

A ALEGRIA É BRASILEIRA: ENCONTROS DA PSICANÁLISE COM O SEMIÁRIDO NORDESTINO

Fernanda CANAVÊZ¹
Saulo Luders FERNANDES²

Resumo

O artigo traz uma discussão epistemológica a partir de pesquisa realizada em territórios tradicionais do semiárido do nordeste brasileiro. Em visitas a comunidades quilombolas, buscou-se investigar a porosidade da psicanálise aos chamados saberes populares, dos quais se destaca a alegria como afeto marcadamente presente. Concluiu-se que, no encontro com o território brasileiro, faz-se importante que a psicanálise revise fundamentos, conceitos e metodologias que estiveram na base de sua fundação por Freud, ainda na modernidade europeia. Trata-se de uma etapa fundamental para a efetiva democratização da psicanálise, fazendo jus ao projeto freudiano de que fosse efetivamente acessível.

Palavras-chave: Alegria; Quilombo; Epistemologia; Modernidade; Psicanálise - Brasil.

JOY IS BRAZILIAN: PSYCHOANALYSIS' ENCOUNTERS WITH THE SEMI-ARID REGION OF NORTHEASTERN BRASIL

1

Abstract

The article brings an epistemological discussion based on research carried out in traditional territories in the semi-arid region of northeastern Brazil. During visits to quilombola communities, we sought to investigate the porosity of psychoanalysis to so-called popular knowledge, among which joy stands out as a markedly present affection. It was concluded that, in the encounter with Brazilian territory, it is important for psychoanalysis to revisit foundations, concepts and methodologies that were the basis of its foundation by Freud, still in European modernity. This is a fundamental step towards the effective democratization of psychoanalysis, living up to the Freudian project that it should be accessible.

Keywords: Joy; Quilombo; Epistemology; Modernity; Psychoanalysis - Brazil.

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Instituto de Psicologia, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: fernandacanavez@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1205-0200>

² Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Instituto de Psicologia, Maceió, AL, Brasil. E-mail: saupsic@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2335-0030>

LA ALEGRÍA ES BRASILEÑA: ENCUENTROS DEL PSICOANÁLISIS COM EL SEMIÁRIDO DEL NORESTE

Resumen

El artículo esboza una discusión epistemológica basada en investigaciones realizadas en territorios semiáridos tradicionales del Nordeste brasileño. En visitas a comunidades quilombolas, buscamos investigar la porosidad del psicoanálisis en los saberes populares, entre los cuales la alegría se destaca como un afecto marcadamente presente. Concluyo que, como territorio brasileño, es importante que el psicoanálisis revise los fundamentos, conceptos y metodologías que fundamentan su fundación por Freud, aún en la modernidad europea. Es un paso fundamental hacia la democratización efectiva del psicoanalista, creando el proyecto freudiano efectivamente accesible.

Palabras-clave: Alegría; Quilombo; Epistemología; Modernidad; Psicoanálisis - Brasil.

“Eu sou o ovo e o povo é a chocadeira”
(Heitor dos Prazeres)

2

INTRODUÇÃO: por uma clínica que se pinte de povo

A felicidade é moderna e a alegria é brasileira. A provocação nos ocorreu em uma das andanças pelo semiárido nordestino no quadro da pesquisa *Itinerários terapêuticos de saúde mental em comunidades quilombolas do agreste de Alagoas*³, em curso desde 2021, no estado de Alagoas⁴. Ao percorrer territórios tradicionais, tínhamos por objetivo mapear práticas cotidianas de cuidado e saúde mental produzidas por seus moradores, aqui tomados como co-pesquisadores.

Essas práticas não apenas revelam a tentativa de preencher hiatos deixados por serviços de saúde formalmente instituídos, mas indicam que o modelo epistêmico em saúde deve ser deslocado de uma ciência que se pretende neutra, imparcial e universal para contemplar maneiras diversas de enxergar o mundo, as relações, o sofrimento. Como dizem

³ Pesquisa aprovada no Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Alagoas com o parecer de número 4.765.866.

⁴ O recorte da pesquisa sob consideração no presente artigo refere-se ao período de visita técnica da Profa. Fernanda Canavêz (UFRJ) no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFAL, recebida pelo Prof. Saulo Luders Fernandes, entre dezembro de 2023 e março de 2024. Sendo assim, está majoritariamente circunscrito a três meses de pesquisa em que os pesquisadores, provenientes de diferentes áreas da Psicologia, colocaram-se em exercício de transdisciplinariedade, considerando não só os saberes dos seus respectivos campos, a saber, a Psicanálise e a Psicologia Social, mas também aqueles dos co-pesquisadores. Além dos relatos das visitas realizadas nesse período, também é possível encontrar referências a registros prévios, já que o projeto de pesquisa guarda-chuva em questão encontra-se em curso desde 2021.

Antônio Bispo dos Santos e Givânia Maria da Silva (2022), os sistemas de conhecimento nos quilombos são articulados por meio de traduções ou capacidades de produzir diálogos entre saberes, que, ao se encontrarem, se inventam por meio do princípio da inquietação “O que podemos fazer juntos?”. O outro (humano, não humano, paisagem, bioma) é afirmado como aliado, como aquele que desloca e delinea a presença do sujeito impressionado com o que podemos a partir da incorporação de modos de criar e aprender. Nas terras quilombolas, o ensinamento não se faz nos moldes da educação de grandes centros urbanos, como um conhecimento que deve ser seguido e reproduzido, mas o sistema de aprendizagem é dito criacional:

Porque entre nós, povos quilombolas, nós não somos eleitos nem eleitas, somos reconhecidos. E nós somos reconhecidos a partir de nossas trajetórias. Então hoje nós temos pessoas que andam muito bem na discussão sobre as políticas públicas, pessoas que andam muito bem na discussão sobre educação e por aí vai. Givânia desde cedo e desde sempre optou por traduzir esse sistema. E isso é maravilhoso para nós. Na minha compreensão, Givânia não é uma educadora, mas é uma tradutora do sistema educacional para nós que somos do sistema *criacional* (Bispo dos Santos & Silva, 2022, p.75-76 – grifo nosso).

