ISSN 0101-4838, DOI: 10.71101/RTP.v58.949

O homem do café: a Transferência Periphérica como Quilombagem

Jairo Carioca de Oliveira[*]

Resumo

O artigo propõe a Transferência Periphérica como gesto clínico-político de *quilombagem*, reescrevendo o conceito psicanalítico de transferência a partir da escuta periphérica e de saberes afrorreferenciados. Por meio do caso do "homem do café", descrevemos como corpos subalternizados negociam tempo, território e cuidado nas margens urbanas, tensionando a clínica universalizante. O argumento articula Lacan (transferência como laço e suposição de saber) e Hartmut Rosa (aceleração/ressonância) com Nêgo Bispo (ética do cuidado, reciprocidade e temporalidade ancestral), para deslocar o *setting* rumo a práticas situadas: roda, silêncio produtivo, hospitalidade, recusa e restituição social de saberes. A temporalidade do café/lenta, hospitalar, coletiva, contrapõe o imperativo aceleracionista, permitindo que a ressonância seja vivida como ritmo comunitário, não apenas experiência individual. Propomos indicadores clínicos de Transferência Periphérica (enraizamento territorial, coautoria, circulação de cuidados) e discutimos efeitos de reparação simbólica quando o *setting* se abre ao quilombo como projeto de mundo. Conclui-se que escutar desde a

[*] Dr. hc em Psicologia pela Logos University International (Flórida, EUA), Teólogo pela FAECAD/RJ e graduando em Pedagogia pela Unifacvest. É Doutorando e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGEduc/UFRRJ). É membro pesquisador do Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades (LEGESEX/UFRRJ) e do Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde (UNIR). Fundador e coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura (CPAPEC) e membro fundador da Escola Psicanalítica da Escuta Periférica. Integra ainda o Coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia (PUD) e a Comissão Permanente da Política Institucional pela Diversidade, Gênero, Etnia/Raça e Inclusão (CPID/UFRRJ). É também membro da Academia de Letras do Estado do Rio de Janeiro (ACLERJ). Poeta e bolsista CAPES https://orcid.org/0000-0003-0360-5884.

periferia não é um "tema" da clínica, mas um método que reorienta ética e técnica: a transferência deixa de ser somente dispositivo intrapsíquico e torna-se campo relacional ampliado, onde saberes ancestrais e práticas de vizinhança operam como condições de cura e de mundo.

Palavras-chave: Psicanálise periphérica; Transferência; Quilombismo; Ética do cuidado; Temporalidade ancestral.

The Coffee Man: Peripheral Transference as Quilombagem

Abstract

This article advances Peripheral Transference as a clinical-political gesture of quilombagem, rewriting psychoanalytic transference through peripheral listening and Afro-referenced knowledge. Drawing on the "coffee man" vignette, we show how subaltern bodies negotiate time, territory, and care at the urban margins, challenging universalist clinics. We braid Lacan (transference as bond and supposed knowledge) and Hartmut Rosa (acceleration/resonance) with Nêgo Bispo (ethics of care, reciprocity, ancestral temporality) to shift the setting toward situated practices: circle, productive silence, hospitality, refusal, and social restitution of knowledge. The coffee's temporality, slow, hospitable, collective, counters accelerationist imperatives, allowing resonance to emerge as a community rhythm rather than a purely individual experience. We propose clinical indicators of Peripheral Transference (territorial rootedness, co-authorship, circulation of care) and discuss reparative effects when the setting opens to the quilombo as a world-making project. Listening from the periphery is not a thematic add-on but a method that reorients ethics and technique: transference exceeds the intrapsychic device to become an expanded relational field where ancestral knowledge and neighborhood practices operate as conditions for healing and for world-building.

Keywords: Peripheral psychoanalysis; Transference; Quilombismo; Ethics of care; Ancestral temporality.

El hombre del café: la Transferencia Periférica como Quilombaje

Resumen

El artículo propone la Transferencia Periphérica como gesto clínico-político de quilombagem, reescribiendo la transferencia psicoanalítica desde

la escucha periférica y los saberes afrorreferenciados. A partir del caso del "hombre del café", mostramos cómo cuerpos subalternizados negocian tiempo, territorio y cuidado en las márgenes urbanas, cuestionando la clínica universalizante. Articulamos a Lacan (transferencia como lazo y suposición de saber) y a Hartmut Rosa (aceleración/resonancia) con Nêgo Bispo (ética del cuidado, reciprocidad y temporalidad ancestral) para desplazar el setting hacia prácticas situadas: rueda, silencio productivo, hospitalidad, recusación y restitución social de saberes. La temporalidad del café/lenta, hospitalaria y colectiva, se opone al imperativo aceleracionista, habilitando la resonancia como ritmo comunitario más que experiencia individual. Proponemos indicadores clínicos de Transferencia Periphérica (enraizamiento territorial, coautoría, circulación de cuidados) y discutimos efectos de reparación simbólica cuando el setting se abre al quilombo como proyecto de mundo. Escuchar desde la periferia no es un "tema" de la clínica, sino un método que reorienta ética y técnica: la transferencia excede lo intrapsíquico y deviene campo relacional ampliado donde saberes ancestrales y prácticas de vecindad operan como condiciones de cura y de mundo.

Palabras clave: Psicoanálisis periphérico; Transferencia; Quilombismo; Ética del cuidado; Temporalidad ancestral.

Introdução de uma escuta como ato político

Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o sino que ressoa ou como o prato que retine. **(I Coríntios 13.1)**

Era um sábado pela manhã quando ele chegou ao espaço coletivo de escuta em Campo Grande. Perguntou se já estávamos atendendo e, antes de qualquer resposta, depositou na entrada um saco volumoso repleto de latas amassadas, sua forma de sobrevivência, como contaria mais tarde. Acordava ainda de madrugada para circular pelas lixeiras do centro do Rio, recolhendo o que a cidade descartava durante a noite. Era a terceira vez que aparecia por ali. Outros profissionais diziam que ele "não se adaptava" ao tratamento terapêutico. Chegava, tomava café e ia embora. Era usuário de crack e álcool. "Já tem café pronto?", perguntou. Levantei-me e o convidei para tomarmos um café juntos, não ali, mas numa padaria próxima. Ele hesitou, visivelmente desconcertado, e depois me seguiu em silêncio. Pedi dois pães na chapa, dois cafés. Sentamo-nos. Antes que qualquer palavra

fosse dita, ele começou a chorar: "A última vez que tomei café numa mesa como essa foi com meu pai. Desde que ele morreu… eu não lembrava disso". Levantei-me e o abracei. Isso foi em 2010.

A psicanálise nasce de um tropeço. Um escândalo inaugural: a desistência de Breuer diante do excesso que irrompeu no encontro com Anna O., quando a palavra da paciente rompeu os limites da escuta médica e do laço burguês. Freud, ao acolher esse excesso, constrói a noção de transferência como eixo de sua clínica, afirmando que é pelo amor, e pelas resistências que ele convoca, que se faz a travessia analítica. Mas este conceito, formulado a partir da experiência europeia, branca e burguesa, opera, desde sua origem, sob o regime de uma universalidade colonial que silencia corpos e histórias subalternizadas.

Esse excesso não se limitava a sintomas, mas atravessava fronteiras sociais e morais. Colocava em questão a neutralidade do médico, desestabilizava as convenções de gênero e rompia o pacto silencioso do laço burguês que regulava as interações pelo modelo homem/médico e mulher/paciente. Ao surgirem desejos, fantasias e transferências que não puderam ser contidas pelo modelo médico tradicional, a escuta de Breuer encontrou seu limite e, nesse ponto, ele optou por se afastar do caso. Naquele momento, Freud, ao acolher esse excesso, construiu a noção de transferência como eixo de sua clínica, afirmando que é pelo amor, e pelas resistências que ele convoca, que se faz a travessia analítica (Freud, 1912, pp. 99-108).

Entretanto, na periferia essa clínica faz *mais-um* tropeço porque ela não é apenas um espaço geográfico ou social, mas uma posição subjetiva e simbólica. É o lugar em que se acumulam os restos da ordem colonial e capitalista, onde se inscrevem os sujeitos atravessados pelo racismo, pela exclusão e pela precarização. Mas, longe de ser só carência, as periferias produzem outras formas de laço, de valor e de desejo, capazes de rasurar a universalidade europeia que fundou a psicanálise de Freud. A periferia, nesse sentido, é o campo onde o inconsciente fala também pela marca colonial, pelo estigma da escravidão e pela memória coletiva da exclusão, fazendo advir uma escuta que não pode ser reduzida ao centro europeu, mas habita sua borda.

