

A PSICANÁLISE COMO OPERADOR DIFERENCIAL: ENTRE DECOLONIALIDADE E OS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

LUIZA SAVI¹; SIMONE PERELSON¹

Luiza Savi¹

Professora Substituta do Curso de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGTP/UFRJ).

Simone Perelson¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Psicanalista, Professora Associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica e Escola de Comunicação.

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro/RJ, Brasil

Resumo: O objetivo desse artigo é utilizar a psicanálise como instrumental hermenêutico para elucidar a diferença constituinte de duas vertentes no interior do pensamento crítico ao colonialismo. A estratégia de investigação assim proposta ambiciona fazer a psicanálise operar como um termo a partir do qual se estruturam dois grupos, representados nesse trabalho por, de um lado, Walter D. Mignolo; e, de outro, Edward W. Said e Gayatri C. Spivak. A apropriação que esses autores fazem da psicanálise permitirá orientar nossa leitura na detecção do modo como compreendem a correlação colonizador/colonizado, adotando ou recusando uma ancoragem geopolítica como condição disjuntiva entre essas categorias/posições.

Palavras-chave: pós-colonialismo; decolonialidade; psicanálise e pós-colonialismo; psicanálise e decolonialidade.

Abstract: Psychoanalysis as a differential operator: between decoloniality and postcolonial studies. This paper aims to use psychoanalysis as a hermeneutic tool to elucidate two divergent strands of thought within critical thinking about colonialism. The research strategy thus proposed aims to make psychoanalysis operate as a source from which two groups are structured, represented in this work by, on the one hand, Walter D. Mignolo; and, on the other, Edward W. Said and Gayatri C. Spivak. The appropriation that these authors make of psychoanalysis will allow us to guide our reading in detecting the way they understand the colonizer/colonized correlation, adopting or refusing a geopolitical anchoring as a disjunctive condition between these categories/positions.

Keywords: postcolonialism; decoloniality; psychoanalysis and postcolonialism; psychoanalysis and decoloniality.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4414-2023-017>

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

Partindo do título da edição especial dessa revista, *Psicanálise e decolonização*, esse artigo objetiva fazer a psicanálise operar como método de elucidação da diferença constituinte de duas vertentes no interior do pensamento crítico ao colonialismo. Tal proposta, longe de buscar uma origem do termo *de(s)-colonial* que justifique um uso correto, vulgar ou impróprio que tal termo possa ter assumido, visa compreender seu projeto epistemológico em comparação aos estudos *pós-coloniais*, tendo como instrumental hermenêutico a própria psicanálise. A estratégia de investigação assim proposta não ambiciona pensar as contribuições que a teoria psicanalítica teria a oferecer ao debate pós ou de(s)-colonial, nem mesmo o caminho inverso, isto é, como seria possível pensar uma psicanálise pós ou de(s)-colonial, mas utilizá-la como um operador que possibilitará refletir, a partir do modo como os autores se apropriam dela, os contrastes entre ambos os grupos.

Assim, tomaremos a psicanálise como espelho a partir do qual se refletem as diferenças entre, de um lado, o Grupo Latino-Americano Modernidade/Colonialidade (M/C) e a proposta des-colonial orientada por Walter D. Mignolo e, de outro lado, Edward W. Said e Gayatri C. Spivak, especialmente no que concerne às posições conceituais do colonizador e do colonizado. No âmago dessa relação opositiva, a apropriação que esses autores fazem da psicanálise permitirá orientar nossa leitura na detecção do modo como adotam ou recusam uma ancoragem geopolítica como condição disjuntiva entre essas categorias/posições.

O artigo encontra-se estruturado em três partes: na primeira, traçaremos um panorama geral, tanto do pós-colonialismo, enquanto conjunto teórico e político heterogêneo quanto do projeto de(s)-colonial. Na segunda parte, apontaremos as diferenças entre de(s)-colonialidade e os estudos pós-coloniais a partir do lugar epistemológico ocupado pela psicanálise em ambas as vertentes. Na terceira parte, intimamente relacionada à segunda, mostraremos como essas duas vertentes entendem a correlação colonizador/colonizado segundo uma tendência a adotarem ou não uma ancoragem geopolítica como condição disjuntiva entre essas categorias/posições.

Pós-colonialismo e o giro de(s)-colonial

O início do processo de descolonização das zonas periféricas, a partir da metade do século XX, foi acompanhado por produções teóricas e políticas advindas do Terceiro Mundo que se alastraram no sentido de questionar a narrativa moderna ocidental, reescrevendo relatos hegemônicos e contribuindo para os processos de emancipação e libertação dos povos colonizados. Por *pós-colonialismo*, podemos compreender um conjunto bastante heterogêneo constituído por teóricos de diversos locais e com diferentes perspectivas críticas, dentre os quais poderíamos mencionar: teóricos da negritude, como Léopold Sédar-Senghor e Aimé Césaire; teóricos e militantes africanos, como Frantz Fanon, Kwame Ninsin ou Mário de Andrade; teóricos indianos oriundos do Grupo de Estudos Subalternos, como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee e Gayatri Chakravorty Spivak; teóricos do orientalismo, como Edward Said; e teóricos da diáspora africana e do multiculturalismo, como Stuart Hall e Homi Bhabha, entre outros.

Ainda que não se constitua como grupo homogêneo e articulado, e que suas propostas não possam ser agrupadas segundo uma linearidade geográfica e disciplinar, os ativistas e autores ditos pós-coloniais se mobilizaram no sentido de construir críticas à modernidade colonial, interrogando os lugares de soberania e subalternidade e intercedendo pelo colonizado (BALLESTRIN, 2013).