3

Essa prática da tradução se apresenta como uma zona de contágio, em que o outro é transformado pela interlocução e pelo diálogo produzidos. Desse modo, a tradução é compreendida como um exercício de deslocamento dos pontos de origem, fugindo de princípios de identidade ou mesmidade. Ao contrário, a tradução é uma arte de inventar a vida com as formas e as coisas que temos em mãos. Podemos afirmar que os quilombos visitados no agreste alagoano fogem aos mitos de origem, bem como à compreensão de certo saudosismo à brasileira de um nordeste preso a um passado colonial. Esse nordeste, como afirma Muniz (2009), é uma invenção, um lugar produzido por imagens, teorias e discursos: “O próprio nordeste e os nordestinos são invenções destas determinadas relações de poder e do saber a eles correspondentes” (p. 31). A tradução como arte criacional quilombola busca outros enredos diante das produções do poder/saber de um nordeste inventado por discursividades que o concebem como um lugar distante e, ao mesmo tempo, necessário para alicerçar uma suposta alma cultural ou identidade nacional do nosso país. As linhas que se seguem neste texto são de experiências que se deslocam das supostas identidades nacionais que aprisionam, por meio de suas relações de poder/saber, modos de subjetivação outros que extrapolam clichês televisivos e o desejo forjado pelo Estado nacional brasileiro.

De maneira análoga, também buscamos nos deslocar da perspectiva de uma mera troca de saberes – que remete ao ato de trocar, substituir uma coisa por outra –, pois, nas terras aquilombadas, vigora o exercício do compartilhamento, em ato através da abundância de conhecimentos, territórios e corpos. “O compartilhamento é uma coisa que rende” (Bispo

dos Santos, 2023, p. 36), como afirmou o pensador quilombola, e foi partindo da aposta no compartilhamento que trilhamos caminhos possíveis à psicanálise junto aos modos de vida de territórios tradicionais do semiárido do nordeste do Brasil.

Tendo experimentado o compartilhamento nessas zonas de contágio, entendemos que nossas andanças têm a contribuir para uma psicanálise interessada na democratização do seu acesso, processo indissociável daquele da pluralização de epistemologias, técnicas e modelos subjetivos com os quais trabalhamos. Neste artigo, a epistemologia é aventada sobretudo a partir da sua função normativa (Alcoff, 2016), determinando como o conhecimento deve ser produzido, a partir de quais temas e objetos de investigação são entendidos como válidos e de quem está autorizado a falar sobre o conhecimento que daí advém. Feita a ressalva, podemos retornar à nossa viagem.

Durante o percurso pelo semiárido nordestino, saltou aos olhos – à escuta e ao corpo inteiro – a indagação a respeito da porosidade da psicanálise a saberes *de fora* da sua alçada, em especial aqueles considerados populares. Em que medida a psicanálise faz jus, ainda hoje, ao legado de Freud, que se ocupou da interlocução da disciplina por ele criada com diferentes campos do saber, tais como a sabedoria popular? É o que revela *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1976), trabalho considerado inaugural da psicanálise, gestado também a partir da percepção de que os sonhos continham uma importante inteligibilidade, caminho desbravado pela sabedoria popular antes mesmo da postulação do inconsciente em seus termos psicanalíticos. Tivesse nascido no Rio de Janeiro, talvez Freud fosse um interessado no jogo do bicho. Já nos quilombos do semiárido alagoano, os sonhos atuam como bons conselheiros, os quais devem ser contados primeiros às plantas do quintal para que possam, assim, revelar seu potencial auxílio ao sonhador: “Sempre deve contar os sonhos primeiro para as plantas, elas sabem nos ajudar. As pessoas, às vezes, confundem mais o sonho do que ajudam” (Liderança quilombola). Nas terras quilombolas, o sonhar ganha corpo em uma relação multiespécie, pois o sonho está inteiramente conectado ao território.

Entendemos que os saberes populares, portanto os que não foram canonizados pelo academicismo, tampouco pelos espaços institucionalizados de formação psicanalítica, devem ser extremamente caros à psicanálise por algumas razões. Em primeiro lugar, pelo especial interesse da psicanálise pela dor enunciada nas mais diferentes formas de subjetivação, que florescem de diferentes territórios, já que dedicada à investigação e ao tratamento do sofrimento psíquico. Como sofrem os sujeitos situados em nosso território, como buscam lidar com o que os aflige? Se a institucionalização da psicanálise, também por aqui, no Brasil, acabou concorrendo para que se revestisse do predicado elitista, reservada apenas a uma pequena parcela da população, lembremos do projeto freudiano de tratamento gratuito a ser oferecido a quem não podia pagar pelas sessões (Freud, 1972), proposta que renasce em nosso país, nos últimos anos, com as clínicas públicas.

Para a retomada à altura da proposta freudiana, é indispensável ter em conta que estar *situada* (Haraway, 2009) deve ser uma marca inconteste da psicanálise. Acompanhando o debate decolonial, anticolonial ou pós-colonial, que chega mais

recentemente no movimento psicanalítico (Ayouch, 2019), podemos afirmar que conceitos, formulações e práticas não são universais, mas situados, tributários do território, do olhar e da escuta de quem os produz. Ao escutar o sujeito, escuta-se também o território e suas produções culturais, de modo que estar situada é um recurso indispensável para que a psicanálise não corra o risco de se fechar em um universalismo abstrato e, como tal, indiferente às marcas singulares de quem se ocupa.

Do contrário, caso as clínicas públicas e demais ofertas de tratamento psicanalítico não tomem para si o mandato de rever os fundamentos e os operadores que chegam do berço epistemológico europeu à luz das particularidades do nosso território, estaremos propensos a testemunhar o surgimento de meras gambiarras clínico-conceituais que buscam espelhar, embora com novas roupagens, o modelo eurocentrado que orientou, em ampla medida, parte expressiva das formulações psicanalíticas.

Sobre esse aspecto, convém saudar o esforço dos colegas da Clínica Social de Psicanálise, fundada em 1973, no Rio de Janeiro, os quais se mostraram cientes de que a oferta de tratamento às classes populares não podia estar dissociada da luta contra o conservadorismo na psicanálise. Da subserviência à Associação Psicanalítica Internacional (IPA) ao marasmo clínico-conceitual, era preciso “tirar do pedestal a psicanálise” (Pires, 1998, p. 84). Ao comentar o trabalho realizado na referida Clínica, o psicanalista Chaim Katz (2014) afirma que “o lugar das empregadas e governantas nos estudos de caso de Freud” (p. 259) o ensinaram que o complexo de Édipo não é universal. Estudar Malinowski (1973) parece não ser suficiente, convém situá-lo, reler Freud a contrapelo e estilhaçar os espelhos a partir da clínica. Uma clínica que se pinte de povo.