Ela (mantém) avança na estrutura conceitual fundamental de Freud e Lacan, pois, reinscreve seus dispositivos à luz da colonialidade, do

racismo, das violências de gênero e de classe e das condições concretas das margens onde nomeamos de Psicanálise *Periphérica*. (Lopes, R., & de Oliveira, J. C. 2025). É uma clínica e uma teoria que partem do resto, daquilo que foi apagado, recusado ou silenciado, e que só pode aparecer quando se escuta desde fora do centro. Assim, a psicanálise *peripherica* não é uma nova técnica, mas uma torção ética e política. Trata-se de sustentar o inconsciente quando ele fala atravessado pelo exílio, pela fome, pela violência e pela resistência que habitam a periferia. No entanto, a teoria é um serviçal útil, mas péssima mestra. Ela pode produzir defensores ortodoxos de todas as fés, inclusive da fé no analista neutro, asséptico, imune ao sofrimento que escuta. A psicanálise das periferias não se sustenta nessa neutralidade. Escutar, nesses territórios, é se implicar.

Foi nesse chão que construímos uma prática outra, radicalmente situada. Em 2012, apresentei o caso do início deste texto na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), no contexto de uma mesa com psicólogos atuantes nos Consultórios de Rua e no Observatório Brasileiro de Informações sobre Drogas (OBID). Naquele momento, já estava em busca de algo que resgatasse o desejo que me levou à psicanálise. Um desejo que não cabia nas fórmulas do Congresso, nos laços de cartel, nas supervisões que reproduziam o mesmo discurso e nas análises onde a técnica sufocava a experiência. Vinha me tornando cada vez mais um "analista clássico" e percebia o preço dessa escolha: estava-me desimplicando. Tornando-me o espelho vazio que observa, interpreta, mas não se contamina.

A verdade incômoda é que não existe escuta neutra quando o sujeito é um corpo racializado, faminto e descartado. A transferência é percebida como reinscrição de feridas sociais, como memória viva de uma violência que insiste, e que exige escuta. Freud (1996, pp. 433-448) concebeu a transferência como repetição e deslocamento de afetos inconscientes, como encenação de relações primárias no *setting* da análise. Lacan (1992) retornando a Freud ao sistematizar a estrutura da transferência em termos de discurso, deu a ela um estatuto lógico. Mas ambos, mesmo quando reconhecem a força da transferência, o fazem dentro de um enquadre que presume uma universalidade do sujeito, abstraída de sua materialidade racial.

Reescrever a transferência a partir das periferias é reconhecer que, para certos sujeitos, o analista não é apenas o suposto saber, mas também

o representante de um mundo que os violentou. A transferência, nesse caso, carrega a ambivalência do amor e do ódio, da confiança e do medo, da esperança e do abandono. Ela se instala não apenas entre duas pessoas, mas entre duas histórias, dois mundos, dois regimes de linguagem. Nas periferias, o amor transferencial não é dado ou construído, ele é conquistado a partir da partilha. O saber na transferência vai além do suposto, porque ele também é forjado coletivamente, num dispositivo de escuta que tensiona as fronteiras entre clínica e política, entre técnica e ética, entre psicanálise e sobrevivência.

Foi naquele café que um analista nasceu. Freud (1996, pp. 433-448) reconhece, já no caso Dora, que a transferência constitui, ao mesmo tempo, um entrave e uma condição para o trabalho analítico. Entrave, pois comparece como resistência; condição, porque sem sua presença não há análise possível. Por sua vez, Lacan (1992) retoma essa transferência deslocando-a da esfera empática ou intersubjetiva para inscrevê-la no campo da estrutura. Para ele, a transferência não é apenas um fenômeno relacional, mas, sobretudo, a irrupção do inconsciente como presença real na experiência analítica.

"No começo da experiência analítica, foi o amor" (Lacan, 1992, p. 16). Tal afirmação desestabiliza qualquer pretensão de neutralidade clínica, aponta que é o amor que inaugura o campo analítico. Assim, faz da suposição de saber o eixo estruturante da transferência, retirando-a de qualquer tentativa de reduzi-la à psicologia do eu ou à contratransferência, o que ele critica expressamente no mesmo seminário (Lacan, 1992, p. 182).

Esse amor, no entanto, não é afeto puro. Não se trata de afeição ou identificação. Trata-se de um *amor-saber*: o analista é amado porque é suposto saber algo sobre o enigma do sujeito. Mas como se configura essa suposição em contextos onde o saber sempre foi monopólio do opressor? Como se constrói transferência onde a alteridade foi, historicamente, campo de extermínio? O que significa supor saber a alguém quando, para aquele sujeito, o outro sempre foi um agente de exclusão, de brutalidade, de controle?

O desafio que a Clínica Periphérica assume é ético, político e também histórico. Os corpos que buscavam lugares de escuta nas periferias não vinham apenas das margens geográficas, mas dos interstícios sociais onde a normatividade se impôs como regime de exclusão: corpos LGBTQIAPN+,

pessoas trans, travestis, bichas pretas, profissionais do sexo, trabalhadores informais, adolescentes em conflito com a lei, jovens negros e periféricos marcados pelo genocídio simbólico e real. A marca desse estigma não é nova. Desde o final do século XIX, como mostram os discursos médico-psiquiátricos europeus, tais corpos foram classificados em síndromes e "estados" permanentes, descritos como anomalias hereditárias e convertidos em categorias patológicas para justificar o controle social sobre sexualidade, casamento e reprodução (Martins, 2023).

É exatamente contra essa herança que este artigo se escreve: ao propor a Clínica Periphérica como dispositivo, pensamos a transferência a partir daquilo que nomeio de *Eu Rasurado*, um sujeito periférico cuja existência foi sistematicamente apagada e transformada em resto excessivo da ordem colonial (Oliveira, 2025, pp. 10, 35). A Transferência Periphérica, tal como a nomeamos aqui, não se ancora no modelo falocrático nem no indivíduo moderno, racional e autônomo; ela exige outro tipo de contrato transferencial, em que o analisando é um corpo-história atravessado por memórias coloniais, opressões estruturais e estratégias cotidianas de resistência, e em que o analista se deixa afetar por esse Eu rasurado, deslocando o lugar histórico da patologização. Nesse contexto, o sujeito que chega à Clínica Periphérica carrega, em sua carne, as marcas de um mundo que o declarou descartável, e é precisamente esse excesso rasurado que faz da nossa proposta de transferência uma experiência original de escuta, em ruptura com as tradições que fizeram desses corpos apenas objetos de saber e de controle.

Portanto, na clínica que se faz desde a borda a transferência não pode ser pensada como um arranjo íntimo e asséptico entre analisando e analista protegido por consultório privado e pacto silencioso de classe. A fala que chega ao analista é uma fala já sitiada por despejo, fome, endividamento, humilhação institucional, agressão policial, luto sem corpo e ameaça permanente de produção de morte sobre certos corpos. Trata-se de uma vida que é administrada numa lógica de gestão diferencial da sobrevivência, em que Estado, polícia, escola, hospital e igreja operam tanto como controle quanto como chantagem de acesso mínimo à dignidade, sobretudo sobre sujeitos negros e periféricos. Nessa cena, o sofrimento psíquico não pode ser recortado como esfera

interna desvinculada das estruturas que fabricam precariedade material e simbólica; ele é inseparável da violência objetiva que organiza quem é considerado plenamente humano e quem é tratado como sobra social, descartável, excedente administrável (Bourdieu, 1997, p. 9).

Esse deslocamento fere diretamente a leitura clássica segundo a qual a transferência seria apenas a reatualização de fantasmas infantis dirigidos ao analista. Há fantasma, há desejo, há resto edipiano, mas há também racismo institucional, expulsão territorial e violência policial cotidiana como operador clínico de base (Mbembe, 2016, p. 28). A figura do analista, nesse território, não é recebida somente como depositário de um suposto saber neutro; ela aparece também como possível fronteira entre o sujeito e o apagamento. O analista pode ser percebido, de saída, como mais um braço branco do controle (medicalização, correção moral, patologização da revolta) ou, em contraste, como um raro ponto de escuta que não devolve o falante ao lugar de lixo social. A *transferência periphérica*, emerge marcada por uma tensão política: o analisando testa se quem o escuta vai reinscrevê-lo na gramática que o quer governável, dócil, pacificado, ou se vai autorizar que ele fale desde o ódio, desde a dor e desde a recusa. Essa tensão é inseparável da condição de um "eu rasurado", isto é, um eu cuja inscrição simbólica foi historicamente negada pela colonialidade, pela branquitude e pelo racismo estrutural, que operam produzindo uma tentativa sistemática de apagamento da subjetividade negra como sujeito de enunciação legítima (Oliveira, 2025, pp. 5-6).

