

Escutando com o próprio corpo: uma etnografia psicossocial da psicanálise não europeia

Ana Minozzo^{1,2}

Resumo: Este ensaio propõe a etnografia psicossocial como método para investigar práticas de escuta inventadas nas margens da psicanálise hegemônica, a partir de quatro anos de pesquisa de campo entre Brasil, Argentina e Inglaterra. O objetivo é analisar como coletivos psicanalíticos sul-americanos vêm desenvolvendo modos de escuta situada que emergem da porosidade dos sistemas de escuta aos movimentos migratórios, às urgências do mundo e às catástrofes ordinárias e extraordinárias. Para isso, o texto centraliza um relato de caderno de campo realizado em São Paulo, onde a autora acompanha um coletivo dedicado a “escutar a rua” no centro da cidade. Dialogando com a noção de “não-europeu” (Said, 2004) e com pensamentos feministas e anticoloniais, argumenta-se que essas práticas clínicas se organizam em torno da estrangeiridade — a alteridade radical que desfaz identidades transparentes e unitárias — e de processos de desalienação que mobilizam excessos, deslocamentos e migrações. A contribuição do artigo para o debate na área é metodológica e conceitual: ao adotar a “teoria da bolsa de ficção” (Le Guin, 2021) como abordagem, a pesquisa recolhe sementes de práticas de escuta, atentando para o que é discreto, sutil e fugidio, em vez de tentar um mapeamento abrangente, propondo que a porosidade da escuta não europeia, proposta por Said, atenta à quebra e ao vestígio, oferecendo recursos cruciais para imaginar práticas de cuidado emancipatórias em tempos de crises múltiplas e simultâneas.

Palavras-chave: Etnografia psicossocial; Clínicas públicas; Psicanálise; Escuta situada; Feminismo.

LISTENING WITH ONE'S OWN BODY: A PSYCHOSOCIAL ETHNOGRAPHY OF NON-EUROPEAN PSYCHOANALYSIS

Abstract: This essay proposes psychosocial ethnography as a method for investigating listening practices invented at the margins of hegemonic psychoanalysis, based on four years of fieldwork across Brazil, Argentina, and England. The objective of the article is to analyse how South American psychoanalytic collectives have been developing modes of situated listening that emerge from the porosity of listening systems to migratory movements, to the urgencies of the world, and to both ordinary and extraordinary catastrophes. To this end, the text centres on a field diary account from São Paulo, where the author accompanies a collective dedicated to “listening to the street” in the city centre. Engaging with the notion of the “non-European” (Said, 2004) and with feminist and decolonial thought, it argues that these clinical practices are organized around foreignness — the radical alterity that unravels transparent and unitary identities — and around processes of disalienation that mobilize excesses, displacements, and migrations. The article's contribution to the field is both methodological and conceptual: by adopting the

¹ Psicanalista e pesquisadora com PhD e MA em Psychosocial Studies pela Birkbeck, University of London. Membro do The Site for Contemporary Psychoanalysis, em Londres, Reino Unido, e pesquisadora de pós-doutorado da pesquisa FREEPSY (Free Clinics and a Psychoanalysis for the People: Progressive Histories, Collective Practices, Implications for our Times), na University of Essex, Reino Unido. E-mail: a.minozzo@essex.ac.uk. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7701-8140>.

² Este trabalho foi financiado por bolsa de pesquisa UKRI Frontier (garantia de bolsa ERC), pelo Engineering and Physical Sciences Research Council (número da bolsa EP/X022064/1), título do projeto: “FREEPSY: Clínicas gratuitas e psicanálise para o povo: histórias progressistas, práticas coletivas, implicações para os nossos tempos” (investigadora principal: Raluca Soreanu).

ESCUTANDO COM O PRÓPRIO CORPO: UMA ETNOGRAFIA PSICOSSOCIAL DA PSICANÁLISE NÃO EUROPEIA

"carrier bag theory of fiction" (Le Guin, 2021) as an approach, the research gathers seeds of listening practices – attending to what is discreet, subtle, and fugitive – rather than attempting comprehensive mapping, proposing that the porosity of non-European listening, as proposed by Said, attentive to rupture and trace, offers crucial resources for imagining emancipatory care practices in times of polycrisis.

Keywords: Psychosocial ethnography; Free clinics; Psychoanalysis; Situated listening; Feminism.

*Atenção sem sentimento, começo a aprender, é apenas um relatório.
(Mary Oliver, Our World)*

Introdução: entrando em cena

"Já fazia três anos que eu frequentava os seminários semanais da sociedade de psicanálise que eu até então entendia ser a melhor na minha cidade. No entanto, nada da minha experiência pessoal sobre como a vida funcionava se refletia naquele espaço. Foi quando li um PDF de um livro sobre clínicas públicas e pensei comigo mesma: 'Se Freud pôde fazer as coisas de outro jeito, eu também posso'. Encontrei um coletivo local que praticava psicanálise desse outro modo e minha relação com a psicanálise mudou completamente."