Enquanto o pós-colonialismo emerge como um conjunto teórico e político heterogêneo, o projeto *de(s)-colonial*¹ tem origem a partir do Grupo Latino-Americano Modernidade/Colonialidade (M/C), formado, dentre os principais nomes, por Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo. Constituído no final de 1990, o Grupo M/C compreende que o projeto iluminista moderno de emancipação do homem não pode ser desvinculado da instauração de uma matriz colonial de poder. Modernidade e colonialismo seriam, assim, duas faces de um mesmo projeto, que teria implicado em práticas de violência e dominação dos povos colonizados. Como consequência, o projeto moderno/colonial teria feito emergir espontaneamente, desde as colônias, uma reação anticolonial. A essa reação, atribuiu-se a denominação *de(s)-colonial*², entendida como um giro geo-epistêmico³ em relação à fundação da modernidade. O giro de(s)-colonial diz respeito, portanto, a uma prática epistêmica que inclui uma variada gama de manifestações, cujo ponto de contato situa-se em sua origem periférica:

O pensamento des-colonial emergiu na fundação mesma da modernidade/colonialidade como sua contrapartida. E isso ocorreu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho. Continuou na Ásia e na África, não relacionados ao pensamento des-colonial nas Américas, mas sim como contrapartida à reorganização da modernidade/colonialidade com o império britânico e o colonialismo francês. Um terceiro momento de reformulações ocorreu nas interseções dos movimentos de descolonização na Ásia e na África, simultâneos à Guerra Fria e à liderança ascendente

¹ Termo introduzido pela primeira vez por Nelson Maldonado-Torres, em 2005 (BALLESTRIN, 2013).

² Walter Mignolo, membro-fundador do Grupo Latino-Americano Modernidade/Colonialidade (M/C), utiliza a expressão des-colonial para distingui-la, por um lado, do conceito de “decolonização” – no uso que se fez durante a Guerra Fria –, e, por outro, da variedade de usos do termo “pós-colonialidade”. O autor menciona, ainda, as variações “de-colonial” e “decolonial”, usadas, respectivamente, por Catherine Walsh e Aníbal Quijano. O termo des-colonial diferiria, também, da teoria pós-colonial e dos estudos pós-coloniais, por estarem, esses últimos, eminentemente ancorados na teoria crítica da Europa (Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida).

³ Mignolo alterna as menções ao giro epistêmico des-colonial, tratando-o, por vezes, como “mudança geo-epistêmica” (MIGNOLO, 2008a, p. 181).

dos Estados Unidos. (MIGNOLO, 2008a, p. 180; 181, tradução nossa).

Ainda que a meta-reflexão sobre o giro epistêmico des-colonial tenha ocorrido posteriormente, Mignolo (2008a) entende a prática epistêmica des-colonial como toda responsiva à lógica moderna surgida *naturalmente* nas colônias durante o período de colonização. A partir disso, o autor defende uma crítica ao colonialismo que visa a reinserção dessa epistemologia na história, a partir da reconstrução de uma genealogia des-colonial. Essa proposta teria como ponto de partida um *desprendimento*⁴ de toda epistemologia que nasce ancorada em uma matriz hegemônica de *poder*⁵, como condição de possibilidade para a *abertura* à teorias, práticas, políticas, epistemologias, mas, sobretudo, identidades que teriam sido apagadas ou assimiladas no processo de colonização – a descolonização do *saber* e do *ser*. A des-colonialidade se refere, portanto, a um projeto de descolonização do *poder*, do *saber* e do *ser*, que opera colocando em primeiro plano a perspectiva do colonizado e implica, antes de tudo, em uma descolonização epistêmica, isto é, em um descolamento de toda a epistemologia ocidental como ponto de partida para a afirmação do pensamento des-colonial.

Como parte constituinte da modernidade, o pensamento des-colonial traça sua genealogia desde a periferia, apresentando-se, para Mignolo, como uma opção frente a “toda a sociedade ocidental, o que inclui o capitalismo liberal e o marxismo” (MIGNOLO, 2011, p. 18), a teologia cristã, e as “ciências (sociais, naturais e humanas), incluindo tanto as variedades ‘pós’ (pós-estruturalismo, pós-modernismo, pós-colonialismo) como as configurações acadêmicas que criam e celebram ‘novos objetos de estudo’ [...]” (MIGNOLO, 2008a, p. 178). Ao interpretar as críticas marxista, pós-estruturalistas e pós-coloniais como ancoradas em uma matriz hegemônica de poder, Mignolo propõe uma ruptura com o pensamento europeu que abriria as portas para “[...] economias outras, teorias políticas outras, a limpeza da colonialidade do ser e do saber [...]” (MIGNOLO, 2008a, p. 184), sob a forma de um antagonismo que coloca em oposição o Ocidente – representado, principalmente, pela Europa e os Estados Unidos – e os “outros”.

Tal estrutura dicotômica – Ocidente/outro(s) – afasta, portanto, o projeto des-colonial de qualquer relação com a psicanálise, na medida em que essa última nasce como uma crítica intrinsecamente europeia à modernidade. Nesse sentido, do ponto de vista epistemológico, a relação entre a psicanálise e a de(s-)colonialidade consiste, na realidade, em uma *não-relação*.

Essa posição dicotômica é contrária àquela assumida por autores pós-coloniais como Edward W. Said e Gayatri C. Spivak. Seguindo a perspectiva que traçamos em nossa leitura, esses autores se diferenciam de Mignolo sobretudo a partir de dois aspectos: o primeiro diz respeito à busca des-colonial de Mignolo por uma teoria responsiva à colonização que permaneça fora do escopo de influência ocidental e que, precisamente em função disso, seria substancialmente emancipadora; o segundo aspecto, intrinsecamente relacionado ao primeiro, se refere às posições de soberania/subalternidade que compõem suas interpretações da correlação colonizador/colonizado.

O Ocidente e o Outro

Edward Said é crítico literário de origem palestina, ativista e defensor da causa palestina. Em 1948, foi exilado de Jerusalém ocidental, instalando-se nos Estados Unidos, onde estudou no colégio interno e se formou na Universidade de Princeton. Seu primeiro livro, sobre Joseph Conrad, foi publicado quando era professor assistente da Universidade de Columbia. A eclosão da Guerra dos Seis Dias, em 1967, transformou sua carreira acadêmica, fazendo emergir uma nova linha de pensamento, que se manifesta de forma mais notória em seu livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007/1978) (BOLLAS, 2004).

