – humanas e não humanas – que performam nossa realidade (Barad, 2017), não podemos esquecer que falamos a língua (verbal) dos colonizadores e que, como nos lembra Lacan, “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas” (Lacan, 1998a, p. 277). Evidentemente não se trata aqui de afirmar uma causalidade linear nem, tampouco, de atribuir às palavras uma exclusividade ou hegemonia na construção da realidade. Jogamos em nossas tramas de relações entre humanos e não humanos, vivos e não vivos, uma multiplicidade de diferentes jogos-linguagens – imagéticos, econômicos, urbanístico-arquitetônicos, institucionais, laborais, afetivos, sexuais, alimentares, de consumo, entre outros – que, em sua concretude material, participam da constituição do campo de possibilidades que delimita nosso mundo e suas agências.

Podemos pensar em múltiplas linguagens performativas que estabelecem jogos e ecologias semióticas (Guattari, 1990) e que – juntamente com o capital, o trabalho, o concreto armado e os bits – compõem a materialidade do mundo vivido. Essas linguagens configuram um importante campo de estudos e experimentações da psicologia social e institucional, situada em sua singularidade paradoxal – entre psicologismos e sociologizações.

Nesse sentido, podemos partir e transpor o entendimento de Barthes (2013), para quem a linguagem é uma espécie de legislação e a língua o seu código. Nossas cidades, casas, hábitos, dispositivos técnicos, produções de imagens midiáticas, instituem distintos – ainda que entrelaçados – modos de legislar, que sedimentam diferentes jogos que podemos nomear linguagens: sistemas abertos e em devir que, por meio de seus agenciamentos, compõem planos de possibilidades de sentidos-ações, os quais habitamos e transformamos.

Por sua própria tessitura em sistemas, as línguas implicam uma relação de alienação: morar, agir e falar não são somente habitar, cooperar e comunicar, mas também não morar, agir e falar de outros modos. Ou seja, implicam um processo de sujeitar-se parcialmente a um estilo de subjetivação no qual estamos imersos: afirmar uma territorialidade desde a qual perspectiva-se e performa-se (Barad, 2017) um mundo – mesmo que na intimidade mais profunda do sujeito. Nesse sentido, o ser falante colonizado é atravessado por uma linguagem da qual não consegue abrir mão, deixando suas marcas (Moreno, 2022) e consequências.

Nessa circulação das linguagens da colonialidade, acompanhamos a tessitura do inconsciente coletivo fanoniano (Fanon, 1952/2020) em sua sociogênese da trama libidinal de produção-circulação, na medida em que entende o inconsciente em uma espécie de trama coletiva herdada. Os sistemas semióticos eurocentrados e suas narrativas colonizadoras em circulação nas sociedades colonizadas constituem, desse modo, um difícil “lar”, uma complicada e violenta territorialidade. Trata-se de um ecossistema no qual o colonizado habita existencialmente como um estrangeiro mal quisto em sua própria casa, findando, algumas vezes, por se identificar mais intensamente com o colonizador e sua história, perspectiva e valores, do que com a população subalternizada pelos processos de colonização.

Nessa subjetividade, inscrevem-se as fixações das normas hegemônicas da burguesia, do patriarcado, da cisheteronorma e da branquitude, que passam a operar como ideais de Eu organizadores do campo político-libidinal – ainda que, evidentemente, haja sempre resistências e fugas de tais fixações. A imagem evocada, tanto por Chinua Achebe (2013) quanto por Franz Fanon (1952/2020) – a de uma criança negra lendo histórias europeias e identificando-se com os invasores brancos, em narrativas que tomam o agressor colonizador enquanto herói –, é uma denúncia desta trágica violência “silenciosa” que permeia o próprio ar de colonialidade que respiramos: “Eu não me via como africano naqueles livros. Eu me colocava do lado dos brancos contra os ‘selvagens’” (Achebe, 2013, p. 121).

As Gramáticas Sociais da Linguagem Verbal nos Processos de Colonização

Neste ensaio, fruto de uma pesquisa que toma as ficções como método ético-estético (Costa, 2014) – uma espécie de “antropologia especulativa” que se desdobra para além da mera ilustração do mundo, constituindo um modo de dar forma e, ao mesmo tempo, experimentar o real através de narrativas (Saer, 2014) –, centramos nossas análises na dimensão verbal da linguagem. Refletimos sobre suas modulações políticas e subjetivantes, tanto por sua extrema relevância na constituição dos coletivos humanos quanto pela sua centralidade hegemônica na perspectiva eurocêntrica. Com frequência, essa dimensão é investida de um estatuto hierárquico de valor superior, em contraposição a outras formas de linguagem.

Bem verdade que, mesmo para Lacan (1985), a linguagem não se restringe ao mundo das palavras, mas a um “saber fazer com *alíngua* [*lalangue*] [ênfase adicionada]. E o que se sabe fazer com *alíngua* [ênfase adicionada] ultrapassa de muito o de que podemos dar conta a título de linguagem” (p. 190). O neologismo *alíngua*, surgido de um equívoco no próprio discurso de Lacan, remete justamente ao erro – ao que escapa à língua e à sua lógica significante. De acordo com Moreno (2022), é justamente nesse ponto que se situa algo de inacessível e impossível de saber sobre *alíngua*, o que, paradoxalmente, instaura condições de possibilidade de inscrições outras. Nesse sentido, a língua e a linguagem podem tornar-se subversivas, extrapolando suas regras restritas a partir de certas dinâmicas de deslocamento e invenção.

A partir de uma discussão sobre as línguas das palavras, as linguagens verbais e os movimentos de colonização e descolonização, debatemos essa questão da colonialidade que atravessa de modo significativo as nossas vidas e os nossos modos de enunciação, buscando nela possibilidades de separação e deslocamento. É por isso que, em um primeiro momento, propomos algumas reflexões acerca do chamado *petit-nègre* francês, mencionado por Fanon (1952/2020) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Há que se ressaltar que esse *petit-nègre* não diz respeito ao *creole*, às línguas locais dos territórios colonizados, mas a um modo linguístico estabelecido pelo colonizador enquanto estereótipo aprisionante do colonizado.

A língua imposta pelos colonizadores se constitui como um cárcere duplo: imposição e estigmatização. Por um lado, o próprio francês – assim como as demais línguas europeias – apresenta-se enquanto horizonte linguístico imposto: “O negro do Caribe só é considerado parte da espécie humana quando pode falar fluentemente uma forma mais pura de castelhano, inglês ou francês” (Geismar, 1972, p. 18 como citado em Faustino, 2015, p. 27). Por outro, vemos a estereotipia projetada pela variação do francês ao estilo *petit-nègre*, dirigido pelo colonizador ao colonizado como forma de estigmatizar e infantilizar essa população.

