

Lig

revista de psicanálise

28

Nº1 · 2026

ISSN 2238-9083

VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010

VERSÃO ONLINE



revista de psicanálise

ANO 15, Nº 1, JAN-JUN/2026 - PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

REVISTA SEMESTRAL DA SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

ANO 15, NÚMERO 1, JAN-JUN/2026

ISSN 2238-9083 VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010 VERSÃO ONLINE

A SIG Revista de Psicanálise é a publicação científica da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, editada regularmente desde 2012. Nos formatos impresso e on-line, em duas edições anuais, publica artigos teórico e teórico-clínicos, ensaios, resenhas, traduções de artigos de autores estrangeiros e entrevistas no campo psicanalítico. Publica, ainda, textos voltados à interlocução entre a psicanálise e outros campos do saber, como filosofia, literatura, história e outras áreas ligadas ao estudo crítico da sociedade e da cultura.

A submissão de originais para este periódico implica na transferência, pelos autores, dos direitos de publicação impressa e digital. Os direitos autorais para os artigos publicados são do autor, com direitos do periódico sobre a primeira publicação. Os autores somente poderão utilizar os mesmos resultados em outras publicações indicando claramente este periódico como o meio da publicação original. Em virtude de ser um periódico de acesso aberto, permite-se o uso gratuito dos artigos em aplicações educacionais, científicas, não comerciais, desde que citada a fonte.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

<http://sig.org.br/revista-sig>

VERSÃO ONLINE DA REVISTA EM <https://ojs.sig.org.br>

TIRAGEM: 180 EXEMPLARES | IMPRESSÃO: JUNHO DE 2026

S574 Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação
Psicanalítica. - Vol. 15, n. 28 (jan./jun.2026). - Porto Alegre:
Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2012-

Semestral
ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação
Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.



REVISTA DE PSICANÁLISE
PUBLICADA POR SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

PORTO ALEGRE, RS - BRASIL
2026

SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

GESTÃO 2024/2026

Presidente: Elenara Vaz Faviero

Diretora Administrativa: Renata Aspar Lima

Diretora de Ensino: Luciana Rechden da Rocha

Diretora Científica: Débora Marcondes Farinati

Diretora da Clínica Psicanalítica: Joana Nazário Schmidt

Diretora de Comunicação: Mariana Machado Felin

Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal: Isabel Cristina Moraes Doval

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

Editora: Mariana Steiger Ungaretti

Editora assistente: Pâmela Soares Bratkowski

Comissão Executiva: Ângela Segabinazzi Rodrigues, Gabriele Honscha Gomes

CORPO EDITORIAL

Adela Stoppel de Gueller	Edson Luiz André de Souza	Miriam Chnaiderman
Almerindo Boff	Eneida Cardoso Braga	Mônica Medeiros K. Macedo
Ana Lúcia W. dos Santos	Ernani Pinheiro Chaves	Nelson da Silva Júnior
Bárbara de Souza Conte	Eurema Gallo de Moraes	Patrícia Alkolombre
Bianca Savietto	Gabriela Xavier de Araújo	Patrícia Porchat P. S. Knudsen
Carolina N. de Barros Falcão	Julio Bernardes	Paulo Cesar de Carvalho Ribeiro
Charles Elias Lang	Karin Wondracek	Paulo Endo
Cláudia Perrone	Luciana Maccari Lara	Rafael Marucco
Clarice Moreira da Silva	Luís Claudio Figueiredo	Roberta Araujo Monteiro
Cristina L. Saint Martin	Magda Mello	Sérgio de Gouveia Franco
Christian Ingo Lenz Dunker	Maria Cristina Poli	Sidnei Goldberg
Daniel Kupermann	Marília Etienne Arreguy	Simone Perelson
Débora Farinati	Marina Lucia Tambelli Bangel	Sissi Vigil Castiel
Denise Costa Hausen	Marta Rezende Cardoso	Vera Blondina Zimmermann

PROJETO GRÁFICO:

Débora Dutra

*Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

DIAGRAMAÇÃO:

Marconbrasil Comunicação Direta

*Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

SUMÁRIO SUMMARY

EDITORIAL7

EM PAUTA/ON THE AGENDA

A DESMENTIDA DA BRANQUITUDE E A IMPLICAÇÃO DA PSICANÁLISE NA TEMÁTICA DO RACISMO NO BRASIL9

The disavowal of whiteness and the implication of psychoanalysis in the issue of racism in Brazil
La desmentida de la blancura y la implicación del psicoanálisis en la temática del racismo en Brasil

- *Isadora Graeff Bins Ely*

- *Jefferson Silva Krug*

O PROFESSOR TEM COR? RACISMOS E OS MITOS DO NEGRO NO ENSINO SUPERIOR23

Does the professor have color? Racism and the myths of black people in higher education
¿Tiene el profesor un color de piel? Racismo y mitos sobre la negritud en la educación superior

- *Marcos de Moura Oliveira*

PRECISAMOS FALAR SOBRE A BRANQUITUDE: A IDENTIDADE BRANCA EM QUESTÃO41

We need to talk about whiteness: white identity in question

Necesitamos hablar sobre la blancura: la identidad blanca en cuestión

- *Carolina da Silva Pereira*

“VOCÊ É UMA MULHER NEGRA?” A DESMENTIDA RACISTA NA PESSOA DA ANALISTA55

“Are you a black woman?” The racist denial in the person of the analyst

“¿Eres una mujer negra?” La negación racista en la persona de la analista

- *Jéssica Laís Silva Antunes*

PELE NEGRA, CLÍNICA BRANCA? PSICANÁLISE, RACISMO E SEUS IMPASSES NA ESCUTA DO SUJEITO RACIALIZADO67

Black skin, white clinic? Psychoanalysis, racism and its impasses in listening to the racialized subject

¿Piel negra, clínica blanca? Psicoanálisis, racismo y sus impasses en la escucha del sujeto racializado

- *Davidson Sepini Gonçalves*

- *Lucas Arantes da Silva*

DA “MULHER VENENO” À “INTELLECTUAL ASSEXUADA”: NARRATIVAS GENERIFICADAS E RACIALIZADAS SOBRE NEUSA SANTOS SOUZA, AUTORA DE TORNAR-SE NEGRO (1983)81

From the “poisonous woman” to the “asexual intellectual”: gendered and racialized narratives about Neusa Santos Souza, author of *Tornar-se negro* (1983)

De “mujer venenosa” a “intelectual assexuada”:

narrativas generizadas y racializadas sobre Neusa Santos Souza, autora de *Tornar-se negro* (1983)

- *Luiza Freire Nasciutti*

A MULHER NEGRA COMO DUPLO OUTRO: IMPLICAÇÕES PSÍQUICAS E CLÍNICAS DA RACIALIZAÇÃO99

Black woman as a double other: psychic and clinical implications of racialization

La mujer negra como doble otra: implicaciones psíquicas y clínicas de la racialización

- *Raquel Ferreira Vargas*

ENSAIO/ESSAY

- PSICANALISTAS NO DIVÃ: QUEM TEM MEDO DO MARCADOR SOCIAL RACIAL?111
 Psychoanalysts on the analytic couch: who's afraid of the racialized social marker?
 Psicoanalistas en el diván: ¿quién tiene miedo
 del marcador social racial?
 - *Ísis Gonzalez Fossati*
 - *Andrea Gabriela Ferrari*

ARTIGOS/ARTICLES

- VIDAS APAGADAS PELA DITADURA CIVIL-MILITAR BRASILEIRA: O TRAUMÁTICO DA
 VIOLÊNCIA E O TEMPO DA ESCRITA TESTEMUNHAL117
 Lives erased by the brazilian civil-military dictatorship: the traumatic of violence and the time
 of testimonial writing
 Vidas borradas por la dictadura cívico-militar brasileña: lo traumático de la violencia y el
 tiempo de la escritura testimonial
 - *Gabriela Weber Itaquy*
 - *Edson Luiz André de Sousa*
 - *Analice de Lima Palombini*

- LUTO IMPENSÁVEL: QUANDO A RECUSA É UMA TRANSMISSÃO PSÍQUICA ENTRE
 GERAÇÕES135
 Unthinkable mourning: when refusal is a psychic transmission between generations
 Duelo impensable: cuando el rechazo es una transmisión psíquica entre generaciones
 - *Verônica Guimarães Rodrigues*

ENTREVISTA/INTERVIEW

- ENTREVISTA COM TAIASMIN OHNMACHT145
 Interview with Taiasmin Ohnmacht
 Entrevista con Taiasmin Ohnmacht
 - *Taiasmin Ohnmacht*

RESENHAS/REVIEW

- A PSICANÁLISE ENTRE HERANÇA E SUBVERSÃO149
 Psychoanalysis between inheritance and subversion
 El psicoanálisis entre herencia y subversión
 - *Andréa B. C. Mongeló*
- “DO GRITO À PALAVRA” — UMA PIONEIRA E VALIOSA IMERSÃO NA OBRA DE
 SÁNDOR FERENCZI153
 “From the scream to the word” — A pioneering and valuable immersion in the work of Sándor
 Ferenczi
 “Del grito a la palabra” — Una inmersión pionera y valiosa en la obra de Sándor Ferenczi
 - *Mônica Kother Macedo*
 - *Morgana Ieda Vanelli*

EDITORIAL

Neste número da *SIG Revista de Psicanálise*, a seção *Em Pauta* reúne trabalhos que tomam as racialidades como questão social, teórica, clínica e ética da psicanálise. Ao fazê-lo, os textos convocam o campo psicanalítico a interrogar seus próprios pressupostos, seus modos de escuta e suas formas históricas de institucionalização. Os artigos que compõem esta seção evidenciam como a diferença racial se inscreve nos circuitos pulsionais, nos processos identificatórios, nas dinâmicas transferenciais e nas práticas institucionais, incidindo de modo decisivo sobre o sofrimento, o desejo e as possibilidades de reconhecimento. Nesse percurso, emergem discussões sobre a branquitude, seus mecanismos de desmentida e pactuação, os efeitos do racismo na clínica, bem como a urgência de uma psicanálise capaz de se haver com os atravessamentos da história colonial brasileira e com a persistência de seus efeitos no presente.

A leitura desse conjunto torna visível uma exigência ética: a de que a psicanálise se deixe deslocar por aquilo que durante muito tempo permaneceu desautorizado, silenciado ou secundarizado em seu interior. Se, por um lado, os textos apontam para o caráter historicamente branco e eurocentrado de certas formulações e instituições, por outro, sustentam a possibilidade de uma prática psicanalítica implicada, situada e crítica, capaz de reconhecer a racialidade como operador fundamental na produção de subjetividade e na escuta do sofrimento psíquico.

Na seção *Ensaio*, esse debate se prolonga a partir do questionamento da neutralidade analítica quando ela se converte em apagamento dos marcadores sociais da diferença. Já a *Entrevista* com Taiasmin Ohnmacht amplia o campo de reflexão ao articular racialidade, discurso social e formação psicanalítica, evidenciando a carência

histórica desse debate e recolocando em primeiro plano as implicações éticas do fazer clínico.

A seção *Artigos* apresenta dois textos que ressoam. O primeiro aborda o traumático da violência na ditadura civil-militar brasileira, interrogando a escrita testemunhal como via de elaboração. O segundo debruça-se sobre o luto e os efeitos da recusa na transmissão psíquica entre gerações, recolocando a centralidade do não dito, do segredo e da falha de simbolização. Em ambos, encontramos a ideia de que a elaboração exige trabalho de inscrição e memória.

Nas *Resenhas*, a retomada da dimensão subversiva da psicanálise e o reencontro com a obra de Ferenczi oferecem uma fecunda reflexão, reafirmando o valor de uma psicanálise aberta à crítica, à reinvenção e à complexidade do humano.

Ao eleger as racialidades como eixo da seção *Em Pauta*, este número destaca sua aposta de que a psicanálise preserva sua potência crítica quando se dispõe a interrogar os lugares de onde fala, os corpos que escuta e as diferenças que a atravessam. Que a leitura dos textos aqui reunidos possa, assim, ampliar as possibilidades de escuta e reflexão diante das urgências éticas, clínicas e políticas de nosso tempo.

Boa leitura!

Mariana Steiger Ungaretti
Editora

Pâmela Soares Bratkowski
Editora Assistente

Ângela Segabinazzi Rodrigues
Gabriele Honscha Gomes
Comissão Executiva

A DESMENTIDA DA BRANQUITUDE E A IMPLICAÇÃO DA PSICANÁLISE NA TEMÁTICA DO RACISMO NO BRASIL

THE DISAVOWAL OF WHITENESS AND THE IMPLICATION OF PSYCHOANALYSIS IN THE ISSUE OF RACISM IN BRAZIL

LA DESMENTIDA DE LA BLANCURA Y LA IMPLICACIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN LA TEMÁTICA DEL RACISMO EN BRASIL

Isadora Graeff Bins Ely¹

Jefferson Silva Krug²

Resumo: Dada a realidade do racismo no Brasil e a escassa presença de pessoas negras nas instituições de psicanálise, este trabalho buscou investigar as implicações da psicanálise na temática das relações raciais. A partir da análise de materiais bibliográficos, os resultados foram organizados em três eixos temáticos: “O Brancocentrismo na Psicanálise”, o qual revela que o sujeito branco é utilizado como parâmetro na psicanálise; “A Desmentida da Branquitude na Psicanálise”, que expõe o não reconhecimento da realidade da branquitude e do racismo; e “A Psicanálise como Potência Antirracista”, que sustenta a psicanálise como um dispositivo possibilitador de mudança na dinâmica das relações raciais. Assim, propõe-se uma psicanálise pautada na ética da alteridade e na escuta clínica implicada e antirracista. Também se defende a utilização da psicanálise como um instrumento de desvelamento dos mecanismos inconscientes perversos que mantêm a branquitude operando, de modo a possibilitar o desmonte das estruturas sociais que perpetuam o racismo.

