

De um futuro ancestral ao tempo lógico da psicanálise: eclipses de reflexão, fagulhas de memória

**From an ancestral future to the logical time of
psychoanalysis: eclipses of reflection, sparks of memory**

Maria Lucia Macari

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Resumo. Tempo não é uma concepção unívoca. Longe disso, é uma noção que evoca a necessidade de diferentes perspectivas de reflexões para que possamos sair de um senso comum linear alimentado pela lógica capitalista-colonial de progresso. Pensando nisso, este ensaio busca fazer uma breve retomada da noção de “futuro ancestral” proposta por Ailton Krenak e, com isso, resgatar as (im)possíveis interlocuções com o tempo lógico da psicanálise. Entende-se que, em seus (des)encontros, essas concepções de tempo rompem com uma definição única e universalizante dessa dimensão da existência, a qual costuma desconsiderar a história e a importância da memória em uma sociedade.

Palavras-chave: Tempo lógico, memória, ancestralidade, psicanálise, povos originários.

Abstract. Time is not a univocal concept. On the contrary, it is a notion that calls for different perspectives of reflection in order to challenge the linear common sense rooted in the capitalist-colonial logic of progress. In this context, this essay seeks to briefly revisit the notion of the 'ancestral future' proposed by Ailton Krenak and, in doing so, re-establish (im)possible dialogues with the temporal logic of psychoanalysis. It is understood that, in their (mis)encounters, these conceptions of time disrupt a singular and universalizing definition of this dimension of existence, which often overlooks history and the importance of memory within society.

Keywords: Logical time, memory, ancestralism, psychoanalysis, indigenous peoples.

Mirar el río hecho de tiempo y agua
y recordar que el tiempo es otro río,
saber que nos perdemos como el río
y que los rostros pasan como el agua.
Borges, Arte Poética

Tempo ancestral, tempo de memória: uma introdução

Começamos com a imagem de um grupo de sete ou oito meninos remando em uma canoa:

Os meninos remavam de maneira compassada, todos tocavam o remo na superfície da água com muita calma e harmonia: estavam exercitando a infância deles no sentido do que o seu povo, os Yudjá, chamam de se aproximar da antiguidade. Um deles, mais velho, que estava verbalizando a experiência, falou: “Nossos pais dizem que nós já estamos chegando perto de como era antigamente” (Krenak, 2022, pp. 5-6, grifos do autor).

Essa pequena história contada por Ailton Krenak – importante escritor e intelectual indígena brasileiro – resgata três momentos que se interpõem: o navegar para um futuro onde se encontram os ensinamentos dos antepassados na medida em que valorizados no presente. Esses meninos não estão correndo atrás de uma noção linear e prospectiva de tempo, ou de alguma coisa que se encontre em outro lugar que não seja ali. Eles estão remando rumo a um acontecimento que irá se desenvolver nesse lugar ancestral que é o seu território, dentro dos rios: “rios da memória, rios voadores, que mergulham, que transpiram, que fazem chuva” (Krenak, 2022, p. 23). Para Krenak e seu povo, os rios são seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas e, portanto, se há um futuro a ser considerado, esse futuro é ancestral porque já estava aqui. Krenak, com a sua sensibilidade coerente, nos faz perceber a beleza dos anseios desses meninos pelos ensinamentos de seus antepassados no aqui e agora. Um anseio que rompe com a lógica do imediatismo contemporâneo impregnado de um presente sem história e, portanto, sem um pensamento crítico e conciso sobre a própria existência.

Neste caso, partimos do pressuposto de que não há crítica sem memória. “É preciso lembrar para pensar, mas também para existir”, como afirma Pavón-Cuéllar (2022, p. 54), ao mencionar que temos muito a aprender sobre tempo e subjetividade com os povos mesoamericanos. Segundo o autor, para os indígenas¹ mesoamericanos a memória é a condição de possibilidade do pensamento e a recordação é parte da “cura”: “voltar à realidade, ao mundo feito de passado e não apenas de presente” (p. 55). Cabe lembrar que esse espaço comunitário onde existe um sujeito na Mesoamérica não se restringe apenas aos vivos, mas, também, aos ancestrais que habitam diversas dimensões de entendimento da existência para além da vida e da morte. Neste caso, o sujeito é “composto do que é anterior a ele, do que há de mais antigo, do sangue de seu deus e dos ossos dos seus ancestrais” (Pavón-Cuéllar, 2022, p. 52), de acordo com o mito *nahua* que afirma que Quetzalcóatl deve roubar os “‘ossos preciosos’ das gerações passadas, moê-los e molhá-los com seu próprio sangue para engendrar o ser humano” (Pavón-Cuéllar, 2022, p. 52).