Nesse sentido, tal variação linguística é compreendida pelo europeu como uma espécie de “subfrancês”: “quando um europeu comum se dirigia a qualquer um destes nativos, inclusive aos seus representantes mais destacados, fazia-o utilizando o *petit-nègre*, uma linguagem estereotipada e subestimadora” (Faustino, 2018, p. 23). Dupla vinculação filiativa que busca aniquilar as opacidades das alteridades extensivas (Glissant, 2021): a violência assimiladora que institui uma noção heroica de origem e pureza a ser imperativamente seguida, e a violência excludente que busca cindir o francês legítimo de outro, a partir deste, considerado “ilegítimo” em sua linhagem.

Para completar o quadro da tentativa de afirmação filiativa (Glissant, 2021) de um contrato de dominação (Mills, 2013) gramatical, vemos a dura repressão às Poéticas da Relação (Glissant, 2021) que elaboram novas possibilidades da língua a partir do encontro entre os continentes e seus falares – como quando os professores vigiam de perto as crianças para impedir o uso da língua crioula (Fanon, 1952/2020). A mesma sanha de conversão que via alma apenas nos cristãos passa a reconhecer linguagem apenas nas línguas “puras” europeias, expressando um horror à extensão – àquilo que desfaz as gramáticas filiativas de pertencimento e suas fantasias heroicas. Essa sanha de pureza gramatical é agenciada por uma política de inimizade (Mbembe, 2017) epistemicida, que sustenta políticas de aniquilação das extensividades linguísticas que emergem como resistências ao nomadismo em flecha europeu-nacionalista (Glissant, 2021) e seus delírios de aventura e progresso.

No entanto, a Relação (Glissant, 2021) e a resistência sempre seguem a vicejar para além das ruínas e frestas das idealizações coloniais. Com isso, desfazem seus jogos excludentes por meio de violências anarquizantes (Glissant, 2021) que colapsam juízos e pretensões de estabelecer origens e purezas das linhagens – familiares, nacionais, linguísticas, raciais etc. Na defesa das “línguas oficiais”, percebe-se a reiteração filiativa das hierarquizações linguísticas com ideais de Eu eurocentrados e subalternizações estigmatizantes. Estas vêm acompanhadas de duras repressões ao que surge para além dos esquadros coloniais: função de dominação colonizadora que se estende através de algumas línguas e seus processos de transmissão-aquisição, navegando por algumas fronteiras mais nítidas e duras dos campos da alienação constitutiva.

Com isso, é possível lançar um olhar aos nossos limites mais evidentes – como quando Fanon (1952/2020) menciona os negros alienados (mistificados) e, por outro lado, os brancos, não menos alienados (mistificados e mistificadores). Evidentemente, esse jogo de dominação nunca é total: há que se reconhecer a parcela não toda dessa trama, bem como os traumas, os gritos e os silêncios dessa história.

Lélia Gonzalez (2020), por exemplo, destaca o racismo da denegação e a denegação do racismo como elementos constitutivos de nossa história. O primeiro corresponde à tentativa de apagamento das fortes contribuições africanas e indígenas nos processos de subjetivação brasileiros; o segundo, por sua vez, busca apagar esse primeiro apagamento e suas violências, articulando uma dupla operação: a negação racista que define a alteridade como avesso e a denegação do racismo, que naturaliza a violência e sustenta o privilégio racial. A tentativa de invisibilizar a potência constitutiva do *pretuguês* – falado pelos brasileiros como modulação linguística da nossa condição de *amefricanos* (Gonzalez, 2020) – expressa precisamente essa operação de apagamento e hierarquização de uma norma linguística burguesa e branca, erigida como baluarte heroico da gramática.

A denúncia de tal operação é tecida por Lélia Gonzalez ao evidenciar as cisões entre “alta cultura” e “cultura popular”, como modo de fetichizar e estigmatizar as produções culturais *amefricanas*, incluindo aí o *pretuguês*. Esses dois neologismos designam conceitos que marcam um importante movimento de reconhecimento da potência criativa como resistência da população afro-brasileira diante da violência racista constitutiva de nossa cultura. Ao afirmar o *pretuguês*, Lélia resgata essa dimensão existencial e política *amefricana* que se tentou apagar de nossa história. Tal operação desloca a norma da branquitude colonial e visibiliza seu jogo que busca homogeneizar-simplificar a língua em um “golpe de vista” (Sodré, 2019) a negar a complexa presença de enraizamentos africanos e indígenas nesta.

Trata-se de um deslocamento-complexificação que provoca uma abertura ao devir, interpelando o “indivíduo” a ocupar o lugar singular do sujeito do enunciado – do agenciamento coletivo de enunciação –, que dizem respeito aos movimentos de separação que conseguimos realizar em relação ao que nos é designado pelas territorialidades normativas. Sustentamos, assim, a ideia de que tanto a alienação quanto a libertação nunca são totais, mas constituem uma dialética que nos forma como sujeitos e um paradoxo que nos trama em coletivos singulares. Por isso, pensar em descolonização é muito mais do que andar pelo campo da conscientização e das verdades ou libertações absolutas; é compreender que os modos de existência são lugares dinâmicos e heterogêneos, em um múltiplo e constante movimento pelas curvas da história.

Ainda que reacionária, a colonialidade configura-se como movimento – não se trata de uma realidade inerte, mas de uma força que se desloca e atualiza de tempos em tempos. São invasões e genocídio, *plantations* e escravidão, oligarquias e agronegócios, cidades e esquadrões da morte, ditaduras e Estados policiais, milícias privadas e operadores financeiros da economia neoliberal – em seus carros blindados, a caminho de condomínios fechados –, múltiplas versões de privilégios e desigualdades que se acumulam em muitas faces de um mesmo tema necropolítico (Mbembe, 2017). O pretenso herói aventureiro, que busca ao mesmo tempo produzir “riquezas” e (re)estabelecer a ordem “civilizatória”, é a figura que sintetiza essa narrativa de dominação em constante mutação.

Nesse sentido, a descolonização não deve ser deixada para trás, sob o risco de cair na ilusão de que chegaremos em um tempo irreversível no que diz respeito à criação de novos horizontes de mundo. Como afirma Pavón-Cuellar (2021), é

preciso politizar continuamente o movimento de descolonização. Para isso, torna-se necessário um giro que nos implique nesse processo e, ao mesmo tempo, possibilite-nos lançar uma crítica também aos nossos próprios dispositivos.