A reflexão crítica de Said em seus escritos sobre o *Orientalismo* surge a partir da identificação de um antagonismo que coloca em oposição o Ocidente e o que ficou conhecido, na terminologia pós-colonial, como o Outro. Nesse texto, tal dicotomia se apresenta, não como possibilidade de desprendimento e abertura, como mencionamos em Mignolo, mas como a fundação de uma correlação⁶ que permite ao Ocidente organizar um sistema de crenças construído sobre narrativas ideológicas e imagens fantasísticas, que moldam sua representação do Outro. As imagens que o Ocidente projeta sobre aquilo que denomina Oriente passam a constituir o que se entende por “exótico”, traduzindo-se em uma espécie de totalidade que, tributária de um sistema de imagens e crenças que articula literatura, cinema, relatos de viagens, ciência e filosofia, instaura um contraste à Europa que, ao mesmo tempo, a constitui.

⁴ “Esse desprendimento epistêmico difere, no sentido da diferença colonial, do uso que Samir Amin (1988) deu ao termo ‘a desconexão’. Amin se manteve na bolha da episteme moderna e sua ‘desconexão’ sugeriu uma mudança de conteúdo, não dos termos da conversa. O ‘desprendimento epistêmico’, em contrapartida, assinala o momento de quebra e de fratura, momento de abertura. Neste sentido, ‘abertura’ difere também do sentido que um conceito similar, ‘o aberto’, tem em Agamben (2002). No pensamento des-colonial a abertura é desprendimento, precisamente, de dicotomias naturalizadas como ‘o homem e o animal’ [...]” (MIGNOLO, 2008a, p. 183, tradução nossa)

⁵ A matriz colonial do poder ou colonialidade do poder é, para Mignolo, uma matriz complexa que inclui o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade e o controle da subjetividade e do conhecimento (BALLESTRIN, 2013)

⁶ “[...] Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma das suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. Além disto, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes” (SAID, 2007, p. 27-28).

A tese central introduzida por Said apresenta *o Oriente como invenção do Ocidente*, escancarando a produção discursiva que, ao dividir o mundo em dois, serve à dominação e à violência coloniais. O chamado *orientalismo* é definido pelo autor como

[...] um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o “o Oriente” e (a maior parte do tempo) “o Ocidente”. Desse modo, uma enorme massa de escritores, entre os quais estão poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, aceitou a distinção básica entre Oriente e Ocidente como ponto de partida para elaboradas teorias, épicos romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, dos seus povos, costumes, “mente”, destino e assim por diante. (SAID, 1990, p. 14).

A essa definição, Said acrescenta outros dois sentidos para o termo. O primeiro, diz respeito às produções acadêmicas de professores, pesquisadores e estudiosos do Oriente – seja na antropologia, sociologia, história ou filologia – que ele denomina *orientalistas*; e o segundo, remontando ao século XVIII, refere-se a um *orientalismo* organizado como instituição para negociar com o Oriente, visando a dominação e soberania sobre ele (SAID, 1990; BIRMAN, 2008).

Assim, podemos dizer que o Outro, como a invenção do Ocidente, não seria efetivamente marginalizado, esquecido, ignorado ou apagado, mas seria, precisamente, aquele pelo qual o colonizador se interessa, se ocupa, busca esquadrihar, examinar, escrever e explorar. Essa dicotomia produzida pela fantasia do exotismo do Outro encontra-se no cerne do pensamento colonial, sendo aquilo que permite à Europa constituir-se, em seu contraste com a “excentricidade” oriental, como uma identidade ocidental soberana. A produção da alteridade encontra-se, desse modo, a serviço da construção de uma identidade.

Pensado a partir de diferentes perspectivas, o antagonismo entre colonizador e colonizado, que funda o colonialismo, é reconhecido tanto por pensadores pós-coloniais, como Said e Gayatri Spivak, quanto por des-coloniais, como Walter Dignolo. Contudo, no que concerne à nossa proposta de leitura, a maior divergência entre, por um lado, a concepção de Dignolo e, por outro lado, as leituras de Said e Spivak concentra-se, fundamentalmente, em um segundo tempo: enquanto Dignolo propõe endossar tal antagonismo como condição para a afirmação do pensamento fronteiriço, o que chama de “outras” epistemologias e formas de existência, Said e Spivak se apropriam da psicanálise na defesa de uma desconstrução da própria relação antagonista Ocidente/Outro e colonizador/colonizado.

Com o reconhecimento de um giro epistêmico de(s)-colonial, o Grupo M/C⁷ propõe uma afirmação e inversão dessa lógica dicotômica, em que a perspectiva do colonizado passa a assumir papel preponderante, sugerindo um projeto de descolonização que visa o desprendimento de toda a epistemologia europeia como premissa para a afirmação de uma epistemologia de(s)-colonial: pensamentos “outros” que teriam sido encobertos e desprestigiados como “primitivos”, “bárbaros”, “místicos”, “nativos”, dentre outros adjetivos que constituíram o Outro da Europa.

Para Dignolo (2011), haveria pelo menos três formas de crítica à modernidade que se distinguiriam, cada qual, a partir de seu lugar de origem e disseminação: a primeira forma de crítica surge no seio da própria Europa e inclui a psicanálise, o marxismo, o pós-estruturalismo e a pós-modernidade; a segunda forma de crítica permanece centrada na ideia de civilização ocidental, incluída nos projetos de desocidentalização e Ocidentose; e a terceira forma crítica se assenta no problema da colonização, incluindo a pós-colonialidade e a decolonialidade.

