

RACISMO EPISTÊMICO E SECULARIZAÇÃO RELIGIOSA NA PSICANÁLISE – ENTRAVES ÉTICOS PARA A FORMAÇÃO DE PSICANALISTAS BRASILEIROS

EPISTEMIC RACISM AND RELIGIOUS SECULARIZATION IN PSYCHOANALYSIS – ETHICAL BARRIERS FOR THE TRAINING OF BRAZILIAN PSYCHOANALYSTS

Raoni Machado Moraes Jardim 1

Miriam Debieux Rosa 2

Gabriel Inticher Binkowski 3

Resumo: O artigo propõe uma análise crítica sobre a secularização do discurso religioso na conformação do discurso científico moderno, bem como seus desdobramentos no interior da obra freudiana. Nos interessa sublinhar, em um primeiro momento, que a racionalidade científica se estruturou a partir do recalque à alteridade, operando uma hierarquização epistêmica que acompanhou a divisão racial do trabalho e organizou cognitivamente o capitalismo a partir de então. Em seguida tomamos o processo de secularização do discurso religioso na epistemologia psicanalítica, marcada por um projeto científico e por uma classificação valorativa dos conhecimentos terapêuticos que guarda importantes reflexões sobre a sua atual restrição ao diálogo horizontal com saberes historicamente subalternizados em solo brasileiro. Sendo esses saberes de matrizes africanas e indígenas, acusamos aí um racismo epistêmico. Tal análise busca contrapor a diretriz ética da Psicanálise contemporânea aos discursos coloniais e capitalistas que a atravessam. Um esforço de descolonização da formação psicanalítica brasileira.

Palavras-chave: Racismo Epistêmico. Secularização Religiosa. Psicanálise. Formação em psicanálise.

Abstract: The article proposes a critical analysis of the secularization of religious discourse in the conformation of the modern scientific discourse, as well as its consequences within Freud's work. We are interested in underlining, at first, that scientific rationality was structured from the repression of otherness, operating an epistemic hierarchical classification that accompanied the racial division of labor and cognitively organized capitalism from then on. Next we take the process of secularization of the religious discourse in psychoanalytic epistemology, marked by a scientific project and by an evaluative classification of therapeutic knowledge interspersed with important reflections on its current restriction to horizontal dialogue with historically subalternized knowledge in Brazilian soil. As this knowledge comes from African and indigenous matrices, we accuse it of epistemic racism. Such an analysis seeks to oppose the ethical guideline of contemporary Psychoanalysis to the colonial and capitalist discourses that permeate it. An effort to decolonize Brazilian psychoanalytical training.

Keywords: Epistemic Racism. Religious. Secularization. Psychoanalysis. Training.

- 1 Doutor pelo Dep. de Estudos Latino-americanos da Universidade de Brasília (bolsa CNPq). Mestre em Sociologia pela Universidad Nacional de San Martín (bolsa OEA). Pós-doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (bolsa Fapesp). Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL/USP). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1398-7230>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9561505664164215>. E-mail: raoni.mmj@gmail.com
- 2 Professora Titular do Instituto de Psicologia da USP. Coordena o Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL/USP) e o Grupo Veredas: psicanálise e imigração (IP/USP). Pró-Reitora Adjunta para Inclusão e Pertencimento da Universidade de São Paulo (2022/26). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9518-0424>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3826964831651958>. Email: debieux@terra.com.br
- 3 Professor no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Mestre em Clínica Transcultural e Doutor em Psicologia pela Université Sorbonne Paris Nord. Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL/USP). Coordena e supervisiona o Grupo Veredas: psicanálise e imigração (IP/USP). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4908-9221>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9915572605264386>. Email: gabriel.binkowski@gmail.com

Introdução

O diálogo entre a Sociologia do Conhecimento e a Psicanálise favorece um método dialético de investigação na tentativa de trazer à luz da consciência as ideologias¹, atores, estratégias, relações de poder-saber escamoteados no curso das práticas e das produções teórica e analítica correspondentes. Tal processo demanda a suspensão do saber já instituído, bem como de uma investigação sobre os pressupostos do próprio sujeito que elabora a análise, buscando tocar conteúdos latentes que movem as superfícies discursivas que nos orientam.

Dado o sistema capitalista em que estamos inseridos, partimos da afirmação de que as *modalidades discursivas e estratégias correspondentes de mais valia transbordam a própria produção material, estabelecendo um ordenamento das relações que, hegemonicamente, as legitimam*. A linguagem que compõe os discursos é a própria prática social condensada, composta de relações, regida por uma política. Há um saber que o sujeito veicula apesar de muitas vezes o ignorar; que orienta as relações de poder que exercemos diante de cada um dos *pequenos outros*. Em seu conjunto, enquanto linguagem, confirma um certo *discurso hegemônico*, mesmo que – ou justamente porque /para que - a verdade sobre a distribuição de poder contida em cada relação permaneça predominantemente inacessível à dita consciência (JARDIM; GUIMARÃES, 2022).

Ainda que de forma superficial e sem fôlego para verticalizar alguns pontos, iremos, num primeiro momento, estabelecer alguns paralelos entre o discurso religioso e o discurso científico, tomando o processo de colonização e o desenvolvimento capitalista moderno enquanto eixo central em sua tentativa de se estabelecer como a *verdadeira* experiência de vida. Adotamos uma perspectiva mais generalista, de longo alcance, na busca de elementos estruturais desses discursos, especialmente daqueles que emergem a partir do período colonial com o recalque ou recusa à alteridade, operando uma hierarquização epistêmica² que acompanha a divisão racial do trabalho e organiza cognitivamente o capitalismo a partir de então.

Na “extimidade” que caracteriza a coisa religiosa, privilegiaremos uma via de abordagem sócio-histórica, que encontre o sujeito³ em suas condições de produção de subjetividade e que possa delinear características estruturais da racionalidade moderna. Tal racionalidade, antes de cumprir a sua promessa de sanar as lacunas subjetivas pela razão, seculariza os fundamentos da lógica religiosa presentes nas instituições, ideologias ou mitologias (BINKOWSKI, 2021). Ou seja, busca emancipar, os hábitos, costumes e a consciência, dos elementos religiosos que os constituíram.

Ainda que a ciência tenha como pressuposto epistemológico a sua permanente reformulação – e aqui ela se difere enquanto método do discurso religioso -, interessa perceber como elementos míticos demandados pelo lugar de enunciação de um discurso religioso – de onde vê, aquele que tudo sabe – permanecem presentes enquanto um pilar da racionalidade científica e do ordenamento afetivo inaugurados pela modernidade, *no ponto exato em que ela se apoia no recalque da alteridade como solo para a afirmação de verdades sobre o mundo, os sujeitos e suas*

1 Marilena Chauí (1981/2008) ressalta o caráter multifacetado da ideologia, mostrando ser esta “um conjunto lógico, sistemático e coerente, de representações (ideias e valores) e normas ou regras de conduta que indicam aos membros da sociedade o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer” (p.11).

2 O conceito de “episteme” traz, em geral (em alguns dicionários da língua portuguesa), um conceito etnocêntrico, associando-o com o conhecimento “real, “verdadeiro”, “científico”, “oposto às opiniões individuais, infundadas”, etc. Mas teóricos do século XX, como Michael Foucault, Thomas Kuhn, Gaston Bachelard, Bruno Latour, entre outros, trazem outros horizontes possíveis, menos etnocêntricos, para esse termo, entendendo-o mais ou menos como um paradigma comum a vários indivíduos, como corpo organizado de conhecimento, o que não significa que ele seja estático. Muito ao contrário, “revoluções” e “rupturas” parecem ser uma marca em comum das epistemes. De qualquer forma, aqui nos referimos a esse termo de forma mais ampla, como elementos estruturais de uma racionalidade moderna ocidental caracterizada pelo recalque à alteridade.