Palavras-chave: Branquitude. Racismo. Psicanálise. Relações raciais.

Abstract: Given the reality of racism in Brazil and the scarce presence of black people in psychoanalytic institutions, this paper sought to investigate the implications of psychoanalysis for the issue of racial relations. Based on the analysis of bibliographic materials, the results were organized into three thematic axes: “Whitocentrism in Psychoanalysis,” which reveals that white subjects are used as the parameter in psychoanalysis; “The Disavowal of Whiteness in Psychoanalysis,” which exposes the non-recognition of the reality of whiteness and racism; and “Psychoanalysis as an Anti-Racist Power,” which supports psychoanalysis as a device capable of enabling change in the dynamics of racial relations. Thus, a psychoanalytic practice based on the ethics of alterity and on implicated and anti-racist clinical listening is proposed. The use of psychoanalysis as an instrument to uncover the perverse unconscious mechanisms that keep whiteness operating is also advocated, in order to enable the dismantling of social structures that sustain racism.

Keywords: Whiteness. Racism. Psychoanalysis. Racial relations.

¹ Psicóloga formada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e mestranda em Psicoterapia Psicanalítica na Trinity College Dublin (MSc Psychoanalytic Psychotherapy). ORCID: 0000-0001-7866-6679. E-mail: isadorabinsely@gmail.com

² Psicólogo, mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), doutor em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Curso de Psicologia da PUCRS, membro associado da Associação Psicanalítica Sigmund Freud. ORCID: 0009-0009-6792-6725. E-mail: jeffsilkrug@yahoo.com.br

Resumen: Dada la realidad del racismo en Brasil y la escasa presencia de personas negras en las instituciones de psicoanálisis, este trabajo explora las implicaciones del psicoanálisis en la temática de las relaciones raciales. A partir del análisis de materiales bibliográficos, los resultados se organizaron en tres ejes temáticos: “El Blancocentrismo en el Psicoanálisis”, que muestra cómo el sujeto blanco se utiliza como parámetro en el psicoanálisis; “La Desmentida de la Blancura en el Psicoanálisis”, que refleja la negación de la realidad de la blancura y del racismo; y “El Psicoanálisis como Fuerza Antirracista”, que defiende el psicoanálisis como una herramienta capaz de generar cambios en la dinámica de las relaciones raciales. Se propone, entonces, un psicoanálisis fundamentado en la ética de la otredad y en una escucha clínica implicada y antirracista. También se aboga por el uso del psicoanálisis para desvelar los mecanismos inconscientes que perpetúan la blancura, permitiendo desmontar las estructuras sociales racistas.

Palabras clave: Blancura. Racismo. Psicoanálisis. Relaciones raciales.

INTRODUÇÃO

Entende-se a discriminação racial como um mecanismo de produção de desigualdades (Gonzalez; Hasenbalg, 1983). Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2023), 76,9% das vítimas de mortes violentas intencionais são negras, 56,8% das vítimas de estupro (incluindo estupro de vulnerável) são negras e 61,1% das vítimas de feminicídio são negras. Assim, é evidente que a população negra está dentre as mais violentadas do Brasil, indicando a necessidade de estudos que analisem e proponham intervenções que abordem a temática do racismo no Brasil. O presente artigo busca aprofundar-se nas violências simbólicas e subjetivas relacionadas ao racismo, de modo a propor um entendimento do lugar da branquitude nas instituições psicanalíticas e da implicação da psicanálise nessa temática.

No Brasil, ser branco está ligado à aparência, ao status e ao fenótipo; e a branquitude é a posição que os sujeitos brancos ocupam, lugar este marcado por privilégios sistemáticos relacionados ao acesso a recursos materiais e simbólicos (Schucman, 2020). Pensando a partir de uma lente psicanalítica, Paim Filho (2021) descreve a branquitude por meio dos ideais narcísicos da supremacia branca, argumentando que vivemos em um universo cujo padrão estrutural de valores impõe que ser branco é ter poder, é ser fálico; e ser negro é ser castrado em atos ininterruptos.

Paim e Paim Filho (2023, p. 38; p. 47-48) afirmam que “a branquitude é a causa, enquanto o racismo é a sua consequência” e que a “racialização do povo negro é orquestrada pela branquitude a serviço da manutenção dos seus ideais narcísicos”. A partir dessas afirmações, entende-se o racismo como um instrumento de poder, o modo por meio do qual a branquitude e o seu pacto narcísico se sustentam. A branquitude opera a partir da concepção de que a identidade racial do branco é considerada a identidade racial normal, o padrão ouro que gera a noção implícita de que as outras identidades raciais devem alcançá-la em níveis intelectuais, morais, estéticos e econômicos (Schucman, 2020). Assim, pode-se compreender a branquitude no contexto brasileiro como o privilégio de ser singular, de ser autêntico, de não ser reduzido à cor de sua pele, nem invisibilizado no grupo (Gebrim, 2021).

A questão da branquitude está diretamente relacionada a uma ideia de superioridade branca, pautada na discriminação racial. Segundo Paim Filho (2021, p. 20), “a ideia da supremacia branca serviu como justificativa às barbáries da escravidão e sustenta até os dias de hoje a exclusão dos sujeitos negros e indígenas de nossa sociedade”. Gonzalez e Hasenbalg (1983) apontam a necessidade de uma compreensão do lugar da discriminação racial no cerne das desigualdades sociais, uma vez que as práticas racistas geram benefícios materiais e simbólicos ao grupo dominante, na medida em que desqualificam competitivamente a população negra.

Lélia Gonzalez (1983) descreve uma ideologia do branqueamento, na qual aparelhos ideológicos, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca. A autora assinala que essa articulação entre o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento caracteriza o disfarçado “racismo à brasileira” (Gonzalez, 1983). A crença no mito da democracia racial faz parte do sentimento de nacionalidade brasileiro; trata-se da imagem de uma singularidade paradisíaca brasileira, a ideia de uma nação racialmente miscigenada que antecipa a possibilidade de um mundo sem raças (Bernardino, 2002). Desse modo, grande parte da sociedade brasileira compartilha a crença de que o Brasil não é caracterizado por conflitos raciais abertos, sendo um país no qual o critério racial não é relevante para definir as oportunidades de ascensão social dos brasileiros (Bernardino, 2002).

Trata-se de uma negação da questão racial na cultura brasileira, uma falsa narrativa acerca da realidade da população subalternizada racialmente no Brasil. Segundo De Sales (2006, p. 288), “a genealogia do mito da democracia racial significou o deslocamento de um ‘regime causalista’ no racismo científico para um ‘regime simbólico’ da relação entre as diferenças e as desigualdades raciais”. Assim, atenta-se para o caráter subjetivo do racismo e para a complexidade das relações raciais contemporâneas, com seus movimentos que buscam esconder e negar as gritantes desigualdades presentes na estrutura social vigente. Paim Filho (2021) propõe esse olhar crítico para dentro da psicanálise, questionando a possível omissão, conivência, indiferença e institucionalização do racismo no contexto psicanalítico.

Entende-se que a branquitude atravessa toda a população brasileira, suas crenças, sua constituição narcísica e as instituições compostas por esses sujeitos. Dito isso, é perceptível o atravessamento da branquitude na psicanálise, em sua teoria, em suas instituições e nos próprios psicanalistas. Quando se começa a perceber a falta de psicanalistas negros, a não presença de pessoas negras em eventos psicanalíticos e sua baixa representatividade nas formações psicanalíticas, torna-se evidente o branqueamento da psicanálise. Considerando essa realidade, Dias (2021) defende um fazer psicanalítico atento à questão racial, apontando a necessidade de delimitá-la social e historicamente, compreendendo sua implementação e manutenção, além de suas marcas na contemporaneidade e na escuta clínica dos psicanalistas. Já Gebrim (2021) sinaliza os perigos do analista branco que não reconhece e desmente a realidade do racismo e da branquitude vivenciada pelo paciente, exemplificando como a branquitude do analista pode ter um desfecho traumático, repetindo com o paciente as violências das relações raciais.

Além de investigar as implicações da psicanálise nessas temáticas, o presente artigo também busca explorar a potencialidade da psicanálise como ferramenta antirracista. Fanon (2020) destaca o potencial da psicanálise para compreendermos e revelarmos as anomalias afetivas presentes nas relações raciais. O autor defende a existência de um complexo psicoexistencial resultante da relação entre as raças branca e negra e afirma que, ao analisarmos esse complexo — a partir da psicanálise —, almejamos sua destruição (Fanon, 2020). Rosa (2015) também coloca a psicanálise como instrumento de desmontagem do racismo estrutural, a partir de sinalizações e intervenções nas formas sutis de discriminação presentes nos mecanismos institucionais, desindividualizando a questão do racismo e vinculando-a à história, ao social e ao político.

MÉTODO

O presente artigo decorre de uma pesquisa de natureza qualitativa e exploratória, pautada em uma compreensão teórica psicanalítica. Com o propósito de aproximar-se da problemática e dos objetivos do estudo, foi realizada uma revisão de literatura.

A coleta dos materiais bibliográficos foi realizada a partir de diferentes procedimentos, tais como a utilização da ferramenta de busca OMNIS, que permite a pesquisa de livros,

teses, artigos e documentos disponíveis no acervo da Biblioteca Central Irmão José Otão, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Ademais, foram utilizados os bancos de dados SciELO⁷ e PePSIC. A busca nessas bases de dados ocorreu entre os meses de julho e agosto de 2024, utilizando as *strings* “branquitude AND psicanálise” e “racismo AND psicanálise”. Também foram utilizados livros de referência sobre o tema do racismo, priorizando-se autores negros, como Frantz Fanon, no âmbito internacional, e Ignácio Paim, no âmbito regional.

No que se refere à análise dos dados coletados, foi adotado o método de análise de conteúdo (Bardin, 2016). Além disso, a técnica de divisão dos resultados em diferentes eixos temáticos também foi utilizada, visando a uma melhor estruturação e clareza das ideias apresentadas.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A partir da leitura e análise dos materiais coletados nas fontes expostas, foram construídos três eixos temáticos, intitulados: “O Brancocentrismo na Psicanálise”, o qual revela como o sujeito branco é utilizado como parâmetro na psicanálise; “A Desmentida da Branquitude na Psicanálise”, que expõe o não reconhecimento da realidade da branquitude e do racismo; e “A Psicanálise como Potência Antirracista”, propondo a psicanálise como um instrumento possibilitador de mudança na dinâmica das relações raciais.

O BRANCOCENTRISMO NA PSICANÁLISE

Ao analisar a história da psicanálise no Brasil, Cidade (2022) relembra que esta se iniciou por meio do médico negro Juliano Moreira e se difundiu com a psicanalista negra Virgínia Bicudo. A autora afirma que “quando um negro faz algo que dá errado, ele representa toda a coletividade, mas quando se trata de sucesso o seu feito é apagado” (Cidade, 2022, p. 5), denunciando o distanciamento das instituições psicanalíticas brasileiras da população negra. Já Paim Filho (2021) ressalta o crescimento e as conquistas da psicanálise brasileira; entretanto, denuncia que, devido à imposição do ideal branco, pouco se estudam autores brasileiros e nunca se estudam autores negros, diferentemente das instituições psicanalíticas europeias, que exaltam sua historicidade. Andrade (2022) destaca que, ao percorrer o olhar na comunidade psicanalítica brasileira, há uma abundância de sobrenomes de origem europeia e uma escassez de Silvas, Santos, Nascimentos ou Souzas. Esses exemplos explicitam a presença da branquitude na psicanálise, e o presente eixo temático pretende expor o brancocentrismo presente no interior das instituições psicanalíticas.

Thamy Ayouch (2023) levanta o questionamento “Quem pode falar no divã?”, denunciando a forma pela qual a ignorância branca resulta na “desescuta” de questões raciais na clínica psicanalítica, produzindo efeitos de silenciamento e negação de vivências singulares em nome de uma ideologia universalista. O autor aponta que esse “universalismo” se baseia na branquitude como uma posição neutra/padrão, ressaltando que a teoria psicanalítica, em sua busca por se constituir como um instrumento universal, acaba por exercer uma generalização a partir da hegemonia branca (Ayouch, 2023). Assim, esse suposto universalismo da psicanálise abrange apenas a população branca, deixando outros modos de existência de lado e buscando encaixar sujeitos subalternizados racialmente nessa padronização forçada.

Franco (2020) destaca o viés potencialmente racista das teorias modernas, iluministas e pós-modernas, no interior das quais a psicanálise está inserida. Desse modo, entende-se que os modos supostamente “raciais” de pensamento, pautados em uma neutralidade científica, devem ser postos em xeque. A psicanálise, mais especificamente, tende a utilizar o conceito de neutralidade para não se posicionar, silenciar ou até tornar-se conivente com discriminações raciais. Paim Filho (2021) denuncia esse ato na clínica psicanalítica, visto que, comumente, psicanalistas ativa e passivamente colaboram para a manutenção do racismo,

abordando vivências de racismo de pacientes negros pelo viés da psicopatologia individual, interpretando-as como sintomas neuróticos ou paranoias. Assim, a generalização da existência branca como modo universal de funcionamento anda lado a lado com a patologização de sujeitos subalternizados racialmente no interior da psicanálise.