Dignolo (2008a) compreende que o projeto des-colonial se diferencia da pós-colonialidade justamente no ponto em que essa última nasce ancorada em críticas intrinsecamente europeias à modernidade⁸. Tais críticas, oriundas da Europa, denunciariam o projeto iluminista moderno sem, contudo, considerar de maneira explícita e prevalente sua dimensão colonial. Nesse sentido, essas críticas guardariam em si um traço intolerável para Dignolo: a de serem críticas universalistas sem pretenderem partir da perspectiva da colonização que subjaz à modernidade. Assim, Dignolo (2020) propõe recusar as críticas à modernidade que se pretenderiam *universalistas*, mas permaneceriam sendo críticas particulares, cujo escopo seria solucionar problemas *locais*⁹, isto é, problemas inerentemente europeus. Trata-se, na de(s)-colonialidade, de considerar a condição geoeistêmica como traço determinante para a construção de uma crítica que, desancorada de sua origem europeia e ocidental, seria verdadeiramente emancipadora.

Se o Grupo M/C propõe uma fratura em relação ao que denomina pós-modernidade e pós-colonialismo, buscando

⁷ Esse projeto aparece também nos escritos de Quijano: “Em primeiro lugar, [é necessária] a descolonização epistemológica, para dar lugar a uma nova comunicação inter-cultural, a um intercâmbio de experiências e significações, como a base de outra racionalidade que possa se pretender, com legitimidade, a alguma universalidade. Porque nada menos racional, por fim, que a pretensão de que a cosmovisão específica de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, ainda que tal etnia se chame Europa ocidental. Porque isso, na realidade, é pretender para um provincianismo o título de universalidade (a cursiva é minha)” (QUIJANO apud MIGNOLO, 2008a, p. 184, tradução nossa).

⁸ “A pós-colonialidade (teoria ou crítica pós-colonial) nasceu intrincada à (pós)modernidade. Daí que Michel Foucault, Jaques Lacan e Jacques Derrida tenham sido os pontos de apoio para a crítica pós-colonial (Said, Bhabha, Spivak)” (MIGNOLO, 2008a, p. 188, tradução nossa).

⁹ “Uma coisa é criticar a cumplicidade entre o conhecimento e o Estado, enquanto se habita uma nação-estado em particular (nesse caso, a França), e outra é criticar a cumplicidade entre o conhecimento e o Estado a partir da exterioridade histórica de uma ideia universal de Estado, forjada na experiência de uma história local: a experiência moderna, europeia, do Estado” (MIGNOLO, 2020, p. 111).

reconstruir uma genealogia de(s)-colonial, Said e Spivak respondem ao problema do antagonismo a partir de outra perspectiva. Poderíamos dizer que Said é taxativo quanto à importância de se realizar uma leitura de autores europeus por não-europeus. Tal afirmação é proferida pelo autor em diversas ocasiões e, a título de ilustração, transpomos aqui um desses trechos:

Freud foi um explorador da mente, é claro, mas também, no sentido filosófico, um inversor e remapeador de geografias e genealogias aceitas ou estabelecidas. Ele assim se presta de maneira especial a releituras em contextos diferentes, já que seu trabalho é, todo ele, sobre como a história da vida se presta, pela memória, pesquisa e reflexão, a uma estruturação e reestruturação sem fim, tanto no sentido individual como coletivo. Que nós, diferentes leitores de diferentes períodos históricos, em contextos culturais diferentes, continuemos a fazê-lo em nossas leituras de Freud, me parece nada menos do que uma justificação do poder que o seu trabalho tem para instigar novos pensamentos, bem como para iluminar situações com que ele mesmo talvez jamais tenha sonhado. [...]

Acho que Freud não podia imaginar que teria leitores não-europeus ou que, no contexto da luta Palestina, teria leitores palestinos. Mas teve e tem. (SAID, 2004, p. 57; 72).

Obras como as de Sigmund Freud e Karl Marx¹⁰ atravessariam fronteiras temporais, culturais e ideológicas porque se prestariam a uma reestruturação sem fim, para usar suas palavras, podendo ser significadas e ressignificadas a partir de diferentes contextos e prestar-se a variados propósitos. Trata-se, nesse segundo caso, de uma disputa discursiva.

No que concerne à psicanálise, o interesse de Said pela obra de Freud localiza-se, principalmente, em dois momentos. O primeiro, em *Beginnings* (1975), seu estudo sobre a gênese literária, onde dedica um longo segmento a uma análise detalhada de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/2019). O segundo, em um discurso proferido em dezembro de 2001 no Museu Freud de Londres, publicado sob o título *Freud e os não-europeus* (SAID, 2004). Nesse segundo momento, Said faz uma análise de *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* (1939[1934-1938]/2018), chamando a atenção, fundamentalmente, para a questão da identidade, tema que revelaria a importância da atualidade da obra para o autor, e com o qual o próprio Freud, ao final da vida, precisou se confrontar:

Moisés parece ter sido composto por Freud para ele mesmo, [...]. Nesse livro, Freud, o cientista buscando resultados objetivos em sua investigação, e Freud, o intelectual judeu explorando a sua própria relação com a fé antiga por meio da história e da identidade de seu fundador, não são jamais postos realmente um com o outro. Tudo nesse trabalho sugere, não resolução e reconciliação [...], mas, pelo contrário, mais complexidade e uma disposição para deixar os elementos inconciliáveis do trabalho assim como estão: episódicos, fragmentados, não terminados (isto é, sem polimento). [...] Freud está obcecado em retornar não apenas ao problema da identidade de Moisés [...], mas aos elementos de sua própria identidade, como se fosse possível retornar àquela questão tão crucial para a psicanálise, o próprio coração da ciência [...]. (SAID, 2004, p. 58-59).