Nessas condições, aquilo que a tradição psicanalítica muitas vezes lê como "resistência neurótica", "ataque narcísico ao setting" ou "ódio ao analista" pode funcionar, na clínica das margens, como estratégia de autopreservação política. O ódio dirigido ao analista não é apenas descarga pulsional caótica: ele pode ser a recusa ativa de aceitar de novo a tutela branca, a racionalização patologizante da dor racializada ou a captura técnica da experiência periférica em nome de uma universalidade europeia que historicamente definiu quem tem direito de dizer "eu". Esse ódio, tal como formulado enquanto possibilidade de transformação e não apenas de corrosão, não é pura destruição; ele se apresenta como ferramenta para reorganizar a dignidade e deslocar o sujeito periférico do lugar de vítima impotente para o lugar de produtor de enunciação e de

mundo, operação que passa por torcer a linguagem que o desumaniza e devolvê-la como acusação e criação (Oliveira, 2025, p. 6).

O homem do café, um dia me disse: *"Eu matei meu pai."* Perguntei como. Ele respondeu: *"Briguei com ele numa noite, saí com meus amigos, quando voltei pela manhã, ele tinha morrido de ataque cardíaco. Desde esse dia nunca mais deixei de usar drogas".* Depois, com os olhos baixos, perguntou: *"Seu Jairo, será que um dia eu poderia ser igual ao senhor?"* A transferência periphérica irrompe aqui como ato de desejo, mas também como fantasma: o analista se torna imagem possível de um Outro reconciliado com a vida. O amor transferencial se articula com a dor, com a culpa, com a esperança de que o que foi interrompido (o café com o pai) possa ser, de algum modo, restituído.

Na Clínica Periphérica, tomar as adicções como questão de transferência significa recolocá-las no território dos fenômenos transicionais. Winnicott mostra que a primeira posse "não-eu" surge como defesa frente à ansiedade depressiva e como tentativa de costurar mundo interno e externo quando o ambiente não garante a continuidade de ser (Winnicott, 2019, pp. 17-20). Em nossos atendimentos, lemos a droga como um desses objetos transicionais precarizados: algo que se interpõe entre o sujeito e um Outro vivido como ausente ou invasivo, oferecendo uma ilusão mínima de sustentação onde o laço falhou. Quando esse sujeito é produzido na periferia pela tríade racismo–patriarcado–capitalismo, a adicção condensa a tentativa de fabricar sozinho uma área intermediária de sobrevivência, ali onde o Estado, a família, a escola e a própria clínica tradicional não sustentaram a vida (Lopes & Oliveira, 2025, pp. 11-17). É exatamente essa área intermediária que a Clínica Periphérica se propõe a ocupar: um dispositivo de escuta periphérica que articula *sinthoma* e periferia, fazendo da transferência o lugar em que o objeto-droga pode ser narrado e descentrado, e não apenas eliminado (De Oliveira & Carioca, 2024, pp. 101-103).

Se, para Winnicott, a capacidade de depender é sinal de saúde psíquica, o problema na adicção não está em depender, mas em só poder fazê-lo de um objeto que não responde e não devolve gesto algum (Winnicott, 2019, pp. 103-111). Ainda na formulação sobre o uso de um objeto, ele sublinha que "o uso de um objeto é uma experiência que envolve destruição e sobrevivência do objeto" (Winnicott, 2019, p. 127), indicando que o sujeito

precisa testar se o objeto resiste ao ataque para reconhecê-lo como exterior e confiável. Na Clínica Periphérica, lemos a transferência com pessoas em situação de adicção como esse teste reiterado: a droga funcionou como único objeto que sobreviveu ao ódio, às perdas e ao racismo; o dispositivo analítico, ao se oferecer como novo objeto a ser usado, aceita ser colocado no lugar de resto, fracasso e excesso para que outra forma de dependência possa escrever-se na relação com o analista e com a própria rede periférica. O psicanalista periphérico, ao assumir o semblante de objeto a marcado pela segregação, acolhe esse gozo que não se encaixa na norma e o devolve ao sujeito como ponto de luta e reinvenção, deslocando a cena da adicção do registro da falta moral para o de uma experiência transferencial de criação de laço (Lopes & Oliveira, 2025, pp. 30-33).

Quando a Clínica Periphérica se deixa empretecer, a leitura das adicções ganha outro contorno. O texto sobre empretecimento psicanalítico mostra como o patriarcado e o falocentrismo, articulados ao racismo estrutural, produzem um esmagamento do ego e um abandono radical que incidem de forma extrema sobre mulheres negras e corpos racializados, colocados numa zona permanente de exclusão (De Oliveira & Carioca, 2024, pp. 107-110). Nessas condições, a droga aparece como tentativa de costurar um mínimo de densidade afetiva onde a linguagem falha e "a barbárie se torna soberana", mas o ciclo defensivo reforça a vulnerabilidade social e psíquica. Ao propormos uma escuta periphérica, apontamos uma saída que não consiste em moralizar ou simplesmente suprimir o uso, e sim em reinscrevê-lo numa trama transferencial capaz de desmanchar a função paterna patriarcal e criar outros modos de suporte comunitário e político (De Oliveira & Carioca, 2024, pp. 101-103).

É essa aposta que orienta a Clínica Periphérica: ao reconhecer a droga como objeto transicional precarizado, efeito da tríade opressiva e, ao mesmo tempo, gesto de autopreservação, o dispositivo se coloca como campo em que esse objeto pode ser usado, interpretado e, pouco a pouco, desinvestido; a transferência não se restringe à díade sujeito–analista, mas se estende ao quilombo, à rua, ao CAPS, à roda de conversa, fazendo da escuta periphérica o lugar onde a adicção pode se transformar em invenção de tempo, de território e de laço.

É nesse entrelugar que a transferência periphérica se constitui, não mais como suposição de saber apenas, mas como reconhecimento do direito de existir. O analista, nesse campo, não é o detentor de um suposto saber sobre o inconsciente, mas aquele que sustenta, com o corpo e com o gesto, a possibilidade de um laço que não violente. O saber que se supõe não é o saber teórico, é o saber de que há mundo, de que há escuta, de que há uma mesa onde se pode tomar café sem ser humilhado.

Nos anos seguintes, compartilhei essa experiência com meu amigo e parceiro de caminhada Ronald Lopes. Iniciamos um trabalho de reinvenção da clínica a partir de nossa territorialidade, de nossas histórias, de nossos afetos. A clínica nos provocava a repensar tudo: técnica, escuta, ética, transferência. Não encontrávamos abrigo na teoria clássica. Era necessário outro gesto, outro percurso. Foi nesse movimento que nos voltamos para autores que nos falassem de nossa carne, de nossa cor, de nossos territórios: Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro, Neusa Santos Souza, Isildinha Nogueira, Inácio Paim. Aos poucos, compreendemos que a psicanálise que praticávamos era branca, europeia, elitista, mesmo quando nós, seus praticantes, éramos negros, periféricos, nordestinos. A epistemologia que nos formava era a mesma que nos recusava. E isso nos exigia um gesto radical: empretecer a psicanálise.

Empretecer a clínica não é só colocar corpos negros no divã. É deslocar o eixo inteiro da escuta. É forçar as categorias, rachar os conceitos consagrados, desconfiar dos supostos universais que nasceram brancos, europeus e burgueses. Empretecer é sustentar o sujeito negro como sujeito político, como sujeito histórico, marcado pela violência colonial que ainda está em curso, não como caso clínico exótico. Significa admitir que o saber analítico não vive apenas em bibliografia canônica, congressos e vocabulário técnico, mas também nos terreiros, nas rodas de conversa, no toque do tambor, na cozinha de madrugada, na laje, no beco, na esquina, nos códigos de sobrevivência e de afeto de um povo que nunca coube na norma. É afirmar que aí também há teoria, elaboração e leitura de mundo. Implica, ainda, encarar que a ausência da periferia no *setting* analítico não é apenas questão de dinheiro, embora seja também isso, mas de pertencimento simbólico. A análise não é sequer imaginada como um direito, porque historicamente foi apresentada como coisa de gente branca, coisa de apartamento, coisa que

não fala a sua dor. O que está em jogo não é só acesso ao serviço; é a própria possibilidade de supor que a psicanálise também lhe diz respeito, que pode ser um recurso legítimo para o seu sofrimento.

Se, como diz Tales Ab'Saber, a clínica periférica exige "modulações de vida e criação próprias aos grupos", então a transferência, nesse campo, não pode mais ser pensada como um vínculo privado entre dois indivíduos (Ab'Saber, 2021). Ela se torna um laço coletivo. A transferência periphérica é também uma transferência ao grupo, ao território, ao projeto político de escuta. É o dispositivo coletivo que sustenta a suposição de saber, não mais o analista isolado como herói ou mestre. Nas escutas que realizávamos, a transferência não se dirigia apenas a mim, mas à cozinha onde se fazia o café, ao espaço compartilhado, às histórias que circulavam ali. A transferência periférica é a confiança de que aquele território escutava, que ali o sujeito não seria mais tratado como lixo, como resto, como ameaça.