Essa é a fala de uma mulher que se identifica como *queer*, nordestina, oriunda da classe trabalhadora e de orientação política de esquerda, enquanto conversávamos sobre seu trabalho alguns anos atrás. Suas palavras ficaram comigo, ressoando a cada passo da pesquisa que ali se iniciava sobre clínicas públicas na América Latina. O que ouço em suas palavras é que, para ela, algo não se encaixava entre os seminários teóricos de psicanálise dos quais participava, sua vida e a prática clínica pessoal; então ela se moveu até um trajeto-outro, que emergiu em seu horizonte. A partir disso, encontrou parceiras e aliadas, e um percurso clínico foi transformado.

Encontrar outras formas e modos de viver ao reunir novos aliados partindo de excessos na experiência de si e do mundo é, em poucas palavras, o que um tratamento psicanalítico pode envolver. Uma prática de psicanálise implicada, politicamente orientada ou engajada — dessa que conta com raízes históricas já nas primeiras décadas do campo inaugurado por Sigmund Freud e pelas mulheres históricas na Viena do *fin-de-siècle* (Danto, 2005) —, carrega em si uma semente de vida de "outros modos". Um apetite por uma história da psicanálise-outra, não normatizada institucionalmente, parece estar crescendo mundialmente. O que seria preciso, então, para que psicanalistas não ignorassem o fato de que também são compostos-por-e-atraves e compõem-com seus mundos em construção orgânica coletiva (Alaimo, 2017)? Uma psicanálise *não europeia*, no sentido atribuído à ideia por Edward Said, em sua fatídica fala no Freud Museum, em Londres, em 2001, é a proposta deste texto.

Parece elementar. No entanto, este é o cerne dos fundamentos epistemológicos do campo do cuidado *psi*: a re/produção de mundos e de lugares nesses mundos, seguindo e ampliando a perspectiva pós-colonial de "worlding" (Spivak, 1985) ou da sociogênese em relação à linguagem elaborada por Sylvia Wynter (2001). A questão da alienação está no coração desse mesmo campo que se formou no desejo de tratar

daqueles considerados alienados, loucos, que não se encaixam. O que acontece, então, quando analistas trabalham partindo da premissa de que elas são, de fato, partes compositoras — e não apenas receptoras de protocolos prontos, ou, pior, neutras — de seus territórios? Uma psicanálise não europeia, portanto, é uma práxis de escuta clínica que se debruça, se orienta, se pre/ocupa e se inventa em sua *estrangeiridade*, como buscarei demonstrar neste ensaio etnográfico a partir de um relato de campo registrado após participar de um dia clínico em um grupo que se propõe “escutar a rua” no centro de São Paulo, no outono de 2024. O relato faz parte de uma pesquisa psicossocial de quatro anos, realizada entre Brasil, Argentina e Inglaterra, composta por mais de 40 entrevistas, visitas a clínicas, arquivos públicos e privados e observação participativa de reuniões, seminários, supervisões clínicas e dias de atendimento em campo.

Não europeus, não europeias e Freud

A última passagem do discurso de Edward Said no Freud Museum, em Londres, após o Museu Freud de Viena, o “desconvidar” ao saber de sua foto atirando uma pedra na fronteira da Palestina ocupada, indaga justamente sobre as condições de possibilidade de um paradigma de vida diaspórico. Said conclui, no texto que se tornou seu último publicado ainda em vida:

O símbolo que Freud empregou daqueles limites foi o fato de o fundador da identidade judaica ser ele mesmo um egípcio não-judeu. Em outras palavras, a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou a falha original radical que não será reprimida, porque Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram — e depois, talvez, até triunfaram. (Said, 2004, p. 82)

Um horizonte cosmopolita (e quem sabe, cosmopolítico, pegando emprestado o termo de Isabelle Stengers [2010, 2011]), portanto, seria um horizonte no qual a identidade está fundamentalmente imbricada com a alteridade. Esse estrangeiro por fora, de fora, esse além do “Um” é o traço revelador da impossibilidade ou mesmo do delírio da identidade. Aqui também penso com a feminista Rosi Braidotti (2006) e sua nomeação aprofundada a respeito do “Um-Mesmo” que, para existir e se reproduzir/repetir, deve expulsar a alteridade à posição constantemente subalterna. Ainda mais, com Denise Ferreira da Silva (2016) e sua nomeação do “Eu-transparente”, que busca situar a abstração da estética inerente ao pensamento moderno racista, que promove efeitos de foraclusão na carne. Assim como Wynter (2001) complexifica a obra de Frantz Fanon, Braidotti (2006) faz uma virada feminista — além de anticolonial e ecológica — no mapeamento da biopolítica de Giorgio Agamben. Para ela, zoe, ou a vida excessiva, o resto, a vida subalternizada do campo de visão do “Um-Mesmo/Eu-Transparente”, é o princípio organizador da possibilidade de vidas-outras (Braidotti, 2006); ou seja, voltando para a passagem de Said, a estrangeiridade de Moisés, esse fator não recalcável e apenas excessivo, é a quebra que orienta o compasso da vida diaspórica.