O Moisés de Freud – originário de matriz egípcia e africana sendo, ao mesmo tempo, o inaugurador da tradição monoteísta judaica e europeia – habitaria um espaço do dentro e do fora, o que teria implicado, para o criador da psicanálise, em uma problematização sobre seu próprio pertencimento – ao mesmo tempo judeu e cientista ateu – e trazido à pauta, em última instância, um questionamento sobre a psicanálise ser ou não, ela mesma, uma “ciência judaica”. Said, faz-se importante lembrar, nasceu em Jerusalém, mas, exilado, estudou e se formou em um país de língua inglesa. Tal trajetória não o permitiria se identificar completamente ao Ocidente, tampouco ao Oriente. Em sua célebre obra *Fora de lugar: memórias* (1999/2019), o autor faz uma análise a respeito desse espaço fronteiriço que compartilha tanto com Freud quanto com o Moisés freudiano, em sua situação biográfica e política:

[...] levei quase cinquenta anos para me acostumar, ou, mais exatamente, para me sentir menos desconfortável, com “Edward”, um nome ridiculamente inglês atrelado à força ao sobrenome inequivocamente árabe Said. Verdade que minha mãe me explicou que eu havia recebido o nome Edward em homenagem ao príncipe de Gales, que fazia bela figura em 1935 [...], e que Said era o nome de vários tios e primos. [...] Durante anos, dependendo das circunstâncias específicas, eu pronunciava rapidamente o “Edward” e enfatizava o “Said”; em outras ocasiões, fazia o contrário, ou então juntava um nome no outro de modo tão rápido que nenhum dos dois soava claro. A única coisa que eu não podia tolerar [...] era a reação descrente e [...] desalentadora: Edward? Said? (SAID, 2004 *apud* BIRMAN, 2008, s/p).

¹⁰ “O ponto especial que defendo, a partir disso, é que seria imperativo os ler [Jane Austin e Karl Marx] como intrinsecamente válidos para o leitor não-europeu ou não-ocidental atual que, frequentemente, ou se vê feliz em descartá-los completamente como desumanos ou insuficientemente cientes dos povos colonizados (como fez Chinua Achebe com a representação de Conrad na África), ou os lê, de certa maneira, ‘acima’ das circunstâncias históricas às quais tanto pertenceram. Minha análise tenta inseri-los em seu contexto, o mais precisamente possível, mas então – porque são escritores e pensadores extraordinários cujos trabalhos possibilitaram o surgimento de outros trabalhos e leituras alternativas baseadas em desenvolvimentos dos quais não poderiam estar cientes – eu os vejo em contraponto, isto é, como figuras cujos escritos atravessam fronteiras temporais, culturais e ideológicas, de maneira imprevista, para emergir como parte de um novo grupo, juntamente com a história posterior e a arte subsequente” (SAID, 2004. p. 55).

O debate sobre a superação da *identidade* por um discurso *diferencial* sobre a *identificação* (BIRMAN, 2004), central na teoria freudiana, recebe grande destaque no discurso proferido por Said no Museu Freud de Londres. O esforço do autor, nessa ocasião, estava centrado, fundamentalmente, em pensar a questão da institucionalização de uma identidade judaica com a formação do Estado de Israel. O sofrimento do antissemitismo no seio da Europa, durante a Segunda Guerra Mundial, fomentou o estabelecimento do Estado hebreu em um espaço geopolítico não-europeu, o que teria sido responsável por um enorme esforço em consolidar uma identidade nacional a partir da constituição de um Estado que se organiza politicamente de modo a promover um isolamento dessa “identidade judaica” em sua recusa e oposição a tudo aquilo que seja considerado “não-judeu”.

A formação do Estado de Israel, nesse sentido, foi tributária da definição de um Estado feito *por e para* judeus, o que legitima a instauração de direitos exclusivos de posse de terra que, entre outras ações políticas, faz a manutenção da identidade judaica contra o “não-judaico”, na contramão da recusa freudiana em assimilar “qualquer tentativa doutrinária de assentar a identidade judaica em uma formação sólida” (SAID, 2004, p. 73). Nas palavras de Said:

Os palestinos que viveram na Palestina pré-1948 não podem nem retornar (no caso dos refugiados) nem ter acesso à terra como têm os judeus. Muito distante do espírito dos apontamentos deliberadamente provocativos de Freud, de que o fundador do judaísmo era um não-judeu e que o judaísmo começou nos domínios do monoteísmo egípcio e não judeu, a legislação israelense combate, reprime e até cancela a, cuidadosamente mantida, abertura de Freud, da identidade judaica em relação ao seu passado não-judeu. As complexas camadas do passado... foram eliminadas por uma Israel oficial. (SAID, 2004, p. 72-73).

Podemos dizer, portanto, que a leitura saideana do texto freudiano faz refletir a concepção substancialista da identidade judaica com a formação do Estado israelense, que se esforça em apagar as origens não-europeias do judaísmo, assumindo posições jurídicas e políticas que isolam e restringem direitos aos não-judeus.

No que diz respeito a Spivak, as apropriações de Freud, acompanhadas de Marx, Jacques Derrida e Antonio Gramsci, possibilitam-na pensar o antagonismo colonizador/colonizado não mais como uma dicotomia entre categorias fixas, mas um jogo de posições, cujos arranjos, sempre provisórios, se organizam a partir das condições políticas em disputa. Tal leitura permite à autora desenvolver uma contundente crítica ao papel da ideologia nas produções intelectuais.

Nesse sentido, enquanto o projeto de Mignolo se refere a um desprendimento em relação à epistemologia europeia, buscando uma epistemologia de(s)-colonial, Said e Spivak, em suas teorias pós-coloniais, colocam em evidência o que poderíamos chamar de um *deslocamento* epistemológico. A noção de deslocamento epistemológico reverbera o conceito derridiano de *iterabilidade*. Tal conceito, do latim *iterum*, remete a “novamente”, “mais uma vez”. A iterabilidade diz respeito à condição repetível de todo conjunto de significantes, ou seja, ao fato de toda significação se produzir em uma condição de transponibilidade. Nesse sentido, um texto não pertence efetivamente a um contexto estabelecido ou a um espaço geopolítico porque nenhum significante está ancorado em uma significação determinada, sendo possível sempre uma repetição que será responsável por abrir também um novo conjunto de significações. É a partir do prisma iterável dos textos teóricos que esses autores se apropriam da psicanálise de forma imprevista. Nessa perspectiva, a concepção de uma teoria substancialmente europeia, em contraposição às teorias tidas como não-europeias, perde seu sentido mais previsível.