Esse empretecimento da escuta não é uma abstração; ele tem data, corpo e voz. Em outro atendimento uma jovem negra, durante uma análise me pergunta: "Posso falar de macumba aqui?" Essa pergunta, dita com hesitação, mas também com coragem, foi um divisor de águas. Ela não se referia apenas ao analista como sujeito, mas ao espaço que sustentava a escuta, ao próprio dispositivo e ao campo de transferência que se reconfigura na periferia.

Nesta palavra *aqui*, a escuta não era mais mediada por códigos brancos, higienizados e clínicos. Era uma escuta enraizada no chão da quebrada, nos terreiros, nas cozinhas, nas esquinas, nos becos, nos cultos, nos batuques e nos silêncios. Ao perguntar se podia falar de macumba, ela reivindicava o direito de existir com sua espiritualidade negra e sua linguagem própria, recusando a lógica da tradução branca que sempre patologizou sua cultura. Diferente dos ambientes institucionais em que a análise se torna caricatura de si mesma, no espaço periphérico não se faz *semblant* de Freud ou Lacan, ali se encarna o semblante do "objeto a", não como conceito morto, mas como resto vivo e vibrante da exclusão.

O ponto de partida é compreender que, nas periferias, o desejo não é um dado óbvio nem garantido por condições sociais mínimas. Ele existe, mas resiste. Surge e se sustenta apesar do abandono estatal, da

fome cotidiana, do racismo estrutural, da homofobia e da necropolítica que governa vidas e mortes. Dizer que o desejo persiste nesse cenário é afirmar um ato político. Significa romper com a lógica que só reconhece essas vidas a partir da falta ou da carência, recusando enxergá-las como produtoras de sentido. É declarar que o corpo *periphérico* não se reduz à categoria burocrática de "usuário" de um programa social ou terapêutico; ele é, antes de tudo, sujeito de desejo, de história e de palavra.

Quando, nesse contexto, alguém diz "aqui", essa palavra não se limita a designar o espaço físico do consultório. Ela se refere a um conjunto mais amplo e denso de relações, uma rede de sustentação da escuta que se constrói em múltiplas camadas transferenciais e que só se torna possível pela coletividade. Há a transferência vertical, estabelecida diretamente com o analista; há a transferência coletiva, sustentada pelo projeto político de atendimento gratuito realizado em articulação com outros psicanalistas *periphéricos*; há a transferência institucional, vinculada ao fato de que esses atendimentos acontecem no interior de uma Escola Psicanalítica, dentro do Dispositivo de Escuta *Peripherica* Xica Manicongo, que garante e legitima o espaço; e há, ainda, a transferência simbólica, que conecta o presente à memória viva das lutas por sobrevivência. Nesse cenário, a análise deixa de se configurar como uma relação exclusivamente dual entre paciente e analista. Ela se transforma num processo coletivo, insurgente, encarnado no território, um verdadeiro quilombo clínico.

Essa concepção não é alheia a Freud. Em *As Perspectivas Futuras da Terapêutica Psicanalítica* (1910), ele já alertava que o saber analítico deveria ser ampliado para alcançar aqueles que não podiam pagar por ele. No Congresso de Budapeste, em 1918, propôs a criação de clínicas populares. Freud compreendia que não há análise possível sem atenção ao mundo. A psicanálise, quando honesta com sua origem, reconhece que não é uma doutrina pura, mas uma prática encarnada na realidade histórica em que se instala.

Ora, se em 1918 o mundo era atravessado pelas feridas da guerra, hoje somos convocados a pensar a psicanálise sob os escombros de outra guerra: a que extermina corpos negros, indígenas, trans, pobres, a guerra diária que opera nos becos das periferias, nas chacinas nas favelas, nas cadeias, nos abrigos, nas internações compulsórias, nas campanhas

moralistas e punitivistas. Se o fascismo ressurge, então o que está em jogo não é apenas o método da escuta, mas o próprio direito de existir da psicanálise como campo ético. Não há psicanálise sob autoritarismo. Não há análise onde o terror do Estado vigora como forma de governo.

O Dispositivo de Escuta Peripherica Xica Manicongo é um ato clínico e político. Ele sustenta, nas margens do mundo, a aposta de que a escuta ainda pode operar como invenção de laço. Quando o homem do café me diz, anos depois, que alugou uma casa, que trocou o crack por maconha, não é à técnica que ele presta homenagem. É ao laço. Ao fato de que alguém, um dia, tomou café com ele sem o julgar. A transferência, aqui, já não é repetição morta do passado: é ato ético de invenção de presente.

Se a história da psicanálise nos mostra que ela nasceu de um excesso, como na ruptura de Breuer e na aposta freudiana no amor como via de escuta, então é nas margens que esse excesso encontra sua forma mais potente. Nas margens, a transferência não cabe nos limites do sujeito burguês. Ela transborda, inscrevendo o sofrimento não como patologia, mas como resistência, linguagem e política. Nessas margens, o inconsciente fala em outras línguas, e só pode ser ouvido por quem esteja disposto a desaprender as línguas do poder. A escuta *periphérica*, por isso, não é um simples prolongamento da psicanálise clássica para novos públicos. É uma ruptura interna, um rasgo necessário, uma nova política do inconsciente.

Essa ruptura exige que os analistas deixem de se comportar como repetidores de fórmulas herdadas e se tornem criadores de mundo, tecelões de desejo em territórios arruinados, intérpretes do grito que a história tentou silenciar. O inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas isso implica reconhecer que existem muitas línguas ainda não escutadas. Nelas, o desejo não se expressa em francês; ele fala em gíria, em reza, em funk, em choro e em risos atravessados. Porque, afinal, como nos lembra Fanon, *"cada geração deve, em relativa obscuridade, descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la"* (Fanon, 1961, p. 343).

Ressonância, Transferência e Clínica nas Margens

Este texto emerge como um gesto político e clínico de escuta às margens. Não parte da modernidade, mas da sua rachadura. Propõe-

se a confrontar a tentativa de restauração da sensibilidade ocidental, promovida por autores como Hartmut Rosa, com sua teoria da ressonância, com as formas de vida e de saber que sobrevivem à margem do mundo moderno. E vai além: tensiona também os limites da psicanálise, especialmente a noção de transferência tal como concebida por Lacan, quando essa encontra corpos marcados pelo racismo, pela exclusão e pela colonialidade. Na encruzilhada entre filosofia crítica, pensamento quilombola e clínica periphérica, perguntamos: de que modo a escuta pode resistir à aceleração moderna e, mais ainda, como pode ser reinventada para que outros mundos, não derivados da modernidade, possam, enfim, falar?

Hartmut Rosa, sociólogo alemão de prestígio, figura emblemática da tradição crítica europeia, elabora uma teoria densa sobre a aceleração social e a crise da modernidade, buscando restaurar a vitalidade das relações humanas por meio do conceito de "ressonância". Rosa propõe uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna, argumentando que a modernidade é estruturada por um regime temporal invisível e rígido, cujo princípio organizador é a aceleração social. Tal aceleração se manifesta em três dimensões interligadas: a tecnológica, caracterizada pelo aumento da velocidade nos processos de transporte, comunicação e produção; a das mudanças sociais, marcada pela instabilidade e efemeridade das estruturas e vínculos; e a do ritmo de vida, na qual se multiplicam as tarefas em um tempo cada vez mais reduzido, comprimindo a experiência vivida. Esse processo, longe de ser neutro, intensifica a alienação, entendida como a ruptura das relações significativas com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Ao recolocar a alienação como categoria central da teoria crítica, Rosa mostra que, sob o ritmo imposto pelo capitalismo tardio, a possibilidade de uma "vida boa" se vê corroída, uma vez que o tempo deixa de ser espaço de experiência para converter-se em pressão contínua. Sua proposta consiste em repensar as condições temporais que sustentam a vida social, visando criar experiências de não-alienação, a ressonância, momentos nos quais sujeito e mundo se afetam mutuamente de forma viva e recíproca (Rosa, 2019, pp. 21-22).

Rosa diagnostica que vivemos num mundo em colapso sensível: as coisas acontecem rápido demais, os vínculos se esgarçam, e o sujeito se

torna incapaz de estabelecer relações significativas com o mundo, o que ele chama de "mundo mudo" (Rosa, 2019, p. 41). A aceleração, para ele, torna-se patológica quando gera alienação, isto é, quando o indivíduo permanece no mundo, mas não mais se sente em relação com ele.

