

AS BASES DO INCONSCIENTE COLONIAL

THE FOUNDATIONS OF THE COLONIAL UNCONSCIOUS

LAS BASES DEL INCONSCIENTE COLONIAL

Jairo de Oliveira¹Ronald Lopes²

Resumo: Este artigo examina o inconsciente colonial como estruturante das relações de poder e subjetividades na modernidade ocidental e colonial. Com foco nas dinâmicas de gênero e raça, a pesquisa investiga como o racismo antinegro e a exploração de corpos colonizados se imbricam com as hierarquias patriarcais, perpetuando desigualdades. A partir da psicanálise, principalmente das teorias de Freud e Lacan, e das contribuições de autoras como Gloria Anzaldúa e Suely Rolnik, o estudo analisa a reprodução de mitos culturais coloniais que reforçam o assujeitamento feminino e racial. A metodologia inclui revisão bibliográfica de textos psicanalíticos e históricos, além de uma análise crítica das interseções entre sexualidade, poder e colonialidade. Os resultados indicam que o inconsciente colonial é central na manutenção de sistemas de dominação, especialmente ao estruturar subjetividades através do controle dos corpos e afetos colonizados. A conclusão reforça a importância de uma psicanálise sensível às questões de raça e gênero, capaz de enfrentar as consequências psíquicas do colonialismo.

Palavras-chave: Inconsciente colonial. Racismo. Patriarcado. Psicanálise. Gênero.

Abstract: This article examines the colonial unconscious as a structuring force in the power relations and subjectivities of Western and colonial modernity. Focusing on gender and race dynamics, the research investigates how anti-black racism and the exploitation of colonized bodies intertwine with patriarchal hierarchies, perpetuating inequalities. Drawing on psychoanalysis, particularly the theories of Freud and Lacan, alongside contributions from authors like Gloria Anzaldúa and Suely Rolnik, the study analyzes the reproduction of colonial cultural myths that reinforce female and racial subjugation. The methodology includes a literature review of psychoanalytic and historical texts, as well as a critical analysis of the intersections between sexuality, power, and coloniality. The results indicate that the colonial unconscious is central to the maintenance of domination systems, especially in

¹ Doutorando e mestre em Educação Contemporânea e Demandas Populares (PPGEduc/UFRRJ). Psicanalista e pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ e no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR. Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura. Membro do Coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia — PUD. Membro da Comissão Permanente da Política Institucional pela Diversidade, Gênero, Etnia/Raça e Inclusão (CPID) da UFRRJ. Poeta e bolsista CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0360-5884>. Instagram: @jairopsicanalista E-mail: jairocarioca.jc@gmail.com

² Doutorando em História (UERJ). Doutorando em Estudos Clássicos (UC-Portugal). Mestre e licenciado em História (UNIRIO). Psicanalista e pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ, no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR e no Grupo ÁFRICAS: Sociedade, Política e Cultura (UERJ-UFRRJ). Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura. Pós-graduado em Psicanálise e Saúde pelo SEPAI-RJ. Pós-graduado em Orientação, Supervisão e Gestão Escolar (UNINTER). Pós-graduado em Ciências da Religião (AVM/UCAM). Bacharel em Teologia (FACETEN). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5302-5215>. Instagram: @ronaldlopesoliveira E-mail: ronald.lopes80@gmail.com

shaping subjectivities through the control of colonized bodies and affects. The conclusion emphasizes the need for a psychoanalysis that is sensitive to race and gender issues, capable of addressing the psychic consequences of colonialism.

Keywords: Colonial unconscious. Racism. Patriarchy. Psychoanalysis. Gender.

Resumen: Este artículo examina el inconsciente colonial como estructurador de las relaciones de poder y subjetividades en la modernidad occidental y colonial. Con un enfoque en las dinámicas de género y raza, la investigación indaga cómo el racismo antinegro y la explotación de cuerpos colonizados se entrelazan con las jerarquías patriarcales, perpetuando desigualdades. A partir del psicoanálisis, principalmente de las teorías de Freud y Lacan, y las contribuciones de autoras como Gloria Anzaldúa y Suely Rolnik, el estudio analiza la reproducción de mitos culturales coloniales que refuerzan el sometimiento femenino y racial. La metodología incluye una revisión bibliográfica de textos psicoanalíticos e históricos, además de un análisis crítico de las intersecciones entre sexualidad, poder y colonialidad. Los resultados indican que el inconsciente colonial es clave en la mantención de los sistemas de dominación, especialmente al estructurar subjetividades mediante el control de los cuerpos y afectos colonizados. La conclusión refuerza la importancia de un psicoanálisis sensible a las cuestiones de raza y género, capaz de enfrentar las consecuencias psíquicas del colonialismo.

Palabras clave: Inconsciente colonial. Racismo. Patriarcado. Psicoanálisis. Género.

PSICANÁLISE E A FORMAÇÃO DO INCONSCIENTE COLONIAL

As regras da psicanálise estavam em processo de formação e amadurecimento, refletindo o caráter experimental e as dinâmicas ainda não institucionalizadas da prática. No princípio da análise didática, entre 1902 e 1908, em Viena, não havia normas nitidamente estabelecidas. A Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras estava em expansão e logo daria origem ao Instituto Psicanalítico de Berlim, que desempenhou um papel decisivo na consolidação dos princípios da análise didática promovidos pela Associação Internacional de Psicanálise (IPA) (Roudinesco, 1998, p. 18). Naquele momento, com as regras ainda em construção, a tendência era a imposição da lógica de poder hegemônica. Freud e seus colaboradores realizavam análises em amigos, filhos, amantes e outros próximos, misturando relações profissionais e pessoais. Foi nesse contexto que emergiram episódios como o envolvimento de Jung com Sabina Spielrein, com quem teve um filho (Spielrein, 2014). Freud analisou sua própria filha e se viu implicado em relações transferenciais com Ruth Mack-Brunswick, mantendo sentimentos negativos e de dependência. Sándor Ferenczi separou-se de sua esposa após se apaixonar por sua enteada, com quem também mantinha uma relação analítica. De forma semelhante, Erich Fromm tornou-se analista da filha de sua ex-mulher, Karen Horney, com quem conviveu por mais de uma década (Roudinesco, 1989).

Houve inúmeros casos, mas toda essa confusão não se explica apenas pelo mero desregramento nos primórdios da história da psicanálise. As repetições nos apontaram para gozos que vão além das particularidades ocasionais. Criou-se, assim, um modelo regulatório sintomático em que, uma a uma, a figura da mulher foi colocada numa posição de assujeitamento e deformada pela relação de poder. Mais adiante, adentraremos a compreensão do modo como funciona o patriarcado no Brasil em articulação com um agravamento: o racismo antinegro. Neste momento, vale destacar que o feminino não reforçou tal posição, isto é, não se alojou na passividade e subserviência. Mas o que aconteceu foi que, por exemplo, mesmo com a inserção massiva das mulheres no mercado de trabalho por força dos movimentos sociais a partir da primeira metade do século XX, não houve superação da divisão sexual do trabalho nem das desigualdades de gênero.³ Isso acarretou condições de precariedade e

³ Vale ressaltar que estamos nos referindo a mulheres brancas porque mulheres negras já estavam inseridas de forma precarizada no mercado de trabalho, no campo, na cozinha e nas ruas.

informalidade, desestabilizando as subjetividades femininas e fornecendo de modo consistente a posição de assujeitamento (Araujo, 2012).