Soberania e subalternidade na correlação colonizador/colonizado

O aspecto que pretendemos elaborar a seguir refere-se a um desdobramento do primeiro. Trata-se de pensar como a apropriação da psicanálise permitiu à pensadora pós-colonial Gayatri C. Spivak articular soberania e subalternidade na correlação colonizador/colonizado, em contraposição à afirmação do antagonismo proposto por Mignolo. Spivak é filósofa indiana, crítica literária e professora da Universidade de Columbia. Conhecida inicialmente por suas traduções de Derrida, a autora integra o Grupo de Estudos Subalternos indiano, possuindo uma crítica pós-colonial e feminista de base marxista e derridiana.

Em seu artigo *Pode o subalterno falar?* (1988/2010), Spivak parte de uma crítica ao diálogo entre Gilles Deleuze e Michel Foucault, intitulado *Os intelectuais e o poder*¹¹, para refletir sobre a prática dos intelectuais em relação aos grupos subalternos e realizar uma autocrítica ao Grupo de Estudos Subalternos na Índia. O ponto crucial que Spivak pretende extrair desse diálogo diz respeito ao fato de os intelectuais europeus, mesmo em suas críticas mais radicais, permanecerem ofuscando o lugar ocupado pela Europa como Sujeito da história.

A linguagem indeterminada do discurso europeu hegemônico dá suporte a um Sujeito – escrito em maiúscula – que Spivak entende como Sujeito de “passaporte forte”, isto é, aquele Sujeito que não suporia em si nenhuma determinação geopolítica por não encontrar obstáculos a seus agenciamentos, à sua fala/língua, entendendo-se como agente histórico e como aquele que toda a tradição teórica e filosófica toma como interlocutor. Essa imediaticidade permite ao Sujeito histórico europeu não reconhecer nenhuma opacidade em sua posição, outorgando a si o direito de falar em linguagem neutra, em nome de uma posição universal. Sob influência marxista, a autora busca reinserir o papel da ideologia no

¹¹ “Escolhi essa interação amigável entre dois filósofos ativistas da história porque ela desfaz a oposição entre a produção teórica da autoridade e a prática conversacional desprevenida, permitindo-nos vislumbrar a trilha da ideologia” (SPIVAK, 2010, p. 26).

envolvimento da história intelectual e econômica que teria sido ignorado por Deleuze e Foucault, e mostrar como, no interior de um discurso supostamente neutro, estaria implícito o lugar da enunciação, em uma evidente cumplicidade da produção intelectual com os interesses econômicos internacionais do Ocidente.

Spivak inicia sua crítica extraindo trechos do referido diálogo em que Foucault e Deleuze mencionam a importância de se estabelecer condições nas quais o sujeito oprimido possa falar por si próprio, na medida em que sabe perfeitamente a opressão que sofre e, portanto, já não precisaria de intelectuais que o representassem¹². Em linguagem neutra, como se falassem do oprimido como Sujeito histórico livre, Foucault e Deleuze supõem no seu interlocutor o Sujeito de passaporte forte, revelando uma “valorização não questionada do oprimido como Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 36).

A suposição de que o oprimido poderia se constituir como uma identidade, isto é, um Eu [Self], capaz de livre agenciamento, consciente de sua própria opressão e, portanto, podendo se autorepresentar, revelaria, para Spivak, a sobreposição de dois sentidos possíveis da noção de “representação”. Retomando Marx, em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (1799/2021), a autora faz distinção entre os termos na língua alemã *Vertretung* e *Darstellung*. Por um lado, *Vertretung* seria o ato de assumir o lugar do outro em uma acepção política da palavra, no sentido de “falar por” um outro. Enquanto *Darstellung* figuraria um ato de encenação, “re-presentar”.

O 18 Brumário é o momento em que Marx apresenta a diferença entre interesse de classe e consciência de classe. O interesse de classe é aquilo que constitui uma classe (*Darstellung*) de um ponto de vista descritivo¹³ – ou seja, uma unidade formada pela diferença e oposição a outro grupo. Para que haja uma tomada de consciência de classe e a constituição de uma classe transformadora, é preciso haver uma *Vertretung* – forma de representação no sentido de “falar por” –, que a represente enquanto conjunto unificado (*Darstellung*).

A ideia de uma tomada de consciência de classe, desde Marx, coloca em questão a representação do sujeito que – disperso – não pode representar a si mesmo. Ao fundirem os dois termos – *Darstellung* e *Vertretung* – e desconsiderarem um dos modos de representação – *Vertretung* –, os intelectuais europeus, de maneira imprevista, se constituíram como uma representação que *falou pelo* oprimido supondo-o como unidade representada – o Outro da Europa –, projetando sua própria condição de Sujeito histórico livre e ignorando o sistema de opressão que produz a subalternidade.

A leitura de Antonio Gramsci (1934/2002) permite Spivak acrescentar à formulação marxista a noção de subalternidade, que se constitui sempre como uma unidade episódica e desregrada, sem que haja efetivamente a formação de uma classe transformadora. É nesse contexto que o termo *subalterno* é introduzido pela autora que, questionando seu uso indevido – aquele que diria respeito a qualquer sujeito oprimido –, passa a conceituá-lo como a posição do sujeito que, de fato, *não pode falar*. Nesse sentido, o subalterno deixa de ser o *lugar* daquele que se constitui como a alteridade do Ocidente, o Outro da Europa, e passa a configurar uma *posição* discursiva, operando como um terceiro termo na dicotomia colonizador/colonizado.