A leitura que Said faz de Freud, principalmente em seu *Moisés e o monoteísmo*, mas não apenas, revela que “os elementos da identidade histórica parecem ser sempre compostos” (Said, 2004, p. 65) — a identidade pura, bem como a neutra, jamais existiu. Sua leitura generosa desses textos fundantes da psicanálise segue a proposta *contrapuntual* desenvolvida em seu livro *Culture and Imperialism*, de 1993. Esse estilo, um ziguezague de aberturas e de pensar-com, insiste em ler narrativas imperiais ao lado daquilo que ela deixa de fora. Sempre achei a estratégia contrapuntual parecida com a dinâmica da clínica não europeia, que se propõe a escutar o duplo da discursividade hegemônica e seus efeitos materiais e psíquicos. Tal estratégia presta atenção e dá espaço às linhas-de-fuga, aos excessos, ali de onde mais vida pode germinar, sem tanto sufoco.

Essa proposta ressoa o que Ariella Azoulay (2019) nomeia “história potencial”, as possibilidades do “e se”, ou seja, as possibilidades de imaginar para além do imperialismo (Gebrim et al., no prelo). Uma história que se detém no que é ainda potência na psicanálise envolve escutar a partir das lacunas, dos excessos, do não caber próprios à estranheiridade. A quebra, a falha, o vestígio, o traço, o resto, os movimentos, as ruas, as migrações constantes revelam, assim, a alienação das construções imperiais, patriarcais, racistas e extrativistas que, muitas vezes, podem ser reproduzidas institucionalmente, perdendo a organicidade daquilo que é intenso no agora.

Desalienando

As práticas de desalienação têm uma longa história no campo *psi* e se mantêm, ainda, como histórias periféricas, marginais e menores (Deleuze; Guattari, 1983). Muitos experimentos psicanalíticos fascinaram artistas, ativistas e curiosos, em geral, ao longo dos anos — todos aqueles com apetite por modos-outros de viver, de escutar, de se relacionar e de cuidar. Das clínicas de Saint-Alban e La Borde, na França, aos terrenos de San Giovanni, em Trieste, no norte da Itália, ou na revolução do cuidado no Hospital de Blida, na Argélia, nomes como Guattari, Tosquelles, Basaglia ou Fanon encantam e inspiram profissionais *psi* ao redor do mundo. Resgatando textos, trabalhando em traduções, realizando entrevistas ou visitando esses espaços, muitas gerações de trabalhadores *psis* tentam desaprender o que os cânones hegemônicos têm ensinado sobre saúde mental.

No entanto, há um canto particular do mundo, um cone, especificamente — o lugar onde eu cresci — onde respostas para essas perguntas estão sendo elaboradas coletivamente por meio de invenções a respeito de como escutar de outro modo. No Cone Sul (esta ponta da América do Sul), onde a psicanálise é popular de maneiras inimagináveis na Inglaterra ou nos Estados Unidos e Europa em nossos tempos, nossa prática respira contradições e encontra linhas de fuga diariamente. Já passou da hora de o Norte tomar como referência central o que se faz no Sul, ou de nosso Norte ser o Sul.

Andando pelas ruas de várias cidades brasileiras e, notadamente, em grandes áreas urbanas, como São Paulo, Recife, Fortaleza, Porto Alegre ou Rio de Janeiro, pode-se encontrar, nos diferentes espaços públicos, como estações de trem

abandonadas ou centros comunitários, grupos de pessoas sentadas juntas em cadeiras de praia. Alguns falam, outros escutam. Elas — pessoas e cadeiras — frequentemente estão de frente umas para as outras, atentas.

Com suas listras coloridas, essas cadeiras leves, impermeáveis, baratas e surpreendentemente confortáveis, quando colocadas frente a frente, adquiriram, na última década, o significado de “psicanálise gratuita”. Somente neste país, cerca de cem clínicas gratuitas autônomas de psicanálise surgiram nos últimos anos. A maioria delas organizada a partir de algum tipo de coletivo, em vez de uma instituição ou empresa mais tradicional. O que se desdobra, de outra forma, nesses esforços efervescentes e heterogêneos é uma forma de atenção à saúde mental centrada na *situacionalidade* (Haraway, 1988). Quando uma pessoa se orienta para a outra numa cadeira de praia no meio de uma praça pública, há uma prática de escuta de palavras-situadas.

Embora visualmente diferente, a estética do improvisado, da escuta em cores (e não transparente) e das palavras-situadas, é abundante também em Buenos Aires, onde colegas argentinas, principalmente feministas, se coletivizam para encontrar maneiras de escutar as catástrofes, ordinárias ou extraordinárias. Ouvidos atentos às urgências do mundo em hospitais, centros de saúde mental, associações psicanalíticas, cooperativas e redes horizontais de trabalho coletivo. Tramas e tecelagens de fios fazendo da psicanálise algo que podemos praticar também em uma sala, sem perder de vista o “um a um”, o silêncio, a calma, sem esquecer que ao mesmo tempo somos multidões nessas “salas”. Juntas e, muito importante, com criatividade. “*Acá lo atamos con alambre.*”

Aqui, a gente amarra com arame. O paradoxo que existe na Argentina é que, por um lado, temos tão pouca infraestrutura... A frase ‘lo atamos con alambre’ é usada aqui há muito tempo; é dita como piada. Em vez de fazer um conserto adequado, a gente faz assim... A realidade é que temos muita prática em inventar sem recursos materiais. Então, bem, também acontece que, por falta de dinheiro ou outras questões, mais camadas burocráticas etc., e além disso, às vezes atendemos uma grande parte da população de graça ou quase de graça, então eles nos deixam, eles nos permitem... nesse tipo de liberdade paradoxal, que tem seus prós e contras, nos vemos capazes de fazer coisas.