O *Petit-nègre* Francês e a Língua como Cárcere

Antes de desejar, existimos no desejo do Outro¹. Antes de falar, somos falados. No entanto, não há como falar, mesmo que de outras formas, todos os afetos que atravessam as areias de nossa carne. É por isso que Moreno (2022) afirma que o inconsciente diria respeito ao testemunho de um saber que escapa ao ser falante. Nesse sentido, menciona uma importante premissa de Alomo et al. (2013) de que a língua não seria mediada unicamente pelos sentidos e pelas relações de uma cadeia significante, mas, também, por uma experiência do Real, na qual o efeito acústico produzido pelo significante deixaria uma marca subjetiva que se manifesta na parte do significante que é som. Moreno (2022) questiona se isso seria uma indicação sobre a ancestralidade, mesmo quando cada sujeito trata esse Real em jogo de maneira muito singular.

Para entendermos melhor esse enredo, podemos pensar a língua que nos é imposta como uma espécie de tabuleiro – composto por uma série de peças – com as quais iremos jogar para o resto de nossas vidas. A linguagem, nesse caso, são os movimentos que faremos com essas peças, dentro das possibilidades desse tabuleiro. Apesar de estar em constante movimento, essa linguagem possui alguns sentidos comuns, uma espécie de gramática que designa a ordem de alguns movimentos, até segunda ordem. Consequentemente, a língua não seria outra coisa do que uma serva do poder e, justamente por isso, seria fascista – pois o fascismo não significa impedir de dizer, mas, obrigar a dizer (Barthes, 2013). No entanto, ao pronunciar um “erro” em seu discurso, Lacan (1985) introduz o termo *alingua*, um neologismo que aponta para a possibilidade de “falha” na própria língua e, portanto, uma condição de errância que remete à nossa incompletude, como veremos a seguir.

É por isso que falar é muito mais do que apenas transmitir palavras, do que empregar uma sintaxe ou se apossar da morfologia de uma língua ou outra, é assumir uma cultura e suportar o peso de uma civilização (Fanon, 1952/2020). É nesse sentido que Fanon discorre sobre a condição dos povos colonizados, “isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local” (p. 32) e se vê confrontado pela língua “civilizatória”. Assim como o povo antilhano descrito por Fanon, nós, brasileiros, somos frutos dessa tradição genocida colonial. As marcas de nossa história – inscritas ou não – carregam os traços desses processos coloniais que se atualizam nos meandros da história. A nossa conclamada “democracia”, que se desdobra no “mito da democracia racial”, é controlada pelo mundo branco, o qual formula os conceitos, as armas e os valores do país, transmitindo-os, também, através da língua (Nascimento, 2016).

Não podemos perder de vista que, na experiência colonial, não há práticas sociais que estejam desatreladas de discursos, linguagens ou representações, na medida em que estes, além de serem componentes simbólicos e imaginários na estruturação do laço colonial e na constituição dos sujeitos colonizados, também constituem, por si só, recursos de ações e práticas (Mbembe, 2019). Junto ao sangue derramado que penetrou a terra ao se dizimar parte das populações locais e, posteriormente, dos povos africanos massacrados nos processos de escravidão, foi arrastada uma parcela significativa das línguas e, portanto, dos mundos em questão.

É nesse sentido que Glissant (2021) enfatiza que as línguas faladas são ecos-mundos, que nos permitem “pressentir e ilustrar os encontros turbulentos das culturas dos povos cuja globalidade organiza nosso caos-mundo” (p. 122). É por isso que esses ecos-mundos são partes importantes do que ele chama de Poética da Relação: um processo de errância e hibridismos paradoxais que se dão no cruzamento de diferentes territorialidades existenciais a partir dos dilacerantes processos de desterritorialização das invasões, sequestros e escravizações que inauguram, de forma trágica, a modernidade. Ao mesmo tempo, esses mesmos processos intensificam errâncias e podem abrir possibilidades para novos modos de nomadismo e pertencimento (Glissant, 2021).

O agudo trauma da colonização, em sua ânsia de conquista e aniquilação da opacidade, paradoxalmente, permite a tecitura opaca de uma trama de multiplicidade e errância extremas a colapsar pretensas transparências transcendentais em uma miríade de transparências relativas (Glissant, 2021). A violência da perspectiva única do nomadismo em flecha colonizador opera um trauma do qual emerge uma trama de perspectivismos múltiplos que colapsam o projeto da colonialidade e suas projeções de purezas e origens.

No entanto, muitas das línguas cerzidas pelas errâncias da Poética da Relação começam a fazer falta, na medida em que são violentamente apagadas por jogos exclusivos filiativos que lhes estigmatizam enquanto “ilegítimas”, trazendo um empobrecimento significativo para essa Relação. Afinal, “antes que as comunidades humanas tenham aprendido a preservar, juntas, suas diversidades, quantas línguas, dialetos, falares terão desaparecido, destroçados, pelo implacável consenso das benesses e das regências do poder?” (Glissant, 2021, p. 124).

Há muitas formas de deixar um povo sem chão, e o colonialismo parece ter conseguido superar a si mesmo nessa

¹ O Grande Outro, aqui, é entendido a partir das formulações de Lacan: diz respeito a uma função, um lugar, uma estrutura simbólica a qual designa algumas (in)determinações do sujeito, pressuposta em toda sociedade.

empreitada, erigindo um território a partir da paradoxal desterritorialização. Nesse solo de barro, lágrimas e sangue cresceu a nossa dita “civilização ocidental” e se instaurou a nossa “humanidade”: essa abstração civilizatória absurda (Krenak, 2020). Não é ao acaso que o estereótipo do colonizador vire paradigma, uma espécie de “destino fatal” entranhando em nossos horizontes (Freire, 1974; Martin-Baró, 1987/2017), o branco como único destino possível (Fanon, 1952/2020), como condutor básico de uma cultura e sua cosmovisão (Nascimento, 2016). Sobre isso, Fanon (1952/2020) menciona alguns casos de antilhanos que viviam algum tempo na metrópole e depois voltavam completamente transformados, falando uma outra língua: “tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua verdadeira” (Fanon, 1952/2020, p. 31).

Isso evidencia uma clivagem, um deslocamento em relação ao seu lugar de nascimento. Nesse contexto, como lembra Fanon (1952/2020), a língua local, o *creole*, é desprezada e, em diversos espaços, proibida. Desse modo, vai se estruturando uma cultura permeada pelo francês dos colonizadores – essa língua que parece demarcar um destino único – onde os ideais racistas da branquitude são mediados pelo idioma em questão. Nessa trama atravessada pelos traumas de uma violência constituinte de um contrato de dominação (Mills, 2013), falar e escrever o “francês em sua pureza” diz respeito a praticar uma “língua universal”, é “perfurar o enigma do mundo, discorrer sobre o *gênero humano* [ênfase adicionada]” (Mbembe, 2019, p. 108).