¹ A definição de “povos indígenas” é uma generalização que não condiz com a complexa trama de filosofias, políticas, estéticas e tantas outras dimensões que não cabem em tal conceito, e que permeiam os processos de subjetivação dos referidos povos. Tal forma de designação repete, até certa medida, uma posição própria da colonialidade desde a qual se fala das civilizações indígenas enquanto um outro homogêneo. No entanto, o principal objetivo, aqui, é deslocar tal posição da colonialidade, mesmo que, contraditoriamente, tenhamos que habitá-la para isso.

Sendo assim, vislumbramos uma outra forma de entender e sentir o tempo, pois, como bem aponta o autor, diferentemente do nosso modo psicológico de pensar – situado em um eterno presente – para os povos meso-americanos o passado não é algo que existe apenas mentalmente na forma de recordação que temos dele, pois “o passado de fato existe” (Pavón-Cuéllar, 2022, p. 55) e a memória é uma relação com o que nunca deixa de ser. Passado, presente e futuro enlaçados pela ancestralidade sempre presente no aqui e agora desses sujeitos que são e assumem, no próprio corpo da existência, a sua história.

Essa dinâmica de entendimento sobre o tempo, que resgata uma ancestralidade possível – um futuro-passado-presente inseparáveis – escapa a uma linearidade progressiva com início, meio e fim. Em outras palavras, ultrapassa a noção ideológica de tempo e progresso, a qual costuma afirmar que “tempo é dinheiro”, que o “tempo não deve ser desperdiçado”, isto é, que deve ser muito bem utilizado para as necessidades do capital. Já o tempo que Krenak resgata, não é o tempo que aprisiona as nossas miseráveis vidas aos relógios, aos calendários, às agendas, aos *planners*, aos despertadores e a toda sorte de dispositivos que tentam conter essa dimensão da vida que é não-toda. Trata-se de um tempo outro – tempo anacrônico (Didi-Huberman, 2006) – onde passado, presente e futuro se entrelaçam nas brumas do próprio tempo. É o tempo ideológico fragmentado, jogado às ondas das águas que nunca cessam de correr rumo ao insabido dos oceanos.

É nesse sentido que Silvia Cusicanqui (2010) menciona que, no mundo indígena, não há uma história linear teleológica, já que o passado-futuro está contido no presente, na medida em que a regressão, a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura e dependem de nossos atos mais do que de nossas palavras. Nesse sentido, o projeto de modernidade indígena poderá emergir desde o presente, em um espiral de movimentos contínuos que se retroalimentam do passado sobre o futuro, vislumbrando e, ao mesmo tempo, realizando movimentos de descolonização. Para a autora, a experiência de contemporaneidade nos comprometeria no presente – *aka pacha* – e, concomitantemente, conteria sementes de futuro que brotam desde um passado: *qhip nayr uñtasis sanaqapxñani*.

Sendo assim, o presente se estruturaria da seguinte maneira: ele pode ser um cenário de pulsões modernizadoras e, também, pulsões arcaizantes e de estratégias preservadoras do *status quo*, que significam a revolta e a renovação do mundo: “el *pachakuti*” (Cusicanqui, 2010, p. 55). Portanto, a experiência de contemporaneidade nos compromete no presente e, ao mesmo tempo, contém as sementes de futuro que brotam desde o passado historicizado. Isso vai ao encontro do futuro pelo qual lutam os indígenas mesoamericanos, como foi manifestado pelo EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional): é um futuro em que se preserva e se recobra um passado sem o qual não poderá haver futuro, isto é, a consciência e a força que requerem para libertar-se estão contidas nas malhas das memórias de seus antepassados (Pavón-Cuéllar, 2022).