Ouvi sobre os arames metafóricos no meu primeiro dia em campo; com a metáfora dos arames, despedaçou-se a imagem burguesa, importada do Norte Global, que formou uma Villa Freud frondosa, considerada “Paris do Sul”, em referência ao bairro Recoleta, de Buenos Aires; uma imagem colonizada da psicanálise que ainda fascina muitos psicanalistas europeizados.

Aproximar-se desses espaços, ou desses modos de escuta, como etnógrafa psicossocial, exige um estilo próprio, uma sensibilidade para nuances e texturas. Aproximar-se não é uma maneira de tentar realizar qualquer exercício de mapeamento total, nem de produzir um panorama geral, uma composição, uma visão completa do fenômeno. Essas formas topográficas de ver e abordar o campo não parecem as mais interessantes quando estamos curiosas sobre práticas de escuta. Aproximar-se do campo das clínicas públicas no Brasil ou das desobediências analíticas coletivas na Argentina pode seguir outro caminho: podemos prestar atenção às formas ecológicas — em amplo sentido — que compõem um plano de relacionalidade. Refiro-me a ecologias,

uma vez que existem multidões de diferenças emaranhadas em teias que tornam a vida, para muitos, um tanto mais vivível. Aproximar-se dessas densas cenas de escuta, por mais discretas que sejam no todo das cidades, significa observar o valor não só da floresta inteira, mas também de uma árvore, de um sinal de musgo ou líquen. Dessa forma, estamos escapando, ou, antes, deixando propositalmente de lado a obsessão pela escala monumental — também inscrita nos pensamentos e utopias de discursos revolucionários e de seus horizontes muitas vezes ainda-tão-europeus.

Minha curiosidade forjou uma bússola, que permitiu minha aproximação desse movimento heterogêneo que chamaremos de clínicas públicas. Uma curiosidade em relação a como a atenção *psi* pode se desdobrar em invenções autônomas comprometidas com a desalienação, ou como a escuta pode ser, em outras palavras, não europeia. Acredito que esse exercício pode ser uma espécie de semente, carregada em nossas bolsas. Uma semente que nos ajude a imaginar como projetos emancipatórios podem florescer como ecologias de cuidado porosas e plurais.

Afastarmo-nos do desejo de mapear, rotular, ampliar e escalar para convertê-las em normas também nos liberta das questões sobre como implementar ideias e invenções em outros lugares, em massa, mesmo que o *slogan* “gratuito e para todos” também me atraia de muitas maneiras em casos de saúde pública. Além disso, aproximar-se do campo dessa forma também nos permite não nos importarmos muito em resgatar o verdadeiro valor “premium”, simbólico, econômico ou cultural, da psicanálise com P maiúsculo. Em vez disso, farejamos conceitos viajantes, ideias ainda imprecisas e desobediências — a estrangeiridade não europeia dessa prática clínica. Nossa percepção, como etnógrafas psicossociais, então, volta-se para como essas potencialidades são transmitidas, apreendidas e transformadas.

Sementes e mudas, pesquisa de estrangeira

Em 1986, a escritora de ficção anarcofeminista Ursula Le Guin escreveu um texto curto intitulado *A teoria da bolsa de ficção* (influyente nas margens, fundamental para autoras como Donna Haraway). Nesse texto, Le Guin nos transporta a um tempo histórico em que a maior parte da dieta das pessoas era composta por alimentos coletados. O trabalho diário era juntar, carregar, observar, caminhar e colher cada grão de aveia selvagem, em gestos de sustento da humanidade que, no entanto, não necessariamente rendiam histórias emocionantes para serem compartilhadas ao redor de uma fogueira em uma noite fria.

Os caçadores, por sua vez, voltavam para casa com contos aventureiros de lutas e força. Não demorou muito para que a narrativa e a contação de histórias se tornassem um domínio deles. Dessa forma, o repertório que acumulamos ao longo dos milênios reflete narrativas de caçadores que, apesar de sua contribuição restrita para a manutenção da vida, fascinavam os curiosos. As coletoras, por outro lado, ganharam menos prestígio. Ainda assim, como Le Guin, observa no texto, elas nos presentearam com um dos primeiros e mais necessários objetos de todos: a bolsa de carregar. Este recipiente, bolsa ou saco, no qual os bens coletados podiam ser armazenados ao longo do caminho, para o presente ou para depois, tornou-se seu paradigma para criar e contar histórias.