3 No caso do discurso religioso, não temos a intenção de desdobrar uma abordagem centrada no sujeito, para daí pensar o papel das religiões. Apesar de estar em relação, o argumento aqui não pretende aprofundar a função religiosa para os processos de simbolização e organização psíquica dos sujeitos; para produção de “reservadas de sentido”; para o “desamparo originário e inevitável” em sua perspectiva de neurose projetiva; ou mesmo dos possíveis paralelos entre o papel de cuidado e da dinâmica transferencial na religião e na Psicanálise ao lidar com o desamparo constitutivo e com o mal-estar dissolvido no mundo psíquico e social, argumentos esses que perpassam a obra freudiana e que são delineados, por exemplo, no texto “Cuidado religioso e cuidado psicológico: uma questão de fronteiras”, de Paiva e Granato (2014).

relações. Tal trilha já fora apontada por Freud em textos seminais de sua abordagem do social, como *O futuro de uma ilusão* (1927/1996) e *Mal-estar na civilização* (1930 [1929])/1996.

Num segundo momento, tentaremos perceber como o processo de secularização do discurso religioso se apresenta como substrato de uma racionalidade científica requerida pela epistemologia psicanalítica, desdobrando-se em uma hierarquização dos conhecimentos terapêuticos que, se atualizado ao cenário brasileiro atual, guarda importantes reflexões sobre o hermetismo desse campo e de sua restrição à escuta e ao diálogo horizontal com saberes historicamente subalternizados sobre o sofrimento subjetivo. Sendo esses saberes de matrizes africanas e indígenas, acusamos aí um racismo epistêmico. Tal esforço busca contrapor a diretriz ética da Psicanálise aos discursos coloniais e capitalistas que a atravessam. Um esforço, portanto, de descolonização da Psicanálise brasileira com incidência nos processos de formação de psicanalistas.

O capitalismo moderno: religião e raça

Qualquer análise sobre o capitalismo, em todas as suas fases, não deve prescindir de uma perspectiva histórica de seu estabelecimento enquanto *modus operandi* do sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN, 2012). Referimo-nos ao período colonial e suas heranças na atualidade, particularmente as que decorrem da escravidão e da organização racial do trabalho demandadas pelo capitalismo moderno que, por sua vez, organiza-o cognitivamente.

Nesses termos, o conceito de raça se coloca enquanto um eixo cognitivo que estrutura o capitalismo e a racionalidade moderna ocidental. Difícil seria ter uma conclusão definitiva sobre o surgimento do racismo nos termos que hoje o concebemos. Talvez o racismo moderno, enquanto doutrina ideológica que promove a organização produtiva em termos globais ainda na atualidade seja mais uma demanda do capitalismo (expansão comercial, territorial e de acúmulo de riqueza) do que a causa do sistema escravocrata que lhe serviu de motor. Essa visão materialista da história, presente na obra de Eric Williams (2012)⁴, por exemplo, merece destaque aqui, muito embora não caiba nos posicionarmos definitivamente sobre os impasses que a sua pesquisa suscita quanto à datação do racismo.

Lélia Gonzalez (1988[2020]) identifica elementos de uma tradição etnocêntrica pré-colonial que considerava absurdas, exóticas e irracionais as manifestações culturais dos povos “selvagens”, o que reforçaria o ímpeto colonizador das metrópoles ibéricas e as formas como o racismo – disfarçado ou por denegação – foi articulado nos países dominados⁵.

4 Eric Williams (2012), partindo de uma visão economicista da história, diz que o racismo enquanto doutrina ideológica fora uma invenção do século XIX, com o propósito de justificar a existência de mais de trezentos anos de tráfico e escravidão de mão-de-obra originária da África. Esse autor promove uma importante inversão do entendimento corrente afirmando o racismo como consequência, e não causa, da escravidão. A razão também estaria no nível da infraestrutura, ou seja, das condições materiais: a manutenção da escravidão de indígenas para o projeto colonial no Brasil seria mais custosa do que a mão-de-obra africana que, além de servir aos interesses lucrativos do tráfico, era mais abundante do que a indígena. Apenas a força de trabalho africana garantiria a grandeza do projeto colonial. E não apenas desse projeto, senão da acumulação de capital primitivo necessário para a Revolução Industrial. O chamado “comércio triangular” (ver p.90) foi o que garantiu o financiamento da indústria britânica. Assim, ao contrário do lugar comum que tende a estabelecer antagonismos entre o período colonial e o industrial, existia, segundo Williams, sinergia entre essas fases.

5 Ao descrever o racismo disfarçado, ou por denegação, próprio das sociedades de colonização latina, Lélia Gonzalez recorre à história dos territórios ibéricos para compreender as estratégias de dominação/opressão, dentre as quais se destacam as teorias de miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”, e lembra que essa região esteve sobre domínio de um exército islâmico, composto por árabes (minoridade) e mouros (ampla maioria), e sob o comando do negro general Tariq ibn Ziyad. Menciona, ainda, que as duas últimas dinastias que governaram Al-Andalus procediam da África Ocidental (almorávidas e almóadas). Esse domínio, iniciado por volta dos anos 711, foi enfrentado pelos exércitos cristãos europeus, no que ficou conhecido como a Reconquista, que perdurou até 1492. Durante esse período, Espanha e Portugal adquiriram uma vasta experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais, devido à presença e ao inegável impacto deixado pelos povos de origem africana na região. O formalismo e a estrutura social rigidamente hierárquica foram estabelecidos, sujeitando judeus e mouros a um estratégico e violento controle social e político. As sociedades posteriores sob o domínio ibérico herdaram características jurídico-administrativas e ideologias de classificação sexual e racial das metrópoles ibéricas. A hierarquização naturalizada garantia a superioridade branca e masculina, ao mesmo tempo em que poupava os dominantes de críticas por uma segregação mais aberta, evidenciando que o racismo por denegação

Contudo, não nos parece que essas visões entrem em discordância. Se existem sociedades com diversos elementos racistas em períodos pré-coloniais, sua forma enquanto ideologia que serve a uma organização racial da produção *em termos mundiais* parece ser um fenômeno articulado pela lógica capitalista moderna.

Alinhamo-nos ao pensamento de Franz Fanon (1961[2010]) quando de sua crítica sobre a perspectiva psicologizante do racismo, que o eleva ao campo ideológico a partir do recalque de uma análise materialista. Certamente Fanon, enquanto psiquiatra e militante da libertação do povo negro e colonizado, está preocupado com os efeitos psicológicos da racialização, inclusive para todos os seres humanos. Mas a possibilidade de sua superação não estaria apenas no enfrentamento discursivo e, sim, na tomada de consciência das estruturas sociais e econômicas de onde surge tal processo. Se o racismo é um fenômeno cultural, a cultura, enquanto parte da infraestrutura capitalista, atualiza-se em função das necessidades de exploração e de produção de mais-valia.

Como forma de evitar essa tomada de consciência, o grupo dominante busca neutralizar possíveis insurreições dos grupos racializados, desarticulando os seus “sistemas de referência”. A hierarquização social dos sujeitos mediada pelo conceito de raça está associada à sobreposição de uma visão de mundo, uma linguagem, uma epistemologia (branca, eurocêntrica, patriarcal, heterossexual, monoteísta e principalmente cristã), sobre outras diversas (não-brancas, etc.). A partir dessa diferenciação, o binarismo valorativo faz sua marca na racionalidade ocidental, estabelecendo uma gramática que dá contorno às experiências subjetivas.