Segundo Foucault, na história da sexualidade, o cidadão grego não era o objeto do desejo, mas sim a sua conduta (Foucault, 2017). O que era vergonhoso para o grego não era estar com concubinas, escravos ou esposas, mas o papel que ele desempenhava com seu escravo, isto é, sua posição. Em Homero, quando Ulisses retornava a Ítaca, todos pensavam que ele estava morto. Ao chegar à cidade, disfarçado, ele pergunta à escrava mais velha da casa quantas de suas escravas haviam desrespeitado a norma, já que não poderiam ter relações sexuais que não fossem com seu próprio dono. A escrava mais velha respondeu que, das 50 escravas treinadas desde pequenas para os serviços domésticos, 12 haviam sido estupradas pelos candidatos que pretendiam tomar o lugar de Ulisses ao se casar com sua esposa. Então Telêmaco, seu filho, enforcou as 12 mulheres que, segundo ele, haviam envergonhado a casa por se permitirem ser estupradas. As outras escravas, ao entrarem em fila no palácio, deparavam-se com Ulisses que, diante delas, se “excitava de soluçar e gemer” (Homero, 2001). Será que, ao longo de inúmeras repetições desse mito que chegou até nós, produziu-se uma subjetividade feminina inconsciente em que a culpa do estupro se localizava na própria mulher? Será que se tratava de uma (re)vitimização da própria vítima?

DINÂMICAS DE PODER E RESISTÊNCIAS NO CONTEXTO COLONIAL

Dois mil anos depois, já no sistema social moderno, a sexualidade se sofisticou e se imiscuiu em formas posicionais que antes não existiam. As proibições, por exemplo, tornaram-se formas frustradas de poder; por outro lado, nas relações sociais, o aspecto produtivo foi elevado a efeitos que produziram a “verdade do sujeito”. Isso ocorreu porque a sexualidade se tornou um dispositivo de modos de dominação nas sociedades ocidentais, impossibilitando a separação do campo da política (Foucault, 1993).

A partir desse momento, no século XVII, houve um regime político da sexualidade, dos corpos e dos prazeres que tem outras complexidades, porque a micropolítica dominante da sociedade moderna, ocidental, e com o aprofundamento dos colonialismos imperialistas, produziu condições de vida diferentes e desiguais. O inconsciente não escapou de tal panorama, que contribuiu para sofisticar as tecnologias coloniais, como: controle das resistências por meio do extermínio, escravização dos múltiplos povos do continente africano, refino do poder e das relações patriarcais nas sociedades de engenho, silenciamento e apagamento cultural das populações coloniais pela via dos epistemicídios (Rolnik, 2015).

Ao lado da colonialidade do ser, o inconsciente colonial estruturou os modos de produções capitalísticos que desnutriram continentes. Gloria Anzaldúa (1987, p. 68) nos adverte: é preciso parar de “importar mitos gregos e o ponto de vista cartesiano ocidental e nos enraizemos na mitologia e na alma deste continente. A América branca só tem participado do corpo desta terra para explorá-la, nunca para socorrê-la ou para ser nutrida nela”.

A autora referiu-se à instauração, no inconsciente colonial, de mitos fundadores estranhos que agravaram a divisão sexual e desnutriram aquelas culturas. A inanição ocorreu, por exemplo, quando o branco europeu cristão chegou ao Brasil e encontrou povos originários que não conheciam seu sistema de cultura. Para o indígena, o outro diferente recém-chegado era *mais-um* nessa miríade sexual que habitava as terras brasileiras. Já para o europeu, um “dizer ao outro” foi a manifestação de uma “ausência”; por isso, sua relação com aquela nova realidade “extinguiu sua voz” diante da verdade da sexualidade (Certeau, 2021, p. 57). O resultado do efeito daqueles encontros produziu angústias que conduziram a desencadeamentos libidinais ligados à política do ódio e da inimizade.

Lá onde se supõe angústia no colonizador, encontra-se o gozo. A angústia, de acordo com Lacan, ocupa um lugar peculiar e distinto do que se presume no senso comum. Para ele, a angústia não é um simples sintoma, mas um afeto privilegiado, entendido como um sinal

de proximidade com algo que escapa à simbolização, relacionado ao desejo e à falta. Nesse sentido, a angústia revela algo do Real que não pode ser reduzido ou estruturado pela linguagem. Como enfatiza Lacan: **“A angústia é o afeto que não engana”** (Lacan, 2005). Por não se organizar no registro simbólico, mas atuar como uma espécie de indicador ou bússola para aquilo que se encontra no limite da experiência subjetiva, a angústia torna-se uma **potência de saber**, orientando o sujeito em direção a uma verdade ainda não plenamente consciente ou articulada. No contexto colonial, o encontro entre o europeu e os povos originários do Brasil gerou sintomas no colonizador, nomeados pelo senso comum de angústia, resultantes do confronto com uma alteridade radical — modos de existência e organização social que escapavam completamente às suas referências culturais e epistemológicas. Esses sintomas, entretanto, não permaneceram como uma experiência puramente subjetiva (Lopes; Oliveira, 2024).

Na dinâmica psíquica, o sintoma foi transformado em um gozo perverso: um prazer obtido da imposição de poder, controle e exploração sobre o Outro. O gozo aqui é entendido como mais do que um prazer ordinário; é uma satisfação que se sustenta no excesso, no rompimento dos limites éticos e no exercício de dominação. Ao subjugar o Outro, o colonizador não só suprime seu sintoma, mas também transforma o Outro em um objeto de exploração e projeção de fantasias de poder. O “dizer ao outro” refere-se ao ato de silenciar ou reinterpretar a realidade do colonizado através da perspectiva do colonizador.

Esse apagamento cultural e epistemológico foi central para a lógica colonial: o indígena, com sua miríade sexual e cosmovisão plural, foi reduzido a uma ausência de cultura ou civilização aos olhos do europeu. A “política do ódio e da inimizade” demonstra como aquilo que pode ser nomeado pelo senso comum como angústia do colonizador não resultava em reparação, mas sim em reações violentas e destrutivas. Essa violência — física, cultural e simbólica — era, paradoxalmente, uma fonte de gozo para o colonizador. Esse gozo pervertido generalizado residia na sensação de controle absoluto, na redução do Outro a um objeto de domínio e na consolidação de sua própria posição como sujeito supostamente universal e superior (Lopes; Oliveira, 2024).

Essa lógica de angústia transformada em gozo inscreveu-se no inconsciente colonial, moldando não apenas as relações históricas, mas também as subjetividades tanto do colonizador quanto do colonizado. Para o colonizador, o gozo expressava-se na perpetuação de sistemas de dominação e hierarquias; para o colonizado, a violência simbólica e material gerava traumas que ressoam até hoje, perpetuando desigualdades e modos de subjetivação subalternos.