Uma incursão em um campo de pesquisa pode ser equiparada, portanto, às coletas de sementes e mudas para uma bolsa coletiva, transnacional, feminista, anti-imperialista. Sementes são pepitas de potencialidade, encapsuladas em direção a um lugar para pousar. Mudas já estão se desdobrando, marcadas pelo tempo em formação. Sementes, ao viajarem com o vento, espalham-se, germinando suas árvores, flores e frutos em outros lugares.

Coletar sementes envolve gestos e disposições, como notar o discreto, o sutil, participar e estar-com. Essa lógica de entrar em um campo de investigação, ou de fazer pesquisa de modo geral, também dissolve o foco da autoria e da propriedade, cujas bases se assentam em interações patriarcais-capitalistas e em apropriações colonialistas. Em tempos de polícrises (ou de acúmulos de fins de mundo), bolsas de carregar são cruciais. Concretamente, bancos de sementes liderados por mulheres — pense na Biblioteca de Sementes da Herança Palestina (The Palestine Heirloom Seed Library), organizada pela artista e conservacionista Vivien Sansour, ou no El Beir Arts and Seeds Studio, em Belém, Palestina, que ela também cofundou, ou mesmo na coalizão de cerca de trinta outros grupos que formaram a Aliança Nacional Indiana pelos Direitos Alimentares das Mulheres (Indian National Alliance for Women's Food Rights), que fez campanha para salvar sementes locais de mostarda quando a pressão corporativa era para produzir soja — nos protegem, como humanos e mais-que-humanos (no verbete feminista pós-humanista), perante probabilidades catastróficas. Imaginativamente, bancos de sementes são também recursos como histórias, livros, espaços, exemplos e companheiras aliadas a quem podemos dar as mãos quando os esforços para transformar o mundo em escombros inabitáveis estão cada vez mais ousados.

Como veremos a seguir, os modos de escuta sendo inventados, praticados, produzidos por essas coletividades psicanalíticas sul-americanas são sementes, mudas, bancos de sementes. Como pesquisadora psicossocial, entrei nesse campo com uma disposição de prestar atenção, como nos ensina a antropóloga Anna Tsing (2015), também inspirada por Le Guin. De uma perspectiva psicossocial, há também uma questão de vida e morte em jogo. Muito do pensamento, da pesquisa e da escrita sobre saúde mental, bem como de práticas terapêuticas, ecoa o modo-caçador de contar histórias. Ouvimos sobre mudanças profundas, *insights* iluminadores, progresso linear, tanta excitação e... até revolução... Nada mais Europeu-Eu-Transparente. No entanto, na microesfera, quando falamos com analistas que praticam tais modos desalienantes de escuta, há muita espera, repetição, tarefas domésticas ordinárias. O trabalho das clínicas públicas é o da dedicação cotidiana, de prestar atenção aos detalhes e ao ordinário. É uma cozinha caseira, e não uma gastronomia chique com estrela Michelin, digamos assim.

A seguir, em formato de caderno de campo, percorro essa ecologia de cuidado na qual a escuta é parte fundamental de um esforço coletivo de desalienação e emancipação. Combinando notas de campo, anotações teóricas e outros escritos, desejo elasticar nossa imaginação coletiva sobre os usos e os modos da prática psicanalítica, suas formas de transmissão, de apreensão e transformação. Se Freud pôde fazer diferente... Então... pode haver psicanalistas nas barricadas, nas linhas de frente, nas ruas.

Caderno de campo: escutando com o próprio corpo de estrangeira

“Aqui.” E ele estendeu uma folha de papel com meu nome, a data (agosto de 2024) e “São Paulo” desenhados, com seus traços, estilo grafite e em tinta azul brilhante. Estávamos sentados em uma mesa na calçada de uma rua movimentada do centro.

Desde que retornei da minha última viagem de campo ao Brasil, há algumas noites, tenho me sentido como uma célula que está bem no momento em que se divide para se expandir, pronta para se multiplicar, para tornar-se mais que uma célula. Algo profundo está despedaçado, uma membrana interna se desfaz, permitindo que líquidos agitem seu conteúdo viscoso e transformem seu interior em mais vida.

Não se trata de sentir saudade de casa, de ansiar pelo passado, de desejar o retorno, mas de ser tocada por encontros, aqui e agora, e produzir novos futuros, novos passados, potencialidades.

Naquela mesa no centro, estavam sentadas cerca de doze pessoas de várias idades, gêneros, nacionalidades e presas a diferentes fios de vida e morte. Elas falavam, escreviam, desenhavam e eram acolhidas por um grupo de psicanalistas que se dedica a escutar “a rua”, seus impasses e sua respiração contínua. Aquele homem, Jah, é um artista local e faz parte da comunidade de arte de rua. Seus olhos e modos, gentis, bonitos, generosos, tinham um ar de respeito. Enquanto a coordenadora clínica do projeto, Camila, me guiava pela área, apontava várias de suas *tags* espalhadas por edifícios abandonados. Como é que as pessoas conseguem grafitar o topo de um prédio assim? “Eles ficam *high* [se drogam]”, ela explicou.