A crítica a Deleuze e Foucault se estende aos intelectuais pós-coloniais e ao Grupo de Estudos Subalternos, como autocrítica, ao inserir na discussão a problemática da consciência da mulher como subalterna, pensada pela autora a partir do ritual indiano de imolação das viúvas. A *Sati* – ritual hindu em que a viúva se imola na pira funerária do marido – teria permanecido restrita, como prática na Índia, ao período anterior à colonização britânica. Com a chegada dos ingleses, que se dedicaram a explorar a cultura indiana, a *Sati* é redescoberta pelos colonizadores que, em um ato de “libertação” das mulheres indianas da violência dos homens hindus, instituem uma lei, em nome de direitos humanos, proibindo a prática na Índia colonizada. O efeito de tal ato é o retorno do ritual como hábito, constituindo-se como uma prática de resistência anticolonial nacionalista que, para o homem hindu, também diria respeito ao desejo das mulheres, verdadeiras indianas, de morrerem queimadas.

Temos, então, em um primeiro tempo, o discurso do colonizador, e, em um segundo tempo, o discurso do homem colonizado, cada qual tentando apontar para o verdadeiro desejo da mulher, que supostamente poderia falar por si mesma sobre sua própria opressão. Como produto dessa relação, Spivak elabora a seguinte sentença “homens brancos salvando mulheres escuras de homens de pele escura”, e conclui: “elaborei essa sentença [...] com um espírito semelhante ao encontrado nas investigações de Freud com relação à sentença [Batem numa criança]” (SPIVAK, 2010, p.119). A fantasia que Freud descreve em “*Batem numa criança*”: *contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais* (1919/2010) diz respeito à posição de crianças em um processo de divisão subjetiva em relação ao amor do pai, que emerge diante do nascimento de um rival (irmão ou irmã).

Reconstruindo Spivak com Freud¹⁴, esse esquema se configuraria da seguinte maneira: o primeiro tempo da fantasia freudiana é aquele que revela o desejo da criança em ser protegida e amada pelo pai em relação ao seu rival, que se reflete na sentença: “Meu pai bate em uma criança que eu odeio”. Em Spivak, esse tempo é mobilizado pelo ódio que a

¹² “Deleuze admiravelmente ressalta: ‘estabelecer condições nas quais os prisioneiros seriam capazes de falar por si mesmos’. Foucault acrescenta que ‘as massas sabem perfeitamente, bem claramente’ – mais uma vez, aparece aqui a temática de não ser enganado – ‘eles sabem muito mais do que [o intelectual] e certamente o dizem muito bem’ (FD, p. 206-207)” (SPIVAK, 2010, p. 36).

¹³ “Na medida que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que distinguem seu modo de vida [...] elas formam uma classe. Na medida em que [...] a identidade de seus interesses não consegue produzir um sentimento de comunidade [...] elas não formam uma classe” (MARX apud SPIVAK, 2010, p. 46).

¹⁴ Agradecemos ao Felipe Castelo Branco pelas discussões a esse respeito.

mulher indiana sente pelo colonizador, se traduzindo, no discurso do homem colonizado, de que a verdade do desejo da mulher é ser salva, pelo homem de cor, da ameaça do colonizador.

No segundo tempo da fantasia, a criança, culpada pelo seu desejo, recalca o ódio que dirigiu ao seu rival. O processo de recalçamento promove uma reversão do ódio em direção ao próprio sujeito, que agora assume a posição de objeto: “Meu pai me bate”. Essa posição poderia ser traduzida, em Spivak, como a posição de objeto da subalternidade ocupada pela mulher indiana.

No terceiro e último tempo, para que essa fantasia seja capaz de emergir à consciência, o adulto agente do primeiro tempo e a criança objeto do segundo tempo precisam ambos assumir uma posição impessoal, o que se traduz pela proposição: “Batem numa criança”. Sentença com sujeito indeterminado, para Spivak, essa seria uma proposição puramente universal que atingiria a todos indiferentemente. A autoridade agente nesse momento já não tem mais rosto, representando tudo aquilo que se manifesta como linguagem neutra no discurso filosófico europeu: “a lei”, “a civilização”, “os direitos humanos”.

As duas cenas conscientes da fantasia, o primeiro e o terceiro tempos, promovem o recalçamento do tempo intermediário, que permanece inconsciente. A posição subalterna ocupada pela mulher indiana é, portanto, aquela que se localiza entre os discursos do colonizado e do colonizador. Ao disputarem o verdadeiro desejo da mulher – entre morrer como verdadeira indiana ou libertar-se da dominação do homem de cor –, o ódio da oposição colonizado/colonizador produz a posição da mulher subalterna como objeto na fase intermediária. A linguagem neutra do Sujeito soberano que instaura a lei proibindo a *Sati* produz não apenas o Outro do primeiro tempo, mas a posição subalterna do segundo tempo.

Assim, a partir do que vimos até aqui, podemos dizer que Spivak e Said se apropriam da psicanálise e propõem uma desconstrução do antagonismo colonizador/colonizado a partir de dois prismas. Os textos de Said revelam uma crítica à concepção substancialista da identidade judaica, que encontraria sua máxima expressão com a formação do Estado de Israel. Como ativista da causa palestina, Said encontra em Freud um autor cuja relação “irremediavelmente não-resolvida com sua própria judeidade” (SAID, 2004, p. 61), o auxilia a pensar o esforço do Estado hebreu em apagar as origens não-europeias do judaísmo, assumindo posições jurídicas e políticas que disputam territórios e traços arqueológicos, isolam e restringem direitos aos não-judeus. A identidade judaica que se dogmatiza com o Estado israelense teria como oposição a visão freudiana de uma tradição que nasce coabitando com outras tradições em um mesmo território, expressa pelo lugar fronteiro ocupado pelo próprio Freud e pelo Moisés freudiano.

Spivak, por sua vez, se apropria da psicanálise na intenção de realizar uma crítica ao lugar de enunciação da Europa como Sujeito, que produz a subalternidade. O subalterno é aquele que não pode falar porque não se constitui como um *Self*, isto é, como um Sujeito histórico livre e capaz de agenciamento, mas como sujeito dividido, localizando-se, no contexto da mulher indiana, entre o discurso assimilacionista do colonizador e o discurso nacionalista do homem colonizado. O dualismo colonizador/colonizado passa a ser interpretado não mais como categorias essencialistas, mas como uma construção ternária, um jogo de posições lógicas cujos arranjos se efetivam e se desfazem de acordo com as condições políticas em disputa.