Para isso é necessário lembrar dos fatos, e isso quer dizer fomentar a memória histórica e as ficções coletivas. É sobre essa questão que se debruça Chinua Achebe (2012) quando menciona a *celebração*, uma prática comunitária criativa dos *igbo*, um povo da Nigéria: através da *mbari* se celebra a vida através da arte, a qual é um importante meio para deter a potência destrutiva do mundo. Dessa maneira, se celebra os fatos históricos a partir de uma dimensão não idealizada, como uma forma de reconhecer o que a história oficial costuma deixar de lado, já que estrutura-se a partir da negação de sua própria condição violenta. Nesse sentido, as imagens que a literatura africana moderna produz seriam uma forma de “retorno à celebração” (Achebe, 2012, p. 123), na medida em que as suas narrativas inovadoras possuem a função de celebrar os acontecimentos históricos, principalmente aqueles permeados de violência, como o próprio colonialismo. Celebrar, neste caso, não significa dar as boas-vindas ou romantizar a violência colonial, mas produzir uma elaboração através de uma linguagem artística sobre quem somos e estamos nos tornando. Assim, recordar os assuntos trágicos seria, para os *igbo*, uma forma de evitar que eles assombrem a comunidade e sigam tendo ações violentas sobre ela.

De alguma maneira, trata-se de resgatar o que é da ordem da ancestralidade, ou seja, de um tempo para além da ilusão de uma sequência em linha reta. Ele escapa às nossas representações capitalistas-coloniais que desenham uma ficção simplória sobre a matéria da própria vida. O tempo é a materialidade que sustenta a nossa existência: somos esculpidos – na medida em que esculpimos – o próprio tempo. Logo, essa fratura do tempo ancestral permite a produção de memórias, constituindo-se como um movimento ético: trata-se da adoção de desvios enquanto possibilidade de novos percursos em nossos modos de vinculação com o passado (Cezar & Costa, 2023).

Mas, para adentrarmos um pouco mais nesse tema, precisamos recordar das tentativas de apagamentos da história inerente ao capitalismo-colonial. Este, acossado por uma amnésia persistente, nos aprisiona na ilusão de um suposto presente contido e isolado das curvas do tempo em ação. Tempo estagnado que produz efeitos: efeitos de sociedade, efeitos de sujeitos.

A amnésia do capitalismo-colonial

Quantas vezes escutamos que “tempo é dinheiro”, “não podemos perder tempo”, “aproveite ao máximo o seu tempo”, “ganhe tempo se for produtivo” e assim por diante. Todas essas narrativas – que movem a vida cotidiana – frutos de uma sociedade regida pelo capital, nada mais são do que imperativos de consumo. O tempo se converte em moeda de troca (tempo é dinheiro), em um eterno presente que aponta para um futuro que não existe. Na lógica aparentemente linear progressiva do capitalismo-colonial, nos convertemos em escravos de uma promessa de futuro que nunca chegará. Como areia, o presente se desfaz por entre nossos dedos e esperamos

ansiosos pelo dia em que poderemos desfrutar de um tempo ocioso. Tempo de descanso: férias, que maravilha! Esse tempo – assim como o amanhã – é a morte. Pois, como bem sabemos, mesmo nesses “intervalos” onde o sujeito supostamente pode descansar da máquina, continua a produzir e a consumir. Isso porque o sujeito não é exterior à máquina do capital. Nós somos o capitalismo-colonial, na medida em que este só existe através de nossas produções do mesmo em nossas existências.