Embora inserido na tradição crítica contemporânea, Rosa dialoga de modo decisivo com o pensamento de Martin Heidegger, especialmente no que diz respeito à relação entre tempo, técnica e existência. A influência heideggeriana se evidencia não apenas na preocupação compartilhada com a maneira como a tecnologia molda a experiência humana e a percepção do tempo, mas também na compreensão de que tal moldagem afeta o próprio modo de *ser-no-mundo*. Ao retomar o conceito de *Entfremdung*, aqui traduzido como estranhamento ou alienação, Rosa descreve como a aceleração social promove um afastamento progressivo do mundo e dos outros, produzindo a sensação difusa de não-pertencimento e de constante falta de tempo. Essa alienação não é meramente subjetiva, mas estrutural: opera como dispositivo temporal que esvazia a experiência e impede que o sujeito se deixe afetar pela presença viva do mundo. Nesse ponto, o diálogo com Heidegger adquire força crítica, sobretudo quando o filósofo adverte que "o simples não nos impressiona mais em sua simplicidade, porque o modo de pensar científico habitual destruiu a capacidade de se surpreender com o óbvio" (Heidegger, 1987, p. 133). Rosa radicaliza essa intuição ao demonstrar que, na modernidade tardia, a perda da capacidade de se surpreender não decorre apenas da objetificação científica, mas é acelerada por uma lógica social que transforma até o óbvio em descartável. A aceleração, assim, não só encurta o tempo, mas deteriora a possibilidade mesma de ressonância, corroendo o solo fenomenológico sobre o qual a experiência de sentido poderia emergir.

Ressonância, então, aparece como uma forma de reconexão: é o que Rosa nomeia como "cordão vibratório" entre sujeito e mundo, quando algo nos toca e somos capazes de responder e nos transformamos nesse processo. É um vínculo não garantido, não domesticável, que exige tempo, abertura e confiança. Rosa o descreve como uma experiência quase física, uma reciprocidade dinâmica entre corpo, afeto e mundo. E aqui se mostra o brilhantismo de seu pensamento, mas também suas limitações. Afinal, esse mundo do qual ele fala, que ficou mudo, é o

mundo da modernidade branca, europeia, capitalista. É o mundo dos cafés de Paris, como o Café de Flore, onde intelectuais como Sartre teciam ideias sobre liberdade enquanto o colonialismo francês exterminava e saqueava corpos no Norte da África.

Rosa quer ressoar com o mundo, mas o mundo que lhe responde é um mundo previamente construído para ele. Seus afetos circulam em espaços que lhe garantem escuta e resposta: bibliotecas universitárias, congressos acadêmicos, editoras europeias. A própria formulação da ressonância carrega um pressuposto de privilégio: é preciso ter tempo, não estar sob ameaça, não viver em urgência. Mas como falar em "cordão vibratório" com o mundo quando esse mundo foi fundado na surdez diante dos gritos dos corpos colonizados? Como confiar na reciprocidade de um mundo que historicamente respondeu com bala, cativeiro e silêncio?

Esse dilema também nos leva ao campo da psicanálise, onde o conceito de transferência, pilar clínico desde Freud, se estrutura como fenômeno de ressonância psíquica. Na transferência, o sujeito direciona ao analista afetos, fantasias e expectativas inconscientes, estabelecendo um vínculo que reatualiza cenas fundantes da vida psíquica. No Seminário 8, Lacan rompe com qualquer compreensão psicologizante ou afetiva da transferência, recusando reduzi-la a um "vínculo" ou a um "afeto positivo" entre analista e analisando. Ele a situa como uma estrutura regida pelo desejo, fundada na suposição de saber que o sujeito endereça ao analista, suposição que não é atributo da pessoa do analista, mas função que ele ocupa no discurso. É nesse lugar que o analista se torna a superfície onde se projeta o agalma, "o bom objeto" suposto estar no outro, que mobiliza Eros e põe em movimento o processo analítico (Lacan, 1992, p. 152). Tal engrenagem, no entanto, comporta riscos: pode cristalizar resistências, aprisionar o analisando em identificações imaginárias e bloquear o encontro com o real do desejo.

Essa dimensão do agalma, extraída por Lacan de sua leitura do Banquete de Platão, evidencia que a transferência não se reduz a um "meio" para a análise, mas é também um campo de forças que pode tanto abrir quanto obstruir a via do desejo. O fracasso de Alcibíades em "subjugar" Sócrates, como narra Lacan, expõe que a transferência está ligada a um ponto irredutível, onde o Outro cai do lugar de consistência

para se mostrar como falta (Lacan, 1992, pp. 152-153). É precisamente nesse ponto que a análise se decide: não no conforto do reconhecimento, mas na fricção com a falta estrutural.

Ao colocar essa lógica em diálogo com Hartmut Rosa, percebe-se que a transferência se dá hoje sob uma pressão temporal inédita. A aceleração social, tal como Rosa a descreve, é mais que um ritmo externo: é um regime de temporalidade que invade a subjetividade, transformando a espera em ameaça e o silêncio em falha. O tempo lógico do inconsciente, descontínuo, não linear e avesso à urgência, confronta-se com um tempo social cronometrado, regulado pela performatividade e pelo imperativo de resultados rápidos. Na clínica, essa tensão se traduz em sujeitos que chegam demandando eficácia mensurável, como se a análise fosse mais um serviço entre tantos, subsumido à lógica de produtividade e consumo.

Nesse cenário, a tarefa ética do analista, sustentada por Lacan, não é adaptar-se à pressa, mas instaurar um tempo radicalmente outro, capaz de criar fendas no fluxo acelerado e alienante. É justamente aí que a crítica de Rosa à alienação temporal e a teoria lacaniana da transferência encontram uma homologia estrutural: tanto a ressonância quanto a transferência exigem abertura ao Outro, disponibilidade para ser afetado e transformado pela relação. Rosa denuncia a aceleração como forma de fechamento ao mundo; Lacan adverte que, se o analista se deixa capturar pelo imaginário ou pela urgência, perde-se a possibilidade de tocar o ponto onde o desejo se inscreve. Assim, a potência da transferência, e seu risco, está em que ela opera numa temporalidade própria, que resiste ao automatismo e exige a sustentação de um vazio operativo. Nesse vazio, o agalma pode surgir não como objeto a ser possuído, mas como ponto de causa, aquilo que desloca e reconfigura a economia do desejo. E é exatamente essa torção, que Lacan nos ensina a preservar, que o regime temporal contemporâneo ameaça dissolver.

Na modernidade tardia, o analista se vê diante de uma exigência ética: recusar a lógica da urgência que estrutura o cotidiano capitalista e instaurar uma outra temporalidade, não acelerada, na qual a fala possa produzir efeito. Essa temporalidade clínica encontra um paralelo na formulação de Hartmut Rosa sobre ressonância, entendida como uma relação em que sujeito e mundo se afetam mutuamente, algo que só se

torna possível quando há interrupção do fluxo automático, abertura ao imprevisível e disponibilidade real ao encontro. O capitalismo, ainda que prometa liberdade de tempo, captura essa promessa ao converter cada instante em produtividade, gestão e autoexigência, esvaziando a experiência e enfraquecendo a memória subjetiva; a aceleração técnica, social e existencial transforma o presente em puro trânsito.

Nesse cenário, a transferência, para a psicanálise lacaniana, não pode ser reduzida a demanda por alívio rápido ou resposta direta, porque ela opera como um campo de suspensão: ali, a aposta não é em eficiência, mas em sustentar o intervalo onde o desejo se articula. Quando Lacan formula a noção de sujeito suposto saber, ele indica que o analista é investido como lugar onde o desejo encontra solo para se enunciar, e não como um gestor emocional do analisando; esse intervalo, que é estruturalmente atravessado pela falta, não é compatível com a lógica da pressa, pois supõe justamente a espera que permite ao agalma aparecer não como objeto ofertado ao consumo subjetivo, mas como causa que mobiliza o sujeito.

Assim, tanto em Rosa quanto em Lacan, o que está em jogo é a defesa de um tempo qualitativo, um corte na aceleração, sem o qual não há encontro verdadeiro nem com o mundo nem com o próprio desejo. Dessa maneira, a suspensão do tempo clínico, como propõe Lacan, não é uma abstração teórica: é uma intervenção política e ética no próprio setting. Sustentar um *tempo radicalmente outro* significa criar, na prática, condições para que o inconsciente possa se manifestar fora da coerção do "tempo do relógio" e do "tempo do mercado". Isso implica romper com a expectativa contemporânea de sessões cronometradas com resultados previsíveis, e apostar em cortes temporais que não obedecem à contagem linear, mas ao que Lacan chama de *tempo lógico*, aquele em que a decisão, o ato e a elaboração subjetiva se articulam num momento de ver, tempo para compreender e instante de concluir (Lacan, 1992, p. 133).

A leitura de Rosa (2019a, pp. 45-48) ajuda a iluminar essa prática: a ressonância só é possível quando se desacelera para que o sujeito seja afetado e possa responder ao mundo. No contexto clínico, essa ressonância é o que se dá na transferência quando o analista não se deixa arrastar pela pressa, mas sustenta a alteridade radical do tempo inconsciente. Ao fazer isso, o analista resiste à captura pela lógica performática e restitui ao sujeito

a experiência de que existe um tempo que não é subordinado ao cálculo. Trata-se de manter a análise como um lugar onde a urgência cede lugar à espera, onde a fala pode se abrir ao inesperado, e onde o silêncio não é um "vazio improdutivo", mas a própria matéria que convoca o desejo.