O RACISMO COMO SINTOMA SOCIAL

Mas qual o lugar da produção de sintomas desse europeu no encontro com o totalmente Outro, que desencadearam formações reativas violentas sem precedentes na história? É possível dizer que esse lugar é o processo de demonização das culturas, principalmente agrárias, que já teria se estabelecido e se consolidado na própria Europa. Utilizando tratados de demonologia e diversos documentos como fonte primária, Carlo Ginzburg, no livro *Os Benandanti — Andarilhos do bem*, desvendou como a invenção da figura do diabo durante as reformas religiosas na Europa moderna sustentou formas de demonização daquelas culturas como, por exemplo, o sabá na região de Friuli, na Itália (Ginzburg, 2006). Isso significa dizer que demonizar o Outro é uma invenção da modernidade, que trouxe a inauguração do sujeito dividido e práticas sofisticadas de exploração como base do inconsciente colonial. É a construção dessa demonização das culturas subalternas agrárias europeias que posteriormente foram trazidas já consolidadas para o Novo Mundo.

Obviamente, isso não se daria sem resistências culturais quando chegaram ao Brasil numa espécie de “catequese de mão dupla”. No livro *A heresia dos índios*, o historiador

Ronaldo Vainfas (1995) demonstrou que havia uma maneira própria doutrinal nas práticas e ritos criados por grupos indígenas tupinambás na formação de uma “seita”, denominada Santidade de Jaguaripe. A heresia estabeleceu-se numa posição de confronto aos ensinamentos trazidos pelo catolicismo colonial, especialmente à catequese jesuítica na infância da colonização do Brasil. Para Vainfas, tratava-se de uma “autêntica heresia indígena, chamada na Bahia de Santidade”, seita que defendia a morte dos brancos ou a escravização dos portugueses pelos indígenas. O líder indígena se autointitulava papa e nomeava bispos e santos índios, embora o fundamental do culto residisse na adoração de um ídolo de pedra e na embriaguez com tabaco e uso de “erva santa” (Vainfas, 1995).

Ora, resistências como essas empreendidas pelos indígenas não dizem respeito somente à defesa frente ao início da montagem do sistema de dominação colonial português, mas são também a “forma desesperada do organismo tentar recuperar sua homeostase por meio das trocas que a relação indivíduo-mundo ameaçou romper” (Ribeiro, 2007, p. 73-78). Assim, os indígenas utilizaram a resistência para reduzir os níveis de angústia que as trocas com o meio desencadearam neles, em razão da oposição aos seus desejos. Foi um mediador simbólico para exercer algum tipo de controle sobre a realidade, imobilizando-se para não se permitir ser invadido. Resistência, enquanto sintoma, conciliou desejo, proibição e realidade pagando um alto preço por um suposto mundo equilibrado.

Esse tipo de produção cultural messiânica também apontou para uma formação de compromisso entre a demanda por mão de obra e os mecanismos de acumulação de capital da elite colonial na dinâmica da escravidão indígena no Brasil. Enquanto o uso crescente de africanos demonstrou a intensificação dessa demanda, não se pode negligenciar a significativa utilização dos indígenas em uma variedade de empreendimentos de caráter predatório escravocrata. Esse recrutamento de mão de obra nativa não se limitou apenas à região paulista ou à Amazônia, mas se estendeu por todo o território, como Bahia, Maranhão, Piauí, Rio de Janeiro e o Sul do Brasil, desempenhando um papel crucial nesse processo (Schwartz; Langfur, 2006; Schwartz, 1978; Gorender, 1990; Monteiro, 1994).

A captura de indígenas, considerada um “remédio para a pobreza” dos colonos, sustentou uma atividade produtiva que, embora distante dos circuitos do comércio internacional, era fundamental para a economia colonial local e regional. Capturar indígenas — bandeirismo de apresamento — era um empreendimento muito rentável e não menos importante que a produção agrícola. Era isso que garantia a disponibilidade de mão de obra. Os paulistas, por exemplo, embora tenham se afastado do circuito comercial atlântico, desenvolveram formas próprias de organização empresarial com base na captura indígena e interesses tanto da atividade mineral quanto da agrícola, assumindo o controle da constituição de uma força de trabalho.

Para se ter uma noção, durante séculos, os bandeirantes desempenharam um papel significativo na captura de indígenas. Existem muitos registros históricos que documentaram a violência e a brutalidade cometidas por esses grupos durante suas expedições. Elas eram expedições organizadas principalmente por colonos portugueses, conhecidos como bandeirantes, que exploravam o interior do país em busca de riquezas, como ouro, pedras preciosas e mão de obra indígena para escravidão. Essas expedições frequentemente envolviam ataques a aldeias, onde homens, mulheres e crianças eram capturados à força (Monteiro, 1999).

Fontes históricas relataram que os bandeirantes empregavam táticas brutais para subjugar os indígenas (Carvalho Franco, 1989). Andavam descalços, as roupas em farrapos, e era comum sofrerem de fome, doenças e ataques de animais selvagens e indígenas hostis. Eles usavam armas de fogo, como arcabuzes e mosquetes, para intimidar e massacrar as comunidades indígenas. Além disso, os bandeirantes muitas vezes lançavam ataques surpresa durante a noite, incendiavam as aldeias e capturavam os sobreviventes, que eram então acorrentados e levados à força para serem vendidos como escravos. Essas expedições eram extremamente violentas, com relatos de massacres em larga escala, torturas e estupros (Machado, 2020).

Portanto, a escravidão indígena não pode ser vista de forma isolada e amena da escravidão negra, mas sim como parte integrante de um sistema econômico e social complexo, onde a exploração tanto da mão de obra quanto dos afetos desempenhou um papel fundamental na construção da riqueza colonial. Embora houvesse resistências, os mecanismos como os aldeamentos não eram uma alternativa oposta à escravidão, mas parte integrante do sistema, garantindo uma mão de obra abundante e acessível de caráter escravocrata (Monteiro, 1994).

Havia também conflitos entre os administradores eclesiásticos e os colonos que revelavam os interesses em torno do controle da mão de obra indígena, que era crucial para a economia local. Por exemplo, no Rio de Janeiro, a distribuição da população indígena e a fundação de aldeias refletiam a estratégia dos colonos em utilizar essa mão de obra. Apesar das tentativas de proteção eclesiástica, os indígenas não estavam livres da exploração e da coerção dos colonos, o que resultava em fugas, resistências e formação de seitas messiânicas. Os colonos frequentemente realizavam incursões ao interior e fundavam aldeias próximas à fronteira econômica. Essas ações muitas vezes extrapolavam as autorizações régias e geravam conflitos com as autoridades religiosas.

Entretanto, é importante notar que, apesar das proibições formais à escravidão, a exploração irregular dos indígenas continuava, indicando uma continuidade da sua exploração mesmo sob o escrutínio metropolitano. Diversos expedientes eram utilizados para atrair indígenas, incluindo o resgate por meio de objetos de troca ou a catequese. Os indígenas, além de serem utilizados na defesa e construção de fortificações de forma compulsória, também eram empregados em obras públicas, como no caso da tentativa de trazer água do rio Carioca para o centro da cidade do Rio de Janeiro.