O capitalismo-colonial em nós, com as suas correntes traiçoeiras, nos aprisiona em um eterno presente sem passado, sem uma ética da memória que mantenha viva a chama da história. Diferentemente dos meninos que remam a canoa rumo às histórias de seus antepassados, somos sufocados por uma fumaça que não permite vertigens, ou seja, que não nos deixa imaginar, criar, fabular, viver de outras maneiras. Como “fim da história”, o capitalismo-colonial elimina os sonhos, os devaneios, as memórias do planeta Terra e de nossos ancestrais. A ideia de progresso é uma força viva que nos pega pelas mãos e nos conduz rumo a uma cegueira infame pela escuridão de um ideal civilizatório, o qual, em sua eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 1949), nos transforma em entidades dualistas, onde corpo e alma se separam em nome da “evolução”. A vida coletiva – aquela regida pela alteridade, pelas alianças afetivas, pelo Outro² – se converte em um reduto individualista: não há lugar para o nós, somente para um Eu autocentrado, empoderado e dono de si mesmo.

Essas ficções tão sedutoras que nos fazem crêr “donos de nossa própria casa”, esquecem de alguns detalhes: que essa casa não tem teto, não tem piso e nem paredes. Ela nada mais é do que um amontoado de ruínas em decomposição que escancaram a nossa trágica condição antagônica e transitória de sujeitos. Ruínas do esquecimento, da memória e da angústia. Essa casa evidencia que nada é definitivo, sendo a própria revelação de suas inevitáveis rachaduras e porosidades (Cezar & Costa, 2023). O sujeito, como bem sabemos, é dividido desde a ciência moderna, ou seja, constituído pela errância da cadeia significante, efeito desta época que designa o seu lugar no mundo, no entanto, “todo significante do sujeito da enunciação pode faltar no enunciado” (Lacan, 1960, p. 814). Isso quer dizer que, como sujeitos, não contemplamos uma totalidade universalizante, mas um lugar fraturado não-todo com data de início localizável na história.

Cabe lembrar que, nessa esteira, os ditos “civilizados” costumam sepultar as próprias memórias e, com elas, o presente em sua potência dinâmica explosiva. Como inventar revoluções quando as armas que possuímos estão impregnadas de um tempo que se pretende total? Mas, não sejamos ingênuos: sabemos que a memória só é possível pela articulação paradoxal com o próprio esquecimento, o qual possibilita a deformação do instituído e

² O Outro, com “O” maiúsculo, também conhecido como “Grande Outro” é entendido a partir das formulações de Lacan. Diz respeito a uma função, um lugar simbólico o qual designa algumas (in)determinações do sujeito. Nas palavras de Fisher (2009) trata-se de uma ficção coletiva, uma estrutura simbólica pressuposta em toda sociedade.

a decantação do plasmado em devir. Isso quer dizer que, para lembrar, também é necessário esquecer, e esquecer não significa negar. Na verdade, trata-se da decomposição do esquecimento em memórias em desvio, elaboração incessante do novo (Cezar & Costa, 2023). Afinal, como não sucumbir às ruínas que escancaram a precariedade de nossa condição de sujeitos? Como não despencar do abismo de nosso próprio desamparo?

A herança das navegações europeias, com as suas narrativas unívocas, é o que persiste como verdade (quase) única e hegemônica. As ficções que tecemos em nosso cotidiano, possuem as cores de uma memória estagnada, sem opacidade. Não há espaço para narrativas que propaguem outras histórias. A memória, como ética de um devir e como dialética, é substituída por uma memória inerte, presa a um passado cristalizado.

Essa lógica descarta a dimensão anacrônica e intempestiva do tempo, onde passado, presente e futuro não existem separadamente. Neste caso, somos frutos do “asselvajamento do continente” (Césaire, 1955, p. 17), do processo lento, porém eficaz, de colonização da Europa, a qual evaporou cidades “na ponta da espada” (p. 23), inculcando o medo, o desespero e o complexo de inferioridade aos que sobraram dessa chacina (Césaire, 1955). Não esqueçamos “que a Europa é responsável perante a comunidade humana pela maior pilha de cadáveres da história” (p. 26).