Não é de se estranhar que uma das formas de dominação desenvolvida pelos colonizadores franceses tenha sido o *petit-nègre*. Ao contrário do que se costuma pensar, o *petit-nègre* não era um “simples francês” mesclado às línguas locais, nem mesmo um *pidgin*², mas um idioma inventado pela administração colonial francesa com o objetivo de garantir aos povos colonizados um lugar subalternizado. Afinal, como ironiza o administrador colonial Maurice Delafosse em 1904, “como eles poderiam assimilar uma língua ‘tão refinada’ como o francês” (Chemin, 2021).

Com a Primeira Guerra Mundial, houve um grande fluxo de recrutas oriundos da África subsaariana para o exército francês – os chamados *tirailleurs sénégalais*³ – que, em sua maioria, não falavam o francês. Como forma de “universalizar” a comunicação, o exército francês impôs o *petit-nègre*, rebatizado nesse contexto como *français tirailleur*. Em 1916, chegou a ser publicado um manual militar destinado aos oficiais francófonos, com o intuito de ensiná-los a “fazer-se entender” por seus homens no menor tempo possível.

No fim das contas, esse idioma acabou se consolidando como uma espécie de simplificação do francês, revelando sua raiz intrinsecamente racista (Ropert, 2018). Segundo o próprio Ropert (2018), Delafosse detalha em poucas linhas as “regras” do *petit-nègre* francês: o uso de verbos em sua forma mais simples – o infinitivo – e a eliminação das distinções de gênero e número. Delafosse acreditava que para existir um entendimento rápido e certo, teria que se colocar o idioma ao alcance das pessoas negras. Montvalon (2019) recorda que, de acordo com a linguista Laélia Veron, o *petit-nègre* constituía uma parte fundamental da ideologia colonial, ao ensinar deliberadamente uma espécie de “subfrancês” àqueles a quem não se desejava conceder a cidadania francesa.

Assim, o *petit-nègre* configura-se como um dispositivo destinado a acorrentar as pessoas negras a uma imagem de controle (Bueno, 2020; Collins, 2019) produzida pelo colonizador, na tentativa de fixar uma posicionalidade subalternizada. Uma dinâmica filiativa (Glissant, 2021) excludente que produz o ilegítimo e o legítimo em seus jogos linguísticos. Não é por acaso que, em um grupo de jovens antilhanos, aquele que se “exprime bem” e domina a língua francesa desperta temor, – “é preciso tomar cuidado com ele, é quase um branco” (Fanon, 1952/2020, p. 35). Esse medo evidencia o terror da extensão, em que a Poética da Relação irrompe e desestabiliza o narcisismo do ideal de linhagem e nação (Glissant, 2021).

De certo modo, é a língua fazendo função, impondo uma lei sem autoridade, como bem afirma Mbembe (2019), mascarando a sua violência ao inscrevê-la em um sistema de ficções que se afirmam neutras – humanismo, civilização e universalismo. Impor o *petit-nègre* é reafirmar a lei do Édipo colonial (Glissant, 2021), em seu interdito das “misturas” e da agência inventiva daquelas pessoas que escapam aos esquadros da branquitude burguesa e patriarcal, trata-se de colocar em cena a interpelação: “você aí, fique onde está” (Fanon, 1952/2020, p. 48).

É nesse cenário devastado e devastador, profundamente marcado pelo rastro colonial, que a “civilização” ocidental formula suas ficções. É com essas línguas – em grande parte, a dos colonizadores – e com seus jogos, que tentamos narrar as nossas dores. É com esse ritmo brutalmente imposto que buscamos resgatar e dar voz às existências violentamente silenciadas. É com esse ritmo que aprendemos a existir no mundo segundo o Outro. Nossos processos de alienação se constituem em jogos de linguagem que atravessam os corpos, inscrevendo neles um lugar pela lei. Mas, como bem sabemos, toda lei é passível de subversão. Ou, ao menos, deveria ser.

Língua, Linguagem e Alienação: Delírios de Transparência da Colonialidade

Para desdobrarmos um pouco mais essas questões referentes à língua, à linguagem e à alienação, lancemos um olhar sobre o estádio do espelho formulado por Lacan (1996). Ao ser inserido no campo simbólico da linguagem, instaura-se

² Língua criada de forma espontânea através do contato e da mistura de duas ou mais línguas.

³ *Tirailleurs* diz respeito a soldados de certas tropas de infantaria colonial supervisionados por franceses. Neste caso, os senegaleses.

um sujeito em um corpo, produzindo uma série de fantasias que se sucedem desde a experiência de corpo fragmentado até uma suposta totalidade – “e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental” (Lacan, 1996, p. 100). Há, portanto, um significante instaurado; contudo, esse significante não é causa de si mesmo nem representa o destino último do sujeito.

Para Gonzalez (2020), esse processo cumpre uma função: a internalização de valores, a imersão em um ecossistema narrativo que desenha a paisagem existencial dos coletivos. No entanto, ele não representa o “fim da história” do sujeito, tampouco uma cartada final que o aprisiona em uma ficção eterna. Isso porque, nesse movimento de fixações simbólicas, instaura-se um Eu que se reconhece supostamente “inteiro” e “total”, alienado na ilusão de completude e na transparência consigo e com o mundo (Glissant, 2021). O narcisismo – marca da modulação da branquitude (Bento, 2022) e base de nossa constituição como sujeitos – sustenta essa fantasia de transparência absoluta, a qual tipifica e estigmatiza as alteridades em outridades (Kilomba, 2019), de modo alterocida (Mbembe, 2018), ao mesmo tempo que erige para si uma imagem idealizada de um espelho intacto e supostamente inquebrável.

Esse Eu consciente de seu corpo no mundo também comporta outra dimensão subjetiva: a das projeções que elabora sobre si e os fantasmas que o assombram – o inconsciente instaurando uma realidade fraturada, o sujeito não todo, nossa condição de falta-a-ser (Lacan, 1992) ou condição excessiva (Deleuze & Guattari, 2000), sempre transbordando, infinitivamente e infinitesimalmente, todo e qualquer esquadro sensível e inteligível de compreensão. Em Lacan, não há Simbólico senão em encadeamento borromeano com o Imaginário das projeções e com o Real, que abriga a parcela jamais simbolizada.

A irrupção do Real, neste caso, pode ser compreendida como a instauração do “equívoco”: o ponto na cadeia metonímica em que se abre a possibilidade de enunciar outro sentido ao que já está instaurado (Tfouni et al., 2017). Pode também ser pensada como a emergência do Corpo-sem-órgãos – com suas radicais rupturas na possibilidade de codificação – em meio às linhas de força moleculares, múltiplas, difusas e confusas, e às linhas molares, cujas coordenações sobrecodificantes instauram imagens do pensamento, produzindo desterritorializações e linhas de fuga (Deleuze & Guattari, 1996, 2000).