Tal hierarquização encontra na “coisa religiosa” um ponto de afirmação, estando ela em relação fusional com a cultura, a sociedade e a política. Do ponto de vista psicanalítico - que toma essas camadas em sua relação com a linguagem, com o inconsciente e com os processos de subjetivação - as matrizes religiosas serviram de solo fértil para uma gestão do real a partir de suas camadas imaginárias e simbólicas, ganhando ainda mais força a partir do monoteísmo cristão e da figura de um pai onipresente, poderoso, simultaneamente compreensivo e punitivo, e que lança as margens de uma conduta moral a ser seguida, condição para a resposta aos mais íntimos anseios do sujeito, tal como posto por Freud em *Mal-Estar na Civilização* (BINKOWSKI, ROSA; BAUBET, 2020).

Segundo Binkowski (2015, p.174), a gestão do real e da angústia diante dele ganha força a partir do monoteísmo, cuja instauração força um processo comum de gestão desse objeto perdido, germen do psiquismo e da cultura. Seguindo a via freudiana, o monoteísmo promove um “progresso para a humanidade”, ao impor a adoração de um pai que tampona o sensível (Sinnlich) em prol do espiritual (Geistlich). Temos aí uma imposição em que podemos reconhecer a marca de uma certa violência contínua, violência esta articulada por uma boa dose de apagamento de traços, de qualquer inscrição onde apareça alteridade e diferença.

Se a unicidade de uma cosmovisão opera boa dose de apagamento da alteridade, por outro lado “os outros” que compõem essa alteridade não deixam de existir, sendo o contraponto fundamental para que haja a imposição de uma verdade e de um discurso correspondente, que autorize a colonização daqueles tomados por “inferiores” (no caso do discurso religioso, “desalmados”, “profanos”, “pagãos”, praticantes de animismos e fetichismos) que terminam por ser o motor de um sistema produtivo alimentado por sangue, suor e lágrimas.

O binarismo valorativo balizado pelo conceito de raça é servido e serve ao reforço de uma liturgia monoteísta e dicotômica - bem-mal; deus-diabo; céu-inferno; sagrado-profano; cristão-herexe -, que termina por reificar um entendimento mítico da superioridade humanitária de brancos sobre não-brancos, justificando a cruzada para levar o reino de Cristo ao mundo “selvagem”, carente de humanidade e civilidade. Temos aqui um circuito dito “virtuoso” no plano ideológico e discursivo que serve ao impulso e à reificação da estrutura capitalista e cristã sob bases racistas.

e a ideologia da democracia racial compõem um sofisticado tipo de racismo. Nesses países a luta antirracista teria mais dificuldades de se articular, uma vez que as estratégias de dominação e a segregação são menos visíveis, mas não menos perversas. Ao descrever o racismo aberto, característico das sociedades de colonização anglo-saxônica, germânica ou holandesa, afirma que nessas sociedades a segregação é mais explícita, pois afinal o grupo dos brancos, buscando manter a sua “pureza”, estabelece como negro aquele que tenha qualquer gota de sangue negro nas veias. Nesses países, segundo a autora, a luta antirracista teria mais facilidades de se articular, uma vez que a segregação explícita reforçaria a identidade racial da população negra, que nas sociedades de racismo por denegação são minimizadas e invisibilizadas, expropriando os sujeitos de suas histórias, de suas identidades e de elementos de fortalecimento comunitário.

Esse parece ser justamente o mecanismo pelo qual se instaura o mito, ou seja, no ponto exato onde se deixa de considerar um lado concreto e sacrificado dos “fatos” que causam inconvenientes à manutenção de uma determinada ideologia. Souza (1983[2021], p. 54) lembra que, enquanto instrumento formal da ideologia, “o mito é um efeito social que se pode entender como resultante de convergências e determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas”.

No século XVI, vemos um fato ilustrativo da conjugação entre a questão racial, a religiosa e a econômica: o Julgamento de Valladolid, em 1552. Naquele momento, a maior aceção histórica do “ser” seria a alma, substância divinatória onde residiria a própria humanidade do sujeito. Protagonizado por Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, o julgamento, que atendia obviamente aos interesses da monarquia espanhola, “conclui” que os indígenas possuíam alma e que não deveriam ser escravizados, mas sim convertidos em cristãos.

Em termos produtivos, isso significou a passagem da escravidão para outra forma de coerção e trabalho imposto, denominado “*encomenda*” (na prática, outra forma de escravidão). Os negros, por sua vez, eram considerados desprovidos de alma, sendo a mão-de-obra que deveria substituir os indígenas no trabalho escravo. Tal decisão, absolutamente arbitrária pelo conteúdo da matéria em si (uma superioridade entre seres a partir de uma característica fenotípica), parece estar nevrálgicamente relacionada com o argumento de Eric Williams (2012), sobre os custos de uma escravização indígena diante da africana (ver rodapé 7). Trata-se de um episódio ilustrativo do *imbricamento entre o capitalismo, a escravidão racista e a naturalização de uma racionalidade sob a base religiosa*.

A Psicanálise nos ensina que o desejo de se munir da verdade enquanto signo justificador de nossos atos implica o fundamento violento da sociedade (BINKOWSKI, 2021). Parece ser a partir daí que o sujeito se autoriza ao afeto do ódio enquanto marcador da defesa narcísica àquela alteridade que traz uma outra perspectiva, que ameaça por nos mostrar a nossa não totalidade, ou a nossa falta primordial. Aqui vemos como se exprime a precariedade subjetiva, a partir de uma *extimidade* religiosa – esse conhecido-estranho ou de um dentro-longe. O ódio racial parece ser o conteúdo latente que se manifesta enquanto uma recusa estrutural à alteridade, garantindo socialmente a naturalização de uma divisão racial da produção.

Assim sendo, a *extimidade*, noção forjada por Lacan a partir do conceito de *estranho*, de Freud, arregimenta essa delicada economia entre o que está dentro e fora, nos contornos do outro no qual se assume uma parte abjeta do sujeito. O outro-abjetificado a partir de uma maquinaria ideológica que congrega religião e economia pavimenta caminhos para um tratamento brutal da alteridade, retirando dela a possibilidade de um sentido e mesmo de uma legitimidade para com sua existência.

A ciência moderna sob bases míticas

Quijano (2007) diz que, a partir do século XVII, as relações sociais e intersubjetivas foram elaborando um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo. Tais necessidades passam por ajustes e reajustes éticos e perceptivos de modo a justificar a manutenção de um tratamento de abjeto dado ao outro. Pois é desde então que a questão racial foi secularizada em termos “científicos”, mantida, porém, mesmo após o chamado “desencantamento do mundo” (WEBER, 1982), a conotação com relação à “humanidade” ou “não-humanidade” dos povos indígenas e negros, postos agora numa escala de humanidade (meramente) biológica.

Mesmo que os binarismos maniqueístas de um temor a um deus tentem criar um ordenamento social, eles não puderam aplacar o fardo civilizacional. Sendo essa uma condição do sujeito em sociedade, as luzes da razão tampouco aplacaram tal desamparo originário, demandando novos termos e discursos na tentativa de um *nem tão novo ordenamento social*. A racionalidade ocidental hegemônica a partir da dominação colonial americana e, mais intensamente, do Iluminismo, reificou sua lógica binária: Oriente–Ocidente; Europa–não Europa; primitivo–civilizado; mítico/mágico–científico; irracional–racional; tradicional–moderno (GROSFUGUEL, 2016).

O monoteísmo enquanto eixo da noção de progresso dá forma a um discurso religioso que

antecipa o darwinismo social que encarna posteriormente o discurso científico. O lugar mais alto, de onde se vê o mundo e de onde não se pode ser visto, é o elemento de secularização do discurso religioso, tal qual o olhar celeste, onipresente, que enuncia a verdade.