Se Rosa vê a desaceleração como condição para o contato vivo com o mundo, Lacan vê o corte e a sustentação do vazio como condição para que o desejo apareça. Ambos convergem na recusa do automatismo e na defesa de um tempo capaz de deslocar a economia subjetiva vigente. No cenário contemporâneo, marcado por terapias "express" e aplicativos de escuta sob demanda, sustentar esse tempo é um ato de resistência política: é reinstalar no real a experiência de que nem tudo pode ser acelerado, menos ainda o trabalho do desejo.

Sustentar a suspensão do tempo clínico em Lacan não é mero recurso técnico, mas uma tomada de posição que se opõe ao comando da urgência e da eficiência. No consultório, isso implica instaurar um regime temporal que não se submete ao cronômetro nem à lógica de entrega de resultados, permitindo que o inconsciente trabalhe fora do imperativo de resposta imediata. O analista maneja o chamado tempo lógico, "momento de ver, tempo para compreender e instante de concluir" (Lacan, 1992, p. 133), por meio do corte, da variação da duração das sessões e da recusa a encaixar a clínica no compasso acelerado do presente. Hartmut Rosa formula um ponto que tangencia essa operação: a experiência de ressonância depende de um ritmo capaz de possibilitar afetação real, abertura e retorno, e esse ritmo é continuamente sabotado pela aceleração que nos separa da própria vida, "tudo passa tão rápido que perdemos o contato com a vida" (Rosa, 2019b, p. 27). Nesse enquadre, a transferência se torna o lugar onde a palavra e o silêncio ainda podem produzir encontro, desde que o analista sustente o vazio sem ceder ao imediatismo.

Lacan não só sustentou essa ética na clínica, mas também na cena pública. O "pas-tous" (não-todo) que formula no *Seminário 20 – Encore* é uma resposta irônica à revista *Tous* (Todos), desmontando a ilusão universalista de uma inclusão plena: não existe um "todos" que abarque integralmente os seres falantes; há sempre resto, exceção, singularidade (Lacan, 1985, p. 101). Essa recusa à homogeneização é a mesma que, em 1968, o leva a interromper seu Seminário 15 durante a greve estudantil

e a afirmar, com provocação, que os estudantes "são a verdade" e que, se for o caso, "nos ajudem a atirar paralelepípedos" (Lacan, 1967, p. 277), não como apelo à violência literal, mas como metáfora de um ato que rompe o estabelecido.

Enquanto Adorno, como diretor do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, convocava a polícia em janeiro de 1969 para expulsar estudantes que ocupavam o instituto, Lacan ocupava uma posição ambígua: não marchava junto com os manifestantes, mas também se recusava a adotar uma postura conservadora ou neutra. (Boitempo, 2021). Assim como na clínica, ele não apaziguava a tensão; ao contrário, sustentava o intervalo, o lugar onde o tempo se dobra, onde a palavra pode deslocar e onde o desejo encontra espaço para se inscrever. No consultório ou na rua, no manejo da transferência ou na resposta ao mal-estar social, Lacan mostra que resistir ao "tempo do todos", seja o tempo acelerado do capitalismo, seja o universalismo ilusório, é manter viva a experiência do *não-todo*: a abertura àquilo que não se contabiliza, não se acelera e não se captura.

Contudo, essa analogia se desfaz quando colocada sob a luz das margens. A transferência, nos territórios marcados pela colonialidade e pela exclusão, não se limita a instaurar um "tempo outro" em oposição à aceleração, ela precisa instaurar um tempo insurgente, que não deriva da modernidade, mas de práticas e cosmologias que sempre resistiram à lógica temporal do capital. É nesse ponto que a clínica, para não se tornar cúmplice, deve reconhecer que sustentar a transferência, nas margens, não é apenas retardar o tempo, mas romper com o tempo hegemônico, abrindo espaço para modos de escuta e de afetação que não cabem nos parâmetros da tradição europeia. A transferência lacaniana, assim como a ressonância rosiana, supõe um sujeito com disponibilidade simbólica, psíquica e afetiva para se deixar tocar, e, mais ainda, supõe um outro capaz de escutar e sustentar essa abertura. Mas o que ocorre quando o sujeito é racializado, quando seu corpo é atravessado por uma história de expropriação e silenciamento? A clínica tradicional falha em reconhecer que a transferência, nesses contextos, é atravessada pelo racismo estrutural. A escuta, então, não pode mais ser neutra; ela precisa ser radicalmente implicada. A escuta do analista, como a escuta do mundo em Rosa, não está garantida. E mais: nem sempre é desejável. Muitas vezes, o analista

encarna o lugar do Outro opressor, e a transferência se torna campo de luta, de sobrevivência, e não de transformação.

É nesse ponto que a clínica periphérica se torna não apenas uma prática, mas uma insurgência. Ela exige uma escuta que rompa com a tradição da neutralidade e se assuma como ética da implicação. O analista periphérico precisa ser um corpo em território, que não apenas escute, mas se deixe atravessar. A transferência, nesse caso, não pode mais ser apenas um jogo simbólico entre inconscientes; ela é atravessada pelo concreto: cor, classe, território, ancestralidade. Como já afirmava Lélia Gonzalez, "a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial" (Gonzalez, 1984, p. 224). E é por esse racial que a clínica também precisa começar.

A clínica *periphérica* não busca ressonância e nem tensão gerada entrelugares, mas ela produz outros mundos. Ela não quer curar a alienação moderna, mas desmantelar as condições que a tornaram norma. O analista periphérico não é um mediador neutro entre saberes; ele é testemunha política da escuta. Escuta do que grita, do que vaza, do que não cabe nos moldes lacanianos ou nos circuitos teóricos do norte global. Onde Rosa busca reconectar com o mundo e Lacan organiza o desejo via transferência, a clínica periphérica aposta no vínculo ancestral, na co-vida coletiva, no cuidado insurgente como ato contra colonial.

É aqui que Nêgo Bispo, quilombola, pensador da roça e do rito, e herdeiro de uma tradição de saber que nunca se submeteu ao tempo colonial, rompe o protocolo do pensamento moderno, desarmando de maneira frontal, o aparato conceitual que sustenta tanto Hartmut Rosa quanto Jacques Lacan. Sua crítica não é apenas à aceleração, mas ao próprio tempo da modernidade. Ele afirma que não se trata de viver **no** tempo, mas **com** o tempo e isso desestabiliza a gramática do progresso, da linearidade e da aceleração. A crítica de Bispo não é reformista como a de Rosa; é abolicionista. Não quer ajustar a frequência da modernidade, mas desligar o aparelho e escutar outra coisa. Rosa diagnostica a perda da escuta; Bispo mostra que a escuta nunca cessou nos territórios quilombolas, onde a terra, os ciclos, os mortos e os vivos seguem em diálogo. "É a natureza que nos avisa quando plantar, quando colher, quando festejar, quando silenciar" (Bispo, 2023, p. 68).

Enquanto Rosa descreve a alienação como uma perda de sentido existencial que precisa ser curada por relações sensíveis, Bispo revela que essa "alienação" é, antes, o modo de funcionamento da branquitude capitalista. É um projeto de morte que se apresenta como crise, quando sempre foi norma. A proposta de Rosa ainda busca salvar a modernidade de si mesma, o que, mesmo generoso, é sintomático. Pois não reconhece que essa modernidade só existe como expropriação: do tempo, da terra, dos corpos e das cosmologias. A escuta que Rosa deseja pressupõe um mundo que possa responder. Mas como pode responder o mundo que foi calado pelo capital, pelo extrativismo, pela evangelização, pelo saber acadêmico universal?

Na entrevista em que Rosa explica sua teoria, ele afirma que a ressonância ocorre quando somos tocados, quando nos comovemos, quando nos abrimos e somos transformados, mas também insiste que a ressonância "não pode ser garantida". É aí que o abismo se escancara. Para quem vive nas margens do mundo moderno, a indisponibilidade da ressonância não é uma possibilidade, mas uma sentença. Nas periferias, nos quilombos, nas aldeias, no cárcere e na favela, o mundo não responde, porque nunca foi convocado a responder. O que existe é luta por escuta, e não disponibilidade afetiva.