Fazemos aqui referência ao discurso de Che Guevara, no ano de 1959, ao receber o título de doutor *honoris causa* da Universidade de Las Villas, cidade cubana, em que propôs uma universidade que pudesse se pintar de povo. Com a frase lapidar, o líder afastou qualquer espírito privatista que pudesse pairar sobre a instituição acadêmica, afirmando ser esta patrimônio do povo, isto é, de quem não costuma engrossar a fileira de instituições historicamente concebidas e ocupadas pelas elites. Como aventada pelo cubano, é de povo que deveria estar pintada. Lançamos mão da imagem para evocar a inspiração freudiana no discurso de Budapeste, de 1918, no sentido de uma psicanálise que não esteja a serviço da manutenção dos privilégios das elites econômicas, mas que pluralize suas epistemologias de modo a desmontar a ficção universal que toma um modelo subjetivo como o único a ser seguido por suas práticas e teorias. Esse modelo costuma ser importado de maneira apressada do berço da psicanálise, a modernidade europeia, sem que se faça o exercício epistemológico de abertura aos saberes situados em nosso território.

Sendo assim, ao falarmos nos termos de um “povo” estamos fazendo alusão aos saberes populares, às epistemologias que brotam da nossa cultura, e não propriamente de uma categoria estanque e com predicados que refletiriam uma identidade, a “essência” do brasileiro. Conforme discutido anteriormente (Canavêz, 2024), o fato de não ser possível, para a psicanálise, falar nos termos de características cristalizadas de uma pretensa

identidade do brasileiro não nos exime da tarefa de pensar sobre os desdobramentos do encontro da psicanálise vinda de além-mar, da modernidade europeia, com o nosso território, com os fenômenos à brasileira. É no encontro com os saberes populares que a psicanálise tem, por aqui, a oportunidade de se pintar de povo, por assim dizer, para acompanhar o revolucionário cubano.

Pintar-se de povo, nesses termos, não se alinha às pretensões identitárias de aventar o povo como uma nação, mas expressa modos de vidas territorializados, com seus saberes, práticas e fazeres que exprimem a experiência do lugar. No nosso caso, quilombos agrestinos do interior de Alagoas. Tais comunidades, mesmo atravessadas por discursividades hegemônicas sobre o semiárido nordestino que as resignam a um lugar de escassez e falta (Muniz, 2009), fazem das suas vivências espaços de produção de saberes e possibilidades de expansão da vida. Pintar-se de povo no quilombo é ir ao encontro dos sofrimentos vividos, mas também das possibilidades de afirmação da vida diante das desigualdades e das injustiças sociais presentes na construção de um outro fazer na psicanálise em coalizão com os saberes populares.

Por fim, ao se voltar a esses saberes, a psicanálise tem a oportunidade de não se fechar em si, presa em uma torre de marfim que a desconecta do restante do mundo. Freud sabia que “a sobrevivência da psicanálise dependia da sua profunda inserção no tecido social” (Broide, 2019, p. 17), mas não em uma relação predatória que busca introduzir *a fórceps* um modelo epistêmico único e tantas vezes descontextualizado. Para o encontro da psicanálise com esses saberes, não basta apenas o reconhecimento ou a tolerância com outras maneiras de compreender o mundo. É preciso uma construção ética de alianças com cosmovisões capazes de ampliar a epistemologia de que lançamos mão. Também por isso a experiência das andanças por comunidades quilombolas é preciosa, já que ensina a habitar o território alheio, a escutar o outro. Habitar o território do outro exige cuidado, pois “em terra alheia pisa no chão devagar”, ensina o ditado alagoano. Pisar no chão devagar é sinônimo de lidar com os limites da nossa compreensão, permitindo a emergência do desconhecido para que a relação com o outro se dê.

Édouard Glissant (2021) fala sobre a afirmação do direito à opacidade, ao desconhecido em nós e nos outros, pois é a partir dos borrões, das arestas e dos fragmentos que se produz a invenção, que a diferença é vista como possibilidade de criação e não estratégia de captura, dominação do outro. Também nessa direção caminha o psicanalista Hélio Pellegrino, em carta ao amigo Fernando Sabino, quando propõe que “nascemos para o encontro com o outro, e não o seu domínio. Encontrá-lo é perdê-lo, é contemplá-lo em sua libérrima existência, é respeitá-lo e amá-lo na sua total e gratuita inutilidade” (Pires, 1998, p. 11). Para habitar os territórios que percorremos, é necessário abrir mão do outro como fonte utilitária que se deve perscrutar, investigar, para tornar essa terra também nossa morada, tornando-a parte do nosso modo de viver. Trata-se de percorrer um caminho ao encontro de nossa própria história, por vezes tão mal contada, como querem os versos do Grupo Cordel do Fogo Encantado (2001), em *Profecia (Ou Testamento da Ira)*: “Herdeiros do

fim do mundo, queimai vossa história tão mal contada”. No nosso caso aqui, trata-se de também percorrer um caminho ao encontro da história da psicanálise.

Para a psicanálise, inserir-se no tecido social deve ser sinônimo de estar em coalizão com os saberes (Alcoff, 2016) que brotam desse território, aceitando o convite para revirar seus postulados, teorias e práticas. Sendo assim, é fundamental que as referências produzidas nesse território não sejam fagocitadas e subsumidas a teorias previamente canonizadas; mas que possam de fato se colocar em uma relação dialógica. Afinal de contas, que lugar reservamos aos saberes populares na psicanálise? Permanecem aprisionados, como versos do cancionário popular, em epígrafes de teses, artigos e capítulos de livros, ou podem auxiliar a tirar a psicanálise do pedestal (epistemológico)? Este artigo é uma aposta na psicanálise que pode abrir mão do pedestal e fazer dos saberes populares sua chocadeira.