O “Eu” cartesiano foi ganhando contornos próprios ao sujeito da ciência moderna, capaz de produzir um conhecimento verdadeiro além do tempo e do espaço. Não há figura mais literal para o suposto saber que o sujeito da ciência moderna, herdeiro que é da sabedoria divina. Essa é uma transferência massiva que orienta os processos mais primitivos de subjetivação, de socialização e de orientação do sujeito sobre si e diante do mundo. Para afirmar a existência de um “Eu” que produz conhecimento equivalente à visão do “olho onipresente de Deus” são utilizados os argumentos ontológico⁶ e epistemológico⁷. Esses, ao mesmo tempo em que auxiliaram na secularização do único lugar de enunciação sobre a verdade, estabeleceram uma oposição razão-natureza e a tentativa constante dos sujeitos de compreender as coisas ao seu redor para poder dominá-las e submetê-las à lógica do sujeito pensante. Não se trataria apenas de um sujeito pensante (“*ego cogito*”), mas de um “sujeito-conquistador-pensante” (“*ego conquiro*”)⁸.

Certamente, essa concepção cartesiana do sujeito teve um enorme valor para a forma filosófica da psicologia moderna. As luzes da razão foram tomando a forma do “*espíritu*”, antes entendido enquanto alma, agora sinônimo de consciência e de racionalidade. A ideia de uma razão descolada do seu meio serviu de base para a concepção do sujeito liberal.

Nesse modelo, a intersubjetividade enquanto parte mesmo da constituição subjetiva é comprometida, assim como a possibilidade de percepção das demandas narcísicas de quem realiza tal obstrução. Assim, nasce uma concepção de consciência que atende aos desígnios de uma burguesia iluminada pela razão e pela lógica do capital que tampona as contradições sociais que lhe permitem uma existência concreta e um lugar de privilégio no período histórico. Se tal entendimento de consciência não ocorre sem resistências e contrapontos mais recentes – seja com Marx ou o próprio Freud⁹ –, ele termina por se estabelecer hegemonicamente.

É esse projeto de sujeito e de consciência, burguesa, que está na base da formação dos Estados-nação latino-americanos, “conformados” pelos herdeiros dos colonizadores. A maioria dos Estados atuais manteve uma ficção aparente de características monétnicas ou uninacionais (STAVENHAGEN, 2001), tal qual um “truque óptico” de uma imagem parcial refletida pelo grande Outro como total¹⁰.

Ampliando-se para um debate que remete à noção de identidade nacional, esta é forjada por mecanismos de contraposição ao que é barrado da consciência que define as construções identitárias e suas recusas e recalques¹¹. Concretamente, isso tornou possível que os povos subalternizados, escravizadas e mortos durante o regime colonial passassem a ocupar, com a constituição dos Estados-nação, o status de minorias, sofrendo condições semelhantes às que vivenciaram no passado. Essas condições dizem respeito à ausência de uma representação governamental, administrativa, jurídica, política, militar e, finalmente, epistêmica, como intentamos mostrar no presente escrito.

As universidades latino-americanas, no marco dos Estados-nação, ganham o molde das

6 O primeiro argumento, o dualismo ontológico, afirma que a separação da mente e do corpo, por serem “substâncias” diferentes, traria à mente a possibilidade de estar fora da influência de fatores terrestres (situação em que o corpo se encontra), assim como a visão do olho de Deus, estando além de qualquer condição particular da existência.

7 O segundo argumento, o epistemológico, afirma que o único modo de o “Eu” alcançar a certeza na produção do conhecimento é através do método do solipsismo ou dúvida metódica. O conhecimento verdadeiro, portanto, poderia ser alcançado através de um monólogo interior do sujeito consigo próprio, e não através do diálogo – conhecimento dialógico.

8 Ver GROSGOUEL (2016)

9 Ver FROMM (1963) e ALTHUSSER (1964[1978]).

10 Em LACAN (1949[1998]), é explícito que a constituição subjetiva não pode prescindir de uma intersubjetividade, tal como descrita em O estágio do espelho como formador da função do eu. A suposta autonomia do processo de subjetivação é sustentada pela ilusão de completude do eu que provém de uma imagem fornecida e chancelada pelo Outro.

11 Barrado em termos, pois sabemos o quanto a elite nacional bebeu do conhecimento africano e indígena em todos os seus níveis, da lida com a terra, passando pela astronomia, preparo de pratos, produção de medicina, hábitos de higiene, entendimentos filosóficos, etc. Os elementos são intermináveis porque não se trata de entendê-los enquanto colaborações a uma identidade nacional, mas sim como parte fundante da mesma.

instituições educativas modernas europeias do início do século XIX (CARVALHO; FLÓREZ-FLÓREZ, 2014). Enquanto nos territórios de domínio espanhol as universidades seguiam o parâmetro das instituições *católicas* espanholas ao final do século XVI, no Brasil, as instituições de ensino superior ocorrem apenas a partir da segunda metade do século XIX, sendo estas fruto de um projeto eurocêntrico e ocidental já no estilo da Revolução Industrial. Nesse projeto, nada anterior à chegada dos europeus nas Américas estava presente.

Assim, naturalizou-se um lugar fictício, essencializado, onde não existia possibilidade de se refletir criticamente sobre os propósitos e ideologias diluídos nas narrativas. A propriedade sobre a “caneta da história oficial” decretou o ponto de vista colonial como verdadeiro, exclusivo ao domínio da escrita e do idioma¹².

Esses traços transparecem na linguagem científica e acadêmica enquanto parte constituinte do lugar de suposto saber, seja em seus pressupostos metodológicos de “neutralidade”, em sua recomendação da primeira pessoa do plural (evocando uma comunidade onisciente) ou em sua pretensão universal.

Aqui, muito ao contrário de qualquer obscurantismo científico, tais problematizações pretendem caminhar rente aos pressupostos da própria ciência, no sentido de tornar-se objeto de análise de si própria, no esforço constante de vigilância epistêmica (BOURDIEU, 2000). Sabemos que a linguagem não pode ser separada da natureza ideológica de um discurso. Certamente, os conhecimentos científicos não estão isentos desse pressuposto. Ainda que existam parâmetros rigorosos para a sua produção, podemos nos perguntar sobre os elementos que a condiciona, da sua idealização à sua destinação final, passando, obviamente, por fontes de financiamento¹³. Estarmos atentos a esses elementos converge justamente com a possibilidade de desrecalar os elementos míticos que estão latentes a um discurso, dando-lhe um tratamento justamente *outro*.

Neusa Santos Souza (1983[2021], p. 54), num produtivo diálogo com a obra *Mitologia*, de Roland Barthes, nos oferece outra assertiva fundamental sobre o mito:

Quando a natureza toma o lugar da história, quando a contingência se transforma em eternidade e, por um “milagre econômico”, a “simplicidade das essências” suprime a incômoda e necessária compreensão das relações sociais, o mito se instaura, inaugurando um tempo e um espaço feitos tanto de clareza quanto de ilusão.

A esta altura, talvez caiba afirmar que, no Brasil, dois dos maiores mitos sobre os quais se erguem a lógica capitalistas e a desigualdade que lhe é pressuposta são o da democracia racial e da meritocracia. São eles que dissolvem as contradições próprias do capitalismo colonial, absolutamente atual.

O grau de recalque dos elementos concretos desse sistema produtivo é tal que a icônica afirmativa de Mark Fisher, sobre ser mais fácil conceber o fim do mundo do que o fim do capitalismo, parece se confirmar a cada ano que avançamos rumo ao limite civilizacional. Também poderia ser citada, enquanto *performance* da nossa neurose cultural¹⁴, os resultados da pesquisa de Souza (1983[2021]), na qual conclui que a possibilidade de “ser” e ascender socialmente dos sujeitos negros no Brasil passa por uma violenta adesão à estrutura da branquitude, mesmo que tal adesão nunca os retribua plenamente, ou melhor, os incentive a um “mais trabalho”, reificando o seu lugar de subalternizado.