Se por um lado, reconhecemos a potência da instauração do equívoco, por outro, percebemos que o que é fixado como equívoco é melhor compreendido como uma Poética da Relação que intensifica criações (Glissant, 2021). Onde os moralistas da gramática veem a ausência da norma, nós vemos a potência da errância – a força inventiva presente nas constantes reinvenções das línguas.

Desse modo, o mundo se faz um finito ilimitado de possibilidades de experiência (Deleuze, 1975): um *caosmos* atravessado por virtualidades das quais exatrimos, sempre, apenas uma experiência possível – delimitada pela imanência dos nossos modos de existir (Deleuze & Guattari, 1992). Esses modos territorializam espaço-temporalidades que, em frágeis transparências relativas (Glissant, 2021), tendem a simplificar e homogeneizar a errante dimensão da trama acontecimental em devir (Whitehead, 1929/1956).

Sendo assim, o estádio do espelho configura-se como uma espécie de drama que fabrica, para o sujeito capturado no engodo da identificação espacial, uma identidade alienante (Lacan, 1996). E, desse modo, engendra-se a maior das ficções: o Eu, dono de sua própria casa, o sujeito causa de si mesmo, que outorga espaço e legitimidade para o heroísmo (Le Guin, 2022) saqueador e aniquilante da colonialidade.

A ideia de “espelho”, em Lacan (2008), reside justamente na captura do sujeito pela imagem refletida no olhar do Outro – o qual designa o significante mestre (S1) –, na ilusão de concretude de um corpo total. Com isso, entende-se que o sujeito do inconsciente sempre está “sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e sua história” (Lacan, 2008, p. 204) e, ao mesmo tempo, sujeitado à fenda desse significante (Lacan, 1998c). Em outras palavras, o sujeito está e não está, ao mesmo tempo, num lugar determinado, pois, o que o determina é o mesmo que o faz reduto de indeterminação. Desde Freud, sabemos que o Eu não é dono de sua própria casa. Isso quer dizer que “o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito” (Lacan, 1998c, p. 849) e, por isso, ele não é a causa de si mesmo, mas, traz consigo o gérmen da causa que o cinde e faz transbordar-se para além de si.

Porém, quando o desejo ganha espaço nesse corte significativo, efetua-se a metonímia e, assim, projeta-se a topologia do sujeito no instante da fantasia, selando-o. Isso faz com que o sujeito do desejo se saiba efeito de fala – ou nada mais que o desejo do Outro –, abrindo espaço para a experiência da opacidade enquanto alteridade radical, sempre a transbordar as lógicas alterocidas da outridade. A alteridade deixa de ser algo contido em um “outro” e passa a ser constituinte de mim; ou seja, desfaz-se a geometria com centralidades, e tudo se torna periferia (Glissant, 2021), tornando-nos estranhos de nós mesmos, em uma abertura à errância que pode(ria) colapsar os ensimesmados pactos da branquitude consigo.

Isso significa que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo e nenhuma origem filiativa pode ser estabelecida ou tomada como linear ou pura. É aqui que entra a função do *vel* (ou, em latim) da alienação, o qual condena o sujeito a aparecer somente nessa cisão em dois momentos: de um lado como sentido – diante das ficções que criamos sobre o mundo e que sustentam nossas ilusões de certeza; de outro, como *afânise*, na divisão fundamental que institui a dialética do sujeito, no lapso onde o estranho marca presença.

Com isso, Lacan nos mostra que a definição do sujeito se constitui na inconsistência, pois, no momento em que é representado pelo significante, ele não adquire uma “essência” a partir dessa designação. O *vel*, portanto, coloca em cena

uma relação paradoxal: o “ou” é uma consequência que marca a cisão – “nem um nem outro” e, ao mesmo tempo, “sempre um e outro” –, em que “e” e “ou”, “falta” e “transbordamento” deixam de ser opostos, já que apontam simultaneamente para o inacabamento da constante invenção.

Dito isso, podemos pensar que, no que diz respeito à nossa constituição psíquica, toda definição nunca é total, ela encontra-se atravessada pela fenda do devir, constituindo-se como não toda. Isso significa que apesar da alienação – e por causa dela – podem existir movimentos de separação. É claro que não se trata de movimentos simples e fáceis, na verdade, há um trabalho árduo se quisermos atuar no campo da descolonização, considerando a linguagem que nos atravessa deixando as suas marcas.

Por uma Poética da Relação que Subverta nossas Gramáticas Teóricas

Dentre tantas outras coisas, a colonialidade diz respeito a uma linguagem. Se partirmos da hipótese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem (Lacan, 2008), não podemos simplesmente desprezar o fato de que falamos, também, a língua do colonizador. Por isso, a colonialidade não é uma realidade que ficou para trás com o fim das colônias, ela é a nossa condição por excelência, as coordenadas do mundo “pós-colonial”.

O “pós”, neste sentido, não diz respeito a uma designação do passado como se fosse o marcador de uma situação pregressa, mas, uma condição deplorável do presente, uma herança viva de morte, um momento posterior que nos mantém presos ao anterior (Pavón-Cuellar, 2021). É por isso que, para Pavón-Cuellar (2021), precisamos dar um sentido preciso ao termo, reconhecendo a continuação objetiva e subjetiva da devastadora lógica colonial que se perpetua mesmo depois do colonialismo no sentido estrito, como em países africanos, latino-americanos e do sudeste asiático.

Nossos processos de alienação – nossa constituição de sujeitos no/do mundo –, são atravessados pela gramática colonial que se atualiza estipulando lugares. O grande Outro que designa os significantes mestres que referenciam, em um primeiro momento, a nossa cadeia de associações e sentidos, carrega o peso dos processos coloniais. Não é ao acaso que sejamos frutos da denegação, como menciona Lélia Gozalez (2020), ao se referir ao racismo brasileiro que afirma uma “democracia racial” e busca apagar ou diminuir a presença africana e indígena que marcam densamente a nossa cultura.

A denegação é um dos pilares da colonialidade, o combustível que torna possível a manutenção de uma determinada repetição apoiando-se na lógica da “neutralidade”, afinal, o que supostamente não existe – como o racismo e tantas outras atrocidades de nosso laço social – evidencia os lugares de privilégio e quem, de fato, pode falar em nossa sociedade. E, ainda, de quem pode viver e quem deve morrer. A pretensão de neutralidade, nesse caso, entra como uma forma de despolitização das subjetividades, marcando um lugar discursivo que se supõe enunciar de um lugar total e, portanto, sem possibilidade de ruptura.