DESENVOLVIMENTO

O maranhense João do Vale compôs, em *Ouricuri (Segredos do sertanejo)*, que “Lá no sertão quase ninguém tem estudo, um ou outro que lá aprendeu ler, mas tem homem capaz de fazer tudo, doutor, que antecipa o que vai acontecer” (Do Vale, 1965). Nós, alfabetizados e letrados em grandes cidades brasileiras, tomamos os versos por diretriz metodológica ao pisar nos territórios que nos acolheram. Isso porque ali, pelo menos a princípio, chegamos com o entendimento de que era difícil entender o que ia acontecer. Nossos títulos e conhecimentos acumulados pareciam ter pouco a contribuir em um cotidiano marcadamente diferente do nosso trabalho como professores de Psicologia, repleto de memorandos, reuniões de departamento, siglas, teses, laboratórios e artigos. Nada disso parecia de grande serventia para o preparo do café de feijão guandu – ou andu, como é chamado na região –, usar o carro de boi para encurtar distâncias, respeitar o tempo da natureza e não apenas o do relógio, observar e aprender com pássaros e árvores, contar causos para transmitir experiências, estar de fato em coletivo.

Chegamos e escutamos, *talvez* como alguns psicanalistas fizeram naqueles mesmos dias, em cidades a quilômetros de distância dali, em consultórios de bairros mais abastados na cidade que melhor aprovou a quem nos lê agora. Escutamos sem condições de antecipar o que aconteceria, jogando o corpo no mundo: compartilhando também nossos causos, piadas, momentos de vida marcantes, inseguranças e desejos. *Talvez* mais ao estilo da transferência horizontal de que falou Radmila Zygouris (2002), denunciando um possível anseio de domínio por parte do analista, incompatível com a interdependência psíquica entre dois – ou mais, acrescentamos – sujeitos que se reúnem. Segundo a psicanalista,

entre dois seres humanos, seja qual for a relação oficial entre eles, acontece uma série de coisas que escapa ao controle dos dois protagonistas, mesmo se, por disciplina, o analista

não as manifeste (...) tudo aquilo que comporta uma relação lúdica não suporta uma relação de pura verticalidade (Zygouris, 2002, p. 7).

Além disso, apoiamo-nos na metodologia da caminhada, construída por Michel de Certeau (2012). Para o autor, no caminhar se dá a possibilidade de lançar o corpo ao mundo, percorrendo veredas e estradas não a partir de um percurso já traçado, mas tomando como disparadores os encontros e acontecimentos da vida cotidiana em sua capacidade de reinvenção. Surge daí a arte do cotidiano, responsável por transformar signos e instrumentos – que foram, a princípio, destinados a outro fim –, em outras funções, ações e práticas. Colocar o corpo em caminhada é habitar as intensidades das disputas cotidianas entre essas diferentes finalidades e ampliar nossos horizontes para vislumbrar as possibilidades de invenção da vida dos povos tradicionais, mesmo diante das políticas de morte que os intentam eliminar.

Aprender com os sujeitos em seus territórios transmuta-se, assim, na tentativa de narrar outras possibilidades históricas para o nosso país e, como não poderia deixar de ser, também para a psicanálise praticada e construída no Brasil. É no percorrer dos caminhos que tateamos experiências, narrativas e causos que atualizam o presente em sua força política de ação, conforme aponta Walter Benjamin (1994): “O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (p. 224). A caminhada pelos territórios tradicionais vislumbra nesse céu histórico os relampejos das táticas de viver desses sujeitos, fazendo de seus fragmentos guia para o futuro ancestral comum (Krenak, 2022).

Assim fomos desenhando, em coalizão com os co-pesquisadores, o tripé metodológico que orientou esse encontro da psicanálise com o semiárido nordestino: a metodologia da caminhada, da contação de causos e de não antecipar/diagnosticar o que vai acontecer. As caminhadas aqui narradas foram realizadas principalmente em encontros em uma comunidade quilombola localizada no município de Taquarana, agreste de Alagoas, portanto no semiárido nordestino. Encontros com moradores em suas casas, estradas, salões religiosos e alpendres, sempre mediados pela comensalidade, com café de andu, umbuzada, guisados, cuscuz e suco de umbu. Encontros entre cadeiras de balanço, mesas e prosas casuais, cenário em que o caminhar também se torna lugar de paragem, pausa para a escuta e para a emergência do narrar como ato político, que implica a ética da experiência partilhada com o outro. Encontro, ainda, com uma das artes do quilombo, aquela de saber contar uma história, trazendo nela um conselho aberto aos sujeitos com suas dores e alegrias, capaz de dizer de si e dos outros. “Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuidade de uma história que está sendo narrada. (...) O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (Benjamin, 1994, p. 200).

Somam-se a essa experiência na referida comunidade quilombola os saberes transmitidos por um mestre juremeiro⁵ e por lideranças indígenas, todos situados na mesma região, o que faz com que muito ensinam sobre esse território específico. Desses encontros floresceram experiências das quais emergiram os casos que escolhemos compartilhar para auxiliar a banhar a psicanálise de saberes populares.

A poética do Povo em Pé

Ao chegar na comunidade quilombola em questão, ao longe é possível avistar um grande pé de Umbu, árvore característica do semiárido brasileiro. Hoje, o umbuzeiro encontra-se deitado, como os moradores se referem à posição dele. No último inverno, com as grandes chuvas características da época em Alagoas, a árvore cedeu e deitou após 200 anos de sombra, alimento e recomendações. O umbuzeiro é ponto de encontro na comunidade. Ele já fez casamento, namoro, já foi sala de aula, igreja, espaço de fofocas, benzimentos e conselheiro do melhor. A formação da comunidade acompanha a narrativa do umbuzeiro, desde o seu plantio por uma das primeiras a habitar a terra, até a sua queda. Falar dele é contar a história do lugar, o que mostra como a natureza no quilombo não está segmentada da vida humana. Ambas se encontram como extensão mútua, o que permite depreender que a definição de humanidade passa por caminhos e compreensão que não colocam o humano de maneira isolada no centro do mundo. Ser humano, nessa comunidade, é compartilhar com o território seus ciclos, paisagens e passagens. Tornar-se humano é produzir uma relação de alteridade com a natureza, não no intuito de se distanciar dela, mas de dela fazer parte e contribuir com o cuidado de si, do outro e do território. A líder da comunidade fala do umbuzeiro e de como ele a ajudou na vida com muitos conselhos e com sabedoria de fazer o tempo parar um pouco para deixar a vida passar e ser observada por ela:

Eu quero um lugarzinho bem reservado, que num é nem longe, nem perto, é debaixo desse umbuzeiro. Eu me assento aí e fico aqui ó, pensando... De repente vem um monte de fuxiquinho no meu ouvido, né? Você sente, né? Aquelas coisinhas “zin zin zin, zin zin” lhe falando, conversando contigo. Aí eu vou naquela mentalidade que eu tô sentindo ali e digo “é por aqui mesmo que eu vou”. Eu já começo a trabalhar naquela parte (Liderança quilombola).