Para a montagem de um sistema colonial no inconsciente, os afetos precisariam ser assujeitados. Na sociedade escravista patriarcal, as marcas da violência sexual e o estupro colonial, como mecanismos de dominação e expressão do poder masculino, desarrazoaram os papéis do trabalho da maternagem desempenhados no âmbito doméstico: ama de leite, reprodutora, e nas lavouras (Dove, 1998; Dove, 2015). Entretanto, essas posições cindiram a imagem de vítimas e indefesas, como apontam os estudos da psicanalista e filósofa Sueli Carneiro (2023) e da socióloga Patrícia Hill Collins (2019), que demonstraram que as mulheres afro-americanas, ameríndias e amefricanas, ainda que ocupassem os lugares de vítima, resistiram utilizando o desejo como mola propulsora na luta contra variadas opressões e seguindo percursos diversos das mulheres brancas.

Mesmo assim, as mulheres vivenciaram castigos mais cruéis, uma vez que, além das agressões físicas, ainda tiveram que suportar os abusos sexuais. Ao mesmo tempo, muitas eram frequentemente estigmatizadas como emocionalmente frágeis, uma concepção que, evidentemente, não condizia com a realidade daquela época (Davis, 2016). Importa destacar que as mulheres negras e indígenas não participaram dessa representação de fragilização, mas passaram, uma a uma, pelo processo de *dessubjetivação* não consentida e vivida como uma emasculação (Mello; Souza, 2021). Surge assim um gozo colonial do Outro feminino, onde o Real compareceu sem mediação imaginário-simbólica. Nesse sentido, as sujeitas vivenciaram *angústias de aniquilamento* ao se verem invadidas; ainda que produzissem resistências, esses afetos foram localizados mais do lado da privação do que propriamente da castração. Portanto, a escuta tem que levar em conta esses processos de construção do lugar social no qual o próprio *falasser*⁴ está inserido, isto é, o assujeitamento a que esse lugar está submetido: as itinerâncias de *Outremização* (Morrison, 2019, p. 17).

⁴ *Falasser* é a tradução em português de *parlêtre*, um neologismo criado por Lacan. Ele propõe *parlêtre* como substituição ao inconsciente. *Parlêtre*: *parole* (palavra falada) e *lêtre* (palavra escrita). LACAN, J. ([1974-1975]). *Seminaire 22*: RSI. Inédito. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S22/S22R.S.I..pdf>.

Mas que força é essa contra o feminino que não cessa mesmo com a destruição do outro? É a objetivação do feminino na construção da civilização europeia em terras brasileiras que correspondeu àquilo que, na estrutura do Eu, é o polo do ódio. Esse processo está na origem do controle do Ocidente europeu em relação ao continente americano. São dois polos com concepções divergentes sobre o feminino.

Nas sociedades africanas, por exemplo, dentro da matriz materno-centrada, o equilíbrio entre as forças femininas e masculinas é buscado desde os planos materiais ao espiritual. “Materno-centrado” significa construções sociais e culturais conduzidas matematicamente. Em tais sociedades, a linha de herança através da mãe é conhecida como matrilinear ou materno-focada/matrifocal (Amadiume, 1987, p. 17).

É importante que, ao contrário do Ocidente europeu, mesmo as sociedades patrifocais ou paternofocadas na África, em que a linha familiar é através do pai, buscavam relações de poder feminino-masculino moebianas. Por exemplo, no Gana, o sistema Akan é dado à criança pela mãe via Mogyá, que, em linhas gerais, é o sangue simbólico (Opoku, 1999). As mulheres Ga não levam nomes de seus maridos quando se casam; são feitas concessões com a nomeação e linhagem (Schwaller de Lubicz, 1978, p. 99). A mãe é vista como a portadora da vida, o canal para a regeneração espiritual dos ancestrais, a portadora da cultura e o centro de organização social.

A família, nessa matriz, procura uma relação recíproca entre membros femininos e masculinos. Por exemplo, os membros serão igualmente respeitados por sua contribuição ao desenvolvimento da família. Como T’Shaka (1995, p. 39) postula, essa relação balanceada é a base de uma “sociedade justa”. Em vista disso, se a parceria entre o feminino e o masculino constitui a menor unidade da família como base da sociedade, então tudo que evolua a partir desta estrutura de poder se esforçará para refletir aquele balanceamento.

RACISMO ESTRUTURAL E OS DESAFIOS DA PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA

No Ocidente europeu, a história narcísica tornou o ser feminino objeto na dimensão do imaginário, cuja estrutura intersubjetiva esteve também num registro do simbólico, uma vez que ele não se satisfaria com o desaparecimento do feminino. O ódio, como afeto primo, satisfaz-se numa destruição sem limite, já que deseja o seu rebaixamento e sua negação detalhada. Nas sociedades modernas que tiveram processos de colonialidade do ser e o inconsciente colonial estruturado numa linguagem patriarcal, a figura da mulher e outras dissidências ocuparam o “polo do ódio”.

O ódio se reveste no nosso discurso comum de muitos pretextos, encontra racionalizações extraordinariamente fáceis. Talvez seja esse estado de floclulação difusa do ódio que satura em nós o apelo à destruição do ser. Como se a objetivação do ser humano na nossa civilização correspondesse exatamente ao que, na estrutura do ego, é o polo do ódio (Lacan, 1986, p. 316).

Mesmo antes da chegada dos portugueses, o feminino indígena trabalhava no campo, dentro de casa e na companhia de seus maridos, enquanto estes se dedicavam às atividades artísticas, como a construção da oca (Del Priore, 1997). Foi a produtividade delas que consolidou a monocultura e serviu de base para a economia colonial. Era o começo da hierarquização dos afetos e verticalização do desejo que estruturariam, no inconsciente, os modos de dominação pela sexualidade na divisão das raças e dos gêneros.

Logo em seguida, os europeus não apenas comercializaram escravizados negros no transatlântico, mas sim “sequestraram, roubaram, assassinaram e torturaram” pessoas e provocaram diásporas internas, formando comunidades fugitivas dentro do próprio continente africano. Eles complexificaram ainda mais a densa situação colonial da América portuguesa e a estrutura do inconsciente (Hartman, 2021). A política dessa linguagem infiltrou significantes

de subalternidade que aprofundaram as hierarquias entre os afetos, trazendo a reboque as raças e os gêneros (Mosé, 2018). Cerca de 5,5 milhões de pessoas escravizadas foram arrancadas de suas terras em várias localidades no continente africano, marcadas a ferro quente, embarcadas em navios e comercializadas como se fossem produtos no Brasil ao longo de pelo menos 200 anos (Gomes, 2019).

O fenômeno da escravização foi em escala local e global. Os números são avassaladores. Quarenta e cinco por cento dos escravizados conduzidos à América vieram ao Brasil. Doze por cento deles nem conseguiram desembarcar, porque morreram em péssimas condições em navios tumbeiros — mais de 660 mil morreram antes do final da viagem. Até 1841, a proporção de crianças nos navios era de 7,6%; em contrapartida, nos 15 anos finais do período de tráfico, esse índice saltou para 59,5% (Manenti, 2019; Kon; Silvia; Abuid, 2017).

O comércio de escravizados, tanto indígenas como negros, formava a base da vida econômica no Brasil. Bancos capitalizavam e companhias de seguro o cobriam. Garantir viagens de escravizados em navios tumbeiros contribuiu para iniciar a indústria de seguros, enquanto as primeiras apólices eram de vida de escravizados. A casa bancária Gavião Ribeiro Gavião, por exemplo, financiava a economia agrícola de São Paulo e atuava no comércio interno de escravizados. Ela atuou como intermediária para o London and Brazilian Bank, criado em 1862. Ele era um banco britânico, dentre 200 espalhados pela Europa, cujo propósito no Brasil era comercial, mas tinha uma carteira de hipotecas cujas garantias eram fazendas de café em São Paulo e mais de 800 pessoas que trabalhavam nelas como escravizados (Mulhern, 2018).