Cida Bento (2022) denuncia mecanismos e processos de operacionalização da discriminação racial no interior das instituições, que geram a exclusão, a sub-representação e a violência contra a população negra. A autora aponta que “neutralidade” e “objetividade” não são características de sociedades marcadas por preconceito e discriminação, denunciando que a suposta neutralidade psicanalítica se torna um instrumento de propagação do racismo. Para compreendermos mais profundamente esses fenômenos, é preciso conceitualizar o racismo institucional, descrito por Bento (2022) como dinâmicas institucionais que, de forma silenciosa, favorecem e reforçam aqueles que se percebem como semelhantes, contribuindo continuamente para a reprodução da herança histórica do grupo. Desse modo, entende-se que existe um pacto silencioso no interior das instituições psicanalíticas, o qual busca conservar a origem europeia e o acesso exclusivamente branco a esses espaços.

Cida Bento (2022, p. 74) afirma que “os negros estão fora do lugar quando ocupam espaços considerados de prestígio, poder e mando”. Entende-se que o psicanalista ocupa um lugar de suposto saber, de prestígio intelectual e econômico e, conseqüentemente, um lugar de poder. Seria este um lugar de brancos? No livro *Lugar de negro*, Gonzalez e Hasenbalg (1983) trabalham a ideia da naturalização das posições sociais, compreendendo a discriminação racial como um regulador das aspirações da população negra, a partir da construção da noção de que existem “lugares apropriados” para diferentes grupos no laço social. A partir dessa noção, ao analisarmos as instituições de psicanálise, os psicanalistas e os pacientes que usufruem da prática psicanalítica, compreende-se a psicanálise como um “lugar de branco”. Ressalta-se que a psicanálise se tornou impenetrável para a população negra, tanto pela falta de oportunidades e possibilidades de sujeitos negros adentrarem as instituições quanto pela conseqüente falta de motivação e aspiração de pessoas negras em se inserirem nessas instituições ou mesmo buscarem um tratamento psicanalítico.

Grada Kilomba (2020, p. 12) explica que “o princípio da ausência, no qual algo que existe é tornado ausente, é uma das bases fundamentais do racismo”. A autora entende que é a partir desse princípio que espaços brancos são mantidos brancos, de modo que a branquitude se torna a norma, indicando quem pode representar a verdadeira existência humana. É possível observar esse princípio de ausência nas instituições psicanalíticas, visto que a não presença de literatura escrita por autores negros e a não presença de psicanalistas negros acabam por resultar em uma formação e compreensão clínica pautadas em uma noção de existência humana estritamente branca.

Tal funcionamento é extremamente prejudicial para a psicanálise brasileira, que se encontra alienada, segregada da realidade brasileira, inacessível para muitos e presa a uma distante fantasia de proximidade com os brancos europeus. Ademais, é importante destacar a lacuna epistemológica gerada por esse branco-centrismo da psicanálise. Ao visualizarmos livros de fisiologia médica, os corpos estudados e expostos em desenhos e imagens são de pessoas brancas; de modo semelhante, nos livros de psicanálise observa-se que os psiquismos, os funcionamentos psicodinâmicos e as narrativas expostas também são de pessoas brancas. Bento (2022, p. 78) afirma que “é na escolha exclusiva de perspectivas teóricas e metodológicas eurocêntricas que se manifesta a branquitude”. Já Paim Filho (2022) denuncia o não acesso do saber psicanalítico ao universo da negritude, o que pode ser entendido como um fator limitante e empobrecedor para a psicanálise.

Portanto, este eixo temático expôs: o embranquecimento da origem da psicanálise brasileira; os operadores da branquitude na psicanálise, a partir de uma suposta universalidade e neutralidade psicanalítica pautadas em uma noção de existência humana estritamente

branca; a patologização, exclusão, invisibilização e ausência de sujeitos negros na psicanálise; a presença do racismo e do pacto da branquitude nas instituições psicanalíticas; a lacuna epistemológica no acervo teórico-técnico da psicanálise; a inacessibilidade de sujeitos negros a espaços psicanalíticos; o descolamento da psicanálise da realidade brasileira e a fixação desta em ideais europeus brancocêntricos. Assim, cabe-nos aderir ao movimento proposto por Paim e Paim Filho (2023), os quais defendem que a psicanálise é brancocêntrica por origem, mas não por vocação; logo, faz-se extremamente necessário colocar a branquitude da psicanálise no divã.

A DESMENTIDA DA BRANQUITUDE NA PSICANÁLISE

A presença da branquitude e seus desdobramentos nas teorias, práticas e instituições psicanalíticas é algo silenciado, da ordem do não dito, encoberto por defesas psíquicas que precisam ser compreendidas. O presente eixo temático buscará se aprofundar nessas defesas a partir dos conceitos freudiano e ferenciano de desmentida e desmentido, respectivamente.

O conceito de *Verleugnung*, traduzido para o português como “recusa”, “renegação” ou “desmentida”, foi descrito por Freud (2014) como uma defesa frente à angústia de castração, operada a partir da recusa da tomada de conhecimento de um dado de percepção. O autor explica que há um registro desse dado de percepção gerador de angústia; entretanto, uma ação psíquica defensiva é realizada para sustentar o seu não reconhecimento (Freud, 2014). Tal defesa é associada às perversões e é entendida por Freud como uma tentativa incompleta do sujeito de desprender-se da realidade, rechaçando uma exigência do mundo externo sentida como perturbadora e recusando a própria percepção sensorial que lhe dá conhecimento dessa exigência da realidade (Freud, 1969). Assim, a desmentida pode ser compreendida como um movimento inconsciente de não reconhecimento da diferença, daquilo que causa angústia, desconforto ou perturba o sujeito.

De acordo com Gonzalez e Hasenbalg (1983, p. 87), a essência do racismo reside na “negação total ou parcial da humanidade do negro”. Desse modo, o racismo pode ser entendido como um processo de subjetivação marcado pelo não reconhecimento da linguagem, da cultura, do genocídio gerado pela escravização e do racismo estrutural (Paim; Paim Filho, 2023). O racismo é uma “herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente” (Bento, 2022, p. 24). Assim, é nessa recusa da realidade do racismo estrutural, da história escravocrata do Brasil, dos ideais da branquitude e da supremacia branca, da subalternização de corpos negros, e no não reconhecimento das experiências de racismo vivenciadas por pessoas negras e dos privilégios da branquitude que ocorre uma desmentida coletiva da branquitude e do racismo no Brasil.

Gondar (2018) entende a desmentida como uma patologia do saber, como se o sujeito perverso soubesse da realidade, mas agisse como se não soubesse; portanto, a lembrança não é recalcada, o sujeito tem o registro do ocorrido, mas os seus efeitos são desmentidos. Desse modo, o sujeito branco sabe da história da escravização do povo negro em seu país, mas nega os efeitos desse fato; ele sabe que o negro existe, mas nega sua existência como sujeito humano; ele percebe a ausência de pessoas negras em posições de poder, mas nega a presença do racismo na sociedade e em si mesmo.

O não reconhecimento do racismo é acompanhado da fantasia de que o Brasil é uma democracia racial, a qual, segundo Damico (2023, p. 12), criou uma “situação histórica, política e institucional de negação e romantização do racismo”. O Brasil possui a narrativa de que é o país da união afetiva racial, exercendo uma propícia convivência entre as diferenças; porém, essa fantasia encobre uma negação da realidade a partir da recusa da realidade do racismo, mesmo que se saiba que essa realidade existe (Gondar, 2018). “Tudo se passa como se, por um lado, todos soubéssemos, silenciosamente, que existe racismo no Brasil, mas pudéssemos, ao mesmo tempo, crer que ele não existe” (Gondar, 2018, p. 51-52).

Esse mecanismo é “uma maneira especificamente brasileira de processar, na cultura, o sofrimento gerado pelo passado de escravidão e pelo presente de injustiça social” (Gondar, 2018, p. 52). A autora defende que o discurso da mestiçagem é utilizado para que não haja uma menção de raça, nem branca, nem negra, velando, assim, a existência da branquitude e da supervalorização do sujeito branco (Gondar, 2018). A branquitude marca uma não castração do sujeito branco, que, a partir dela, encontra-se em uma posição de privilégio e superioridade; desse modo, o reconhecimento da branquitude, da farsa ideológica da supremacia branca, significaria um reconhecimento da própria castração. Reconhecer-se fora desse lugar especial, de importância e privilégio, entrar em contato com o passado violento e perverso das relações raciais no Brasil, geraria angústia, culpa e desconforto com os quais o sujeito branco parece não conseguir lidar, impossibilitando esse reconhecimento por meio do mecanismo inconsciente da desmentida em relação à realidade da branquitude e do racismo.

Cida Bento (2022) descreve o pacto da branquitude como a negação e o silenciamento sistematizados da exclusão e da manutenção de privilégios em instituições, apontando para o componente narcísico de preservação do lugar do branco como normal e universal, e destaca que a ameaça e o medo do diferente estão na essência do preconceito. É a partir desse pacto que a problemática do racismo na psicanálise é historicamente silenciada e renegada do universo psicanalítico (Paim; Paim Filho, 2023), pois “não queremos saber da verdade material e histórica da branquitude e do racismo presentes nos mais diferentes segmentos que compõem o contexto psicanalítico” (Paim; Paim Filho, 2023, p. 40).

Desse modo, Ayouch (2023) analisa como a produção do silêncio e da invisibilidade atua como uma forma sistemática de violência, destinada a suprimir determinados saberes e modos de enunciação historicamente excluídos no âmbito psicanalítico. Essa epistemologia do silêncio, marcada por uma desmentida institucionalizada, está presente em falas como a de que “o inconsciente não tem cor”, a qual busca sustentar a abstenção da psicanálise em pensar e abordar temáticas relacionadas às relações raciais, à branquitude e ao racismo. É por meio da suposta neutralidade psicanalítica, da ideia de falsa igualdade psíquica e da universalidade frente às compreensões clínicas que a teoria psicanalítica desmente e ignora questões raciais. Ademais, é evidente que todos percebem a ausência de sujeitos negros em instituições e eventos psicanalíticos, assim como na poltrona e no divã dos consultórios; entretanto, o efeito e o significado desse fato são desmentidos, de modo que não há um reconhecimento do racismo e da branquitude em operação.

Ao expormos esse imenso e violento ponto cego das instituições psicanalíticas, cabe-nos pensar os efeitos dessa cegueira na prática clínica dos psicanalistas. A partir da clínica do traumático, Ferenczi (1992b) desenvolve o conceito de desmentido, no qual aponta que uma experiência traumática tem seu efeito efetivamente traumático e destruturante em um segundo tempo, quando o relato da vivência é desqualificado por um outro. O autor destaca que o que torna o traumatismo efetivamente patogênico é a negação, a afirmação de que não aconteceu nada, ou a repreensão por parte do outro quando o sujeito relata sua vivência traumática (Ferenczi, 1992a). Portanto, o que é desmentido não é o evento traumático, e sim o sujeito, já que o desmentido consiste na não validação perceptiva e afetiva da violência sofrida, sendo, assim, um descrédito da própria condição de sujeito daquele que vivenciou o trauma (Gondar, 2012).

Desse modo, o desmentido pode ser compreendido como um ataque à percepção de um sujeito, um não reconhecimento de suas vivências e de sua existência, resultando em uma destruturação de sua percepção de si e do mundo. Por conseguinte, o modelo da branquitude conduz a uma situação que produz o aniquilamento subjetivo dos sujeitos negros, visto que desmente a existência do racismo, fazendo com que o sujeito que sofre violências discriminatórias duvide de si próprio e da realidade (Gondar, 2018).

Na clínica psicanalítica, a possibilidade de uma repetição do desmentido por parte do

analista é extremamente prejudicial, visto que pode retraumatizar o paciente. Favero e Rudge (2009) destacam a preocupação de Ferenczi de que o analista pudesse reforçar a experiência do desmentido a partir de sua própria hipocrisia, desmentindo também as percepções do analisando sobre os maus-tratos de que foi ou é vítima, reforçando, assim, o poder patogênico do trauma. Apolonio e Verztman (2022) destacam uma problemática dentro da psicanálise brasileira, a qual os autores denominam de “hipocrisia da branquitude psicanalítica”, afirmando que há um silenciamento relacionado à experiência da branquitude dos próprios analistas e um não reconhecimento do racismo como violência que os concerne.

“Quando não dito, a relação racista muitas vezes é reatualizada na transferência e passa a ser vivida de forma muito angustiante para o analisante” (Gebrim, 2021, p. 114). Segundo a autora, a ilusão de que o analista branco pode ser um analista “sem cor”, não racializado, poupado da implicação de uma relação marcada por uma história de violência e racismo, acaba por criar esses não ditos que geram muita angústia para os pacientes negros. Nesse sentido, Gondar (2012, p. 200) afirma que ou se reconhece alguém em sua condição de sujeito ou se o desmente, sendo a neutralidade uma atitude produtora de desmentidos. Assim, Apolonio e Verztman (2022) salientam a importância de que o tornar-se psicanalista no Brasil passe por um reconhecimento de seu lugar racial, de modo a haver-se com seu próprio processo de racialização, analisando as implicações psíquicas que o silenciamento da branquitude causou em seus processos de formação subjetiva.

Grada Kilomba (2019) afirma que a vivência do racismo revive e reatualiza no sujeito negro um trauma individual, que é também um trauma coletivo e histórico do colonialismo. Pode-se entender que se trata de uma reatualização de traumas que continuam atuantes e que, por terem sido silenciados pela cultura, nunca puderam ser elaborados. Assim, compreende-se o papel da psicanálise como o de não entrar em conluio com o silenciamento e o apagamento de nossa história colonialista e escravocrata. Em vez de desmentir e retraumatizar o paciente, o analista pode validar e nomear as situações de violência e exploração, possibilitando a metabolização da intensidade afetiva resultante das experiências traumáticas decorrentes da estrutura social racista.