⁵ Ao falarmos sobre essa experiência na Universidade, não raras vezes somos indagados a respeito da jurema, motivo pelo qual explicitaremos sucintamente do que se trata, já que este texto é um convite ao diálogo e não o contrário. A Jurema sagrada é uma tradição religiosa predominantemente do nordeste brasileiro, em que se lança mão do uso do chá de uma planta também chamada de jurema. Além de o termo designar a tradição e a planta, Jurema também se refere a um território encantado em outro plano espiritual. Para mais informações, sugerimos o curta-metragem *O Juremeiro de Xangô* (Castro, 2016/2017).

Na sombra do umbuzeiro, sentada em suas raízes, ela toma nota da vida, ouvindo os conselhos e as narrativas que o pé de árvore tem para dar. Ouvir o “fuxiquinho” no pé do ouvido é escutar o que o território pode compartilhar com os sujeitos que ali habitam. Nessas paragens quilombolas, o território é vivo, composto por entes humanos e não humanos que juntos elaboram uma complexa rede de vidas em relação interdependentes. Essas relações que ampliam o horizonte das vidas para além do antropocentrismo são definidas por Bispo dos Santos (2015) como biointeração, ou a capacidade de construção de saberes e modos de viver compartilhados em redes e ciclos com e como natureza: “(...) melhor lugar de guardar os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo” (Bispo dos Santos, 2015, p. 82). Na compreensão biointerativa dos quilombos, há a possibilidade de experimentação de ontologias humanas não antropocentradas. Ou seja, vivenciar outras humanidades possíveis, as quais escapam aos moldes da compreensão moderna ocidental. Humanidades que não se definem pelo antagonismo, ou mesmo separação da natureza, mas enquanto extensões de vidas terrestres (Latour, 2019).

Essa compreensão tensiona as concepções modernas, tão marcantes na fundação da psicanálise e até hoje presentes em teorias e práticas psicanalíticas, posição que temos chamado de embaraço na psicanálise (Canavêz & Fernandes, 2021). Como fundar uma escuta com a natureza e seus entes humanos e não humanos do território quilombola? Como produzir narrativas com o lugar e suas vidas, capazes de enunciar seus problemas e conflitos? Vislumbramos aí um dos desafios para uma psicanálise que dialogue com as poéticas das vidas como natureza. Nos territórios tradicionais, as poéticas estão por toda parte, as enunciações emanam das vidas que brotam do lugar.

Em uma conversa com uma mestra de cuidados indígenas da mesma região alagoana, é possível se dar conta da dimensão do desafio: “Sabe como chamamos as árvores na minha aldeia? Elas são chamadas de ‘O povo em pé’. Elas que fazem a floresta permanecer, é um povo que sempre nos acolheu”. E um povo que tem muito a ensinar, fazendo da aldeia “uma escola a céu aberto onde se possa aprender o canto dos pássaros, com o sabor das comidas, com o cheiro das flores e com o toque na água gelada do rio” (Tabaczinski, 2023, p. 108). A transmutação da árvore em povo é um giro necessário à empobrecida compreensão moderna de uma planta como mero recurso que deve ser manuseado para uma relação ética com outro sujeito. Ao contrário, para esses moradores, a árvore também é povo. O encontro com o umbuzeiro e suas poéticas traz um compromisso para uma psicanálise que queira dialogar com os povos quilombolas, sendo necessário escutar as narrativas do povo em pé, tais como o “fuxiquinho” e o “zin zin zin, zin zin”, como disse a líder quilombola para dali seguir “naquela mentalidade” e começar a “a trabalhar naquela parte” (Liderança quilombola).

Em resposta à carta de uma ex-analisanda, Hélio Pellegrino (1991) lembra que “Somos parentes de tudo – do Outro, da terra, da água, da pedra. Somos parentes, ligados, tecidos no tapete de Cosmos” (p. 18). As palavras podem soar algo estranhas já que paridas

por um psicanalista, alguém que se dedicou a estudar e praticar uma disciplina fundada na modernidade europeia e tributária do modelo de sujeito daí advindo: pretensamente apartado da natureza, gestado em morada iluminista, topo da pirâmide de um mundo escalonado a partir do ser humano. A formulação de Pellegrino vem, ainda, acompanhada da crítica dirigida a esse modelo capitalístico, já que “O presente e vigente sistema social é que separa, atomiza, isola, coisifica, aliena. O fetichismo da mercadoria – a idolatria do bezerro de ouro – castra no homem a sua dimensão fraterna, que o torna, por vocação primígena, ligado – e religado” (p. 18).

Recentemente, em uma aula sobre clínica no curso de Psicologia, ao observarem um ipê recém florido no *campus* da Universidade Federal do Rio de Janeiro, estudantes indagaram se a natureza poderia ser incluída na dinâmica de transferência. A dúvida lembra que não há certeza quando se trata de saber se a psicanálise estaria mais próxima do tapete do Cosmos ou do bezerro de ouro. Sendo assim, caso tope se saber “parente de tudo”, a psicanálise parece ter muito a aprender com a convivência com o povo em pé, em transferência com o ipê.