A distância que as universidades – e instituições de transmissão da Psicanálise – estabeleceram com relação ao território em que estavam, e estão, impede uma produção mais pertinente sobre a realidade e deflagra o nosso desamparo discursivo (ROSA, 2016), performando

12 Internamente à academia, o século XIX também foi marcado pelo processo de disciplinarização, entendido como a institucionalização em profissões de um conjunto de práticas intelectuais distintas. Cada disciplina foi criando o seu “território”, suas fronteiras, tradições e campos, solicitando “credenciais” aos possíveis interessados em ingressar no seu território. A autonomia das disciplinas encontrou forma física nos edifícios, departamentos e salas. A fragmentação cartesiana dos saberes ganhou forma física e até hoje mantém em grande medida as suas fronteiras, sendo muito difícil romper os seus limites rumo à interdisciplinaridade ou transdisciplinaridade.

13 Ver JARDIM (2016)

14 Ver GONZALES (1984)

a necessidade do colonizado de refletir enquanto seus os traços do colonizador. A identificação com o lugar do suposto saber torna crônico o desinteresse em articular a teoria psicanalítica com os saberes difundidos no território em que estamos.

Psicanaliticamente, isso diz sobre a surdez sistemática de quem se propõe a escutar o recalcado. Feita essa trajetória argumentativa, *talvez possamos afirmar o desamparo discursivo de amplas parcelas da população brasileira como parte do mesmo fenômeno sócio-histórico que fez da universidade um local absolutamente limitado quanto à escuta daqueles excluídos dos muros e ocultados da fundação da cidade letrada.*

Dito isso, sustentamos que, em grande medida, o caráter mítico presente no discurso hegemônico da ciência moderna se deve ao seu racismo epistêmico, assim como no discurso religioso, ambos se afirmando por uma violenta negação da alteridade, construindo sub-versões do “outro” que paulatinamente retiram sua legitimidade de ser.

A questão psicanalítica

A ética psicanalítica está interessada no furo do discurso, que revela elementos latentes, políticos e ideológicos, em seu curso, como parte de sua possibilidade de incidir sobre as condições sócio-históricas produtoras de desigualdades sociais e sofrimento para amplas parcelas da população. Ademais, como aponta Rosa (2016), criam-se verdadeiras maquinarias sociais e políticas de gestão dessa diferença pela via do desamparo discursivo.

Contudo, a ética psicanalítica também tem como vetor elementos teóricos e metodológicos que incidem terapêuticamente sobre o sofrimento de um sujeito que lhe confia a fala. Esse vetor diz respeito à posição do analista na estrutura social, onde se inscreve o seu percurso formativo e sua amplitude de escuta.

Nesse esforço, podemos nos dar conta de um dado inicial: a epistemologia psicanalítica, dado o seu lócus embrionário, não escapa *a priori* do eurocentrismo, o que se comprova em pontos estruturais: a mitologia grega que serve de arcabouço simbólico operado como universal para pensar o funcionamento psíquico; os casos atendidos por Freud oriundos de uma elite vienense que serviram de base para a sua teorização; a adoção de credenciais científicas para o seu reconhecimento e um desejo de se constituir enquanto epistemologia e técnica universal para pensar a psicopatologia e o sofrimento psíquico.

Sobre esse último ponto, como bem recorda Althusser (1964[1978]), após anos de desprezo e desconhecimento da Psicanálise, a racionalidade ocidental terminou por admiti-la desde que fosse anexa a outros campos científicos já existentes, como a Psicologia, a Neurologia, a Psiquiatria, a Sociologia, a Antropologia ou a Filosofia.

Althusser (1964[1978], p. 53) ressoa o questionamento do meio científico de sua época:

Talvez, então, simplesmente, magia? Que conseguiria, como qualquer magia, pelo efeito do seu prestígio, e dos seus prestígios, colocados a serviço de uma necessidade ou demanda sociais, que seria, então, sua única razão, sua verdadeira razão. Levi-Strauss teria feito a teoria dessa magia, dessa prática social que seria a Psicanálise, designado no xamã o antepassado de Freud.

Podemos ali ler o sintomático e recorrente hermetismo das instituições e dos próprios psicanalistas como parte de um mecanismo de defesa a esse histórico contato com a margem científica e as acusações de uma prática sem teoria, ou de uma teoria que reflete as regras da prática.

Curiosamente, ao sair da marginalidade científica e se estabelecer academicamente, a Psicanálise termina por se encastelar e erguer muros contra um diálogo horizontal com saberes não-eurocêntricos, mantidos fora dos limites da ciência e da academia – ou tomando-os como ponto de confirmação de hipóteses pré-existentes como o faz La Porta¹⁵, mesmo depois de Lévi-

15 Ver MANTOVANI; BAIRRÃO (2005).

Strauss propor o estranhamento antropológico do campo de onde se parte para uma análise.

Mas, ainda sobre a citação anterior, tomemos mais um momento. Sim, a Psicanálise apela a uma demanda social (portanto individual, em primeira instância) e a um prestígio oriundo do suposto saber do qual se utiliza para estabelecer uma transferência e iniciar as possibilidades de cura, assim como qualquer magia ou religião. Ambas têm uma prática terapêutica; uma técnica; e um saber que está em relação com a prática e a técnica. Talvez esse mesmo olhar tenha a sua pertinência ao ser lançado à ciência e ao seu atendimento à uma demanda social de desenvolvimento capitalista.

Ainda sobre o paralelo entre Psicanálise e religião ou magia, pode-se dizer, por um lado, que ambas se ocupam do mesmo espaço na vida psíquica, que é aquele deixado aberto pelo objeto que está ausente. Por outro lado, cabe realizar uma diferença fundamental:

[...] a religião consolaria diante da perda, ritualizando com o objeto perdido e sua ausência de modo a torná-la presença. Assim, com a repetição ritual, a ausência se inscreve como marca de pertença grupal, comunitária e genealógica. A Psicanálise, por sua vez, opera não como um rito, mesmo que seja permeada por repetições estruturais (a sessão, o enquadre, o pagamento, o endereçamento), mas enquanto um exercício: neste, o sujeito é impulsionado a encontrar nas próprias repetições de sua cadeia significante algo que aponte para sua verdade, para uma ausência que o leve a se produzir enquanto um sujeito a partir da diferença (BINKOWSKI, 2021, p.41).

Feita essa distinção fundamental, cabe retomar o propósito central desse texto e ir em busca de algo menos visível que o método terapêutico em si. Vimos como a construção do edifício epistemológico da ciência moderna é impulsionado por uma reivindicação de suposto saber que opera sempre em oposição ao “outro da modernidade”, havendo nesse processo um recalque de elementos míticos – ou que não dizem respeito ao conhecimento em si - para sustentação do que é considerado conhecimento verdadeiro e o que não é.

Nesse trajeto, verifica-se a secularização do discurso religioso cristão e sua estrutura epistemológica como forma de estabelecer um olhar sobre o mundo que atenda a um projeto político-ideológico, agora sob parâmetros estabelecidos pela racionalidade iluminada pelo capital. O que temos, então, pode ser lido como um emparelhamento da discursividade religiosa para com todo um aparato colonizatório e capitalista. O pilar racial, por sua vez, aqui é um eixo cognitivo fundamental para operar essa transição, dando forma e consequência à divisão do trabalho em termos mundiais.