Ao reconhecermos a colonização como uma marca constitutiva por excelência das coordenadas do mundo pós-colonial, percebemos o único destino instaurado nesse processo: ele é branco, como mencionado anteriormente. Quando questionam esse fato, tanto Frantz Fanon (1952/2020) quanto Abdias Nascimento (2016) estão se referindo ao universo simbólico em questão: a cultura europeia impôs um desvio existencial aos povos *amefricanos*.

O projeto civilizatório moderno-colonial instaurou uma verdade única – fundada na transparência absoluta e filiativa – que, ainda hoje, pouco se reinventa. Basta observarmos as concepções universalistas que sustentam nossas ficções cotidianas: por um lado, o branco civilizado, o europeu arquétipo, a família patriarcal; por outro, as imagens de controle da periculosidade e subalternização articuladas àquelas pessoas racializadas como negras ou indígenas em nossos ecossistemas narrativos. A linguagem que simboliza a barra que nos cinde, é composta por uma gramática que carrega o peso desse processo “civilizatório”.

No entanto, sempre há uma parcela que escapa ao todo e convida a movimentos de separação, a uma dinâmica que permite se instaurar um sujeito do enunciado, ou seja, aquele que consegue fazer um desvio em relação ao que foi designado *a priori*. Em outras palavras, podemos pensar que é uma brecha que permite o devir, no sentido em que se pode construir a marca de uma diferença em relação aos poderes dominantes que nos capturam.

Sendo assim, a Relação enquanto errância acontece a partir de elementos comuns partilhados entre o encontro de povos, não na busca de um universal generalizante, mas no sentido das opacidades que renunciam às pretensões de totalidade (Glissant, 2021). É nesse sentido que podemos entender a ideia de criouliização designada por Glissant (2005, 2021), a parte do estilhamento das culturas que não demarca a sua diluição, mas uma espécie de partilha frágil, consentida e não imposta, tecida com esforço e não tomada enquanto dada ou natural.

Não seria esse movimento que Lélia Gonzalez (2020) nos convida a fazer ao reconhecer essa parcela da língua portuguesa brasileira atravessada pelas marcas africanas, o *pretuguês*? Ao propor esse neologismo, Lélia resgata uma parte importante de nossa língua e, consequentemente, de nossos processos de alienação. A marca de africanização evidencia que os processos coloniais, apesar de se suporem eternos (Fanon, 1959/1965), são fraturados e, portanto, passíveis de inscrições outras. Apesar das tentativas de apagamento da cultura africana pelo racismo institucionalizado através do mito da democracia racial, ela insiste e resiste, possibilitando um jogo de linguagem que instaura uma outra forma de ser-estar no mundo. É uma maneira de “trapacear com a língua, trapacear a língua” (Barthes, 2013, p. 17), provocar um desvio que permita ouvi-la fora das arestas do poder, “no esplendor de uma revolução permanente da linguagem” (p. 17).

Não podemos esquecer que essa herança africana na língua também pode ser facilmente constatável em diversos outros lugares na América Latina, como no espanhol de Cuba por exemplo, onde percebemos uma fratura que instaura uma outra forma de devir, um eco-mundo que nasce de uma Relação. Um movimento de separação em relação ao todo da colonização, a partir dos recursos inventados com essa gramática que insiste apesar das tentativas de apagamento.

O *pretuguês* evidencia que os processos de alienação – ainda que incontornáveis, e justamente por isso – podem constituir o alento para a inscrição do novo. Isso nos leva a refletir sobre os processos de criouliização (Glissant, 2005, 2021), nos quais, a partir do encontro de culturas – dos restos e rastros de uma língua –, os sujeitos compõem “linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos, como, por exemplo a música de jazz, que é reconstruída com a ajuda de instrumentos por eles adotados, mas a partir de rastros/resíduos de ritmos africanos fundamentais” (Glissant, 2005, p. 20). A Relação, contudo, só se efetiva quando elementos culturais entram em contato sem hierarquias de valor. É nesse campo que a resistência se manifesta pela via da invenção, instaurando jogos de improviso (Sodré, 2019) que deslocam e dissolvem molaridades estriadas em territorialidades brincantes e inventivas (Noguera, 2019).

Não nos parece ao acaso que Lélia tente resgatar esse eco-mundo que é o *pretuguês*, na medida em que este designa uma reorganização da língua a partir dos restos que resistem e se reinventam. Essa perspectiva se torna mais evidente em sua proposta de que não somos *latino-americanos*, mas *ladino-amefricanos*. Ao substituir o T pelo D, Lélia evidencia que o Brasil – assim como outros territórios das Américas – não se constituiu apenas pelas formulações brancas e europeias, mas, sobretudo, pela reterritorialização das memórias africanas e indígenas que persistem frente às tentativas de apagamento impostas pelo racismo estruturante da colonialidade. A categoria de *amefricanidade* é uma proposta de reconhecimento dessa condição, um resgate do que resiste às tentativas de universalização dos processos coloniais.

Somos *ladinoamefricanos*, como propõe Lélia Gonzalez, há um comum partilhado para além das visibilidades objetivas. Dentre esse comum, há um “trauma partilhado” (Pavón-Cuéllar & Guzmán, 2017), na medida em que os processos de mestiçagem se deram, em grande parte, através da violência, da imposição, do dilaceramento não apenas das culturas, mas dos corpos que sangraram – e continuam a sangrar – nestas terras. Grada Kilomba (2019) retoma sua obra, *Memórias da Plantação*, como uma chave para compreender as territorialidades contemporâneas da branquitude em suas dinâmicas narcísico-ressentidas que acionam e sustentam necropolíticas (Mbembe, 2017): trauma presente na estruturação dos contratos de dominação (Mills, 2013).

Esse percurso, uma herança moderno-colonial, coloca em voga uma política pautada em princípios que fundam a cosmologia moderna da branquitude, a qual guarda relação com certos mitos de origem entendidos como mitos civilizatórios (Souza et al., 2020). Por que, então, não deixar de lado essas reproduções imperialistas e reafirmarmos as particularidades de nossas experiências na América como um todo, considerando nossos profundos laços com a África? (Gonzalez, 2020).

Lélia nos convida a um exercício crítico de reconhecimento dessas artimanhas que nos capturam e permitem a reprodução de um certo *status quo*. Essa estratégia vai ao encontro da proposta de Pavón-Cuéllar (2021), quando afirma que a psicologia latinoamericana deveria reconhecer o seu caráter pós-colonial e, a partir disso, assimilar de forma crítica e criativa essa herança para se reinventar de outras linguagens, operando clínico-politicamente sobre si mesma para, então, poder compor processos de descolonização dos nossos territórios existenciais.