A felicidade é moderna e a alegria é brasileira

Ao percorrer os territórios tradicionais, encontramos relatos não tão distantes dos testemunhados nas grandes cidades brasileiras, caso se enxergue para além dos limites de bairros em que a paz é “garantida” pela distribuição desigual da violência (Mombaça, 2017). Homicídios, atos de violência contra a mulher, disputas territoriais levadas às últimas consequências. Situações disruptivas que mobilizaram os parceiros co-pesquisadores e, por consequência, também em nós produziram ressonâncias, como a da profunda dor de uma mulher que perdeu sua irmã assassinada e, desde então, faz uso abusivo de álcool, conteúdo que chegou até nós não em uma conversa protegida pelo sigilo profissional, encastelada no *setting* tradicional, talvez como se esteja disseminado em livros da clínica psi, mas apresentada à toda comunidade presente em um ritual religioso. Ou na decisão de manter uma celebração previamente agendada após a notícia do assassinato de um membro da comunidade que ocorrera na madrugada da data festiva, episódio sobre o qual falaremos adiante. Assim tivemos notícias da dor enunciada pelos sujeitos que encontramos em nossas andanças, o que certamente nos convoca, tal como Freud fizera no Congresso de 1918.

Antônio Bispo dos Santos faz uma distinção entre necessidade e importância que foi nossa companheira na trajetória que aqui narramos. Diz Nêgo Bispo que quem vem da cidade tem relações de utilidade e importância, mas não necessidade. “As pessoas que são importantes acham que as outras pessoas existem para servi-las. As pessoas necessárias são diferentes, são pessoas que fazem falta. Pessoas que precisam estar presentes, de quem se vai atrás” (Bispo dos Santos, 2023, p. 24). Fomos entendendo que nosso trabalho nessas andanças devia ser da ordem da necessidade, jamais da importância... importância para nós, para nossos currículos ou para a psicanálise e sua “epistemologia mestre” (Alcoff, 2016, p.

131). Não seria possível antecipar a partir das referências de que dispúnhamos, tampouco cruzar os braços em uma atitude *voyeurista* de quem não tem a contribuir, só observar e se sentir importante. Não seria esse também o trabalho do psicanalista, a cada encontro com quem se propõe a escutar?

Também sobre a dor aprendemos muito com um reconhecido líder indígena, quem formulou “eu preciso sentir a sua dor pra gente se curar junto”. Para ouvidos apressados, a frase pode recair na ideia falaciosa de que é preciso passar pela experiência do outro para se pôr a escutá-lo, tratá-lo, uma visada muito marcada pelo individualismo tão presente na epistemologia do campo *psí*. O parceiro copesquisador fala de outra perspectiva. Ao comentar como conduz o trabalho junto à sua equipe, o líder lembra que não é possível desconsiderar quando alguém está em sofrimento e seguir com o cotidiano, como se fosse uma questão individual e, como tal, um mero entrave ao bom andamento da rotina do todo. É preciso se ver, também no ambiente de trabalho, como comunidade, um espaço de compartilhamento dos mais diferentes afetos, dos traumáticos à alegria. Quando um está em sofrimento, toda a comunidade também o está. Quando um se cura, toda a comunidade se cura junto. Ele lembra que as cosmovisões das etnias a que pertence não estão apenas na mata, nos territórios do seu povo, mas muito têm a ensinar para o mundo do trabalho. Por que não para a psicanálise?

E assim se desenhou a trama que experimentamos em todos os encontros, experiências e casos construídos em conjunto com os co-pesquisadores, sensivelmente marcada pela articulação entre a dor e a alegria. Heitor dos Prazeres (Fontoura, 1965) afirmou que “a alegria desse povo, o sofrimento desse povo, é o que me obriga a trabalhar”, dando a pista certa de que, quando se trata dos modos de subjetivação gestados em nosso território, alegria e dor, alegria e sofrimento, são face e verso de uma mesma moeda, uma moeda que obriga também a psicanálise a trabalhar, caso façamos jus ao projeto freudiano.

Para isso, talvez seja preciso considerar que estamos algo distantes das formulações do próprio Freud a respeito da felicidade (e também do sofrimento). Em um trabalho emblemático por ocasião desse tema, o *Mal-estar na civilização* (Freud, 1974), testemunhamos um Freud trágico que chega a esboçar a felicidade como meta inatingível, “devido não só aos limites impostos pela cultura (...), mas, sobretudo, por aqueles estabelecidos por nossa própria constituição psíquica” (Inada, 2009, p. 66). É também no texto em questão que Freud cita a famosa frase atribuída a Goethe: “nada é mais difícil de suportar do que uma sucessão de dias belos”. Formulações como essas, em tons melancólicos quase caricatos, podem até ser comuns em parte da Universidade, em eventos de psicanálise e também nas narrativas que chegam a consultórios de psicanalistas, mas no encontro com o semiárido nordestino é quase impossível não se perguntar se por ali essa retórica faz morada. Será que a felicidade inatingível, como observada na modernidade de Freud, chega a ser buscada pelos moradores dos territórios que visitamos? Difícil responder.

No entanto, se a felicidade não se desenha como meta, o mesmo não pode ser afirmado em relação à alegria.

Ao discutirem uma psicanálise à brasileira, Gustavo Dionisio e Daniel Kupermann (2024) falam sobre a necessidade de revisitar a metapsicologia freudiana de acordo com as marcas singulares encontradas no Brasil, processo para o qual é indispensável uma ênfase no papel do corpo e dos afetos, entre os quais ganha destaque a alegria. Tal como no carnaval, a alegria de existir, segundo os psicanalistas, faz-se marca maior nos processos de subjetivação em nossa terra.

É o que nos permite compreender a máxima que escutamos de um mestre juremeiro: “O sagrado tem que estar sempre reverenciado”⁶. A fala veio em resposta a um brutal assassinato ocorrido na região, na madrugada que antecedeu uma grande festa em sua comunidade. Profundamente consternados com a notícia, seus membros optaram por manter a festa, embora “sem xangô”, como se refere ao toque dos tambores nos rituais da região. A necessidade de luto está colocada, também com a marcação da diferença, mas é preciso reverenciar o sagrado, a alegria de existir, a oportunidade de sobreviver. Alegria e exigência de lidar com a morte não se anulam. A associação entre dor e alegria também se apresenta quando o que está em pauta é o tema da ancestralidade, da presença carregada de história dos ancestrais. Na festa dos Pretos Velhos, celebrada no dia 13 de maio, essa presença se faz muito marcante:

Você não tava naquela época, você tá nessa época, mas você sente. Parece que você tá ouvindo o estalo do chicote, o grito de horror, de dor, na senzala. A alegria de correr dentro do mato e encontrar um quilombo, encontrar a sonhada liberdade. Isso tudo a gente sente que os ancestrais tão aqui (...) pra nós chegar aqui eles vieram primeiro (Castro, 2016/2017).