Um pedaço do Brasil, um pedaço da rua. Aquele pedaço de papel. Tão pequeno, mas que tocou meu sentimento, tantas vezes invisível, de pertencer a ruas que parecem exatamente com aquela rua que percorremos naquela manhã. Sorvete “italiano” de máquina, biquínis coloridos e ousados, mechas no cabelo e unhas feitas, panfletos de propaganda de direita para a próxima eleição para prefeito, comida frita com *ketchup*, roupas de academia em manequins de plástico. Versões de bolso daquela rua dançam em minhas memórias da primeira infância. São memórias frágeis. Memórias de crescer em uma família da classe trabalhadora em um subúrbio feio e encontrar meu pai no trabalho, no centro, para almoçar antes de ir para a escola; ou de andar rápido e ansiosa pela estação de trem para comprar um Tamagotchi falso e, mais tarde, já adolescente, fazer uma tatuagem ali mesmo, na mesma esquina, corajosa, em um lugar duvidoso que não perguntou minha idade; descobrir um mundo inteiro em ruas notavelmente semelhantes a esta que meus pés pisaram hoje. Pastores evangélicos, vendedores de livros, cervejas geladas, beijos escondidos e um mundo que era tão vasto e ao qual eu ansiava por pertencer. O interior das minhas células se agita, desejando crescer mais até alcançar mais e mais vida e, com isso, poder estar em mais ruas, conhecer mais pessoas, ser mais mundo.

Naquele dia, acompanhando o trabalho clínico do grupo que carregava o nome de uma mulher nascida, criada e ainda morando naquela rua, Gabriela, minhas células se agitaram novamente. Dessa vez, resgatando memórias também, mas confrontando o tempo. Caminhar por uma rua no centro de São Paulo, entre a boca do luxo e a boca do lixo, como Camila explicou, é também um encontro com a Branquitude/branquitude, e

as reverberações de classe e gênero da matriz racial que estrutura um país como o Brasil. Andando naquela rua, meu corpo se move pequeno, querendo ser forte, mas parecendo frágil, mais feminino do que eu jamais aceitaria ser. Um corpo cuja vida — cujas células, cuja agitação — ocupa um lugar diferente na bio e na necropolítica que ditam as possibilidades coletivas de luto. É uma posição privilegiada de inúmeras maneiras evidentes, com meus olhos e ouvidos agora tão estrangeiros depois de meia vida vivida na Europa. No entanto, é um lugar fétido. Uma posição que existe, nos dialetos da exploração colonial, apenas em relação à destituição das próprias vidas, tão vivas ao meu redor naquela tarde; uma posição de des-humanidade à sua própria maneira, como explica Fanon (1967).

Um senhor está sentado no canto esquerdo da mesa, criando paisagens e mandalas intrincadas com canetas coloridas. Esse homem está se recuperando de uma cirurgia no ombro que o deixou incapaz de desenhar por alguns meses. Ele está alegre por ter voltado e é recebido com alegria pela equipe clínica. As analistas têm uma pasta com vários de seus desenhos, e ele também carregava alguns na mochila. Enquanto me sento ao lado dele, ele me conta um pouco de sua história de vida. Ele é do sertão e chegou ao centro com dois anos de idade com sua mãe e irmãos, todos fugindo de um homem violento e alcoólatra, seu pai. O centro de São Paulo é a sua cidade. Sua mãe não era apenas corajosa, mas inteligente também, ele me conta, pois arrumou escola, casa e trabalho tudo perto para que fosse possível criá-lo sozinho. Aquele homem não era realmente seu pai, ele compartilha. Ele só o viu em seu funeral, alguns anos atrás. Pegou um ônibus para o Nordeste e prestou respeitos de maneira protocolar. Em suas memórias, ele explicou que aquele homem saía de casa de manhã. Antes de ir trabalhar, dizia à sua mãe que queria macarrão no jantar, mas voltava bêbado depois de parar no bar e exigia feijoada à meia-noite. A impossibilidade da tarefa só poderia resultar em espancamentos violentos. Para ela bastava, já chega. Ele, como descobriu nessa mesa de clínica na rua, adora desenhar. A clínica é o espaço dos seus desenhos.

Outro homem, com olhos azul-oceano profundos e tristes, fala em inglês. Ele percebe que sou brasileira e não britânica em cerca de dez segundos, uma estrangeiridade que só um estrangeiro perceberia. Ele é sul-africano. É difícil não falar o português, ele está tentando. Mais tarde, enquanto descíamos a rua para conhecer uma sala de teatro comunitário, minhas colegas daquele dia compartilharam que aquele homem era sul-africano, sim, especificamente que ele havia feito parte do exército/regime/força do Apartheid e, portanto, provavelmente, havia matado várias pessoas em sua época. Ele estava profundamente traumatizado, carregando seu segredo de horror, e agora vivia nas ruas, no Brasil, de todos os lugares desse mundo.