Entretanto, ao mesmo tempo em que é essencial que os psicanalistas estejam conscientes da história colonial escravocrata e das desigualdades materiais e simbólicas relacionadas ao racismo, é fundamental que essas questões não sejam temáticas impostas por analistas ao atenderem pacientes negros. É importante ressaltar que a psicanálise parte da escuta da singularidade de cada sujeito, e suposições não devem ser feitas em relação aos conflitos dos pacientes em função da cor de sua pele. Dito isso, também é necessário ter em mente a estrutura social na qual tanto os analistas quanto os sujeitos escutados na clínica psicanalítica estão inseridos. Assim, é preciso que os psicanalistas tenham sensibilidade e atenção em suas escutas para a questão das relações raciais e de poder, possuindo um entendimento aprofundado dos operadores da branquitude e do racismo, para que violências relacionadas ao desmentido da branquitude e das experiências de racismo não sejam repetidas nos consultórios. Para isso, psicanalistas precisam estar preparados para deixar circular no processo analítico a temática do racismo da maneira que ela se mostrar necessária para cada paciente, superando a tendência à desmentida da branquitude em análise.

Em suma, salienta-se o silenciamento da presença da branquitude na cultura, nas instituições de psicanálise e nos sujeitos, silenciamento este operado pela defesa psíquica da desmentida, marcada pela recusa da realidade do racismo estrutural, da história escravocrata do Brasil e dos ideais da branquitude e da supremacia branca. Esse mecanismo de defesa inconsciente evita o reconhecimento, por parte do sujeito branco, da branquitude como uma falácia ideológica, o que significaria um reconhecimento da própria castração. A desmentida também protege o sujeito branco de entrar em contato com a realidade do racismo, a qual lhe geraria demasiada angústia e desconforto. Desse modo, é por meio da perversidade da desmentida que o sujeito branco sabe da história da escravização do povo negro em seu país,

mas nega os seus efeitos, assim como não reconhece a existência do racismo e da branquitude dentro de si.

Nas instituições de psicanálise, observa-se uma desmentida institucionalizada; assim, fazem-se malabarismos teóricos a partir da noção psicanalítica de neutralidade para sustentar uma psicanálise desimplicada, em conluio com o pacto da branquitude. Tal fato gera consequências perigosas para a clínica psicanalítica, que pode acabar desmentindo e retraumatizando sujeitos negros que buscam uma escuta clínica psicanalítica.

A PSICANÁLISE COMO POTÊNCIA ANTIRRACISTA

Segundo a compreensão de Fanon (2020), existem pessoas que se comportam patologicamente, de acordo com uma psicologia desumana, cuja existência foi determinante para uma série de realidades, como aquela que o autor busca liquidar. A partir dessa ideia, pode-se pensar o racismo como uma patologia em nível da estrutura social, a qual deve ser devidamente compreendida, analisada e erradicada. Argumenta-se também que a psicanálise pode ser utilizada como um instrumento articulador que possibilite a erradicação da aberração social que é o racismo. A partir da psicanálise, é possível expor os mecanismos da branquitude, sendo, segundo Fanon (2020), essencial não apenas acumular conhecimento de fatos e comportamentos acerca da realidade do racismo, mas encontrar seu sentido.

Por meio da psicanálise, podem-se evidenciar os mecanismos inconscientes que colaboram para a perpetuação da branquitude, desvendando a construção do racismo à brasileira, seus mecanismos estruturais discursivos, a encapsulação da subjetividade do sujeito negro e a experiência com os ideais da branquitude (Guerra, 2020). Entretanto, a psicanálise encontra-se em uma encruzilhada (David; Villas-Bôas; Moreira, 2021), visto que, para se tornar uma potência antirracista, é preciso confrontar-se com o conflito entre o desejo narcísico — que resguarda a branquitude — e a ética do desejo ordenada pela alteridade (Paim Filho, 2021). Assim, entende-se que o caminho para abordar o tema da implicação da psicanálise na questão do racismo e da branquitude está diretamente atrelado à ética da psicanálise.

A ética da psicanálise é uma ética do desejo e do respeito à diferença (Rinaldi, 1997), sendo fundamentada na disponibilidade do analista para produzir questionamentos sobre si mesmo e sobre o laço social, e sendo conduzida pela possibilidade de o analista se inquietar, problematizando o aparente das ações humanas e questionando os sentidos latentes no discurso dos sujeitos (Dallazen et al., 2012). Portanto, uma psicanálise pautada na ética da alteridade é uma psicanálise implicada, que reconhece e valoriza as diferenças, sem impor um ideal de desejo brancocêntrico. É uma psicanálise inquieta e questionadora em relação aos discursos das instituições, da cultura e dos sujeitos que perpetuam o pacto da branquitude.

Thomas Ogden (2010) revela os valores imprescindíveis para o trabalho psicanalítico, sendo estes: o princípio de que o analista trata seu paciente de forma humanitária, honrando sua dignidade humana; o esforço de encarar a verdade, de ser honesto consigo mesmo sem perverter a verdade; e a responsabilidade de permanecer receptivo e responsivo à realidade do contexto social e político do mundo externo. Assim, é fundamental que a prática psicanalítica honre a dignidade, a existência e o desejo dos sujeitos, independentemente da cor de suas peles, não perverta a realidade da história da escravização e esteja atenta à verdade das violências sofridas pela população negra, além de manter-se receptiva e responsiva à realidade do racismo no Brasil. A partir desses pressupostos éticos e valores da psicanálise, propõe-se que lutemos, como Frantz Fanon (2020, p. 228), que afirma lutar “pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos”.

O conhecer é um lugar de poder que muitas vezes é utilizado para a dominação; entretanto, quando investido de um saber ético, é condição para o avanço da alienação à libertação, possibilitando a concretização de atitudes antirracistas (Paim Filho, 2022). Desse modo, por meio da descolonização da clínica psicanalítica, a partir da avaliação dos atravessamentos

da colonialidade em sua teoria e da ampliação de suas bases teórico-ético-políticas, podem-se construir novos dispositivos clínicos, tornando a psicanálise um lugar de resistência que permite encontrar estratégias de ampliação das fronteiras (Santos, 2021).

Ayouch (2023) defende que, a partir do reconhecimento da colonialidade como efeito de dominação que persiste até hoje, há uma emergência de novas formas subjetivas, culturais e epistêmicas, as quais incentivam a psicanálise a escutar de outra forma, complexizando-se. Pode-se pensar a psicanálise como simultaneamente veneno e remédio no que diz respeito à causa antirracista, visto que, em sua história, a psicanálise reproduziu uma lógica hegemônica e colonial; entretanto, ao efetivamente aterrissar na terra brasileira, tem o potencial para o exercício de uma clínica do inconsciente que faça e produza diferença (Damico, 2023). Desse modo, uma psicanálise brasileira tem o dever de retirar de sob os escombros do recalcado e da desmentida as marcas do racismo, abrindo espaço para a reflexão e a metabolização das dores infligidas pela colonização, escravização e exploração do povo negro, restituindo a potência dos sujeitos negros e valorizando toda e qualquer história pessoal em sua diversidade (Guerra, 2020 apud Borges, 2017).

David, Villas-Bôas e Moreira (2021) visam a um enfrentamento, por parte dos psicanalistas, do racismo institucional nas instituições de psicanálise, por meio da conscientização acerca das relações raciais e da elaboração coletiva do sofrimento institucional promovido pelo racismo. É necessário que haja um resgate da função crítica, social e transformadora da psicanálise, por meio da elucidação da complexa trama do racismo à brasileira, do reconhecimento da branquitude e do esforço cotidiano de desmontagem do sistema de privilégios que ela carrega (Guerra, 2020). Visando trazer esse enfrentamento ao âmbito interventivo, Ignácio Paim Filho (2022) propõe ações reparatórias e afirmativas que viabilizem a entrada e a permanência da população negra nas instituições de psicanálise. Tal proposta traz para a realidade a possibilidade de ruptura com o funcionamento branco-cêntrico dos espaços psicanalíticos, contribuindo para o nascimento de uma psicanálise mais plural, democrática e efetivamente comprometida com a superação das práticas excludentes e violentas que a atravessam.

Andrade (2022) sustenta que a psicanálise é uma ferramenta que permite o entendimento de que os processos de subjetivação das pessoas negras são atravessados estruturalmente pelo racismo, de modo que uma escuta implicada, antirracista e ciente desses subjetivadores passe a fazer parte do repertório técnico da psicanálise. Uma clínica psicanalítica racializada também permite a libertação subjetiva do sujeito negro, visto que, a partir da técnica psicanalítica, pode-se viabilizar o desmonte, por meio da interpretação, dos modelos identificatórios engendrados pela herança escravocrata e trabalhar, por meio da construção, o resgate do legado e da potência negra, pautada em velhos/novos modelos identificatórios comportados pela negritude (Paim; Paim Filho, 2023). Gondar (2012) aponta que esse dispositivo técnico também é político, visto que o ato de reconhecer uma injustiça sofrida e sua necessidade de reparação, assim como o ato de acolher um sujeito que foi individual ou coletivamente traumatizado, são atitudes que podem se estender ao campo sociocultural, transformando esse fazer ético em uma posição política.

Fanon (2020) aponta para a necessidade de uma ação conjunta do individual e do coletivo, já que, a partir da clínica psicanalítica, pode-se auxiliar o paciente a conscientizar seu inconsciente, a não mais viver submetido aos ideais da branquitude, mas agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. A partir do processo de análise, o sujeito negro não precisa mais viver aprisionado diante do dilema de branquear-se ou desaparecer, podendo tomar consciência de uma possibilidade de existir e tornar-se capaz de escolher a ação (ou a passividade) diante da verdadeira fonte conflitual: as estruturas sociais (Fanon, 2020). Ademais, a psicanálise também permite a compreensão das resistências presentes nos sujeitos e na cultura, as quais opõem-se a qualquer tipo de transformação. Segundo Apolonio e Verztman (2022), o desejo de transformar o mundo não é uma doença infantil da psicanálise,

é a condição de seu exercício, especialmente em situações traumáticas graves, como aquelas suscitadas pelo racismo.

Fanon (2020) também apresenta o problema da temporalidade, destacando a importância de sujeitos negros e brancos não se enclausurarem no passado, de modo a distanciarem-se das vozes desumanas de seus ancestrais, e não caírem nas narrativas do tempo presente, já que a desalienação vem da recusa em considerar a atualidade definitiva. O autor luta para que o instrumento jamais domine o homem, que cesse sempre a escravização do homem pelo homem e que seja permitido descobrir e desejar o homem, onde quer que se encontre (Fanon, 2020). O pensamento de Fanon parte de uma articulação da psicanálise com a temática das relações raciais, pensando na transformação da psicanálise de um instrumento de dominação para um instrumento de desalienação, possibilitador de mudanças individuais e coletivas. Fanon denuncia as relações (des)humanas pautadas na lógica da dominação e opressão de sujeitos, defendendo uma humanidade pautada no desejo, na validação da existência do diferente e na valorização de relações fundamentadas na liberdade e na sensibilidade humana.

Ao trazermos essa ideia para a realidade brasileira, apoia-se no pensamento de Schucman (2020), a qual afirma que, para uma verdadeira transformação no tecido social brasileiro, é preciso que, além de os sujeitos brancos se conscientizarem acerca das relações raciais e tornarem-se precursores de mudanças em seus lugares de poder e atuação, haja uma mudança estrutural nos valores culturais da sociedade brasileira como um todo. “É preciso que a branquitude como lugar de normatividade e poder se transforme em identidades étnico-raciais brancas nas quais o racismo não seja o pilar de sua sustentação” (Schucman, 2020, p. 195-196). Em outras palavras, é preciso tirar a branquitude de seu trono narcisicamente protegido.

Portanto, a partir do presente eixo temático, entende-se que o racismo opera como uma patologia em nível da estrutura social, e que, por meio de um fazer psicanalítico pautado na ética da alteridade, pode-se compreender e trabalhar no desmonte dessa anomalia social. O pensamento psicanalítico permite uma compreensão aprofundada dos mecanismos da branquitude e de seus efeitos na cultura e nos sujeitos. Assim, a psicanálise pode ser transformada de um instrumento de dominação brancocêntrico para um instrumento de desalienação, possibilitador de mudanças individuais e coletivas. O caminho para a implicação da psicanálise na temática do racismo associa-se à ética da psicanálise, uma ética pautada na valorização das diferenças e no questionamento em relação aos discursos que perpetuam o pacto da branquitude e o racismo estrutural.

Desse modo, é imprescindível que a psicanálise honre a dignidade, a existência e o desejo dos sujeitos, reconhecendo o contexto histórico-social das relações raciais no Brasil e mantendo-se atenta e responsiva à realidade do racismo brasileiro. Salienta-se também a necessidade do enfrentamento do racismo institucional nas casas psicanalíticas, a importância de ações reparatórias e afirmativas nesses espaços, assim como a racialização dos psicanalistas brancos, os quais devem se utilizar da escuta implicada e antirracista como dispositivo técnico ao atenderem sujeitos negros. Destaca-se também o potencial da psicanálise como ferramenta de libertação subjetiva de sujeitos subalternizados racialmente e de possibilidade de resgate do legado e da potência negra. Cabe ressaltar que esses dispositivos técnicos da psicanálise também são políticos, visto que se sustentam em uma ética política, a qual pode e deve ser incorporada na cultura, de modo a trabalhar o desmonte das estruturas sociais de opressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou investigar a implicação da psicanálise na temática das relações raciais, denunciando a dinâmica brancocêntrica da psicanálise, expondo os mecanismos

de defesa que sustentam a branquitude e propondo uma transformação nas estruturas sociais racistas a partir da potencialidade da psicanálise.