Em Rio Claro, no interior de São Paulo, um banco inglês se tornou um dos ativos e administradores na fazenda Angélica. O banco tentou usar mão de obra imigrante realizando contratos curtos de duração, mas fracassou. Ele então resolveu alugar escravizados de terceiros, já que havia uma brecha na legislação brasileira da época. Quando o banco vendeu a fazenda, afirmou que seus empregados não eram escravizados, mas não citou nas transações que pagou senhores para cederem seus escravizados para trabalharem na plantação e que tinha 80 como garantia do financiamento que possibilitou a venda da fazenda.

Com todo um sistema capitalista operando de forma inconsciente e narcísica, os afetos produzidos dentro dessa lógica de exclusão e açoites, o sofrimento instalou-se em duas razões: uma econômico-social e outra relativa à epidemização do sentimento de inferioridade, que é sentida pelos pretos como a dor do não existir. Essa experiência foi um intenso trauma, “evidenciando a humilhação, a solidão, o absurdo e a impotência que a discriminação e a exclusão nos impingem, tornando também manifestas a violência e a ignorância que sustentam o preconceito” (Kon; Silvia; Abuid, 2017).

O estrangeiro negro e indígena, incorporado no sistema capitalista como mão de obra barata e escravizada, gerou seu alvo de violência, impossibilitando eliminar os excessos de agressividade que desestabilizaram os vínculos. Assim, direcionava-se a pulsões agressivas para o estrangeiro negro e indígena como forma de defesa do próprio grupo. O psicanalista Jean-Bertrand Pontalis (2017) considerou o racismo não como uma rejeição radical ao outro expressa pela intolerância à diferença, mas como uma angústia mais primitiva diante do estranho, daquele que é parecido e diferente (Mango, 2017). De acordo com o autor, é muito mais perturbadora a imagem do semelhante, o duplo, em que há o encontro com traços excedentes ao Eu que são radicalmente recusados na inscrição da própria identidade.

Mesmo passados mais de 100 anos do fim da escravidão, ainda há algo de estranho projetado pelos brancos nos brasileiros negros e indígenas, sendo a ideologia do branqueamento uma das mais potentes formas de racismo e segregação: “O crime perfeito se consuma justamente quando o negro tenta se branquear, o que no limite é a negação de si mesmo” (Kon; Silvia; Abuid, 2017, p. 27). Um desejo que “deságua no desejo da própria extinção”. A princípio, as frases das autoras podem, no limite, fornecer espaço que imputa nos negros a reprodução do próprio racismo. Entretanto, vale ressaltar que as táticas empreendidas pelos

negros como forma de sobrevivência e resistência cooptaram o branqueamento e, portanto, nem sempre é negação de si mesmo, ainda que tenha alguma passibilidade. Há a possibilidade de também levantar a mesma hipótese para os indígenas, mesmo estando em dinâmicas sociais específicas e diferentes das dos negros.

Portanto, a nossa singularidade só pode ser vertida no confronto com o processo histórico-cultural de colonização, na relação com o Outro, no entendimento da dinâmica dos gêneros e da racialidade no sistema patriarcal no Brasil. Por isso, acreditamos que não se trata somente de reparações históricas supostamente antirracistas com políticas de cotas inseridas nas escolas psicanalíticas, seja na arrecadação de fundos ou na facilidade de acesso à formação em psicanálise, mas numa reconstrução de toda a ordem social pelas *escutas periféricas*⁵ que incluem mulher, negro, indígena, gay, lésbica e travesti (Oliveira; Carioca, 2024).

A cultura negra e indígena é subalternizada ou até mesmo omitida nos processos de formação dos analistas que ingressam por meio de ações afirmativas. Muitos veem sua própria cultura ser eclipsada pela cultura europeia colonizadora, a qual desconsidera o inconsciente colonial e a riqueza da fala dos outros fora de suas referências lusitanas, cheias de normas e sanitarismos linguísticos. A africanização no contexto brasileiro foi marcada pelo *pretuguês* porque esse processo teve muito contato com literatura e música produzidas nos musseques de Luanda, ou seja, aqueles com sotaques quimbundos falado nos bairros e nas periferias. Era o sotaque da “negrada”. O *pretuguês* foi elemento-chave para a construção da nacionalidade diante da pluralidade étnica angolana e das periferias brasileiras. Lélia Gonzalez (2019), em suas reflexões sobre o “pretuguês”, destaca a fusão linguística e cultural que emerge do encontro entre a matriz africana e o português, transformando a linguagem em um espaço de resistência e afirmação identitária. Ao discutir a “amefricanidade”, Gonzalez nos convida a reconhecer as contribuições das populações negras para a construção do Brasil, tanto na linguagem quanto nas práticas culturais. Sua obra não apenas desvela os efeitos do racismo estrutural, mas também evidencia as potências criativas que desafiam e reconstróem as estruturas coloniais.

É um elemento aglutinador insubordinado da norma culta gramatical que tem uma posição política e sensibilidade cultural. Assim, as populações desses lugares sociais se esforçaram para se reintegrarem nas próprias experiências da linguagem. Ora, se não houve reintegração pelo Outro, isso significa a instauração de um inconsciente colonial produtor de não saberes (Hooks 1994). O racismo brasileiro se dá nessa episteme psicanalítica branquicista e não na simples mudança de cor da pele, produzindo uma psicanálise decepada pelo lapso do nó e insuficiente para alcançar as *escutas periféricas* (Oliveira; Carioca, 2024).

A escuta das identidades frequentemente é confundida com identitarismos, resultando em equívocos que sugerem a necessidade de pertencer a um determinado grupo para compreendê-lo plenamente. No entanto, o processo de se tornar negro transcende essa visão; não se trata simplesmente de uma questão de representação ou identificação, mas sim da validação das experiências de sofrimento muitas vezes marginalizadas e relegadas ao domínio da fantasia.

Esse fenômeno evoca as críticas de Ferenczi a Freud sobre a hipótese de que os abusos infantis eram meramente fantasias. Ferenczi argumentava que, por trás do trauma, sempre

⁵ “Escuta periférica”, conceito criado pelos psicanalistas Jairo Carioca e Ronald Lopes a partir de suas próprias vivências enquanto psicanalistas na periferia, é uma prática que articula o *sinthome* lacaniano com as vivências de sujeitos marginalizados, valorizando suas experiências e desconstruindo estruturas hegemônicas, como a função paterna tradicional. Essa escuta reconhece as singularidades atravessadas por contextos sociais, históricos e políticos, oferecendo suporte ético e sensível às pluralidades que emergem das margens. Para uma melhor compreensão desse conceito, indicamos a leitura do artigo “A interposição do patriarcado no real do feminino: por um empretecimento psicanalítico” publicado na *Revista Stylos*: <https://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/1136>.

há um evento precoce e real, seguido por um desmentido que ocorre num ambiente mais próximo da criança, o que implica a necessidade de considerar a realidade subjacente e a incapacidade da criança de simbolizar adequadamente essas experiências (Ferenczi, 2011). A historiadora Saffioti corrobora essa perspectiva ao validar Ferenczi em seu livro *Gênero, patriarcado, violência*, enfatizando que a criança pode, e muitas vezes o faz, adornar o que aconteceu, mas a base dessas experiências é real (Saffioti, 2015).