Sendo a Psicanálise marcada por um projeto científico, cabe perguntar como a questão religiosa se presentifica no pleito psicanalítico à validação científica. Quais os seus traços mais evidentes e quais poderíamos suspeitar que sofreram secularizações com o propósito de afirmar um saber, tendo em conta que tal afirmação no campo científico/acadêmico guarda sempre uma relação com o “outro que não sabe”? Qual é o efeito disso sobre a escuta do sofrimento em sociedades marcadas por um passado colonial, absolutamente presente enquanto condicionante do desamparo subjetivo?

Essas são perguntas que ganham volume no momento em que a Psicanálise brasileira busca democratizar o seu acesso a camadas da população mais pobres – e menos brancas. Cabe, então, problematizar não apenas o lugar ao qual o movimento psicanalítico respondeu e no qual se alojou, mas também compreender os vetores de diferenças que grupos psicanalíticos puderam assumir de modo a transformar tanto as suas práticas e composições teóricas, indo, assim, ao encontro de projetos de transformação social que compreendiam a ética psicanalítica e suas valências.

Birman (2018), Em seu texto *A problemática da religião na Psicanálise: a crítica freudiana do fundamentalismo e da segregação*, Birman (2018) faz um percurso conceitual para pensar a “secularização do mundo”, dando ênfase ao argumento de que o retorno triunfal da religião monoteísta, e especialmente neopentecostal, está intrinsecamente relacionado à perda de soberania do Estado-nação em uma era neoliberal marcada pela precarização dos vínculos trabalhistas e uma teologia da prosperidade que agudiza o desamparo dos sujeitos – e onde o

discurso científico ganha uma acepção também mercadológica, em uma função técnico-científica a serviço do capital.

Concordamos com seu argumento, sobre o cenário histórico operado pelo neoliberalismo que favorece um discurso religioso neopentecostal marcado pela chamada teologia da prosperidade. No entanto, é preciso dizer que interessa aqui uma abordagem do conceito de secularização que diga respeito mais à permanência de pressupostos do lugar de enunciação e dos compostos míticos para estruturar uma contraposição hierarquizante entre saberes e povos, latentes no discurso científico, do que propriamente um retorno manifesto do discurso religioso em uma era supostamente científica. Ou seja, para além da convivência entre esses dois discursos em certo regime de exclusão entre si – onde um não está, o outro está –, haveria uma transição em que são mantidos pressupostos de enunciação que garantem a hegemonia do capitalismo racista sob bases científicas.

De todo modo, o escrito de Birman (2018) traz um importante recorrido sob o qual nos baseamos para seguir em busca de maior precisão no que estamos chamando de *secularização religiosa na Psicanálise* e de seus possíveis efeitos para o racismo epistêmico desse campo.

Dito isso, recuperamos que Birman (2018) apresenta um trajeto das obras centrais pelas quais Freud pensou a questão religiosa: Em *Atos compulsivos e exercícios religiosos* (1907), encontramos a articulação entre ideação e ato nos quadros de neurose-obsessiva, quando o sujeito busca regular na manifestação do ato o que não pode ser formulado. Em *Totem e Tabu* (1913 [1912-13]) vemos a comparação entre certas formações psicopatológicas e algumas formações culturais.

Histeria, neurose obsessivo-compulsiva e paranoia (ordem do erotismo e do sintoma) seriam correspondentes às manifestações da arte, religião e filosofia (ordem da sublimação), respectivamente. Já em *O futuro de uma ilusão* (1927), a ilusão é entendida como experiência da ordem do desejo infantil de proteção por um ser onipotente, o pai, em consequência do desamparo primordial, sendo essa experiência não apenas individual, mas coletiva, o que o leva a designar a religião como uma neurose coletiva.

Em *Mal-estar na civilização* (1930 [1929]/1996), Freud descreve os efeitos da nostalgia desse pai protetor, a partir da falta do objeto perdido, do desamparo originário, e da impossibilidade de tamponamento ou sutura dessa falta pelos laços sociais, resultando o mal-estar que a modernidade instaura, o que leva Freud a designar a religião, agora, como um delírio coletivo. Em seguida, temos na Conferência XXXV, em *Novas conferências de introdução à Psicanálise*, a caracterização do discurso religioso enquanto visões de mundo totalizante, sem brechas, que têm a função de apaziguar a experiência psíquica marcada pela falta e pelo desamparo originário. Essas visões de mundo estariam, pois, contrapostas ao discurso científico nos seus menores detalhes, uma vez que a dúvida seria um pressuposto do método científico.

Tentando se diferenciar do discurso religioso e do discurso filosófico – este último também considerado uma visão de mundo totalizante e sistemática, além de restrita aos iniciados – a Psicanálise estaria mais próxima ao discurso científico, uma vez que estaria marcada pela parcialidade e incompletude de suas proposições. Contudo, cabe salientar que a posição freudiana era de que a Psicanálise não encarnaria uma visão de mundo, ou cosmovisão, mas de que ela poderia, no máximo, funcionar (discursivamente) apoiada nas construções forjadas pela perspectiva científica.

Por fim, localizamos, em *Moisés e o Monoteísmo* (1939 [1934-38]/1996), a tentativa de Freud de sublinhar o elemento teórico-político do discurso religioso, o que teria ganhado força com a tradição religiosa do monoteísmo em seu avanço do registro sensorial próprio do campo do sagrado (presente nas tradições pagãs) para o registro da racionalidade (BINKOWSKI, 2022). Em seguida, Freud vai contrapondo o judaísmo ao cristianismo: enquanto na primeira tradição a redenção é impossível, pelo não retorno do pai da horda primitiva, Moisés, na segunda a redenção pela volta de Cristo, caracterizaria a visão de mundo ilusória do cristianismo. Tal contraposição também ocorre com relação ao budismo, igualmente composto por uma visão de mundo ilusória manifesta pela possibilidade de plena fusão entre a força da pulsão e o objeto, obstruindo a experiência psíquica da falta e uma elaboração racional correspondente.

Feito esse recorrido no texto de Birman (2018), interessa sublinhar algo não apontado pelo autor, qual seja, *uma proposta freudiana de hierarquização, via leitura psicanalítica e pretensamente científica, da experiência religiosa em diversas de suas manifestações – sendo estas indissociáveis*

de seus locais e sujeitos de prática. As religiões pagãs estariam no polo mais baixo de uma escala evolutiva; em seguida, estariam os monoteísmos, dentre os quais o judaísmo estaria no lugar mais próximo da racionalidade. O discurso filosófico incidiria em um elemento totalizante que o distinguiria da Psicanálise, posicionada ao lado do discurso científico. Se é uma preocupação de Freud evitar que a Psicanálise fique restrita a um gueto judaico, que ela seja vista como ciência judaica, ele leva, mesmo assim, o judaísmo enquanto parte fundamental de sua ciência (HADDAD, 2003).

Curiosamente, talvez como fruto do comprometimento profundo com o ofício por ele criado, Freud não permite manter o recalque da secularização do discurso religioso por inteiro, como ocorre no discurso científico que herda o “olhar divino” sem o dizer. Freud diz algo sobre isso. Em *Moisés de Michelangelo* (1914 [1987]), o pai da Psicanálise performa explicitamente a sua identificação com Moisés, quando de sua contestação da rebelião teórica contra a Psicanálise empreendida por Jung; ou na salvaguarda da tradição judaica enquanto discurso ético e não religioso – já que a ausência de uma visão de mundo totalizante no judaísmo levaria o sujeito à uma posição de incompletude, marcada por uma falta. Lidar com esse mal-estar civilizatório traria ao judaísmo a proximidade com uma ética e uma estruturação psíquica que favoreceria uma racionalidade para além das ilusões de redenção do catolicismo, por exemplo.