Desse modo, salienta-se a atual — e historicamente sustentada — branquitude dentro da psicanálise, a qual se utiliza de uma noção de existência humana estritamente branca, pautando-se em um universalismo hegemônico supostamente neutro, que acaba por excluir e patologizar sujeitos subalternizados racialmente. Destaca-se esse brancocentrismo da psicanálise como algo prejudicial e limitador à prática psicanalítica, a qual, ao utilizar-se do sujeito branco como parâmetro, perde a perspectiva de complexizar-se a partir de uma efetiva escuta da diferença.

Aponta-se também o silenciamento da realidade do racismo e da branquitude dentro das instituições de psicanálise, o qual é resultante do mecanismo de defesa da desmentida, que opera em nível social. É por meio da perversidade da desmentida que o sujeito branco sabe da realidade do racismo no Brasil, mas nega seus efeitos, assim como não reconhece a existência do racismo e da branquitude dentro de si. Salienta-se a importância de uma clínica psicanalítica consciente acerca das relações raciais, a qual não desmente a realidade do racismo estrutural, das vivências de violência experienciadas por sujeitos negros, da história brasileira escravocrata e dos privilégios da branquitude.

Por conseguinte, defende-se uma psicanálise pautada em uma escuta implicada e antirracista, que reconhece e valoriza as diferenças, sem impor um ideal de desejo brancocêntrico. É por meio de um fazer psicanalítico pautado na ética da alteridade que se pode compreender e trabalhar a temática das relações raciais, desmantelando os mecanismos de defesa que perpetuam a branquitude e propiciando um desmonte das estruturas sociais que sustentam o racismo.

É importante que essa implicação ocorra de forma coletiva dentro do contexto psicanalítico, de modo a produzir efeitos significativos que difundam tais pressupostos teórico-ético-técnicos da psicanálise. Para isso, é importante que haja a produção de conhecimento acerca das relações raciais por meio da perspectiva psicanalítica, além da inserção de sujeitos subalternizados racialmente em espaços de psicanálise por meio de ações reparatórias e afirmativas.

Ademais, cabe ressaltar que o presente artigo exerceu um enfoque específico na temática das relações raciais no Brasil, apresentando uma significativa limitação ao desconsiderar questões relacionadas a outros marcadores sociais, como gênero, sexualidade e classe. Assim, entende-se a importância de estudos psicanalíticos interseccionais, que abordem a interação desses diversos fatores sociais por meio da perspectiva da psicanálise.

Portanto, destaca-se que a violência como forma de opressão se manifesta de diversas formas em nossa sociedade, e que é preciso que haja uma atenção constante para não a repetirmos, inclusive no que diz respeito a sujeitos que estudam a temática da branquitude. Desse modo, a consciência em relação à temática do racismo não exime os sujeitos de cometerem violências raciais ou voltadas para outros grupos sociais subalternizados.

Por fim, apela-se para a imprescindibilidade da internalização da ética da alteridade em diversos aspectos da vida pública e privada, pessoal e profissional, assim como em diferentes espaços institucionais da psicanálise.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Érico. Não sou um psicanalista? Negritude e antinegitude na psicanálise. *Tempo Psicanalítico*, v. 54, n. 2, p. 405-418, 2022.

APOLONIO, Gilberto; VERZTMAN, Julio. Hipocrisia do analista e branquitude. *Cadernos de Psicanálise CPRJ*, v. 44, n. 46, p. 35-53, 2022.

- AYOUCHE, Thamy. Quem pode falar no divã? Raça e psicanálise situada. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 23, spe., p. 1193-1211, 2023. DOI: <https://doi.org/10.12957/ep.2023.79962>.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. [S.l.]: Edições 70, 2016.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000200002>.
- BORGES, Rosane. Prefácio. In: KON, Noemi; ABUD, Cristiane; SILVA, Maria Lúcia (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 15-29.
- CIDADE, Wania Maria Coelho Ferreira. Questões raciais e formação psicanalítica: é tudo para ontem. *Jornal de Psicanálise*, v. 55, n. 103, p. 141-148, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5935/0103-5835.v55n103.10>.
- DALLAZEN, Liziana et al. Sobre a ética em pesquisa na psicanálise. *Psico*, v. 43, n. 1, 2012.
- DAMICO, José. Prefácio. In: PAIM, Augusto Maschke; PAIM FILHO, Ignácio (Eds.). *Racismo e psicanálise: a saída da grande noite*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2023. p. 11-15.
- DAVID, Emiliano; VILLAS-BÔAS, Patrícia; MOREIRA, Lívia. Por uma psicanálise antirracista: a psicanálise na encruzilhada. In: DAVID, Emiliano; ASSUAR, Gisele (Orgs.). *A psicanálise na encruzilhada*. São Paulo: Hucitec, 2021. p. 74-100.
- DE SALES, Ronaldo. *Raça e justiça: o mito da democracia racial e o racismo institucional no fluxo de justiça*. 2006. Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- DIAS, Cristina. Racismo e psicanálise: marcas coloniais na escuta clínica. In: DAVID, Emiliano; ASSUAR, Gisele (Orgs.). *A psicanálise na encruzilhada*. São Paulo: Hucitec, 2021. p. 59-73.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de S. Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.
- FAVERO, Ana Beatriz; RUDGE, Ana Maria. Trauma e desmentido. *Psicologica*, v. 50, p. 169-180, 2009. DOI: https://doi.org/10.14195/1647-8606_50_8.
- FERENCZI, Sándor. Análises de crianças com adultos. In: FERENCZI, Sándor. *Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992a. p. 69-83.
- FERENCZI, Sándor. Confusão de línguas entre adultos e crianças. In: FERENCZI, Sándor. *Obras completas de Sándor Ferenczi (v. IV)*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b. p. 111-121.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2026.
- FRANCO, Wilson. A branquitude na práxis clínica de um homem branco. *Boletim Formação em Psicanálise*, v. 28, n. 1, p. 120-132, 2020. DOI: <https://doi.org/10.56073/bolformempsic.v28i1.21>.
- FREUD, Sigmund. *Esboço de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v. XXIII)
- FREUD, Sigmund. O fetichismo. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas (v. 17)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 302-310.
- GBRIM, Ana. O transtraumático e o inconsciente colonial: reflexões sobre a branquitude do analista. In: DAVID, Emiliano; ASSUAR, Gisele (Orgs.). *A psicanálise na encruzilhada*. São Paulo: Hucitec, 2021. p. 101-116.
- GONDAR, Jô. Ferenczi como pensador político. *Cadernos de Psicanálise* (Rio de Janeiro), v. 34, n. 27, p. 193-210, 2012.
- GONDAR, Jô. Um racismo desmentido. In: ARREGUY, Marília Etienne; COELHO, Marcelo Báfica; CABRAL, Sandra (Orgs.), *Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas*. Niterói: Eduff, 2018. p. 47-58.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. [S.l.]: Marco Zero, 1983.

GUERRA, Andréa Máris Campos. O papel da psicanálise na desconstrução do racismo à brasileira. *Revista Subjetividades*, 20, spe. 2, p. 1-14, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v20iesp2.e9547>.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020. p. 11-16.

OGDEN, Thomas. Do que eu não abriria mão. In: OGDEN, Thomas. *Esta arte da psicanálise: sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos*. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 39-47.

PAIM, Augusto Maschke; PAIM FILHO, Ignácio. *Racismo e psicanálise: a saída da grande noite*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2023.

PAIM FILHO, Ignácio. Carta aberta endereçada ao antirracista que nos habita: negros e negras — desafios para tomar posse do território psicanalítico. *Jornal de Psicanálise*, v. 55, n. 103, p. 149-157, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5935/0103-5835.v55n103.11>.

PAIM FILHO, Ignácio. *Racismo: por uma psicanálise implicada*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2021.

RINALDI, Doris. Ética e desejo: da psicanálise em intensão à psicanálise em extensão. *Papéis – Revista do Corpo Freudiano*, v. 7, 1997.

ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento*. 2015. Tese (Livre-Docência) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS, Kwame dos. Colonialidade e processos de subjetivação: aquilombamento na clínica. In: DAVID, Emiliano; ASSUAR, Gisele (Orgs.). *A psicanálise na encruzilhada*. São Paulo: Hucitec, 2021. p. 117-135.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo*. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

Artigo recebido: 2 de junho de 2025

Artigo aceito: 2 de outubro de 2025

O PROFESSOR TEM COR? RACISMOS E OS MITOS DO NEGRO NO ENSINO SUPERIOR

DOES THE PROFESSOR HAVE COLOR? RACISM AND THE MYTHS OF BLACK PEOPLE IN HIGHER EDUCATION

¿TIENE EL PROFESOR UN COLOR DE PIEL? RACISMO Y MITOS SOBRE LA NEGRITUD EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Marcos de Moura Oliveira¹

Resumo: O artigo analisa as dinâmicas de racialização presentes no ensino superior brasileiro, tomando como foco a posição do professor negro e os mecanismos simbólicos que sustentam sua exclusão e marginalização. A partir de uma leitura psicanalítica e crítica das relações raciais, o estudo discute como a construção histórica da branquitude institui um ideal normativo de comportamento, saber e aparência, que define quem é reconhecido como sujeito de conhecimento. A investigação aborda as projeções inconscientes e os mecanismos de recalçamento que sustentam o racismo estrutural, compreendendo-o como sintoma de um mal-estar civilizatório e de uma lógica de dominação de classes. O texto propõe, por fim, que a transformação desse cenário exige o reconhecimento das violências simbólicas e o deslocamento das estruturas subjetivas que produzem a inferiorização da população negra, abrindo espaço para novas formas de produção de saber e de existência no campo acadêmico.

Palavras-chave: Subjetividade. Branquitude. Reconhecimento. Dominação simbólica. Epistemologia crítica.

Abstract: This article analyzes the dynamics of racialization present in Brazilian higher education, focusing on the position of the black professor and the symbolic mechanisms that sustain their exclusion and marginalization. Based on a psychoanalytic and critical reading of racial relations, the study discusses how the historical construction of whiteness institutes a normative ideal of behavior, knowledge, and appearance, which defines who is recognized as a subject of knowledge. The investigation addresses unconscious projections and repression mechanisms that sustain structural racism, understanding it as a symptom of a civilizational malaise and a logic of class domination. Finally, the text proposes that transforming this scenario requires the recognition of symbolic violence and the shifting of the subjective structures that produce the inferiorization of the Black population, opening space for new forms of knowledge production and existence in the academic field.

Keywords: Subjectivity. Whiteness. Recognition. Symbolic domination. Critical epistemology.

Resumen: Este artículo analiza la dinámica de racialización presente en la educación superior brasileña, centrándose en la posición del profesorado negro y en los mecanismos simbólicos que perpetúan su exclusión y marginación. Desde una lectura psicoanalítica y crítica de

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em Psicossomática pela Universidade Ibirapuera (UNIB, 2022) e psicólogo pela Universidade Paulista (UNIP, 2017). Professor no curso de pós-graduação lato sensu em Psicanálise: Teoria e Técnica da Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP) e membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi (GBPSF).
ORCID: 0000-0003-2459-8935. E-mail: marcosmo@id.uff.br

las relaciones raciales, el estudio examina cómo la construcción histórica de la blancura establece un ideal normativo de comportamiento, conocimiento y apariencia, que define quién es reconocido como sujeto de conocimiento. La investigación aborda las proyecciones inconscientes y los mecanismos de represión que sustentan el racismo estructural, entendiéndolo como un síntoma de un malestar civilizatorio y de una lógica de dominación de clase. Finalmente, el texto propone que transformar este escenario requiere reconocer la violencia simbólica y modificar las estructuras subjetivas que producen la inferiorización de la población negra, abriendo así espacio para nuevas formas de producción y de existencia del conocimiento en el ámbito académico.

Palabras clave: Subjetividad. Blancura. Reconocimiento. Dominación simbólica. Epistemología crítica.

“[...] me disse filho: não tenha medo de fazer dinheiro e ficar rico, ostenta pras crianças ver que tem outro caminho, porque infelizmente ninguém vai se espelhar num fudido.”
(RT Mallone, *Tigre branco*)

A epígrafe com o trecho inicial da canção *Tigre branco*, com a qual o rapper RT Mallone ganhou a competição do reality show *Nova cena* (2024), traduz uma realidade incômoda de uma face do que podemos chamar de mito negro. Se retomarmos Fanon, em sua importante obra *Pele negra, máscaras brancas* (2020), ele nos explicitará, a partir de sua análise social, que, para obter reconhecimento em suas realizações, não basta ao sujeito negro que supere todos os obstáculos impostos por sua condição de vulnerabilidade social, que remete a séculos de discriminação e segregação, mas que, para que seja reconhecido como um sujeito de sucesso, é necessário que ele consiga também superar as realizações do branco. Em outras palavras, é preciso que um negro tenha realizações muito superiores às do branco na mesma função para que receba um reconhecimento supostamente equivalente.