Ao levar a psicanálise às últimas consequências, conforme proposto por Lacan quando denuncia a falta de preparo dos psicanalistas para lidar com o mal emergente, é imperativo destacar o RACISMO como uma das principais questões a serem abordadas. Esse alerta de Lacan, que trouxemos na abertura deste capítulo, ressalta a urgência de uma psicanálise sensível às questões raciais.

Num país onde mais da metade da população é negra, os sintomas do racismo presentes na violência física e psíquica cotidiana inserem cor ao inconsciente. No entanto, o debate em torno de uma psicanálise que possa escutar os racismos ainda hoje suscita inquietações em alguns psicanalistas. O psicanalista Abrão Slavutzky, prefaciador do livro *A cor do inconsciente — significados do corpo negro* da psicanalista Isildinha Nogueira (2021), autora que investigou as raízes psíquicas do racismo estrutural, escreveu que a expressão “a cor do inconsciente” choca, pois o inconsciente, em princípio, não tem cor, mas essa imagem revela uma verdade psíquica, que levou Françoise Dolto a dizer que a psicanálise devia à colega Isildinha:

Quando a conhecida psicanalista francesa Françoise Dolto pediu a palavra, fez-se silêncio: “Me perdoe, não tenho o que falar. Sua fala sangra. Sua fala é você, a Psicanálise lhe deve isso, temos que pensar sobre isso”. Foi à reação de Dolto, a grande parceira de Jacques Lacan, à fala da jovem Isildinha Baptista Nogueira sobre sua vida de mulher negra. O ano era 1984 e estavam em Paris, num Congresso sobre Psicanálise e o Terror, entre franceses e latino-americanos. Uma das origens desse livro foi o desafio que lançou Dolto sobre as marcas do racismo na realidade psíquica (Slavutzky, 2021).

Da mesma forma, a obra de outra psicanalista, Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro* (Souza, 1983), aborda o papel do racismo na formação da identidade, destacando sua negligência na prática clínica. Ambas as autoras oferecem críticas contundentes à psicanálise, que muitas vezes perpetua uma escuta que favorece os interesses da branquitude, sem deixarmos de mencionar Cida Bento, que nos ensina:

O silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vêm acompanhados de um investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana (Bento, 2002).

É preciso uma psicanálise que escute os racismos, que seja capaz de discutir as raízes psíquicas do racismo estrutural na formação da identidade e como esta segue sendo ignorada na clínica, sobretudo na psicanálise, produzindo uma escuta que favorece o pacto da branquitude, como no exemplo citado por Neusa Santos Souza, em que, ao falar de seu estranhamento em ser seguida em determinados ambientes, sua analista lhe sugere uma visita ao psiquiatra, porque talvez ela estivesse com mania persecutória. Ela mesma confessa ao seu amigo e prefaciador de seu livro, o psicanalista Jurandir Freire, que não tinha mais interesse em falar da subjetivação das pessoas negras porque não havia leitores negros nas instituições de psicanálise.

Uma psicanálise não implicada com uma escuta antirracista é justamente aquela que supõe um sujeito uniforme porque inscrito numa cultura humana geral e indiferente

aos contextos sociais. Bronislaw Malinowski (1973), um nome importante na consolidação da antropologia social e etnografia, questionou a validade universal do complexo de Édipo, examinando sua ocorrência fora do contexto da tradição ocidental. Ao estudar a sociedade matrilinear dos ilhéus de Trobriand, o antropólogo observou que a figura orientadora da lei não era o pai, mas sim o tio. Além disso, a proibição do incesto não se aplicava à mãe, mas sim à irmã. Malinowski não negou a ocorrência de identificações, mas destacou que, nesse contexto, elas não seguem prioritariamente o modelo clássico da triangulação parental. Ele apontou para a alternância de diferentes figuras parentais conforme as formações culturais (Dias; Canavêz, 2002).

Em termos psicanalíticos, há uma continuidade entre a norma socialmente compartilhada e a presumida na inscrição edipiana. Considerando que os sujeitos internalizam a norma e o registro simbólico da Lei por meio das relações familiares, verifica-se que aqueles inseridos no modelo colonizador experimentam uma sequencialidade entre a assimilação da autoridade social e a autoridade paterna (Birman, 2016). Ou seja, a branquitude faz-se pela negação da humanidade das pessoas negras. Quem ousará deferir o golpe que ferirá o narcisismo da branquitude? Quem apontará que o rei está nu? Fanon faz corajosamente este apontamento; para ele, há, para o negro, um hiato no deslocamento do regime familiar para a esfera pública. Entre o colonizado e a vida social compartilhada não há uma linha contínua, mas sim um “mito a ser enfrentado”, já que a norma imposta pela colonização não está articulada com a ordem familiar. O próprio conceito de família, tal como historicamente concebido, tem sido amplamente caracterizado como burguês e patriarcal, ou seja, cisheteronormativo e branco (Fanon, 2008, p. 133).

Nesse contexto de descontinuidade, o descompasso institucional torna qualquer tentativa de estabelecer vínculos sociais e institucionais, ou compartilhar o espaço público referenciado na família de origem, ineficaz. Diante dessa falta de sintonia normativa, o complexo de Édipo revela-se inadequado como condensador da trama afetiva e identitária dos colonizados. Grada Kilomba, em concordância direta com Fanon, argumenta que “a luta de Édipo não permite que a criança negra ganhe poder em uma sociedade colonial comandada por sujeitos brancos” (Kilomba, 2019). Nesse contexto, para os negros, a ascensão social muitas vezes requer uma ruptura significativa, muitas vezes manifestada através de sentimentos de vergonha e distanciamento das estruturas familiares africanas (Fanon, 2020).

O trauma enfrentado pelo negro é resultado não apenas de interações familiares específicas, mas principalmente das estruturas sociais e sistemas de poder impostos pelo domínio branco. Esses sistemas promovem a superioridade racial branca e perpetuam a desumanização dos negros, levando-os a internalizar noções de inferioridade e inadequação associadas à sua própria identidade racial. Assim, o contato com o mundo branco não apenas expõe o negro a formas de violência e discriminação, mas também o sujeita a uma constante pressão para se conformar aos padrões brancos de comportamento, aparência e sucesso.

Essa pressão é ainda mais acentuada pela ausência de espaços sociais e instituições que reconheçam e valorizem plenamente a identidade negra. Como resultado, muitos negros são confrontados com uma escolha difícil: ou se submeter à assimilação branca em busca de aceitação e oportunidades, ou enfrentar o isolamento e a marginalização ao permanecerem fiéis às suas raízes culturais e identidade étnica. Nesse sentido, o processo de “existir como branco” para os negros não é apenas uma questão de autoengano, mas uma estratégia de sobrevivência em um sistema que continua a privilegiar a branquitude em detrimento de outras identidades raciais.