No caso do Brasil, ainda temos que lidar com a “ideologia do branqueamento” difundida de maneira sutil e eficaz através do mito da democracia racial e da “denegação do racismo” (Gonzalez, 2020). Ambos dão alento a um esquecimento cínico, o qual nega a própria negação da estrutura racista da sociedade. Mito e ideologia, neste caso, são dimensões reais das relações entre os sujeitos que cultivam uma forma estrita de se relacionar que vem do passado e que se reelabora no presente (Nascimento, 1980). Não é de se estranhar que na escravidão brasileira que ainda vinga de diferentes formas – não podemos negar que ela se atualizou nas ondas da história – há uma realidade gritante: os negros, e principalmente as mulheres negras, continuam ocupando lugares subalternos em diferentes postos “ainda nos molder coloniais” (Nascimento, 1974, p.175)³.

É nesse sentido que Glissant (1990) afirma que os “conquistadores” são a raiz movediça e, ao mesmo tempo, efêmera de seus povos. Isso quer dizer que o modelo europeu de colonização persiste mesmo depois do fim das colônias, na medida em que permanece como tendência da maioria das nações que se libertaram da colonização, já que essas se formaram em torno da ideia totalitária de potência, de uma raiz única fundadora da realidade. Neste caso, a Relação (Glissant, 1990) – uma espécie de encontro entre culturas que se mesclam e relacionam de maneira horizontal – seria o oposto à

³ Embora esse texto de Maria Beatriz Nascimento tenha sido escrito em 1974, ainda é muito atual nesse quesito, pois, essa realidade pouco mudou e, a sua afirmação, ainda é uma verdade que diz da sociedade brasileira contemporânea.

lógica capitalista-colonial que tende a destruir qualquer traço de diferença em prol de uma rigidez conjetural e ideológica.

É por isso – e por tantas outras artimanhas de esquecimento total – que a memória não deveria ser uma marca em uma rocha vulcânica que persiste imutável, mas justamente o magma, que nada mais é do que uma rocha em estado variável de fusão com materiais voláteis, composta por diferentes elementos que interagem de maneiras distintas entre si. O magma é uma substância fluída e complexa, que quando é expelido pelos vulcões, se transforma em lava que escorre sem rumo formando crateras, diques, soleiras e outras deformações em diferentes formatos. Quando o magma se solidifica e perde seu movimento, não seria a hora de usarmos os nossos martelos e outros instrumentos para quebrá-lo e transformá-lo em outras texturas?

O tempo desvairado da psicanálise

Psicanálise e povos originários constituem antagonismos inconciliáveis. De saída, dessa incompatibilidade, pode surgir algo interessante: o que na radical diferença permite produzir um atrito comum? Falando desde o lugar da psicanálise – seja lá o que isso signifique – já que é o lugar que ocupo na trama alienada da cultura, surgem algumas reflexões. A psicanálise como um sintoma dos silêncios da modernidade nasce contra a sua própria condição. Ao romper com a suposta linearidade do tempo cronológico, instaura um movimento à deriva, que não apenas olha para o futuro (das ilusões), no sentido evolutivo do tempo, mas faz questão de recuperar o passado: historicizar as narrativas para poder seguir adiante. Tempo do desvario, não como algo patológico, mas como a nossa condição própria de sujeitos.

Trata-se de um movimento dialético, anacrônico, que esmaece a noção ideológica do tempo (Althusser & Balibar, 1969): o inconsciente é atemporal. Nesse sentido, a psicanálise – sintoma da era vitoriana – nasce rompendo desde dentro as raízes europeias universalizantes que prometem uma linha cronológica com início, meio e fim. Agora, o tempo já não é mais o mesmo e isso tem consequências éticas e políticas. Pensar os sujeitos e, consequentemente a cultura, à deriva desse tempo linear ideológico, é uma maneira de abrir espaços para movimentos políticos capazes de subverter a ordem hegemônica das linearidades infames.

Aqui, resgatamos a psicanálise como uma possibilidade de construção de instrumentos que rompem com esse tempo cronológico estagnado do capitalismo-colonial. Dentre as tantas coisas que é, que não é, e que pode vir a ser, a psicanálise é como um sintoma que nasce no coração da Europa moderna. Um grito que ecoa sobre os silêncios e apagamentos de uma história repleta de sangue e genocídios. A psicanálise escancara a insolência que os europeus tanto tentam esconder debaixo de suas virtudes cristãs. Por isso, ela não é – ou pelo menos não deveria ser – uma simples teoria que pegamos e aplicamos à nossa realidade de maneira acrítica, como uma

psicologia que pretende catalogar e adaptar os sujeitos a determinado contexto social. Também não deve servir de espelho ideológico, que justifica e fundamenta os horrores que se faz em nome da cultura e/ou da razão.