Segundo Fanon, o “mito do negro mau” é uma condição derivada da nomeação atribuída pelo branco europeu colonizador. A diversidade étnica e fenotípica presente no continente africano é constituída por muitos elementos além do índice de melanina na pele. É a intervenção branca que nomeia um povo esteticamente diferente como negro, ou asiático, ou índio. O negro, assim, é criado pelo branco, em uma construção mítica que lhe atribui a condição de Outro, semelhante à situação da mulher descrita por Simone de Beauvoir. A autora declara que “Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada” (Beauvoir, 2019, p. 11), o que também nos permite compreender a condição da cor da pele ou demais situações discriminatórias diversas.

Por outro lado, há um detalhe no pensamento da filósofa que se torna controverso à realidade brasileira, como se segue:

Essa situação [a das mulheres] não é única. É também a que os negros da América do Norte conhecem, parcialmente integrados numa civilização que os considera, entretanto, como casta inferior. O que Big Thomas sente com tamanho rancor na aurora de sua vida é essa definitiva inferioridade, essa alteridade maldita que se inscreve na cor da pele: ele olha os aviões passarem e sabe que por ser negro o céu lhe é vedado. Por ser mulher, a menina sabe que o mar e os polos, mil aventuras e mil alegrias lhe são proibidas: nasceu do lado errado. A grande diferença está em que os negros sofrem sua sorte com revolta: nenhum privilégio compensa sua dureza, ao passo que a mulher é convidada à cumplicidade (Beauvoir, 2019, p. 44).

Aos olhos da autora, a situação da mulher diferencia-se da situação do negro em função da possibilidade de revolta, o que é característico na cultura estadunidense, bem como em outros países estrangeiros. A discriminação declarada é suficiente para que o povo discriminado saiba de onde virão as violências e, conseqüentemente, quais são seus lugares seguros para que possa encontrar refúgios e, assim, resistir à dura realidade. Entretanto, no Brasil, vigora o fenômeno denominado “racismo estrutural”. Barbosa (2022, p. 288) esclarece que:

Durante muitos anos, o não reconhecimento de que o *modus operandi* da sociedade brasileira é racista embaçou a percepção de que a desigualdade racial era sistêmica: a invisibilidade da presença negra na mídia, nas esferas decisórias, nas empresas, no legislativo, no ensino superior e nas altas esferas jurídicas, por exemplo, não era um problema que dependia somente de ações individuais ou meritocracia para ser sanado, mas de políticas públicas e programas sociais que visassem corrigir e equalizar esse quadro de distorções e déficits sociais imputados às populações negras.

Desse modo, o racismo estrutural embaça a possibilidade de um posicionamento claro de união entre a população racialmente discriminada em face dos opressores, tanto para organizar as lutas por direitos quanto para cercar-se de laços comunitários capazes de acolhimento e fortalecimento do sujeito. Em uma análise acerca de relatos sobre campos de concentração e torturas, a psicanalista Jô Gondar (2017) demonstrou como a definição dos agressores, como elemento organizador da expectativa de onde virá a violência, possibilitou a sobrevivência psíquica de sujeitos torturados, ao passo que a confusão entre acolhimentos e agressões provenientes dos mesmos sujeitos (a exemplo de soldados que torturavam e depois limpavam as feridas, ou de judeus que ora agrediam outros judeus na prisão, ora trabalhavam o acolhimento aos seus semelhantes) dá origem ao fenômeno que a autora recupera em Primo Levi, chamado “zona cinzenta”.

A classe híbrida dos prisioneiros-funcionários constitui a base do campo de concentração e, simultaneamente, seu traço mais inquietante. É uma zona cinzenta, de contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une os campos dos senhores e dos escravos. Possui uma estrutura interna incrivelmente complicada e abriga em si o suficiente para confundir nossa necessidade de julgar (Levi, 1990, p. 21).

Por outro lado, não podemos simplesmente assemelhar o racismo brasileiro ao machismo, uma vez que as mulheres, embora oprimidas, carregam, em sua função de objeto atribuída socialmente, a ideia de troféus a serem possuídos e ostentados, ao passo que os negros, desmentidos em seu sofrimento, são atribuídos a aspectos socialmente condenáveis, como a criminalidade, a preguiça e a incompetência, construção perversa que traduz o mito do negro mau de Fanon.

Em meio a esses conceitos preliminares, segue a interrogação acerca da posição do negro no ensino superior brasileiro. Dados do Censo da Educação Superior de 2023 (Inep, 2024) demonstram a proporção percentual de professores pretos e pardos de acordo com as regiões do Brasil: Região Norte — 12,982%; Região Nordeste — 31,387%; Região Centro-Oeste — 8,756%; Região Sudeste — 20,105%; Região Sul — 4,046%.

Nota-se que o percentual de professores negros que exercem funções no ensino superior não reflete a realidade proporcional do país. Segundo o Censo Demográfico de 2022, a proporção total da população brasileira de pessoas pretas e pardas totaliza aproximadamente 112,7 milhões de pessoas, correspondendo a 56,1% da população em território nacional (IBGE, 2022), o que vai bem além até mesmo da proporção de professores negros na região Nordeste, que apresenta o maior índice entre as regiões brasileiras, com 31,387%.

Pensar tais dados frente a uma cultura que desmente o racismo sob a tese de o Brasil

ser um país “mestiço” ou “de todos” denuncia a posição do sujeito negro, tanto na sociedade quanto no ensino superior, o qual podemos considerar um dos mais altos graus de formação, não apenas profissional, mas também de opinião em nosso país. Que opiniões são formadas na população frente a essa exclusão?

Desse modo, os dados apresentados não devem ser lidos apenas como um déficit estatístico, mas como expressão de uma lógica simbólica que antecede a própria experiência universitária. A baixa presença de professores negros no ensino superior não se reduz a um problema de acesso individual ou mérito acadêmico, mas aponta para a persistência de mitos fundantes que organizam quem pode ou não ocupar legitimamente o lugar de produtor de saber.

É a partir desse entrecruzamento entre mito, estética e reconhecimento que se torna possível avançar da análise social mais ampla para a posição específica do professor negro no ensino superior, compreendendo-o não apenas como agente educacional, mas como figura que tensiona, desorganiza e denuncia os alicerces simbólicos da branquitude acadêmica.

O PROFESSOR NEGRO NO ENSINO SUPERIOR

Em psicanálise, dizemos que, quando uma realidade é deveras desconfortável para ser suportada, nós a recalamos, ou seja, a escondemos no inconsciente. O problema do recalcado é que ele sempre retorna de alguma forma. Freud (2006) ensinou-nos que os sintomas histéricos e obsessivos são formas particulares de retorno do recalcado; entretanto, Kilomba, ao aplicar a psicanálise aos seus estudos raciais, alerta para outra forma desse retorno: existe algo de horrível na condição humana que evitamos reconhecer em nós mesmos e que, após recalcado, projetamos em um outro. O sujeito negro é, historicamente, o alvo eleito esteticamente para tais projeções ou, em um sentido religioso, pode-se dizer que ele é tomado como bode expiatório para receber as culpas de todos.

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos (Kilomba, 2019, p. 37, grifos da autora).

Por outro lado, a própria psicanálise ensina que a cura para tais males consiste no reconhecimento, reconhecimento de si e do outro. Ao reconhecer a dor de um negro, qualquer sujeito é capaz de retratá-la sem diminuir seu impacto ou se apropriar dela. A verdade é que contamos histórias e estórias desde que o sujeito humano aprendeu a falar, e tal pudor nunca se mostrou problemático em outros contextos. A dificuldade branca em falar do negro vem da denúncia dos privilégios brancos que nos cerceiam; denúncia tão incômoda que causa a problematização defensiva em narrar algo que é da própria realidade, que é visível aos olhos, uma vez que olhos não têm raça, ou, conforme o alerta de Jean-Paul Sartre,

precisamos encarar esse inesperado espetáculo: o strip-tease de nosso humanismo. Ei-lo inteiramente nu, não é nada belo: era apenas uma ideologia mentirosa, a refinada justificativa da pilhagem; suas delicadezas e preciosismo caucionavam novas agressões (2021, p. 349).

Kilomba nos apresenta uma sequência de fenômenos que os países europeus normalmente atravessam quando chegam ao ponto de trabalhar as reparações históricas aos negros: negação; culpa; vergonha; reconhecimento; e reparação. O racismo estrutural brasileiro preserva a população no estágio de negação, pois qualquer vislumbre da existência de discriminações raciais causa sentimentos de culpa e vergonha, aos quais se tende a recalcar. E, se

apenas o reconhecimento desses sentimentos pode propiciar a reparação e a fundação de uma sociedade justa, é tempo de pararmos nós mesmos, os brancos, de frescura, e de reconhecermos que há mais vergonha em sermos filhos dos capatazes do que dos escravos (Bento, 2022).

Conforme esclarecemos, o sujeito possui em si traços característicos perversos, aos quais não consegue suportar em si próprio, e, por via de recalque e projeção, acaba elegendo um Outro a quem possa estabelecer como vilão. Tal funcionamento pode ser observado em diversos tipos de discriminação, como em relação ao povo judeu, por exemplo. Todavia, só se reconhece um judeu como tal a partir do conhecimento de suas raízes familiares. A grande questão que intensifica problemas relacionados ao racismo é que o traço determinante que o estabelece como alvo das projeções sociais é estético e, por essa natureza, antecede qualquer possibilidade de racionalização. Fanon esclarece que:

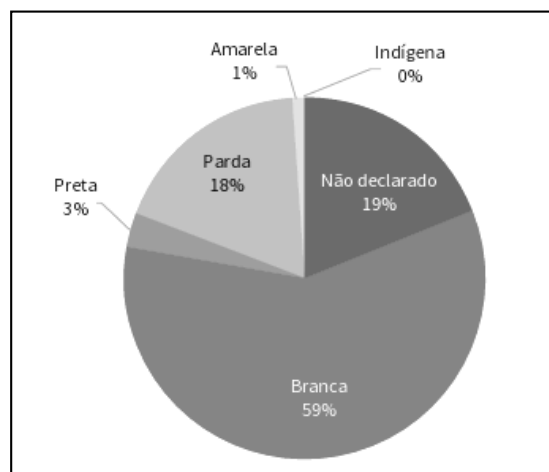
O judeu deixa de ser amado a partir do momento que é identificado. Mas, no meu caso, tudo ganha uma *nova* cara. Nenhuma chance me é concedida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparência (2020, p. 131, grifo do autor).

Não se trata, contudo, de justificar os racismos. Conforme exposto anteriormente, o prejuízo dessa forma de agressão social está, antes de mais nada, ligado ao não reconhecimento da parte mais obscura de si. Caso os processos formativos se pautassem mais no autoconhecimento e no desenvolvimento de ferramentas e recursos para administrar, de algum modo inventivo, os impulsos perversos da natureza humana, recursos como a projeção seriam bem menos usuais. Por outro lado, compreendemos que o sistema de dominação de classes presente nas sociedades se pauta na domesticação das massas por meio do estabelecimento de códigos de conduta, aos quais os sujeitos muitas vezes acabam por abdicar de grande parte de suas subjetividades para se enquadrarem. Nessa abdição, o “resto” psíquico, que é tomado como sujo, é recalado e projetado. Se o traço estético da melanina na pele de um sujeito é determinante para que se coloque sobre ele um alvo de projeções, isso se deve, sobretudo, a um grave problema social derivado da dominação de classes.

Uma vez exposta a origem do recalamento que culmina por criar o racismo como um sintoma social, a questão estética soma-se à problemática de forma providencial aos que se interessam pela dominação de classes: os processos de percepção precedem a cognição (Feldman, 2015), ou seja, ao vermos um estímulo qualquer, as impressões previamente estabelecidas sobre ele são processadas antes da possibilidade de raciocinarmos criticamente sobre a questão. Em outras palavras, ao vermos um sujeito negro (estímulo estético), o movimento mais comum é que todos os julgamentos pré-estabelecidos, ou preconceituosos, se manifestem antes de pensarmos ou reconhecermos a singularidade daquele sujeito. É até provável que esse primeiro contato paralise interrogações posteriores, barrando a criticidade que poderia desmanchar a discriminação prévia.

Os números descritos em gráficos e censos, por se tratarem de simbolizações lógicas de cognições mais avançadas, no sentido de serem processadas em estágios posteriores da interpretação, não causam o justo impacto à presente questão. Primeiro, percebemos um estímulo estético; depois, quando possível, raciocinamos sobre ele. Os números são elementos neutros em termos de emoções transmitidas; então, quando falo que apenas 77,2 mil dos docentes de ensino superior no Brasil se declaram como negros, em face dos aproximadamente 350,9 mil professores de ensino superior em todo o país, segundo dados do Censo da Educação Superior de 2023 (Inep, 2024), os números tendem a causar poucas sensações psicofísicas, sendo necessário um elaborado processo racional para que o leitor possa compreender a grande discriminação racial que eles denunciam. Se, por outro lado, analisarmos o impacto visual do gráfico a seguir, nota-se que a qualidade do julgamento sobre a situação pode ser ligeiramente afetada:

Figura 1: Percentual de docentes em exercício relativo à variável cor/raça — Brasil, 2023



Fonte: Inep (2024, p. 49).

Assim como os números, os gráficos são signos simbólicos carregados de certa neutralidade, talvez um pouco menor, mas ainda assim afastada da dimensão real do problema do racismo na docência do ensino superior. Entretanto, a composição imagética já é suficiente para causar outro impacto, dadas as quantificações em espaços e cores que determinam os dados de brancos e negros no Brasil e na docência superior. Ver o “maior” e o “menor” descritos em um gráfico causa um efeito diferente de ler números.