Não se trata de simplesmente negar a colonialidade em nós – tarefa impossível, já que não há como nos desvencilharmos inteiramente dessa condição –, mas de reconhecê-la e levá-la ao seu extremo, intensificando sua errância ao fragilizar os mitos de origem filiativos da branquitude e expô-los em sua condição inerentemente provinciana e localizada. Tal fragilização abre espaço para as faltas e transbordamentos que engendram novas linguagens em uma Poética da Relação, a qual já não toma o devir como erro (ausência de acerto), mas como errância (potência de devir): uma maneira de criar narrativas que possibilitem inscrever novos sentidos no espaço comum. Devemos utilizar as armas que dispomos – sejam elas uma herança histórica de nossos antepassados, sejam elas trazidas do outro lado do mundo através dos mares que nos (des)conectam.

Assim, nos perguntamos: quais seriam os movimentos de extensão, de falta-transbordamento, em nossas gramáticas teóricas da psicanálise que têm sido tomadas enquanto erros, mas poderiam facilmente fomentar potências da errância? Desfixar a própria teoria em seus modos de narrar, fazendo do pertencimento psicanalítico uma extensividade não filiativa, envolve abraçar a opacidade de não saber mais exatamente o que seria a psicanálise para, então, assumir a invenção infinitiva de experimentar o que pode a psicanálise em diferentes contextos e modulações – até mesmo ao ponto de mal reconhecer a si mesma em um espelho.

Não se trata aqui de um pressuposto de emancipação, mas de reconhecimento dos pontos de alienação e a busca por deslocá-los em linhas de fuga que deslizem novas possibilidades para uma psicanálise que jogue com os ritmos e ritos dos seus territórios (Sodré, 2019), sem receio de perder-se neste brincar – já que é exatamente neste mistério que se encontra sua potência no desencontro (Noguera, 2019).

Seríamos ingênuos se acreditássemos que, somente pela linguagem, nos libertaremos da colonialidade ou descolonizaremos por completo as nossas perspectivas *psis*. E, mais ingênuos ainda, se acreditássemos que podemos nos desfazer completamente dessa condição. A colonialidade é parte do que somos e, infelizmente, sempre será. Isso não significa um “destino fatal”.

Reconhecer essa marca é andar no sentido contrário à denegação – é assumir nossa parcela no que diz respeito a sua perpetuação. Podemos dizer que reconhecer as marcas instauradas pela violência e pelo trauma constitui um movimento ético de resgate de nossa história: a possibilidade de criar novas narrativas e, conseqüentemente, de traçar novos destinos.

A linguagem é um jogo, e seu sentido depende das encadeações que se estabelecem entre os significantes em causa. Estes, por sua vez, não possuem um significado estanque ou *a priori*: eles dependem das articulações em cadeia – isto é, um significante só adquire sentido quando articulado a outros significantes. Para Lacan (1998b), a significação em uma língua emerge da correlação entre os significantes e o significante em questão, pois, “o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao significado, desdobrando como que adiante dele sua dimensão. É o que se vê, no nível da frase, quando ela é interrompida antes do termo significativo” (p. 505).

Com isso, Lacan (1998b) afirma que “é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* [ênfase adicionada] na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (p. 506). Impõe-se, portanto, o deslizamento incessante do significado sob o significante – aquilo que Lacan denomina função metonímica da linguagem, ou deslocamento [*Verschiebung*]. A metonímia é movimento: a condição de atividade das significações, um saber-fazer com *alíngua*.

Desse modo, podemos tomar aqui as linguagens como um campo de virtualidades – condições de possibilidade e possibilidades de condição, ambas em devir –, enquanto a concretude de suas expressões (proposições) se apresenta como processo de atualização que encontra, no movimento metonímico, uma linha de fuga (Deleuze, 1975, 1988, 1964/2003; Deleuze & Guattari, 1996, 2000). Nesses sentidos concretos e em suas afetações sempre variáveis, os significados jamais permanecem inertes – assim como as palavras. O movimento de descolonização, portanto, aposta na crítica como uma espécie de trincheira e na função poética da linguagem, que cria e desarticula mundos em explosões de sentido.

Transitar pelo campo da língua, da linguagem e da alienação é um percurso fértil para refletirmos sobre os paradoxais processos de colonização e descolonização. Fanon já nos alertava, há décadas, que a descolonização jamais será um movimento definitivo, nem mesmo um percurso ameno. Quando se tenta interditar o devir das condições de possibilidade das linguagens – pela sacralização e/ou naturalização de nossas teorias *psis*, em um fechamento para os devires do mundo –, busca-se silenciar, em nossa escuta, a língua dos sujeitos-territórios, impedindo-nos de instaurar outras formas de narrar. Assim, reinstaura-se uma relação de subalternização e/ou aniquilação das alteridades. Trata-se de um processo de alienação radical que designa lugares como se estes existissem *a priori*. Com isso, percebemos a sutileza do poder: ele é exercido, muitas vezes, por meio da língua e da linguagem – no que e em como se deve falar, narrar e escutar, a partir das posicionalidades das psicologias e das psicanálises. É por isso que, em determinados momentos, o significante pode se organizar a partir das leis de uma ordem fechada (Lacan, 1998b), na medida em que as palavras já se encontram inscritas como códigos, isto é, como signos estagnados. No entanto, como o próprio Lacan (1985) esclarece, é preciso apostar na *alíngua*, no equívoco que denuncia a incompletude da própria língua – ou, por outro lado, apostar nos constantes transbordamentos inventivos das linguagens, em suas virtualidades de sentidos e manifestações (Deleuze, 1975).

Com Lélia Gonzalez e o *pretuguês*, ou com Glissant e a Poética da Relação, compreendemos a importância de denunciar os processos de denegação subalternizantes e filiativos da branquitude, de modo a evidenciar a potência inventiva que sempre resiste e transborda dos esquadros hegemônicos – por mais violentos e alterocidas que sejam. Em outras palavras, trata-se de reconhecer nossa condição alienada e, sobretudo, subversiva. Com isso, resgatamos a possibilidade de escutar-narrar outras histórias, reconhecendo tanto as violências traumáticas quanto as potências inventivas que constituem nosso tempo e nossas linguagens psicanalíticas e psicológicas.

Adiar o fim do mundo, como bem nos ensina Ailton Krenak (2020), é não apenas poder contar *outras histórias mais*, mas poder escutar e narrar *histórias outras*. Afirmos – e, ao mesmo tempo, fragilizemos – nossas palavras para descolonizar nossas escutas.