Tampouco deve ser tomada com sinônimo de redenção, como se fosse o caminho da salvação – assim como os colonizadores – e estivesse imune às críticas. Isso seria antipsicanalítico. Por isso, dentre as incontáveis leituras e desleitura que podemos traçar nos encontros intempestivos com a questão da ancestralidade, seguimos uma linha que resgata a potência revolucionária que a psicanálise pode proporcionar, ao entrar na história como desvio em uma continuidade (supostamente) linear inerte: como questionamento à moral sexual vitoriana, como furo na ideia de uma subjetividade universal, como hesitação diante da noção de normalidade, como dúvida em relação ao divórcio da alma e do corpo, como movimento capaz de sacudir o passado engessado, como sensibilidade que não ignora os sonhos, os devaneios e as utopias, como peste e como praga em meio à abstração civilizatória absurda que estrutura a nossa conclamada realidade social.

Mas, uma vez mais, não sejamos ingênuos: não existem santos. E, justamente por isso, a psicanálise, junto ao marxismo, ao feminismo, aos pensamentos contra-colonial e anticolonial, e tantas outras teorias críticas, pode vir a ser uma importante aliada nessa luta que travamos diariamente contra o capitalismo-colonial. Ela nos permite pensar no futuro das ilusões e não nos deixar cegar completamente pelas ilusões de futuro. Diante das certezas inquestionáveis que o sistema dominante planta, ela instaura uma interrogação e a verdade como não-toda. Ao se romper com um de seus maiores aliados – o tempo de produção – se inaugura um outro tempo: o tempo de compreender, ou seja, aquele que olha ao que faz ruído na cultura, aquele que vacila e revela-se através de uma penumbra subjetiva, eclipse de reflexão (Lacan, 1945), possibilitando uma *práxis* crítica e, talvez, revolucionária.

A psicanálise, aqui, pode ser uma aliada nessa luta contra os apagamentos históricos. Uma companheira nesse percurso que busca decompor as ruínas do esquecimento em memórias desviantes. A psicanálise nos ensina que o tempo é lógico e não cronológico (Lacan, 1945). Qual a nossa capacidade, enquanto psicanalistas, em escutar – em aprender – com o ancestral que pulsa nas pontas das incontáveis línguas que existem, resistem e persistem na América Latina? O futuro ancestral de que fala Krenak, é uma condição de possibilidade de novos mundos. Um resgate de nossas histórias silenciadas. Em outras palavras, um resgate do tempo com todas as suas rachaduras, porosidades, fissuras, trincheiras e mistérios. Afinal, só não há determinismo onde há mistério, como diria Oswald de Andrade (1928).

De certa maneira, atuar a partir dos deslocamentos que produzimos ao transitar pelo resgate de memórias em desvio, é colocar em jogo uma ética antropofágica, pois, nossa luta é, no fim das contas, contra a “peste dos chamados povos cultos e cristianizados” (Andrade, 1928, p. 59). Isso implica atuar a partir de uma estética do sonho, como propôs o cineasta brasileiro

Glauber Rocha (1971). Esta, por sua vez, assim como a antropofagia oswaldiana, é aquela que reconhece a razão como um campo opressor e colonizado que mata em nome de deus. A única saída, neste caso, é a ruptura com os racionalismos colonizadores. Por isso, a desrazão é o lugar onde devemos lutar, na medida em que a fome não pode ser “compreendida” tampouco a revolução pode ser “racionalizada”. Para Glauber Rocha, as revoluções se fazem na imprevisibilidade da prática histórica, que nada mais é do que a trama do encontro das forças irracionais das massas pobres. Neste caso, somente uma mitologia popular seria capaz de fazer frente ao imaginário colonizado e colonizador do capitalismo, na medida em que esta diz respeito a uma linguagem popular de permanente rebelião histórica (Rocha, 1971).