Virando a esquina, outra paisagem cruza minha memória do presente-potencial, ou de histórias potenciais, mais uma vez. Em vez de ser criança, sou adulta novamente, na minha casa, no leste de Londres, onde moro desde o dia em que fiz 18 anos. “Esta é a ocupação africana”, Camila explica. Com a facilidade de uma dançarina experiente, ela entra, seu corpo muito menos rígido que o meu, e pergunta por um rapaz que ela conhecia e que estava morando ali. Os homens na porta respondem em inglês (um detalhe pequeno, delicado, surreal aos meus ouvidos também): — “Ele não está”, dizem, nos examinando de cima a baixo, da cabeça aos pés, alertas, mas gentis. Depois que passamos por aquele quarteirão, facilmente com mais de vinte andares, vemos

barracas e lojas vendendo uma variedade de tecidos da África. O “africano”, aos meus olhos criados no bairro migrante do Hackney, é claramente oeste e um pouco oeste-central. Estampas, silhuetas, cores que vejo todos os dias no ônibus e no supermercado da esquina onde compro leite de coco, óleo de palma e farinha de mandioca (itens básicos dos pratos brasileiros, do oeste da África, partes do Caribe e também do sudeste da Ásia). Essas estampas têm sido minhas vizinhas por anos, acompanhando sons de um ritmo ao qual meus ouvidos estão mais acostumados do que, estranhamente, ao português brasileiro — minha língua materna que a cada encontro faz minha espinha tremer, arrepiada em atenção, não importa onde no mundo eu esteja. Mas agora faz mais de trinta graus no inverno. É uma rota migratória Sul-Sul que leva algumas das minhas células de volta ao galpão de uma clínica comunitária para refugiados onde trabalhei por um tempo em Londres.

Naquela clínica, eu era a única estrangeira-estrangeira. Eu e uma estagiária que era coreana de nascimento, mas havia sido adotada por uma família norueguesa cristã (Noruega... mas ainda soando como inferno para essa pessoa *queer*). Meus colegas britânicos eram enfáticos de que nossa clínica não daria aval para pessoas que estivessem possivelmente simulando casamentos para obter visto ao contratar um advogado bangladeshiano extremamente popular que continuava encaminhando seus clientes para nós. Meus amigos, tantos, tiveram casamentos falsos para obter um visto. Minhas tias, imigrantes indocumentadas em um país europeu particularmente rico, só podiam sonhar com tal oferta. Nos olhos das dezenas de homens sul-asiáticos com quem conversei semanalmente por anos, percebia aquela agitação celular também, que se agarra à vida, por todos os meios necessários, contra o pior. Os olhos e ouvidos que carregava comigo para o trabalho todos os dias naquela clínica estavam repletos das minhas memórias de infância, um mundo de soluções improvisadas, um mundo de crise, um mundo de movimento. Um mundo de solidariedade e risco.

Essa camada de estrangeiridade/localidade permeia todos os aspectos da minha vida. Virginia Woolf escreve em *Three Guineas*: “Como mulher, não tenho país. Como mulher, não quero país. Como mulher, meu país é o mundo inteiro”. País talvez fale de um quadro simbólico colocado sobre o pluriverso, que, para existir, deve sugar toda a vida Outra — orientes, os-sul, feminizada, racializada (da forma como elabora tão bem Said na segunda parte de *Orientalism*). Como mulher, não posso fazer parte do “país”; como mulher branca, há um recurso perverso de fingir participar da economia falocêntrica por meio da alienação da condição feminina e da exploração da condição das mulheres não brancas. Essa rota está ao alcance de qualquer mulher branca. A questão que se impõe, então, é: vamos participar dessa rota perversa? Ter me mudado para um país diferente, no Norte Global, tão jovem, tornou esse acordo perverso menos tentador e mais improvável, uma vez que eu era a pessoa servindo, limpando, cuidando por anos. Um sotaque, um traço lembrando aos outros e a mim mesma que aquele “país” não era da minha conta, e que não poderia ignorar as consequências mortais de tal “lei”.

Toda visita ao Brasil é semelhante em algum sentido, pois exacerba a aresta estrangeiridade/localidade. Não faço ideia, mas meu corpo também sabe algo.

Naquele dia, naquela manhã de inverno, no centro de São Paulo, com colegas tão perspicazes, com repertórios políticos e intelectuais tão impressionantes, citando o pensar-com-os-pés de Tosquelles no meio da frase, caminhamos por ruas que pareciam

muito com a rua onde moro, mas eram, de fato, totalmente diferentes. Se em casa — meu lar adotado, buscado, migrado — eu compartilhava uma margem com meus vizinhos ganenses, paquistaneses, colombianos, afegãos ou ucranianos, aqui, neste corpo, no Brasil, sou colocada em algum centro, em algum frágil “país”, mas com uma lacuna tão grande entre essa posição e minhas células agitadas que só pude resistir e permanecer fora disso, fora do país. Na escuta da rua, na clínica, dos colegas, desse dia, tudo isso se misturava.