Rosa argumenta ainda que a lógica neoliberal impede a ressonância: aceleração, escassez de tempo, competição e medo bloqueiam a escuta e a reciprocidade. Mas o que ele não diz é que esse "ambiente institucional" não é um acidente, mas a continuidade do projeto colonial. O tempo do aeroporto atrasado que ele menciona, onde ninguém consegue escutar ninguém, é o mesmo tempo que dependeu do sequestro de corpos negros e indígenas para produzir velocidade. A logística moderna, trens, portos, aviões, é herdeira direta da lógica do engenho e da senzala. Quem está atrasado no aeroporto pode desejar escutar o outro; quem está na boleia do caminhão, carregando carga para sobreviver, não tem o luxo da escuta. E, sobretudo, sabe que seu corpo não será escutado se tentar falar.

Lacan, por sua vez, ao conceber a transferência como estrutura sustentada pelo sujeito suposto saber (Lacan, 1992, pp. 16, 182), também parte de um pressuposto universalista. Existe, no laço, uma disponibilidade simbólica mínima para a afetação e a resposta. Nas

margens, favelas, quilombos, aldeias, cárceres, essa disponibilidade não é uma abertura, é uma luta. A transferência, nesses territórios é disputa política contra séculos de silenciamento. O que Lacan chama de "amor de transferência" é, aqui, um pacto tático de sobrevivência, e o sujeito suposto saber não é um "mestre" a quem se atribui um saber sobre o desejo, mas alguém que, com o corpo, sustenta que a vida vale ser cuidada.

Nêgo Bispo, ao propor a ética do quilombo, não está apenas apresentando uma alternativa epistemológica. Ele está colocando em xeque a própria noção de epistemologia como categoria ocidental. Seu vocabulário, biointeração, co-vida, confluência, nasce de um outro chão, um outro tempo, uma outra escuta. Ele não está buscando um "relacionamento não alienado", mas defendendo uma forma de vida em que o vínculo nunca foi rompido. Mesmo nas condições mais brutais de expropriação, o povo preto seguiu em relação com a terra, com os seus, com seus encantados e com seus mortos. Essa continuidade não é metafísica; é política, é cosmopolítica. É recusa ativa da aceleração como destino. É ritmo, é corpo, é ritual.

Ao contrário de Rosa, que localiza a crise no indivíduo contemporâneo que perdeu a capacidade de resposta, Bispo entende que o problema está no próprio modelo de mundo que transforma tudo em mercadoria e competição. A cidade, diz ele, é um território onde não cabe a vida. O desenvolvimento é cosmofobia. A escola escriturada veio apagar os contratos orais, a fala viva dos mestres da terra. E a escrita moderna, inclusive a sociologia crítica europeia, também participou dessa operação de silenciamento.

Enquanto Rosa quer salvar a modernidade da alienação, Bispo quer salvar a vida da modernidade. São projetos inconciliáveis. Rosa ainda acredita que há futuro dentro do trem moderno, desde que ele desacelere. Bispo desce do trem. Caminha. Escuta os pássaros. Colhe as palavras do chão. Planta saberes na roça da fala. E ensina: "Nos ensinaram a correr, mas esquecemos de cuidar da vida" (Bispo, 2022, p. 81).

Se, em Rosa, a ressonância ainda aparece como horizonte de reconciliação entre sujeito e mundo, e se, em Lacan, a transferência define a possibilidade mínima de laço simbólico, essa aposta de que alguém pode ser afetado pela fala de alguém, o quilombismo de Nêgo Bispo irrompe não

como horizonte, mas como prática insurgente já encarnada nos corpos que recusaram desde sempre a domesticação colonial do tempo e da vida. Não se trata de restaurar o vínculo com um mundo adoecido pela aceleração e pela abstração moderna, mas de abandonar esse mundo como medida. Onde o pensamento europeu fala em reencontrar sentido, Bispo propõe libertar os sentidos, retirar ouvido, pele, corpo e memória da tutela colonial que enquadra o que pode ser escutado, sentido, plantado, celebrado, curado.

Onde ainda tentam escutar o mundo de dentro da Europa, Bispo recoloca a escuta no quintal, na beira do rio, na roça, na encruzilhada, na mata, isto é, fora da cronologia linear que subordina tudo ao progresso. Rosa quer reorquestrar a modernidade; Bispo muda o instrumento, o compasso e o terreiro. Lacan insiste na construção de um laço entre sujeitos; Bispo afirma a co-vida entre mundos, humano, ancestral, vegetal, terrestre, encantado, em regime de corresponsabilidade e não de representação. Por isso, o quilombismo formulado por Nêgo Bispo não deve ser lido como uma epistemologia alternativa ainda tentando lugar na mesa ocidental, mas como recusa frontal da própria mesa, da sala e da arquitetura inteira que instituiu quem pode pensar e sob qual ritmo.

Transferência como quilombagem: entre o afeto e a resistência

Quando o homem do café chega neste espaço de atendimento e pergunta: "já tem café pronto?", a questão não é sobre café. É uma senha. Mede a temperatura do vínculo possível, testa se a escuta pode abrigar sua voz sem higienização simbólica. É um ato que coloca à prova não apenas o analista, mas o próprio espaço: este é ou não um território onde seu corpo, sua história e sua linguagem podem existir sem mutilação? A transferência, nesse cenário, é campo de prova: ou funda um tempo outro, ou confirma o fracasso do laço.

Lacan lembra que a transferência é, ao mesmo tempo, motor e obstáculo: sustentada pelo lugar do sujeito suposto saber, mobiliza Eros e revela o agalma, mas pode cristalizar a resistência (Lacan, 1960/2002, p. 52). No entanto, esta formulação parte de um cenário estável, estruturado por uma gramática institucional europeia. Na periferia, a transferência é construída em terreno instável: não surge como dado técnico, mas é conquistada pela

partilha concreta, o café aquecido, a comida servida, o silêncio sustentado sem abandono. Afeto circulante num tempo fora do tempo.

A clínica periphérica é quilombo porque é território simbólico de refúgio e insurgência. Neusa Santos Souza (1983, p. 25) descreve o duplo deslocamento da subjetividade negra: convocada a se embranquecer e impossibilitada de sê-lo, rejeitada por ser negra. Nessa clínica, trabalhar a transferência é trabalhar também a restituição de identidade esfacelada pela violência histórica. É preciso advertir: não há setting fixo nas margens, há modulação inventiva; não há divã, há cadeira de plástico, em praças, debaixo de árvores, em casarões esquecidos; não há manual, há improviso ético.

Percebemos a proposta de Hartmut Rosa de "ressonância" como outro modo de estar no mundo: "Quando você está em ressonância com algo, você muda, não é mais a mesma pessoa", e em como esse encontro implica vulnerabilidade, "perder o controle, ser tocado e transformado por outro" (Rosa, 2019). Ele opõe ressonância à alienação produzida pela aceleração social, que no século XXI "gera graves formas de alienação e um desgaste coletivo que se traduz em desesperança, falta de expectativas, estresse, ansiedade" (Rosa, 2019). O problema é que, em Rosa, essa reflexão nasce num horizonte onde "desacelerar" é uma escolha possível. É uma filosofia da boa vida concebida por sujeitos que podem gerir seu tempo. Mas na periferia, a ressonância não é opção estética ou projeto de autoaperfeiçoamento, é técnica de sobrevivência.

Aqui, Nêgo Bispo desloca o centro do debate. Sua "biointeração" não é conceito acadêmico, mas prática vital. Trata-se de ressonância encarnada, enraizada na coletividade e na terra, inseparável do trabalho e do cuidado comunitário:

> Guardar o peixe nas águas, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo; viver, conviver e aprender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol, com as pessoas, com os animais; transformar o trabalho em vida, arte e poesia; transformar as divergências em diversidades (Bispo, 2015, p. 83).

Enquanto Rosa concebe ressonância como reconexão sensível para escapar à lógica da otimização, Bispo a vive como tecido comunitário que nunca se desligou da vida, apesar das tentativas coloniais de rompê-

lo. No quilombo, a ressonância não é reparo de um mundo alienado, mas afirmação contínua de um mundo outro, fundado na liberdade e na igualdade (Nascimento, 1980, p. 117). A transferência, nesse quadro, torna-se quilombagem: não apenas elo analítico, mas dispositivo de cuidado insurgente, atravessando a materialidade da vida e a política do território – Transferência Periphérica.

No sentido lacaniano, o real é o que não cessa de não se inscrever e aqui ele se encarna no racismo estrutural, na fome, na violência policial. A clínica-quinlombagem, sustentada pela transferência periphérica, portanto, não se limita a interpretar o sintoma: ela o abriga, o cozinha, o transforma em memória coletiva e laço vivo.

Pensar a transferência periphérica é deslocar a psicanálise de um enclave protegido para o território do risco e da invenção coletiva. Rosa nos fala de perder o controle para que o mundo nos toque; Bispo nos mostra que, nas margens, o mundo só é mundo se for produzido na biointeração, onde terra, gente e tempo não se separam. Lacan oferece a estrutura para pensar o laço; a experiência quilombola revela que esse laço só se sustenta se for também barricada. Na clínica periphérica, a transferência é prática política que funda outro tempo, não o tempo suspenso de quem pode desacelerar, mas o tempo urgente de quem precisa sobreviver. É a aposta inadiável de um mundo vivo, tecido no café quente, no silêncio cúmplice e na escuta que não abandona.