De qualquer forma, essa leitura comparativa de Freud deflagra a eleição de elementos mais ou menos arbitrários, os quais nos cabe sublinhar: como estabelecer uma hierarquia a partir dos desígnios de redenção quando estamos tratando de uma crença metafísica em um pai celestial? O que vem depois disso seria passível de critérios racionais? Também sobre os critérios para posicionar a Psicanálise acima da filosofia e ao lado do discurso científico, que malabarismo retórico poderia dar conta por inteiro dessa afirmativa se a própria filosofia do conhecimento está interessada na racionalidade e em suas formas de se afirmar, sendo tão importante à própria Psicanálise?

Como exposto anteriormente, tomar a arbitrariedade enquanto elemento de estruturação hierárquica ocorre por contraposição. É isso que garante o recalque do elemento hierarquizante enquanto suposta consequência natural de uma realidade histórica. Não nos esqueçamos de que a matriz da valoração epistêmica da modernidade capitalista busca se naturalizar a partir do recalque de seu elemento arbitrário, entendido enquanto natureza biológica: a raça.

Lo Bianco (2007) faz um importante estudo que parte do texto *Moisés e o monoteísmo* para resgatar o conceito de tradição herdada e diferenciá-la da tradição comunicada. A primeira é marcada pelo inassimilável e irrecuperável de um trauma que busca neuroticamente circunscrever o real que está em sua fundação ao longo de gerações; dito de outra forma, é uma tradição composta por disposições filogenéticas que são reanimadas e atualizadas pela cultura, a exemplo da tradição do judaísmo. Nessa tradição, encontram-se em primeiro plano não os ensinamentos passados – ou “comunicados” - de pai para filhos, e sim a elaboração *a posteriori* (*Nachträglichkeit*), abrindo espaço para um dinamismo desses conteúdos, que passam a incluir a dialetização, em rupturas e contrapostos.

Já a tradição comunicada, a qual é característica do neopentecostalismo cristão, desconsidera o impossível que o real impõe, ou dito de outra forma, substitui a reflexão em torno dos enigmas do fundamento religioso por palavras de ordem de um líder do momento, estabelecendo uma relação comercial com o divino, buscando nele receitas simples e opacas para a cura do mal-estar cotidiano. Esta última seria própria da “nova economia psíquica” que rege os fiéis. É essa economia psíquica que comanda o crente neopentecostal e que, diante da profunda penetração do neoliberalismo no tecido social e subjetivo, ganha cada vez mais força, o que se ilustra, por exemplo, na força política da bancada evangélica no parlamento brasileiro desde pelo menos as últimas duas décadas.

Edin Sued Abumanssur (2022) descreve esse fenômeno religioso em sua relação com o neoliberalismo a partir de três elementos: a meritocracia religiosa¹⁶; o endereçamento dos discursos

16 Correspondente à ideia de que o indivíduo pode salvar a si mesmo por esforço e mérito próprio. Tal ideia salvacionista é própria das religiões que rejeitam o mundo concreto a partir do misticismo e do ascetismo ativo, ou seja, do controle sobre o corpo e o espírito - instrumento de Deus - que permite ao fiel significar a sua experiência concreta em termos de uma promessa, esta sim de gozo e usufruto.

para as massas¹⁷; e a alquimia monetária¹⁸.

Mas para abordar uma tradição assim herdada, Freud, em *Moisés e o Monoteísmo*, introduz um elemento dramático, biológico, como base dessa transmissão. Quer dizer, o herdado pelas gerações mais novas o foi com base no “desenvolvimento biológico de caracteres adquiridos” (LO BIANCO, 2007, p. 96), não necessariamente comunicados pelos mais velhos, não necessariamente vivenciados pelo próprio indivíduo, mas trazidos pelo nascimento – uma “herança arcaica” feita de “fragmentos de origem filogenética” (LO BIANCO, 2007, p. 94/p.103).

A passagem geracional e filogenética de um trauma - expresso no paralelo entre *Totem em Tabu e Moisés e o Monoteísmo*, ou seja, o assassinato do pai da horda primitiva e o assassinato de Moisés – também diz respeito a um desamparo constitutivo, sendo este também objeto da Psicanálise, como já dito. Deparamo-nos aqui com um dos pontos mais nítidos da secularização judaica, e sua tradição herdada, dentro da Psicanálise.

Se existe uma hierarquização evolutiva das religiões que toma o judaísmo como a sua expressão mais alta, e se o judaísmo encontra pontes com a Psicanálise em sua busca ética e racional por lidar com o desamparo primitivo e civilizacional, então, seguindo com o paralelo, quais as psicologias correspondentes à tradição comunicada? Sim, parecem ser aquelas que buscam repor o objeto perdido de forma mais imediata possível. Sobre as psicologias correspondentes às chamadas religiões pagãs, aquelas de mais baixo nível na escala freudiana, bem, temos elementos do olhar desse autor em obras como *Totem e Tabu*. Quais seriam as permanências dessa visão hierarquizante no campo psicanalítico atual?

É certo que a hipótese filogenética está presente na obra freudiana em muitos momentos e até mesmo de forma estrutural, quando de sua argumentação de que o desenvolvimento libidinal geral dos indivíduos recapitula uma sequência de estágios da história da civilização. A questão é que, aqui, isso aparece latente em uma hierarquização religiosa e de abordagens psicológicas sobre o desamparo subjetivo de sujeitos em um mesmo tempo histórico, indissociáveis de elementos territoriais, culturais e étnico-raciais.

Talvez nos sirva aqui uma sociogênese, como proposto por Franz Fanon (1952 [2008]), sobre a questão racial implícita nessa escala evolutiva religiosa e psicológica atravessadas pela filogenética na base da epistemologia psicanalítica. É possível que esse aprofundamento nos revele o quanto o projeto científico freudiano herda elementos míticos em sua base; o quanto o esforço pelo lugar de saber socialmente legítimo fez com que a Psicanálise precisasse aderir a pressupostos epistemológicos hegemônicos de um discurso científico racista estruturados a partir da contraposição ao “outro da modernidade”.

Se Freud deflagrou a fragilidade de uma concepção burguesa de consciência – sujeita que era às profundidades do que lhe escapava, seja os conteúdos inconscientes ou o real que lhe precede – enquanto parte do projeto de naturalização de um ordenamento capitalista do mundo, talvez seja a hora de atualizar esse novo giro epistêmico interno ao projeto psicanalítico, no que lhe escapa enquanto permanência (residual e/ou cultivada pelas instituições de transmissão) do racismo científico, a partir da secularização do discurso religioso que opera.

Parece que a Psicanálise, em seu longo diálogo com a teoria social e crítica consolidou uma tradição altamente relevante de reflexão sobre a questão de classe e seus condicionantes nos quadros de sofrimento. Mas tal reflexão encontra certa dificuldade em ganhar a sua vinculação radical com a questão étnico-racial, operando uma perda cognitiva fundamental, especialmente em países com forte herança colonial e em clínicas que se propõem escutar para além dos consultórios burgueses. Nossa hipótese é de que a questão religiosa é parada obrigatória para que

17 Relacionado à escalada de pastores enquanto proprietários de grandes meios de comunicação. O autor lança o conceito de “homem-massa”, em uma correspondência religiosa ao “homem médio”, comum, que reproduz em si um genérico. Enquanto peça de uma multidão ele é um homem-em-si, mas pelo seu esforço e o mérito correspondente – operado pela ética da Teologia da Prosperidade – pode chegar a ser um homem-para-si, tornando-se um sujeito diferenciado da massa amorfa de indivíduos da qual faz parte.

18 Quando essa moeda deixa de servir ao propósito inicial (comércio material) e passa a atuar enquanto moeda divinatória, de salvação e de graça, o que leva o fiel a ofertá-la como sinal de fé. Fé esta não relativa à crença de que o pastor ou a Igreja vão fazer um uso “público”, no sentido de reverter aos fieis o dinheiro ou prestar contas do seu uso. Na realidade, tal prestação de contas retiraria a capacidade mágico-sacrificial do sacrifício – doação de dinheiro – desarticulando a mitologia da salvação do homem-massa.

a Psicanálise possa assentar esse giro em sua transformação e fazer jus ao contemporâneo a serviço da necessária luta antirracista.