Dor e alegria são parceiras quando se precisa lutar pela preservação da própria vida e do território, mas também preservação da memória, da história, dos costumes, saberes e epistemologias. De fato, há que se reverenciar o sagrado, a alegria, a sabedoria para escapar da morte em tantas facetas. Conforme antecipamos, entendemos que a dor e a alegria são face e verso de uma mesma moeda, o que significa dizer que não estão em relação dicotômica, retórica tão presente na modernidade europeia, mas se interpenetram em linhas de força de diferentes coloridos que compõem em um mesmo processo de subjetivação, em resposta a um mesmo fenômeno, como a morte que demanda não apenas

⁶ A importância de reverenciar o sagrado foi colocada repetidas vezes pelo mestre juremeiro em questão, o que fez com que adotássemos a expressão em nossas considerações sem uma preocupação mais estrita em desenvolver o que seria o “sagrado” e essa “reverência” a que ele se refere. No contexto da nossa visita à comunidade, sentimos que se trata de sustentar o encontro dos membros da comunidade, tanto dos que estão presentes fisicamente como dos que se dão no plano espiritual da Jurema, experiência que trouxe a sensação de apaziguamento e momentos de alegria após o episódio violento.

luto, mas também resistência ao aniquilamento da memória, das tradições e das próprias condições materiais da vida.

Da mesma maneira, a prática da celebração se faz presente quando um sambista morre, no ritual conhecido como *gurufim*, para o qual há diferentes explicações. De acordo com uma delas, para um sambista, a morte não significa finitude, mas é compreendida como uma entidade que quando se apresenta nunca leva apenas uma alma (Simas, 2019). Em *A morte é uma festa*, João José Reis (1995) fala da importância que os mortos ganharam no catolicismo popular, em que são tomados de forças poderosas capazes de atormentar ou beneficiar os vivos. Daí a importância da festa como uma tentativa de ludibriar a morte, em uma espécie de estratégia de sobrevivência para que a tormenta ou até mesmo a morte não saiam vitoriosas. A tradição do samba ilustra bem essa atitude diante da morte, tradição historicamente versada nos ensinamentos de Zé Keti (1964), quem cantava que “acender as velas já é profissão, quando não tem samba tem desilusão”.

Na comunidade quilombola de que falamos neste artigo, passamos uma noite nos alegrando com os causos do velório de uma parente, formulação que pode parecer estranha a ouvidos com pressa. É que o relato sobre a morte veio acompanhado de piadas e situações inusitadas vivenciadas na sentinela, como eles se referem ao velório, todas encenadas com muito respeito e também alegria por uma liderança da comunidade. Sentados à mesa de jantar, a poucos metros do umbuzeiro, foi possível nos juntar aos risos sobre a tempestade que caiu inundando o ritual, o que não chegou a interromper os trabalhos, mas fez com que as rezadeiras se apressassem em cobrir o caixão com muitos sacos plásticos para não molhar o corpo que era velado. A presença das rezadeiras sugere, ainda, a proximidade com a tradição ibérica dos ritos funerários, em que há a obrigação de afastar maus espíritos do morto e, ao mesmo tempo, afastar a alma do morto da proximidade com os vivos (Reis, 1995). Há uma refinada gestão entre o mundo dos mortos e aquele dos vivos, repleto de conexões, compromissos e rituais. No Brasil, a festa é um desses ritos.

O *gurufim* ou o inesperado em sentinelas no semiárido nordestino não povoaram o imaginário de Freud em suas formulações sobre luto e melancolia (Freud, 1969), muito embora da teoria freudiana também seja possível extrair consequências para o modo como se lida com a finitude por aqui no Brasil. Dessa maneira, tomamos por parceira a provocação que nos ocorreu “A felicidade é moderna e a alegria é brasileira”. A alegria que se faz presente no território brasileiro parece desafiar as lentes modernas da fonte de que a psicanálise bebeu. Para se banhar dos saberes populares, é importante considerar o legado freudiano, mas também ir além.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: o compartilhamento rende

Se “o compartilhamento é uma coisa que rende” (Bispo dos Santos, 2023, p. 36), certamente este artigo não termina nos limites destas páginas. Buscamos, no relato,

descortinar os véus de alguns tensionamentos experimentados nas andanças por territórios tradicionais do semiárido nordestino, questões endereçadas à epistemologia de que lançamos mão amplamente na psicanálise. A partir dessas indagações, vislumbramos o risco de recair em duas posturas: ou bem se abandona o referencial psicanalítico por entender que não tem qualquer valia para lidar com a dor que brota dos mais diferentes territórios, marcada por epistemologias que extrapolam as que constam nos textos consagrados no movimento psicanalítico, ou bem se reafirma rapidamente a psicanálise na expectativa de salvaguardá-la de críticas e em prol de sua manutenção⁷. Duas posturas que parecem preguiçosas e que pouco contribuem para a construção de uma psicanálise que faça dos saberes populares a sua chocadeira.

Alternativamente, apostamos na possibilidade de a psicanálise se situar em seu território, o que não a coloca necessariamente em risco. O que se vê em ameaça é a sua pretensão de permanecer em uma torre de marfim, o seu pedestal epistemológico. Pilares que precisam estar em xeque quando o que está em pauta é uma psicanálise acessível aos mais diversos territórios brasileiros e não apenas aos consultórios de grandes centros urbanos, uma psicanálise efetivamente progressista, uma psicanálise comprometida com a superação das alarmantes desigualdades como as que testemunhamos por aqui. Uma psicanálise que se pinte de povo, para lembrar Che Guevara.