Para Fanon, o acesso do colonizado ao espaço público não é mediado apenas pela estrutura familiar, mas principalmente por uma identificação compulsória com a “brancura” como um ideal socialmente aceito (Costa, 1983). A necessidade de identificar-se com o branco torna-se uma condição para que o negro seja reconhecido e incluído na sociedade.

Em outras palavras, o sujeito negro é pressionado a construir um ideal de ego branco para si mesmo, como uma forma de se adequar aos padrões impostos pela sociedade dominante. Ele sugere que é fundamental que a psicanálise reconheça que a branquitude não é um padrão universal ao qual todas as outras culturas devem aspirar. Em vez disso, é essencial que a psicanálise enfrente e desafie as normas racistas que perpetuam a hierarquia racial e a exclusão dos negros. Isso implica uma abordagem psicanalítica que reconheça e valide as experiências e identidades dos negros, em vez de simplesmente reforçar os padrões brancos como ideais a serem alcançados.

Neusa Santos Souza (1983), inspirada pela perspectiva de Fanon sobre a imposição da identificação com a brancura, mergulhou em uma investigação profunda sobre as ramificações psicológicas da ascensão social para os negros. Em seu trabalho de pesquisa, que se baseia em sua dissertação de mestrado, ela se concentrou nas narrativas de vida dos indivíduos negros, reconhecendo essas narrativas como espelhos das experiências humanas subjacentes. Explorando essas narrativas, Neusa Santos Souza (1983, p. 70) busca captar não apenas as histórias individuais, mas também os aspectos coletivos das vivências dos negros em uma sociedade que os pressiona a se moldarem aos padrões brancos para alcançarem sucesso e aceitação social. Ela destaca que, sob a pressão constante dessa imposição, surgem angústias profundas, conflitos identitários e um constante sentimento de inadequação. Esses relatos de vida tornam-se, assim, um registro vívido do impacto psicológico da colonização e do racismo estrutural na formação da identidade negra.

Ao se fundamentar nas teorias de Laplanche e Pontalis (1992), que delineiam o papel do ideal de ego como uma instância crucial na mediação entre a cultura e a internalização dos padrões sociais, Neusa Santos Souza destaca uma realidade complexa enfrentada pelos negros e mulatos. Mesmo aqueles que resistem à assimilação aos padrões brancos muitas vezes se veem compelidos a adotar esses padrões para serem aceitos socialmente e para desfrutarem dos privilégios associados à sua posição na hierarquia social. Essa observação ecoa as reflexões de Fanon, que enfatizou a imposição da brancura como um ideal social dominante, resultando em uma identificação compulsória por parte dos negros como uma condição para a aceitação social. Neusa, assim como Fanon, sustenta que a psicanálise, ao negligenciar o recorte racial, corrobora indiretamente a reprodução das estruturas coloniais de poder. Ambos defendem a necessidade premente de uma abordagem psicanalítica sensível ao contexto racial, que reconheça e valide as experiências singulares dos indivíduos negros, mas também desmantele as normas e estereótipos raciais opressivos, promovendo uma compreensão mais profunda e inclusiva das subjetividades negras.

Nesse vácuo existencial, o negro vê-se compelido a adotar subjetivamente uma postura branca, como uma tentativa de se integrar ou se adequar aos padrões culturais dominantes. Submetido às crueldades e injustiças do colonialismo, o negro muitas vezes internaliza uma percepção distorcida de si mesmo, identificando-se como “um ser cor” em contraste com a “normalidade” branca. Portanto, surge uma pressão coerciva para que o negro se identifique com a brancura, uma vez que é através dessa lente branca que ele é percebido e avaliado pelos outros. Essa compulsão à identificação com a brancura é uma resposta à percepção de que a essência do branco é o padrão normativo a ser seguido e alcançado. No entanto, essa busca pela identificação com a brancura é paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que o negro procura se assimilar aos padrões brancos, ele também é constantemente lembrado de sua “diferença” racial, o que o mantém numa posição de marginalidade e subalternidade na sociedade colonial. Assim, entre a identidade negra e a percepção externa, surge uma tensão constante alimentada pela dinâmica colonial e racialmente estruturada (Fanon, 2008).

Em seu ensaio, Hall faz uma observação perspicaz sobre a epistemologia lacaniana, ressaltando sua crucial dimensão intersubjetiva na formação das subjetividades. No entanto, ele destaca uma lacuna significativa: a ausência de uma atenção sistemática à incidência racial dentro dessa estrutura teórica (Hall, 1996). Essa ausência evidencia uma omissão central no

campo psicanalítico, que muitas vezes adota uma perspectiva universalizante, ignorando as especificidades culturais, históricas e raciais que moldam as subjetividades. Hall argumenta que, ao negligenciar a raça como um fator estruturante na constituição do sujeito, a psicanálise permanece enredada em uma lógica eurocêntrica, perpetuando uma visão hegemônica de subjetividade que exclui ou marginaliza experiências racializadas.

Essa limitação, longe de ser apenas uma questão teórica, reflete-se na prática clínica e na formação de psicanalistas, em que a produção de teóricos não europeus é frequentemente desconsiderada ou tratada como periférica. Como resultado, muitos psicanalistas ainda hoje adotam, consciente ou inconscientemente, uma postura de submissão voluntária ao modelo europeu, perpetuando uma servidão intelectual aos legados de Freud e Lacan, enquanto ignoram as contribuições significativas de pensadores como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Grada Kilomba e outros. Tal enfoque limitado resulta em uma compreensão reducionista das questões raciais, frequentemente relegadas ao campo das “pautas militantes”, sem o reconhecimento de sua relevância para a própria constituição do sujeito e para os sintomas sociais contemporâneos.

Esse reducionismo é agravado por resistências explícitas no campo psicanalítico, como as insatisfações manifestadas em relação ao uso do significante “ativista” na nomenclatura de coletivos que buscam descolonizar a psicanálise. Essas resistências apontam para uma recusa em reconhecer que a psicanálise nunca opera fora de uma posição política. O sujeito da psicanálise é sempre formado em relação ao Outro, e essa relação está intrinsecamente ligada à cultura, à história e aos sintomas sociais do seu tempo (Andrade, 2022). Portanto, a prática psicanalítica não é isenta de implicações políticas; ao contrário, é por meio da política que os destinos individuais e o mal-estar coletivo são moldados e transformados.

A falta de engajamento da psicanálise com a questão racial perpetua estruturas de poder racialmente hierarquizadas, reforçando um pacto com a branquitude que naturaliza a exclusão de vozes e experiências racializadas. Uma psicanálise comprometida com a desconstrução das estruturas racistas não apenas reconhece a centralidade da raça na constituição do sujeito, mas também assume uma postura ativa na transformação das dinâmicas de poder que sustentam o racismo estrutural. Para isso, é necessário um reposicionamento ético e teórico que inclua e valorize a produção de conhecimentos contracoloniais, abrindo espaço para uma escuta verdadeiramente plural e sensível às múltiplas formas de subjetivação.

CONCLUSÃO

O texto explora de forma ampla e crítica a relação intrínseca entre a psicanálise e o colonialismo, destacando como o inconsciente colonial foi construído e reforçado por sistemas de poder que alicerçam desigualdades de gênero, raça e classe. A análise demonstra que o inconsciente colonial não é apenas um reflexo das condições históricas, mas também um dispositivo ativo na perpetuação das hierarquias sociais, operando no controle dos corpos e afetos. A partir da intersecção entre psicanálise, estudos culturais e teorias críticas, emergem reflexões que denunciam as lacunas da prática clínica tradicional frente às demandas de uma sociedade profundamente marcada pela colonialidade.