No seio da Psicanálise brasileira, *defendemos que o silêncio ou a precariedade de fala dos subalternizados e dos desamparados faz parte do mesmo processo de surdez ou precariedade da escuta do analista e da sua formação*, tendo como intenção perceber que a recusa operada por uma racionalidade científica moderna a outras gramáticas e pontos de vistas para nomear e manejar o sofrimento psíquico de parcelas significativas da população brasileira ocorre como parte do mesmo fenômeno de hierarquização dos sujeitos no seio de um sistema-mundo capitalista estruturado pela divisão racial do trabalho, absolutamente vigente.

Trata-se de entender o racismo epistêmico da Psicanálise, aqui relacionada à secularização do discurso religioso em seu interior, como um entrave à práxis de uma ética teórica e clinicamente comprometida com o enfrentamento dos condicionantes socio-históricos postos pelo capitalismo, e pelo racismo em suas raízes, especialmente em solo brasileiro.

Conclusão

No momento em que a Psicanálise brasileira passa a ser marcada por grupos que pretendem operar a sua democratização, a dialetização de elementos de sua colonialidade eurocêntrica encontra obrigatoriamente uma longa e diversa história de violências étnico-raciais recalcadas do projeto de identidade nacional, invisibilizadas em grande parte das formações teórico-clínicas. Se pretendemos considerar os determinantes sócio-históricos de produção do sofrimento psíquico, será preciso lidar com a neurose que opera esse recalque, começando pela sintomática resistência, ainda hoje, do campo psicanalítico em se abrir para diálogos mais horizontais com outras epistemologias e saberes – de matriz africana e indígena – que lidam há séculos com o sofrimento psíquico em outros termos, radicalmente diversos entre si e da Psicanálise.

Essa nos parece ser hoje uma tarefa fundamental a ser assumida como central na formação de psicanalistas críticos no Brasil, que buscam escutar para além dos consultórios particulares. A democratização do acesso à escuta psicanalítica demanda a democratização epistêmica da formação do psicanalista.

Referências

ABUMANSUR, Edin Sued. A Face religiosa do neoliberalismo. In: BINKOWSKI, Gabriel Inticher; SILVA, Eduardo (org.). **Religião e Psicanálise: Para-almém do futuro d e uma ilusão**. São Paulo: Editora Recriar, 2022.

ALLOUCH, Jean. **La psychanalyse est-elle un exercice spirituel?** Réponse à Michel Foucault. Paris: EPEL, 2007.

ALTHUSSER, Louis (1964). **Freud e Lacan, Marx e Freud**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

BIRMAN, Joel. A problemática da religião na Psicanálise: a crítica freudiana do fundamentalismo e da segregação. In: CARDOSO, Marte Rezende; HERZOG, Regina (Org.). **Diferenças e Segregação**. Curitiba: Ed. Appris, 2018.

BINKOWSKI, Gabriel Inticher. **Je deviens une autre personne: conversion religieuse et psychopathologie**. Chisinau (Republic of Moldova): Generis Publishing, 2022.

BINKOWSKI, Gabriel Inticher. A Psicanálise e sua estranheza frente à religião. Rastros e implicações de um objeto êxtimo entre clínica, cultura, política e sociedade, **Boletim Formação em Psicanálise**, ano XXIX, vol.29, .p. 39-55, oct. 2021.

BINKOWSKI, Gabriel Inticher; Rosa, Miriam Debieux; Baubet, Thierry. A discursividade evangélica e alguns dos seus efeitos: laço social, psicopatologia e impasses teóricos e transferenciais. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, 23(2), p. 245-268, jun. 2020 <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2020v23n2p245.6>, 2020.

BINKOWSKI, Gabriel Inticher. Je deviens une autre personne: conversion religieuse, psychopathologie et re-création biographique dans l'Évangélisme Thèse de doctorat em Psychologie. **UTRPP - Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie**. Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité, 2015. Disponível em: <https://theses.hal.science/tel-01528646/document>

BOURDIEU, Pierre. **Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase: intelectuales, política y poder**. Buenos Aires: Eudeba, 2000.

CARVALHO, José Jorge de; FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. Encuentro de Saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. **Nómadas (Col)**, Universidad Central. Bogotá, Colombia, n. 41, p.131-147, oct. 2014.

CHAUÍ, Marilena (1981). **O que é ideologia**. 2.ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2008.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 1961/2010.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 1952/2008

FREUD, Sigmund (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**,. Rio de Janeiro: Imago, 1976 v. IX.

FREUD, Sigmund (1939 [1934-38]) Moisés e o monoteísmo. Tradução: J. Salomão. In: **FREUD, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII, p.13-161.

FREUD, Sigmund (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. Tradução: J. Salomão. In: **FREUD, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI, p.67-148.

FREUD, Sigmund (1927) O futuro de uma ilusão. Tradução: J. Salomão. In: **FREUD, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI, p.15-61.

FREUD, Sigmund (1914) O Moisés de Michelangelo. Tradução: J. Salomão. In: **FREUD, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.p.142-161.

FREUD, Sigmund (1913 [1912-13]) Totem e tabu. Tradução: J. Salomão. In: **FREUD, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIII, p.13-162.

FROMM, Erich. **Meu encontro com Marx e Freud**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

GONZALEZ, Lélia (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. **Por um Feminismo Afrolatinoamericano**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p.223-244, 1984.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, n. 1, v. 31, jan./abr, p.25-49, 2016.

GUIMARÃES, Thessa; JARDIM, Raoni Machado Moraes. Uma tarefa política para a Psicanálise brasileira. In: DUNKER, Christian; MANOEL, Jones; MAIA, Heribaldo (org.). **Marxismo, Psicanálise, Revolução**. São Paulo: Ed. Lavrapalavra, p. 89-117.

HADDAD, Gérard. **Lacan et je judaïsme**: précède de Les Sources talmudiques de la psychanalyse. Paris: LGF, 2003.

JARDIM, Raoni Machado Moraes. El “olvido” de la dimensión de clase en la formulación teórica de los nuevos movimientos sociales latino-americanos. **Revista de la Red Intercatedras de America Latina Contemporánea**, vol.3, p.163-165, 2016.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.96-103, 1949/1998.

LO BIANCO, Anna Carolina. O que a comparação entre a tradição religiosa e os novos movimentos religiosos nos ensina sobre o sujeito hoje? **Estudos de Psicologia**, Campinas, 12(2), 129-132, 2007.

MANTOVANI, Alexandre; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Psicanálise e Religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. **Memorandum**, 9, p.42-56, 2005.

PAIVA, Vanildo de; GRANATO, Tânia Mara Marques. Cuidado religioso e cuidado psicológico: uma questão de fronteiras. **Memorandum**, 27, p.73-99. Belo Horizonte, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago.; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

ROSA, Miriam Debieux. **A Clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

SOUZA, Neusa Santos . **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1983/2021.

STAVENHAGEN, Rodolpho. **La cuestión étnica**. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: VIEIRA, Pedro Antonio; VIEIRA, Rosângela de Lima; FILOMENO, Felipe Amin. A. (org.). **O Brasil e o capitalismo histórico**: passado e presente na análise dos sistemas-mundo. São Paulo: Cultura Acadêmica, p.17-28, 2012.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC. 1982.

WILLIAMS, Eric. Capitalismo e **escravidão**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

Recebido em 16 de Janeiro de 2023.
Aceito em 08 de fevereiro de 2023.