No ano de 2024 recebo uma mensagem em meu Instagram, o homem do café agora é psicólogo e psicanalista e tal como eu, atua nas margens. O que se escutou não foi um caso, foi um território, foi o Brasil profundo. O que se partilhou não foi um café, foi um mundo. A escuta, ali, era política. Era ato de resistência. Escutar não é apenas ouvir, é acolher o trauma colonial, o extermínio cotidiano, a exclusão reiterada. É nesse ponto que a escrevivência torna-se metodologia (Evaristo, 2020, p. 26). Ela não separa corpo e palavra, vivência e teoria. Escutar é também rememorar. É escrever com o corpo. A escrita é uma forma de escuta daquilo que foi silenciado. Quando o homem do café diz "matei meu pai", está dizendo: não tive tempo de elaborar, fui jogado na dor, no vício, na culpa. O tempo da escuta é o tempo da escrita de si.

Era sábado quando ele chegou com o saco de latas. "Tem café?", perguntou. A pergunta era um pedido de laço. Era a pergunta de quem busca o que resta de mundo. Era 2010. Era também 1992, o dia do

ataque cardíaco do pai. Era também 2024, a mensagem no Instagram: agora sou psicanalista. Na clínica periphérica o tempo se dobra na escuta.

Conclusão

Buscamos analisar a questão da temporalidade clínica-existencial a partir da perspectiva sociológica de Hartmut Rosa e do olhar psicanalítico de Lacan, mas trouxemos a cosmopercepção de Nego Bispo como contraponto a partir da *peripheria* e dos corpos negros. Hartmut Rosa realiza um diagnóstico contundente e necessário para o entendimento da condição contemporânea: a modernidade, em seu ímpeto aceleracionista, fracassou em sustentar um mundo responsivo. A aceleração incessante não apenas fragmentou o tempo, mas produziu uma surdez estrutural, um isolamento ontológico e uma epidemia de depressão socialmente disseminada. Contudo, a resposta para essa crise não reside simplesmente em tentar restaurar uma ressonância idealizada e perdida, mas em um reaprendizado radical: o reencontro com a escuta encarnada, um ouvir que se ancora no corpo, na terra, na história viva dos sujeitos.

É nesse horizonte que o pensamento e a prática de Nêgo Bispo se impõem com força e rigor ético-político. Para ele, a resistência negra não é apenas um ato de negação ou refúgio, mas uma pedagogia relacional profunda e insurgente, um quilombo que transcende a mera sobrevivência e se configura como um projeto de mundo. Esse projeto desafia as categorias hegemônicas, configurando uma clínica que não está desvinculada do território histórico, social e racial, é uma clínica de mundo, comprometida com a reparação e a reinvenção do tempo vivido, uma virada de olhar que traz a cosmopercepção da periferia para o centro, onde as margens se torna o paradigma de compreensão e de análise do mundo.

A esse quadro, Lacan acrescenta uma dimensão essencial sobre a transferência e o tempo na clínica psicanalítica. A transferência, longe de ser um simples afeto ou vínculo empírico, é uma estrutura que torna possível a emergência do sujeito na análise ao posicionar o analista como o sujeito suposto saber, um lugar do desejo que organiza o vínculo. O tempo da análise, por sua vez, não é o tempo cronológico acelerado da modernidade, mas um tempo suspenso, fracionado, marcado por

retornos e avanços que só a transferência permite inaugurar. Este tempo "outro" é radicalmente distinto do tempo instrumental: é o tempo do encontro com o Real, daquilo que resiste à simbolização e que produz a singularidade do sujeito, mas ainda assim, é um olhar europeizado que parte de um lugar onde a falta é conceito psíquico, diferente das margens onde a falta é mais do que conceitual, é vivido na precarização expresso pela fome, pela falta de saneamento básico, pela ausência de política de moradia, pelos corpos negros assassinados pela violência do Estado, pela ausência de afetos e vínculos expressos na necropolítica.

Quando o homem do café retorna e se torna analista, a transferência periphérica não apenas restabelece um vínculo clínico, mas simboliza a restituição de um tempo dissidente e insurgente, um tempo que resiste à aceleração do sistema e que ressoa com a historicidade e a corporalidade do sujeito. Essa restituição do tempo é também uma restituição do sujeito em sua alteridade e singularidade, no cenário periférico marcado pela exclusão racial e social. Assim, a clínica periphérica emerge como uma prática que não se limita a adaptar-se ao contexto hegemônico, mas que encarna um gesto político radical de ressignificação do tempo e do espaço analítico, insurgindo contra as lógicas excludentes da modernidade acelerada.

A aposta da escuta periphérica nos implica diretamente: uma convocatória que desacomoda o tempo e o lugar desde onde fomos formados a escutar. É sentar-se à roda do quilombo e, no sabor da maniçoba, aprender que o povo negro e periférico há muito rompeu com o tempo que dentro do tempo não tem mais tempo. Nesse outro regime temporal, que recusa a linearidade homogênea do tempo social dominante e se faz na circularidade da ancestralidade, da tradição e da luta pela terra, a transferência deixa de ser apenas um conceito importado e passa a ser uma prática que desloca analistas, textos e instituições. É aí, no desconforto de sermos descentrados por essa roda, que a escuta periphérica se singulariza e aparece como o diferencial da nossa proposta.

Referências

Ab'Saber, T. (2021, dezembro). Editorial: A clínica aberta e o analista-grupo: suas transferências e o comum. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 24*(4), 501–511. https://doi.org/10.1590/1415-4714.2021v24n4p501.1

Boitempo Editorial. (2021, 31 de agosto). Theodor W. Adorno e Elisabeth Lenk: uma correspondência. *Blog da Boitempo*. Recuperado em 18 de agosto de 2025, de https://blogdaboitempo.com.br/2021/08/31/theodor-w-adorno-e-elisabeth-lenk-uma-correspondencia/

Bourdieu, P. (Org.). (1997). *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes.

De Oliveira, R., & de Oliveira, J. C. (2024). A interposição do patriarcado no real do feminino: por um empretecimento psicanalítico. *Revista De Psicanálise Stylus*, *1*(49), pp. 101–118. https://doi.org/10.31683/stylus.v1i49.1136

Entrevista de Hartmut Rosa. (s.d.). Recuperado em 12 de agosto de 2025, de https://ihu.unisinos.br/espiritualidade/78-noticias/623461-parar-esse-crescimento-nos-levou-a-niveis-absurdos-entrevista-com-hartmut-rosa

Evaristo, C. (2020). *Escrevivência: Escritos de vida*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero.

Freud, S. (2010). Sobre a dinâmica da transferência (1912). Em *Obras completas* (Vol. 11). São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Gonzalez, L. (2019). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Em H. B. de Holanda (Org.), *Pensamento feminista brasileiro: Formação e contexto* (pp. 223–230). Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo.

Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare (GA 9)*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Lacan, J. (1967). *O seminário, livro 15: O ato psicanalítico* [Seminário inédito].

Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 20: Mais, ainda (1972–1973)*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1992a). *O seminário, livro 8: A transferência (1960–1961)*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lacan, J. (1992b). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise (1969–1970)*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

Lopes, R., & de Oliveira, J. C. (2025). Travessia – da escuta adestrada ao psicanalista periphérico: Quando a centralidade vira margem. *Revista Tempo Psicanalítico*, *57*, e-945. https://doi.org/10.71101/rtp.57.945

Martins, F. R. (2023). *Histórias da margem: Lésbicas, gays e os primeiros psicanalistas*. São Paulo, SP: Blucher.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica* (3a ed.). São Paulo, SP: n-1 edições.

Miller, J.-A. (2015). *O osso de uma análise*. Rio de Janeiro, RJ: Campo Freudiano no Brasil.

Nascimento, A. (1980). *O quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Oliveira, J. C. de. (2025). *O eu rasurado: Um manifesto afro-pindorâmico pela insurreição do pensável*. Nova Iguaçu, RJ: Edição do Autor.

Rosa, H. (2019). *Aceleração e alienação: Para uma teoria crítica da temporalidade*. São Paulo, SP: Unesp.

Rosa, H. (2019a). *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na modernidade*. São Paulo, SP: Unesp.

Rosa, H. (2019b). *Ressonância: Uma sociologia da relação com o mundo*. São Paulo, SP: Unesp.

Santos, A. B. dos. (2015). *Colonização, quilombos: Modos e significados*. Brasília, DF: INCTI/UnB.

Santos, A. B. dos. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, SP: Ubu.

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade* (Á. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

Recebido em: 05/11/2025
Revisado em: 05/12/2025
Aceito em: 09/12/2025