Como buscamos discutir neste artigo, nossas andanças contribuíram para que problematizássemos alguns desses pilares: a centralidade do humano no modelo de sujeito amplamente adotado pela psicanálise, em contraste com a ontologia humana não antropocentrada presente nos relatos dos co-pesquisadores; a relação com a finitude, tendo a morte sempre à espreita em um contexto de desigual distribuição da precariedade e em que a sobrevivência é reverenciada com alegria lado a lado com o luto; a construção do *setting* para a experiência de escutar bem distante da atmosfera privatista e entre dois, institucionalizada como a predominante no nosso campo. Ao problematizar tais pilares, somos convidados a agitar a caixa de ferramentas clínico-conceituais (Canavêz & Fernandes, 2021) da psicanálise, exercício de fundamental importância para que se promova uma abertura ética aos saberes populares e, por consequência, à grande maioria da população brasileira.

Os saberes nos territórios tradicionais são tecidos na vida comum: em cantos, rezas, danças, toque do tambor, licença para as plantas, sombra das árvores. Essa sabedoria é proposta em uma ética que se faz partilhada, no encontro entre conhecimentos que não se qualificam pelas faltas que os compõem, mas pelo que eles podem fazer juntos. “A tarefa da psicanálise é a de construção de um encontro” (Pires, 1998, p. 35), dizia Hélio Pellegrino, um encontro com a dor e a alegria. Seguindo as pistas de Heitor dos Prazeres, que a alegria desse povo, o sofrimento desse povo, nos obrigue, como psicanalistas, a trabalhar.

⁷ Para uma discussão pormenorizada sobre o problema de tomar as críticas postas à psicanálise como mera resistência a ser superada em favor de sua salvaguarda, sugere-se Derrida (1996) e Canavêz (2024).

REFERÊNCIAS

Alcoff, L.M. (2016). Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), p. 129-143. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100007>

Ayouch, T. (2019). *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações*. Calligraphie.

Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Brasiliense.

Bispo dos Santos, A. (2015). *Colonização, Quilombos, Modos e Significados*. UnB.

Bispo dos Santos, A. & Silva, G.M. (2022). Fuga, escola e oráculo. In Y. Firmeza et al. (Orgs.). *Composto escola: comunidades de sabenças vivas* (pp. 74-104). N-1.

Bispo dos Santos, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu/PISEAGRAMA.

Broide, J. (2019). Prefácio. In E. A. Danto, *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social, 1918-1938* (pp. 13-18). Perspectiva.

16

Canavêz, F. & Fernandes, S. L. (2021). Caixa de ferramentas de desesperar. In F. Tucci, J. Gondar & R. Herzog. (Orgs.). *Diário de bordo: ano 1 da pandemia* (pp. 27-42). 7 Letras.

Canavêz, F. (2017). Da resistência autoimunitária ao múltiplo na psicanálise. *Revista de Psicologia da USP*, 28(3), 424-431. <https://doi.org/10.1590/0103-656420150202>

Canavêz, F. (2024). Apresentação: Psicanálises à brasileira. In F. Canavêz & J. Birman (Orgs.) *Psicanálise à Brasileira* (pp. 9-16). Devires.

Castro, A. (Diretora). (2016/2017). *O juremeiro de Xangô*. [Filme]. Arteiros S/A.

Certeau, M. (2012). *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Vozes.

Cordel do Fogo Encantado (2001). Profecia (ou Testamento da Ira). In *Cordel do Fogo Encantado*. Rec-Beat Produções Artísticas.

Derrida, J. (1996). *Résistances de la psychanalyse*. Galilée.

Dionisio, G. H. & Kupermann, D. (2024). Psicanálise à brasileira: parangolés e carnaval. In F. Canavêz & J. Birman (Orgs.) *Psicanálise à Brasileira* (pp. 67-80). Devires.

Do Vale, J. do (1965). Ouricuri (Segredos do sertanejo). In J. do Vale. *O poeta do povo*. Philips.

Fontoura, A.C. (Diretor). (1965). *Heitor dos Prazeres* [Filme]. Canto Claro. https://portacurtas.org.br/filme/?name=heitor_dos_prazeres

Freud, S. (1979). A interpretação dos sonhos. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* – (Vol. IV, pp. 1-295). Imago.

Freud, S. (1969). Luto e melancolia. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (Vol. XIV, pp. 271-294). Imago.

Freud, S. (1976). Linhas de progresso na terapia psicanalítica. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* – Vol. XVII (pp. 199-214). Imago.

Freud, S. (1974). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* – Vol. XXI (pp. 75-171). Imago.

17

Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, p. 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>

Inada, J. F. (2009). O conceito de felicidade em Freud. *Kínesis: Revista de Estudos dos Pós-Graduados em Filosofia*, 1(1), p. 58-67. <https://doi.org/10.36311/19848900.2009.v1n01.4292>

Katz, C. S. (2014). Psicanálise em positivo. In M. Selaibe & A. Carvalho (Orgs.). (2014). *Psicanálise entrevista – Volume 1* (pp. 241-263). Liberdade.

Keti, Z. (1964). Acender as velas. In Z. Ketí. *Acender as velas/Nega Dina*. Mocambo.

Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.

Latour, B. (2019). *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. Unesp.

Malinowski, B. (1973). *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Vozes.

Mombaça, J. (2017). *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. Fundação Bienal/OIP (Oficina de Imaginação Política). https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_a_o_da_vi

Pellegrino, H. (1991). Carta (comovida) a uma jovem. In N.M. Unger. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade* (pp. 17-20). Loyola.

Pires, P.R. (1998). *Hélio Pellegrino: a paixão indignada*. Relume-Dumará.

Reis, J.J. (1995). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Companhia das Letras.

Simas, L. A. (2019). *Gurufim: a festa da morte* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gNXwazaku6Y>

Tabaczinski, A. (2023). *Koram: resistência para existir*. Oito e Meio.

Zygouris, R. (2002). *O vínculo inédito*. Escuta.

Recebido em: 27/03/2024

Reapresentado em: 08/07/2024

Aprovado em: 29/07/2024

SOBRE OS AUTORES

Fernanda Canavêz é doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ, professora do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRRJ. Coordenadora do *marginália* – Laboratório de Psicanálise e Estudos sobre o Contemporâneo e do GT Psicanálise, Subjetivação e Cultura Contemporânea, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Saulo Luders Fernandes é doutor em Psicologia Social pela USP, professor do Instituto de Psicologia UFAL e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFAL. Tutor do PET Psicologia, Vice-presidente da Associação Brasileira de Psicologia Política - Região Nordeste e membro do GT Política de Subjetivação e Invenção do Cotidiano da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).