Por isso, cabe lembrar que o tempo não deveria ser tomado como uma entidade morta, congelada, portadora de uma verdade a ser elucidada. Mas sim como enigma: tempo é enigma, tempo instaura o enigma. E o enigma é o que nos conduz aos atos no tempo: fagulhas, explosões, faíscas em meio à fumaça. O futuro deixa de ser uma projeção singela do presente, assim como o passado se esvai enquanto imagem estagnada do que somos. Neste caso, as ruínas do esquecimento decantadas em memórias em desvio, são uma possibilidade de crítica e criação. Quando seguimos rio abaixo rumo às histórias de nossos ancestrais, andamos no sentido da construção de sonhos e, como bem afirma Glauber Rocha (1971) – parafraseando Freud – o sonho ainda “é o único direito que não se pode proibir” (p. 3).

Considerações intempestivas finais

Neste breve e singelo percurso, vislumbramos outras formas de entender e sentir o tempo. Nos (im)possíveis encontros entre psicanálise e povos originários – no resgate de uma ancestralidade possível – é o tempo, tempo outro, tempo à deriva, tempo histórico, que inaugura uma nova e, paradoxalmente, ancestral maneira de viver a política, a qual não se desfaz das materialidades da vida, mas pressupõe uma compreensão crítica do mundo nas fagulhas de memória e nas explosões significantes.

Para nos desfazermos de um certo “vício colonizador” (Rocha, 1971), onde tudo que não é produto de uma lógica eurocentrada é tratado pejorativamente como misticismo ou irracionalidade, precisamos nos despir do tempo único – tempo linear com início, meio e fim – em nossas escutas. Entender que, para seguir adiante, é necessário voltar constantemente ao passado, o qual nunca deixa de se inscrever no presente-futuro. Neste caso, passado, presente e futuro como elos inseparáveis na trama intempestiva da vida. Se o tempo é lógico e não cronológico, torna-se necessário um constante movimento de repensar as nossas coordenadas cotidianas, de modo que não nos deixemos aprisionar, totalmente, pela lógica capitalista-colonial de progresso, que nada mais é do que uma dinâmica mortífera que apaga qualquer possibilidade de resgate de nossa ancestralidade.

Referências

- Achebe, C. (2012). A literatura africana como restabelecimento da celebração. In Achebe, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico*. São Paulo: Companhia das letras, pp. 111-125.
- Althusser, L. & Balibar, E. (1969). *Para leer el capital*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintuno Editores.
- Andrade, O. (1928). *Manifesto Antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- Césaire, A. (1955). *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- Cezar, B. E. & Costa, L. A. (2023). Tempo, variação e esquecimento: seis operações da ética da memória. *Revista Memória em Rede*, v. 15, n. 29. <https://doi.org/10.15210/rmr.v15i29.24271>
- Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Didi-Huberman, G. (2006). *Ante el Tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Fisher, M. (2009). *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- Lacan, J. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 197-213, 1998.
- Glissant, E. (1990). *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- Lacan, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar pp. 807-842, 1998.
- Lévi-Strauss, C. (1949). A eficácia simbólica. In Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 215-236, 1996.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (Organização: Flávia Rios e Márcia Lima). Rio de Janeiro: Zahar.
- Krenak, A. (2020). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nascimento, M. B. (1974). Meu negro interno. In Nascimento, M. B. *O negro visto por ele mesmo* (organizado por Alex Ratts). São Paulo: Ubu Editora, pp. 169-178, 2022.

- Nascimento, M. B. (1980). Mito e Ideologia. In Nascimento, M. B. *O negro visto por ele mesmo* (organizado por Alex Ratts). São Paulo: Ubu Editora, pp. 64-66, 2022.
- Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Mais além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas de subjetividade*. São Paulo: Perspectiva.
- Rocha, G. (1971). Estetyka do sonho. Hambre espacio cine experimental, setembro de 2013. <https://hambrecine.files.wordpress.com/2013/09/eztetyka-da-fome.pdf>
-

Fecha de recepción: 5 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 16 de septiembre de 2025