Outra experiência, embora muito menos rigorosa em termos acadêmicos, pode elevar o entendimento do leitor sobre a questão da percepção estética e sobre como ela se sobrepõe ao raciocínio lógico: basta fazer um resgate de memória e pensar em quantos professores negros já passaram por seu percurso acadêmico. A resposta a essa reflexão não só denunciará o racismo endêmico ao ensino superior no Brasil, mas também a sobreposição da estética ao raciocínio. Com exceção de intelectuais da área, que se atentam às questões do racismo como problemas políticos e de pesquisa, e talvez de alguns negros com maior autoconsciência, a ausência negra dos cenários acadêmicos é naturalizada. Trata-se de uma composição estética tão comum que se torna difícil o questionamento espontâneo “por que a maioria dos professores é branca?” surgir nas pessoas de forma individual.

É importante salientar que tal processo de “naturalização”, na verdade, diz respeito a uma dominação colonial social e historicamente construída, e que pouco tem a ver com a natureza como realidade material das coisas, uma vez que a composição de pretos e pardos, à qual chamamos de negros, é superior ao número de brancos. O apagamento do raciocínio frente a um signo estético (a pele negra), que impede o questionamento da predominância de presenças ou ausências desses corpos em determinados espaços, é a naturalização da lógica de dominação social, não meramente de brancos sobre pretos (uma vez que mesmo a grande maioria da população branca também é economicamente dominada pelas elites), mas de uma dominação de classes que determina códigos de comportamento (ideal de ego) para o povo e culmina em utilizar o signo estético da pele negra como depósito de tudo aquilo que foi excluído do padrão moral estabelecido.

Assim como a construção do herói, que é derivada do ideal de ego, o “negro mau” é uma construção mítica que denota o sujeito miserável, que herda tudo aquilo que deveria estar fora do psiquismo — bandidagem, preguiça, agressão, baixa intelectualidade, inferioridade etc. — segundo a ditadura do ideal de ego imposto socialmente. Ou seja, em uma sociedade multirracial, como é o caso do Brasil, o “negro mau” é a sombra do “herói”, sendo atravessado também por uma construção mítica que revela traços do funcionamento

inconsciente das sociedades ou, conforme Fanon, “Como a cor é o sinal externo mais visível da raça, tornou-se o critério a partir do qual se julgam as pessoas, sem levar em conta suas conquistas educacionais e sociais” (2020, p. 133). Nesses termos, um sujeito passa por uma condenação atribuída não por suas realizações, como ocorre com o herói, mas por sua herança fenotípica, que precede qualquer interação com o mundo ou realizações de quaisquer naturezas, e o desempenho dos poucos professores negros que ascendem à docência superior acaba ameaçado por tal sombra, atribuída pelo julgamento racial.

Se a academia é um espaço branco, mesmo que alguns poucos negros sejam consentidos em frequentá-la, 1) serão sempre os “sujeitos negros”, marcados pela diferença da cor e condenados a uma prova perpétua de seus méritos, e 2) terão de jogar o jogo segundo a regra dos brancos. Nestes termos, Neusa Santos Souza, psicanalista brasileira, estabelece uma adequação do conceito metapsicológico de Freud para a sociedade multirracial: o ideal de ego é, na verdade, um “ideal de ego branco” (Souza, 2021), que determina não apenas características fenotípicas desejáveis e indesejáveis — embora elas sejam o representante estético do que vem a seguir —, mas também “comportamentos brancos” e “comportamentos negros”, estes últimos destacados como traços característicos do “negro mau”. Assim, para além do preconceito racial disparado pela percepção estética, o discurso moral propagado pela referência do ideal de ego, agora ideal de ego branco, determina também a obrigação atribuída ao negro de “embranquecer-se”, como forma de adesão submissa ao domínio branco. Sobre este ponto, Fanon protesta:

Em outras palavras, o negro não deve mais se ver colocado diante deste dilema: branquear-se ou desaparecer, mas deve poder tomar consciência de uma possibilidade de existir; dito de outra maneira, se a sociedade lhe cria dificuldades em razão da sua cor, se constato em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter distância”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez elucidados os motivos, colocá-lo em condições de *escolher* a ação (ou a passividade) diante da verdadeira fonte conflitual — isto é, diante das estruturas sociais (Fanon, 2020, p. 114, grifo do autor).

É importante salientar a crítica de Fanon no sentido de posicionarmos-nos diante das estruturas sociais, porque a determinação de códigos de comportamento estabelecidos pelo ideal de ego branco, como estrutura social perversa, desdobra-se em dois eixos complexos: a sobredeterminação de certos elementos culturais da identidade étnica, que faz com que culturas africanas sejam tomadas como inferiores e culmina, por parte de muitos, no abandono das raízes culturais; e o estabelecimento de certos comportamentos socialmente valorizados como “brancos”, embora qualquer exame minimamente racional revele que virtudes não têm cor. Estes dois elementos, a demonização de culturas provenientes de matrizes africanas e a categorização de virtudes e vícios por traços fenotípicos, apenas colaboram para a manutenção do sistema de dominação social pautado no ideal de ego.

Pensando em um negro que habita a realidade dominada pelo ideal branco, Souza postula:

O negro de quem estamos falando é aquele cujo ideal do ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo (2021, p. 65).

É na imposição colonial de um ideal de ego branco que a dupla problemática do racismo se estabelece: primeiramente, do branco com o negro, quando este primeiro não reconhece o segundo como humano; e, em segundo lugar, do próprio negro consigo mesmo e com seus

semelhantes (Fanon, 2020; Souza, 2021), visto que, absorvido o ideal branco — que, embora seja inatingível por questões fenotípicas, passa a sonhar tornar-se semelhante à suposta “casta superior” via embranquecimento do comportamento. E aqui uma grande contradição pode ser verificada pelo exame da história, como demonstra Jurandir Freire Costa:

O negro sabe que o branco criou a inquisição, o colonialismo, o imperialismo, o antisemitismo, o nazismo, o stalinismo e tantas outras formas de despotismo e opressão ao longo da história. O negro também sabe que o branco criou a escravidão e a pilhagem, as guerras e as destruições, dizimando milhares de vidas. O negro sabe igualmente que, hoje como ontem, pela fome de lucro e poder, o branco condenou e condena milhões e milhões de seres humanos à mais abjeta e degradada miséria física e moral.

O negro sabe tudo isso e, talvez, muito mais. Porém, a brancura transcende o branco (2021, p. 28).

Justamente os comportamentos vis, neste exame histórico, são associados à branquitude. Cida Bento observa como esse ideal branco é traduzido em uma “imagem de uma masculinidade branca, forte, viril, ‘vencedora’”, e como aos representantes desse ideal seria permitido ser “grosseiro, violento, antidemocrático e abertamente racista, homofóbico e machista” (2022, p. 51). Existe uma gíria do senso comum, “passar pano”, que significa fechar os olhos para o erro cometido por alguém, ou mesmo justificar esse erro. Basta pensarmos o quanto de “passação de pano” praticamos com professores negros e brancos.

Nestes termos, podemos compreender o privilégio branco em uma face muito parecida com a condição feminina descrita por Simone de Beauvoir, na qual ao homem é permitido o livre exercício da violência em detrimento da mulher (Beauvoir, 2019). Se o sujeito branco tem no sujeito negro o depósito para as projeções daquilo que é reprovável em si, a ele é muito mais tolerável o exercício de comportamentos vis, que, somados a virtudes e a outros diversos comportamentos, compõem a existência humana. É pelo privilégio de exercer o vil e atribuir sua própria perversidade a outrem que o sujeito branco está mais próximo do exercício de sua liberdade — embora consideremos que classe social e econômica também representem grandes limitadores ao exercício dessa liberdade —, e é essa liberdade que o sujeito negro inveja: a liberdade do direito de ser, por vezes ao custo da própria identidade.

O que se evidencia, portanto, é que a presença do professor negro no ensino superior não mobiliza apenas disputas de ordem política ou institucional, mas ativa mecanismos psíquicos profundos ligados ao recalque, à projeção e à manutenção do ideal de ego branco. O racismo, neste contexto, opera menos como um conjunto de atos isolados e mais como um funcionamento contínuo que preserva lugares simbólicos fixos.

Ao tensionar essas posições, o professor negro não apenas enfrenta obstáculos objetivos, mas encarna uma figura perturbadora para o imaginário acadêmico, pois revela que o ideal de neutralidade, mérito e universalidade do saber é atravessado por hierarquias raciais historicamente construídas.

RACISMO INSTITUCIONALIZADO NO ENSINO SUPERIOR

Para que possamos, por fim, visualizar os efeitos do racismo no ensino superior, é necessária uma abordagem diferente da do racismo na sociedade comum, velado ou explícito. O ambiente acadêmico é, por vezes, revestido de uma capa hipócrita de suposto respeito; por outras, espaço de debates e lutas autênticas sobre as questões raciais e a dívida histórica no Brasil; por outras, enfim, pode ser espaço de apagamento e de propagação do desmentido que caracteriza o racismo enquanto estrutural.

Grada Kilomba esclarece que os racismos, em sua diversidade, carregam em si a

dinâmica de três formas de desrespeito à subjetividade não branca: políticas, sociais e individuais (Kilomba, 2019, p. 82). O racismo explícito, que por vezes é até mesmo combatido dentro de uma sociedade racista, é caracterizado prevalentemente pela enunciação do desrespeito individual, que atinge diretamente o sujeito. É o caso da ofensa ou injúria direta que se faz a uma pessoa, por meio de violência física, verbal ou psicológica, tendo como alvo a cor de sua pele. Neste sentido, percebemos que, em um ambiente mais “polido”, como os espaços de ensino superior, grosso modo, talvez essas formas de injúria, embora existam, sejam menos frequentes, ou mesmo permaneçam veladas em sussurros ou conversas de corredor. A grande questão que Kilomba nos faz ver a partir do tríplice desrespeito é que não é a ausência de injúrias explícitas que caracteriza uma democracia racial, como se faz por meio do desmentido de uma sociedade supostamente mestiça².

Por outro lado, os desrespeitos políticos e sociais, quando analisados no radical de seus termos, não são apenas visíveis, mas escancarados, em cenários de ensino superior. O desrespeito político fala especificamente da barreira que se coloca ao direito de representatividade nos cenários que compõem uma sociedade. Essa questão, no campo do ensino superior, pode ser exposta por duas vertentes: a proporcionalidade de professores negros na docência superior, considerando-se os dados numéricos apresentados anteriormente, do censo da população total do Brasil e do censo da educação superior; e a raridade e o alcance das pautas negras nos debates acadêmicos acerca da própria regência institucional das IESs.

Outro elemento mais profundo que merece ser mencionado quando analisamos o desrespeito político no ensino superior é sua própria natureza como continuidade do ensino de ciclo básico e, no caso da docência superior, como desdobramento de trajetórias formativas que passam por graduações, mestrados e doutorados. A Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (FEUFF), berço desta pesquisa, possui uma política de ingresso baseada em ações afirmativas que pode ser considerada acima da média em relação a outras instituições. Em minha seleção de doutorado, 50% das vagas eram destinadas às ações afirmativas e 50% à ampla concorrência. Ainda assim, parte das vagas reservadas às ações afirmativas acabou sendo preenchida por candidatos da ampla concorrência, em função da insuficiência numérica de candidaturas aptas a ocupar essas vagas naquele processo seletivo específico.

Esse dado não pode ser lido de forma simplista ou causalmente fechada. Embora as falhas históricas da educação básica, a evasão escolar e as desigualdades de acesso ao ensino superior possam ser compreendidas como fatores centrais que incidem sobre esse cenário, é necessário reconhecer que tais elementos não esgotam a complexidade do problema. Aspectos como divulgação dos processos seletivos, critérios de avaliação, trajetórias acadêmicas desiguais e mecanismos simbólicos de exclusão também compõem o quadro. Ainda assim, o episódio evidencia a profundidade do desrespeito político no ensino superior, ao revelar que, mesmo diante de políticas afirmativas robustas, a equiparação racial na pós-graduação permanece limitada por desigualdades cumulativas que atravessam todo o percurso formativo dos sujeitos negros.

Se a dimensão política do racismo fala de representatividade, ou seja, da presença de professores negros que possam representar uma parcela significativa da população, a dimensão social nos falará das questões de convivência entre os professores que, mesmo em número desproporcionalmente menor, habitam os espaços do ensino superior em coexistência com a maioria branca. A coexistência pacífica e harmoniosa entre seres humanos é um valor moral

² Por muito tempo, no Brasil, sustentou-se o mito da democracia racial, segundo o qual a sociedade brasileira não seria racista por se constituir como um país “mestiço”. Tal concepção, amplamente difundida no pensamento social brasileiro, desconsidera tanto a origem hierarquizante do termo quanto o projeto histórico de mestiçagem como estratégia de embranquecimento da população e de apagamento das culturas e identidades negras (Freyre, 2006; Fernandes, 2025; Munanga, 2019).

difundido por todo o mundo. No Brasil, o artigo 5º da Constituição da República Federativa declara: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (Brasil, 1988). Todavia, a realidade nos mostra que, na prática, liberdade, igualdade e fraternidade estão acessíveis apenas às parcelas privilegiadas da população. Tal constatação põe em xeque a definição de ser humano, uma vez que este é aquele que goza dos direitos universais.

O modo como se coloca o sujeito negro em posições de expectativas pré-determinadas explicita o desrespeito social descrito por Kilomba. Notamos, mesmo em observações cotidianas, certas diferenciações de tratamento nas relações com sujeitos a partir da cor da pele. Todavia, os traços evidentes dessa diferenciação são um pouco mais complexos do que qualquer analogia binária poderia alcançar. Através dos esforços de sua pesquisa, Grada Kilomba sistematiza-os da seguinte forma:

Infantilização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do dependente — o menino, a menina, a criança ou a/o serva/o assexuada/o que não pode sobreviver sem o senhor.