A psicanálise, quando desconsidera o recorte racial e de gênero, corre o risco de reproduzir o pacto narcísico da branquitude, negligenciando as experiências e subjetividades de indivíduos negros, indígenas e outros corpos dissidentes. Ao destacar a contribuição de pensadores como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez e Grada Kilomba, o texto evidencia a necessidade de uma abordagem psicanalítica que seja sensível às especificidades históricas e culturais do contexto brasileiro e colonial. Essa psicanálise deve ir além da universalização dos sintomas e incluir as vozes e vivências de grupos subalternizados, promovendo uma escuta periférica e contracolonizadora.

Por fim, reafirma-se que as marcas do colonialismo não são apenas econômicas ou políticas, mas também psíquicas e subjetivas, demandando um esforço contínuo de reconstrução social e teórica. A transformação da psicanálise em uma prática verdadeiramente inclusiva e antirracista é não apenas necessária, mas urgente, para enfrentar as consequências psíquicas do racismo estrutural e contribuir para uma sociedade mais justa e igualitária.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: A Nova Mestiça*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- AMADIUME, Ifi. *Male daughters, female husbands*. London: Palgrave Macmillan, 1987.
- ANDRADE, Érico. Não sou um psicanalista?: negritude e antinegitude na psicanálise. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 54, n. 2, p. 405-418, dez. 2022.
- ARAUJO, Ângela. Informalidade e relações de gênero. In: LEITE, Márcia de Paula; GEORGES, Isabel (Orgs.). *Novas configurações do trabalho e economia solidária*. São Paulo: Annablume Editora, 2012.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BIRMAN, Joel. Sexualidade e narcisismo nos arquivos da psicanálise. O Édipo em questão. In: BIRMAN, Joel; FULGENCIO, Luís; KUPERMANN, Diana (Orgs.). *Amar a si mesmo e amar o outro: narcisismo e sexualidade na psicanálise contemporânea*. São Paulo: Zagodoni, 2016. p. 23-51.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2023.
- CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada — Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: história religiosa e mística*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução: Alexandre Martins. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COSTA, Sérgio. O branco como metáfora: categorias raciais e relações sociais. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 1-16, 1983.
- DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.
- DIAS, Maria Lúcia de Oliveira; CANAVÊZ, Fernando. “A crítica de Malinowski ao complexo de Édipo: um debate sobre cultura e subjetividade”. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 36, n. 4, p. 897-910, 2002.
- DOVE, Nah. Defining a matrix-centered model for women’s condition. *Journal of Black Studies*, v. 28, n. 5, p. 513-539, 1998.
- DOVE, Miriam. “A mulher negra na formação do Brasil colonial”. In: SILVA, Luiz Antonio Machado da (org.). *Cultura e identidade negra no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- DOVE, Miriam. *A mulher negra na formação do Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. São Paulo: Ubu Editora, 2020. (Original publicado em 1952).
- FERENCZI, Sándor. *Confusão de língua entre os adultos e a criança*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5. ed. São Paulo: Graal, 2017. p. 363-406.
- GINZBURG, Carlo. *Os Benandanti: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RATTANS, Regina; FÁVERO, Osmundo; NASCIMENTO, Maria Elisa (Orgs.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 23-41.
- GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.
- HALL, Stuart. The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why now? Why Black skin, white masks? In: READ, Alan (Ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Bay Press, 1996. p. 12-37.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. de Carlos Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOOKS, bell. Language. In: HOOKS, bell. *Teaching to transgress: education as the practice of freedom*. New York: Routledge, 1994. p. 167-175.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KON, Noemi Moritz; SILVIA, Maria Lúcia; ABUID, Cristiane Curi (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LACAN, Jacques. *O seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- LACAN, Jacques. *O seminário 10: a angústia (1962-1963)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Campo Freudiano no Brasil).
- LOPES, Ronald; OLIVEIRA, Jairo Carioca de. Arquétipos religiosos e a gestão da angústia no contexto mariano. *Estudos de Religião*, v. 38, n. 1, p. 137-160, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p137-160>.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução: Pedro Tamen. Lisboa: Edições 70, 1992.
- MACHADO, Helvídio Rosas. *A saga dos bandeirantes: a herança do passado*. São Paulo: Madras, 2020.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A vida sexual dos selvagens do Noroeste da Melanésia*. Tradução: Heloísa Jahn. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)
- MANENTI, Camila. Perto do fim da escravidão 60% dos negros trazidos ao país eram crianças. *UOL Notícias*, 13 abr. 2015. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/04/13/perto-do-fim-da-escravidao-60-dos-negros-trazidos-ao-pais-eram-criancas.htm>.
- MANGO, Edmundo Gómez. Jean-Bertrand Pontalis: a poetics of narrative. *Le Coq-héron*, v. 231, p. 27-33, 2017.
- MELLO, Débora M. de; SOUZA, José D. da S. A devastação no masculino e a violência contra o feminino nas mulheres. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 24, n. 4, p. 749-775, 2021.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MOSÉ, Viviane. *A grande política da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- MULHERN, Joseph Martin. *After 1833: British entanglement with Brazilian slavery*. Durham: Durham University, 2018. Disponível em: <http://etheses.dur.ac.uk/13071>.
- OLIVEIRA, Ronald de; CARIOCA, Jairo. A interposição do patriarcado no real do feminino: por um empretecimento psicanalítico. *Revista de Psicanálise Stylus*, v. 1, n. 49, p. 101-118, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.31683/stylus.v1i49.1136>.
- OPOKU, Kofi Asare. *West African traditional religion*. Accra: F.E.P. International, 1999.

- PONTALIS, Jean-Bertrand. *O amor do começo*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- RIBEIRO, Jorge Ponciano. A resistência olha a resistência. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 23, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722007000500014>.
- ROLNIK, Suely. Pensar a partir do saber-do-corpo: uma micropolítica para resistir ao inconsciente colonial. In: *Registro audiovisual de conferência realizada na Casa do Povo*. São Paulo, 2015.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *História da psicanálise na França*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SCHWALLER DE LUBICZ, René Adolphe. *The temple in man*. New York: Inner Traditions International, 1978.
- SCHWARTZ, Stuart B. Indian labor and New World plantations. *American Historical Review*, v. 83, n. 1, p. 43-79, 1978.
- SCHWARTZ, Stuart B.; LANGFUR, Hal. Tapanhuns, Negros da terra, and Curibocas: Indians and Afro-Brazilians in Colonial Brazil. In: RESTALL, Matthew (Ed.). *Beyond black and red*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006. p. 81-115.
- SLAVUTZKY, Abrão. Prefácio. In: NOGUEIRA, Isildinha. *A cor do inconsciente: significados do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SPIELREIN, Sabina. *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise. Obras completas (Vol. 1)*. São Paulo: Livros da Matriz, 2014.
- T'SHAKA, Oba. *Return to the African mother principle of male and female equality*. Oakland: Pan Afrikan Publishers, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Artigo enviado: 17 de outubro de 2024

Artigo aceito: 20 de janeiro de 2025