Referências

- Achebe, C. (2013). A educação de uma criança sob o protetorado britânico (Cap. 1, pp. 111-125). Companhia das Letras.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alomo, M., Murano, V., & Lombardi, G. (2013). Tique y trauma: El encuentro electivo con lo real de la lengua. *Anuario de investigaciones*, 20(2), 43-50. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862013000200005&lng=es&tlng=es
- Barad, K. (2017). Performatividade pós-humanista: Para entender como a matéria chega à matéria. *Revista Vazantes*, 1(1), 7-34. <http://www.periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/20451>

- Barthes, R. (2013). *Aula* (L. Perrone-Moysés Trad). Cultrix.
- Bento, C. (2022). *Pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Bueno, W. (2020). *Imagens de controle: Um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins*. Zouk.
- Chemin, A. (2021, Janvier 22). Le «parler petit nègre», une invention coloniale. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/01/22/le-parler-petit-negre-une-invention-coloniale_6067162_3224.html
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo.
- Costa, L. A. (2014). O corpo das nuvens: Ouso da ficção na Psicologia Social. *Fractal: Revista de Psicologia*, 26, 551-576. <https://doi.org/10.1590/1984-0292/1317>
- Deleuze, G. (1975). *Lógica do sentido*. Perspectiva S. A.
- Deleuze, G. (1988). *Diferença e repetição*. Graal.
- Deleuze, G. (2003). *Proust e os signos* (2a ed.). Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1964).
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1992). *O que é a Filosofia?* Editora 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1996). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 3). Editora 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 1, A. L. Oliveira, A. Guerra Neto, & C. P. Costa Trad.). Editora 34.
- Escóssia, L., & Kastrup, V. (2005). O conceito de coletivo como superação da dicotomia indivíduo-sociedade. *Revista Psicologia em Estudo*, 10(2), 295-304. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722005000200017>
- Fanon, F. (1965). *A dying colonialismo*. Groove Press. (Trabalho original publicado em 1959).
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu editora. (Trabalho original publicado em 1952).
- Faustino, D. M. (2015). “Por que Fanon, por que agora? ”: *Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. Repositório Institucional UFSCAR. <https://repositorio.ufscar.br/items/4a5012df-8c94-4cb3-89df-34a7b9298e99>
- Faustino, D. M. (2018). *Frantz Fanon: Um revolucionário particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editorial.
- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Freire, P. (1974). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Glissant, E. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Editora UFJF.
- Glissant, E. (2021). *Poética da relação*. Bazar do Tempo.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Zahar.
- Guattari, F. (1990). *As três ecologias*. Papirus.
- Hartman, S. (2022). *Vidas rebeldes, belos experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encenqueiras e queers radicais*. Fósforo.

- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo* (2a ed.). Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: Mais ainda* (2a ed.). Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Zahar.
- Lacan, J. (1996). O estádio do espelho como formador da função do Eu. In S. Žižek (Org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 99-104, V. Ribeiro Trad.). Contraponto.
- Lacan, J. (1998a). *Escritos* (pp. 238-324, V. Ribeiro Trad.). Zahar.
- Lacan, J. (1998b). *Escritos* (pp. 843-864, V. Ribeiro Trad.). Zahar.
- Lacan, J. (1998c). *Escritos* (pp. 807-842, V. Ribeiro, Trad.). Zahar.
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2a ed., M. D. Magno Trad.). Zahar.
- Le Guin, U. K. (2022). *A ficção como cesta: Uma teoria* (2a ed., S. Gonçalves Trad.). Dois dias Edições.
- Martin-Baró, I. (2017). *Crítica e libertação na Psicologia: Estudos psicossociais* (pp. 173-203, F. Lacerda Trad.). Vozes. (Trabalho original publicado em 1987).
- Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. Antígona.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. N-1 Edições.
- Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Vozes.
- Mills, C. W. (2013). O contrato de dominação. *Meritum*, 8(2) 15-70. <https://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2162>
- Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Cobogó.
- Montvalon, J.-B. (2019, Septembre 2). Laélia Véron: L'action du verbe. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/09/02/laelia-veron-l-action-du-verbe_5505240_3232.html
- Moreno, D. (2022). O real da colonização e as invenções a partir de restos: Um saber fazer com a língua. In A. M. C. Guerra, & R. G. Lima (Orgs.), *A Psicanálise em elipse decolonial* (pp. 209-219). N-1 Edições.
- Nascimento, A. (2016). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado* (3a ed.). Perspectiva.
- Noguera, R. (2019). O poder da infância: Espiritualidade e política em afroperspectiva. *Momento - Diálogos em Educação*, 28(1), 127–142. <https://doi.org/10.14295/momento.v28i1.8806>
- Pavón-Cuellar, D. (2021). Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: Condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies*, 20(39) 95-127. <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/download/182217/173648/501006>
- Pavón-Cuellar, D., & Guzmán, M. O. (2017). Más allá de la Psicología del mestizaje: Capitalismo, colonización y singularidade latinoamericana. In D. Pavón-Cuellar (Org.), *Capitalismo y Psicología Crítica en Latinoamérica: Del sometimiento neocolonial a la emancipación de subjetividades emergentes* (pp. 123-146). Kanakil.
- Ropert, P. (2018, Février 21). Le français “petit-nègre”, une construction de l’armée coloniale française. *France Culture*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/le-francais-petit-negre-une-construction-de-l-armee-coloniale-francaise-6338796>

- Saer, J. J. (2014). *El concepto de ficción* (4a ed.). Seix Barral.
- Simondon, G. (2020). *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Editora 34.
- Sodré, M. (2019). *Terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Mauad X.
- Souza, T. P., Damico, J. G., & David, E. C. (2020). Paradoxos das políticas identitárias: (Des)racialização como estratégia quilombista do comum. *Acta Scientiarum*, 42(3), 1-10. <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i3.56465>
- Tfouni, L. V., Prottis, M. M. M. L., & Bartijotto, J. (2017). "... lá onde o amor é tecido de desejo ...": Lalangue e a irrupção do equívoco na língua. *Cadernos de Psicanálise*, 39(36), 141-159. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952017000100008
- Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y realidad*. Losada. (Trabalho original publicado em 1929).

Como citar:

Macari, M. L., & Costa, L. A. (2025). Linguagens da (Des)colonização: Por uma Poética da Relação na Psicanálise. *Revista Subjetividades*, 25(2), e15255. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v25i2.e15255>

Endereço para correspondência:

Maria Lucia Macari
E-mail: marrymlm@gmail.com

Luis Artur Costa
E-mail: larturcosta@gmail.com



Recebido em: 16/05/2024.

Aceito em: 17/07/2025.