Partindo de outra compreensão, o projeto des-colonial latino-americano rompe, do ponto de vista epistemológico, com qualquer crítica originalmente europeia à modernidade. Nesse sentido, a proposta de Mignolo se afasta da psicanálise e reafirma o antagonismo colonizador/colonizado na defesa de uma política *com* identidade¹⁵. Para Mignolo (2008b), se os lugares do colonizador e do colonizado foram assim estabelecidos pelo colonizador, é a partir desses lugares que o colonizado deve responder. O giro des-colonial sugere, portanto, uma inversão dessa lógica dicotômica, em uma crítica que visa reconstruir a genealogia des-colonial, reconhecendo práticas, políticas e epistemologias advindas das colônias que seriam, em função disso, substancialmente emancipadoras.

A psicanálise entre de(s)-colonialidade e os estudos pós-coloniais

Pensada como um operador, a psicanálise permite, portanto, identificar a formação de dois grupos no interior do pensamento crítico ao colonialismo: por um lado, o projeto des-colonial do Grupo M/C desfaz qualquer vínculo com a psicanálise, enquanto Said e Spivak se apropriam dela. Se podemos falar na existência de um antagonismo essencialista que funda o colonialismo, aquele que divide o Ocidente e o Outro, o colonizador e o colonizado, reconhecemos, em Mignolo, um autor que reafirma esse antagonismo na tentativa de pluralizá-lo. Sua crítica objetiva afirmar os “outros”, tanto do ponto de vista epistemológico quanto do ponto de vista da constituição de subjetividades, aspectos que se encontram intimamente relacionados. Se a colonização incide sobre as esferas do poder, do saber e do ser, a descolonização pressupõe um desprendimento epistêmico, que implica, de saída, na oposição entre uma epistemologia colonial e outras, que estariam “limpas” – tomando de empréstimo o termo utilizado pelo autor – da colonialidade.

¹⁵ “[...] não estou falando de ‘política de identidade’, mas de ‘identidade em política’. [...] Irei argumentar que a identidade em política é crucial para a opção des-colonial [...]. Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: ‘Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação’. A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades” (MIGNOLO, 2008b, p. 289; 290).

A pressuposição da existência de uma epistemologia substancialmente europeia, que estaria em contraposição àquelas isentas da “contaminação” colonial, perde seu sentido mais previsível, se pensarmos que os textos teóricos se prestam a inúmeras significações, atravessando fronteiras temporais e culturais, como defende Said. Na medida em que esses textos são apropriados e reapropriados por autores de diferentes épocas e em diferentes contextos, não é mais possível estabelecer, por sua origem, a que lugar pertence efetivamente uma teoria. Isso não significa que não haja, na produção filosófica ocidental, um lugar implícito de enunciação – como Spivak nos faz crer em suas elaborações –, mas que há, no caso desses autores, uma disputa discursiva que permite deslocar os escritos teóricos para um tempo, espaço e propósito não antes imaginados. Nesse sentido, a busca por uma limpeza da colonialidade permanece dicotômica e ancorada geopoliticamente.

O antagonismo que funda o colonialismo é, por outro lado, desconstruído por Said e Spivak, não apenas do ponto de vista epistemológico, isto é, pela apropriação que fazem da teoria psicanalítica, mas também pela proposta subsequente das relações de soberania e subalternidade que compõem a correlação colonizador/colonizado. Em Said, encontramos a problematização da identidade judaica com a formação do Estado hebreu, enquanto Spivak desconstrói a dicotomia colonizador/colonizado buscando em Gramsci a categoria de subalternidade – aquela que se constitui como uma organização sempre provisória, obliterada pelas classes dominantes – e indo além da formulação gramsciana com Freud – ao apresentar o seu conceito de subalternidade como a posição daquele que não pode falar e que se encontra, no caso da mulher indiana, dividida entre os discursos do colonizador e do colonizado.

Recebido em: 15 de setembro de 2023. **Aprovado em:** 16 de novembro de 2023.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. Prefácio. In: SPIVAK, G. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, n. 11, ago 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jvh/#>. Acesso em: 20 set. 2023.
- BIRMAN, D. Canibalismo literário: exotismo e orientalismo sob a ótica de Milton Hatoum. *Alea: Estudos Neolatinos*, 10 dez 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2008000200006>. Acesso em: 6 out. 2023.
- BIRMAN, J. Freud e a política, entre judaísmo e judeidade. In: SAID, E. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BOLLAS, C. Apresentando Edward W. Said. In: SAID, E. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos* (1900). São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Obras completas, 4)
- FREUD, S. *“Batem numa criança”*: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais (1919). São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (Obras completas, 14)
- FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*: três ensaios (1939 [1934-1938]). São Paulo: Companhia das Letras, 2018. (Obras completas, 19)
- GRAMSCI, A. *Caderno 25: as margens da história (história dos grupos sociais subalternos)* (1934). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (Cadernos do Cárcere, 5)
- MARX, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2021
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008b. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 10 out. 2023.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020
- MIGNOLO, W. La opción des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifesto y un caso. In: CAIRO, H.; MIGNOLO, W. *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama editorial, 2008a.
- MIGNOLO, W. *The darker side of modernity: global futures, decolonial options*. Durham; London: Duke University Press, 2011.
- RAMOND, C. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses, 2001.
- ROSE, J. Resposta a Edward W. Said. In: SAID, E. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- SAID, E. *Beginnings: intention and method*. New York: Basic Books, 1975.
- SAID, E. *Fora do lugar: memórias* (1999). São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SAID, E. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Luiza Savi

luizasdrummond@gmail.com

Simone Perelson

simoneperelsonrj@gmail.com