Quando Jah me entregou aquele pedaço de papel, sobre o qual rabiscou tão rápido, com mãos que valsavam com destreza uma coreografia-caligrafia, meus interiores-exteriores-memórias foram ativados. Abaixo do meu nome, há uma seta apontando para frente, um caminho sinuoso. Levei essa lembrança para casa, naturalmente, e agora está ao meu lado, no interior da Inglaterra, mundos colidindo enquanto tento combiná-los, misturando-os em alguma substância nova que ainda não consigo compreender. Sou grata por esse pequeno gesto, pode ter sido um nada, mas importa (*it matters*), é matéria (*it is matter*). Assim como minhas células, é coisa-do-mundo.

Enquanto caminhávamos, eu estava curiosa sobre os outros colegas também. Estudantes de uma universidade particular extremamente prestigiosa e cara — eles explicaram que as mensalidades equivaliam a cerca de cinco vezes o salário-mínimo — que falavam de modo gentil e confiante sobre a rua, a área e cada pessoa com quem interagiam nesse trabalho de clínica pública. Eu me perguntava se havia algo de fronteira ali para eles também. No final das contas, não é preciso necessariamente cruzar o oceano, de um lado para o outro tantas vezes, para expandir os horizontes. Talvez essa seja uma premissa da psicanálise, em que, num divã, numa cadeira de praia, numa esquina, na rua, em um encontro, pode-se viajar no tempo e acabar em todo um outro planeta.

Na quebra e no vestígio

A estética do pensamento, da escrita, da escuta, portanto da clínica e da pesquisa *não-europeia*, atenta-se ao que Fred Moten (2003) chama de “quebra”, e Christina Sharpe (2016), de “vestígio”. São os rastros, as histórias-potenciais que irrompem, revelando a alteridade radical e múltipla que compõe cada história. A clínica do Sul Global, especificamente essa clínica não europeia em plena vibração na América do Sul, como vimos nesse relato de campo, de colegas que se propõem a “ouvir a rua”, inventa práticas relacionais de desalienação em seus gestos de experimentação rigorosa. Essas sementes e mudas de modos de escuta psicanalíticos mobilizam precisamente aquilo-que-não-se-encaixa, o excesso, os movimentos, as estrangeiridades. Num mundo em crise, em ruínas, tais excessos, ou mesmo aquilo que é sistematicamente reduzido a lixo — “o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 1984) —, podem ser mobilizados. Na verdade, como acompanhamos nesse caderno de campo, há espaço para escutar esse excesso na experiência, nos corpos, na fala, no sofrimento, nos modos-outros, notando o que insiste e o que torna a vida vivível, às vezes contra muitas probabilidades de morte. Esse tipo de escuta psicanalítica envolve um processo de desaprender a escuta imperial continuamente. Talvez esse modo de clinicar seja o único possível no Sul

ESCUTANDO COM O PRÓPRIO CORPO:
UMA ETNOGRAFIA PSICOSSOCIAL DA PSICANÁLISE NÃO EUROPEIA

Global quando desejamos, de fato, *escutar bem*, como Hortense Spillers (1996) coloca em outras palavras. Essa disposição, esse desejo, é precioso para nossa bolsa de carregar sementes não europeias.

Referências bibliográficas

- Alaimo, S. (2017). Your shell on acid: Material immersion, anthropocene dissolves. In R. Grusin (Ed.), *Anthropocene feminism* (pp. 89–120). University of Minnesota Press.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On nomadic ethics*. Polity Press.
- Danto, E. A. (2005). *Freud's free clinics: Psychoanalysis and social justice, 1918-1938*. Columbia University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. Grove Press.
- Ferreira da Silva, D. (2016). On difference without separability. In *Catalogue of the 32nd São Paulo Art Biennial: Incerteza Viva* (pp. 57–65).
- Gebirim, A., Saglio-Yatzimirsky, M. C., & Minozzo, A. (no prelo). *Ver e não ver a Palestina: Ensaio em fragmentação*. Kipuka.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223–244.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Le Guin, U. K. (2021). *The carrier bag theory of fiction*. Ignota Books.
- Moten, F. (2003). *In the break: The aesthetics of the black radical tradition*. University of Minnesota Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Said, E. W. (1993). *Culture and imperialism*. Knopf.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus*. Boitempo Editorial.
- Sharpe, C. (2016). *In the wake: On blackness and being*. Duke University Press.
- Spillers, H. J. (1996). "All the things you could be by now, if Sigmund Freud's wife was your mother": Psychoanalysis and race. *Critical Inquiry*, 22(4), 710–734.
- Spivak, G. C. (1985). Three women's texts and a critique of imperialism. *Critical Inquiry*, 12(1), 243–261.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I* (R. Bononno, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1997)
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II* (R. Bononno, Trans.). University of Minnesota Press. (Original work published 1997)

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

Woolf, V. (1938). *Three guineas*. Harcourt, Brace and Company.

Wynter, S. (2001). Towards the sociogenic principle: Fanon, the puzzle of conscious experience, of "identity" and what it's like to be "black". In A. Gómez-Moriana & M. Durán-Cogan (Eds.), *National identities and socio-political changes in Latin America* (pp. 30–66). Routledge.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/7d5n2w87>.