Primitivização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do incivilizado — a/o selvagem, a/o atrasada/o, a/o básica/o ou a/o natural —, aquele que está mais próximo da natureza.

Incivilização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do outro violento e ameaçador — a/o criminosa/o, a/o suspeita/o, a/o perigosa/o, aquele que está fora da lei.

Animalização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do animal — a/o selvagem, a/o primata, a/o macaca/o, a figura do “King Kong” —, outra forma de humanidade.

Erotização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do sexualizado, com um apetite sexual violento: a prostituta, o cafetão, o estuprador, a/o erótica/o e a/o exótica/o (Kilomba, 2019, p. 79, grifos da autora).

Notamos aqui que a sistematização dos estigmas de discriminação pode ser amplamente observada em comportamentos e falas racistas tanto na esfera individual quanto na social. Mesmo em casos em que a injúria não é declarada, a expectativa existente no imaginário branco, ao observar pessoas negras, potencialmente se traduz de forma corriqueira por um ou mais desses estigmas. Nisso, desenvolve-se a ideia, que se desdobra em funcionamento social velado, de que, se o branco é sujeito potencial, poderá habitar qualquer lugar de acordo com seu suposto mérito, ao passo que o negro, pré-determinado, deveria habitar lugares específicos, causando estranhamento e baixas expectativas sobre seu desempenho em cenários como o ensino superior, lar dos supostos intelectuais, que se consideram tão distantes da “animalidade”.

Nos racismos contemporâneos não há lugar para a “diferença”. Aqueles e aquelas que são “diferentes” permanecem perpetuamente incompatíveis com a nação; elas e eles nunca podem pertencer, de fato, pois são irreconciliavelmente *Ausländer*. “De onde você vem?”, “Por que você está aqui?”, “Quando você pretende voltar?” (Kilomba, 2019, p. 113).

As opressões sociais acabam por culminar no peso, sobre os poucos negros que conquistam seu lugar de representatividade na docência superior, do hiperdesempenho, conforme Fanon (2020, p. 132):

Tínhamos médicos, professores, estadistas [...] Sim, mas nesses casos persistia algo de insólito. “Temos um professor de história senegalês. Ele é muito inteligente... Nosso médico é um negro. Ele é muito afável.”

Era o professor negro, o médico negro; eu, que começava a me fragilizar, tremia ao menor

sinal de alerta. Sabia, por exemplo, que, se o médico cometesse um erro, estariam acabados ele e todos os que o sucedessem. O que se pode esperar, na verdade, de um médico negro?

E que culmina em outra descrição do mesmo autor: “branquear-se ou desaparecer” (Fanon, 2020, p. 114). Reconhecemos aqui o valor e a importância da resistência, que talvez fosse menos possível na França dos anos 1950 de Fanon do que no Brasil dos anos 2020, tanto da existência negra livre de ter que provar seu valor à opressão branca, como também da denúncia da mediocridade branca que comumente é lida como muito superior a seus supostos méritos.

Trabalhamos com a analogia entre o “bom professor” e o herói mítico, sobretudo conforme os trabalhos de Otto Rank e Sigmund Freud. À medida que avançamos neste trabalho, surge uma nova questão de suma importância: é possível, frente a tantos obstáculos de opressão, que o professor negro conquiste a posição idealizada de herói?

Rank (2015) propõe o estabelecimento do roteiro de um mito de nascimento de herói por meio da análise das estórias de Sargão, Moisés, Karna, Édipo, Paris, Téletó, Perseu, Dionísio, Gilgamesh, Ciro, Tarkhan, Rômulo, Hércules, Jesus, Sigfrido, Tristão, Lohengrin e Sceaf. Diferentemente do capítulo anterior, no qual se constata à primeira vista que as mulheres estão excluídas da proposta, a questão étnica se apresenta de modo mais complexo. Vejamos cada um dos nomes relacionados à etnia na qual surge o mito:

Tabela 1: Heróis do mito de Rank e suas etnia

Herói	Origem	Herói	Origem
Sargão	Acadiano	Ciro	Persa
Moisés	Hebreu	Tarkhan	Huno
Karna	Hindu	Rômulo	Romano
Édipo	Grego	Hércules	Grego
Paris	Grego	Jesus	Judeu
Téletó	Grego	Sigfrido	Nórdico
Perseu	Grego	Tristão	Celta
Dionísio	Grego	Lohengrin	Celta
Gilgamesh	Mesopotâmio	Sceaf	Nórdico

Fonte: Elaborado pelo autor.

A análise dos heróis escolhidos por Rank para seu trabalho, que data da década de 1920, período no qual a psicanálise já havia conquistado um lugar de reconhecimento junto a parte das elites europeias, mostra um elemento ambíguo quanto à possibilidade de pensarmos seu mito do herói em interface com o racismo. De fato, nenhum dos heróis analisados pelo autor representa uma etnia africana; por outro lado, nomes como Moisés, Karna, Gilgamesh e Jesus, embora não sejam negros, também poderiam ser considerados derivados de etnias não brancas, o que supostamente poderia apoiar a ideia de que o mito do herói não se construiu de uma forma racista.

Quanto a esta suposição, algumas considerações se fazem necessárias. A primeira é a de que, sim, existem heróis míticos nas culturas africanas, que foram excluídos da análise supostamente poliétnica de Rank. Nomes como Exu, Ogum, Oxóssi e Xangô, da mitologia iorubá, ou o herói Anansi, da mitologia axânti, poderiam ser analisados a partir da proposta. Relembrando, o roteiro do mito do herói é composto da seguinte forma:

O herói descende da mais alta nobreza, geralmente é o filho de um rei. Seu nascimento foi precedido por grandes obstáculos, como a abstinência, a esterilidade prolongada, ou o coito secreto dos pais como consequência de uma proibição ou outro obstáculo exterior. Durante a gravidez, ou mesmo antes dela, verifica-se a manifestação de uma profecia, geralmente na forma de um sonho ou oráculo, a qual, na maioria das vezes, adverte do perigo que o nascimento do menino causará ao pai.

Em decorrência disso, quase sempre por ordem do pai ou pela mão de algum confidente dele, o recém-nascido é destinado a morrer ou a ser abandonado; por via de regra, ele é colocado em uma pequena caixa e jogado na água.

O menino geralmente é salvo por animais ou por gente humilde (pastores), sendo então amamentado por uma fêmea ou por uma mulher recém-grávida.

Ao crescer, a criança reencontra das mais variadas maneiras seus nobres genitores, após o que vinga-se do pai, obtém reconhecimento e finalmente conquista fama e poder (Rank, 2015, p. 87).

Pensando o mito como base de estruturas inconscientes de um povo, notamos uma diferença entre a proposta de Rank, que se baseia em sofrimento e redenção, e as mitologias africanas, o que pode auxiliar no entendimento do heroísmo negro. A história de Ananse (Badoe; Diakitê, 2006), por exemplo, não retrata profecias ou origens de nascimento, mas sim a vida de um Homem-Aranha que, vivendo em um mundo onde todas as histórias pertenciam a Nyame, deus do céu, dirige-se a ele com a intenção de comprar suas histórias. Nyame, por sua vez, exige dele, um homem já velho e fraco, que lhe leve Osebo, o leopardo de dentes terríveis; Mmboro, os marimbondos que picam com fogo; e Moatia, a fada nunca vista por nenhum homem. Ananse usa de sua astúcia para capturar cada um deles e assim ganha de Nyame o direito de contar histórias no mundo.

O mito de Ananse se diferencia tanto das narrativas escolhidas por Rank quanto do imaginário meritocrático branco, que se pauta na ideia de ser dotado de capacidades ímpares e supostamente triunfar sobre os obstáculos. Em defesa do nordestino João Grilo frente à condenação ao inferno por ter usado de suas artimanhas para enganar os patrões, a Compadecida declara: “A esperteza é a arma do pobre” (*O auto da compadecida*, 2000), o que culmina malvisto na esteira da relação entre o uso dos mitos como formas de moldagem do inconsciente das massas e o controle das classes dominantes. Pelo contrário, um mito como o de Ananse apoia a ideia do mito do negro mau a partir do princípio do incivilizado proposto por Grada Kilomba e mencionado anteriormente, no qual um sujeito se sobressai a um sistema de regras sociais que não o privilegiam ou sequer o consideram.

Outro bom exemplo do conflito com o roteiro do herói pautado na redenção é a figura do orixá Exu. A figura de Exu possui diversas narrativas acerca de sua mitologia e origens. Reginaldo Prandi, pesquisador da mitologia iorubá, sistematizou a síntese essencial desses mitos, como se segue:

Um dia, em terras africanas dos povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como animais e outros seres que dividem a Terra com o homem (Prandi, 2001, p. 17).

Um elemento a se destacar aqui é a atenção que a esfera divina dedica a ouvir os seres humanos, os animais e os elementos da natureza que compõem o mundo para compreender

seu sofrimento. Não se trata de uma figura ditadora, que ordena sem consultar o povo a que serve, mas de algo muito mais próximo a uma democracia, tão democrática que sequer estabelece uma superioridade frente aos outros habitantes do planeta. Em face a essa questão, resgatamos um fenômeno histórico de choque religioso, em que “Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo, e ele carrega esse fardo até os dias de hoje” (Prandi, 2001, p. 21).

Em outras palavras, uma divindade mensageira que estabelece contato com os mortais, aos olhos do Deus da classe dominante, que se coloca como superior, é tão absurda que passa a ser concebida como a origem do mal, o que comprova a constatação de Fanon de que “ao longo do tempo, vimos a religião católica justificar e depois condenar a escravidão e as discriminações” (2020, p. 134).

Por fim, se confrontarmos os exemplos de figuras heroicas de culturas negras, para além do elemento estético da etnia, podemos observar uma distinção fundamental entre valores: de um lado, a cultura dominante que exalta o herói que foi abençoado com dons superiores e triunfa sobre as dificuldades, endossando a ideologia meritocrática; de outro, uma cultura que se apoia em figuras que usam de sua sagacidade e dons não para exclusivo ganho próprio (triunfo de vingança vencendo o suposto opressor em seu próprio jogo), mas para, por meio da “malandragem”, promover algum tipo de justiça social. Em essência, a diferença entre os mitos de heróis de cada um dos lados é prevalentemente ideológica e pautada na manutenção de uma dominação de classes, sendo o elemento fenotípico apenas a marca estética dessa diferença. Um elemento que fortalece esse argumento é o exemplo dado acerca de Moisés, Karna, Gilgamesh e Jesus, que não pertenciam às culturas eurocêntricas, mas, por seus roteiros condizerem com o mito do herói que promove a ideologia meritocrática, foram assimilados pela cultura branca, sendo, muitas vezes, retratados em imagens com traços europeus.

O deus cristão, tendo em Jesus seu representante heroico, é uma entidade que criou o homem à sua imagem e semelhança (Bíblia, 2000b; Gênesis 1:26), o que dá margem a uma interpretação ambígua, uma vez que se trata de um deus cujo rosto nenhum ser humano pode ver (Bíblia, 2000a; Êxodo 33:20), mas que preserva em si uma projeção de aspectos psíquicos. Se ele é o deus da vitória, e ele fez o homem à sua imagem e semelhança, o vitorioso imperador Constantino torna-se a imagem e semelhança de Deus, representação difundida via dominação imperial. Assim, o estereótipo do homem europeu, branco, poderoso e que está acima dos outros se propaga de tal maneira que se reflete até mesmo no branqueamento da figura de Jesus, um judeu, por meio de uma história iconográfica construída artística e historicamente. Em outras palavras, o imperador, o homem branco, toma um elemento de fé proveniente da sociedade judaica e o projeta como ideal de ego branco a partir do consequente monoteísmo — embora o próprio deus não fosse originalmente romano.

Há de se destacar que, como pano de fundo dessa batalha projetiva entre “bem e mal”, na qual o branco dominante elege um antagonista por seus traços fenotípicos, embora muitos massacres e genocídios ocorram, o extermínio total é impedido tanto pela necessidade do Outro como afirmação de sua suposta perfeição quanto por sua importância como classe dominada na manutenção do sistema capitalista, sendo este último traço o que mantém o sujeito negro na zona cinzenta entre a vida e a morte, entre o humano e o animal, conforme a explanação de Sartre:

E não pretendo que seja impossível transformar um homem em animal: digo que não é possível fazer isso sem enfraquecê-lo brutalmente; bordoadas nunca são o bastante, é preciso forçar a desnutrição. Esse é o problema com a servidão: quando domesticamos um membro da nossa espécie, diminuímos sua produtividade, e, por menos que se lhe dê, um homem reduzido à condição de animal doméstico acaba custando mais do que produz. Por essa razão, os colonos são obrigados a parar o adestramento no meio do processo:

o resultado, nem homem nem animal, é o nativo. Espancado, subnutrido, enfermo, atemorizado, mas somente até certo ponto, ele tem sempre os mesmos traços de caráter, seja amarelo, negro ou branco: é um preguiçoso, sonso e ladrão, que vive de nada e só reconhece a força (2021, p. 340-341).

Assim, o racismo institucionalizado no ensino superior não se manifesta apenas por exclusões explícitas, mas sobretudo pela naturalização de expectativas desiguais, pela tolerância seletiva aos erros e pela exigência constante de desempenho excepcional por parte dos docentes negros. Trata-se de um regime de reconhecimento assimétrico, no qual a presença negra é permanentemente posta à prova.

Esse funcionamento evidencia que a universidade, longe de ser um espaço neutro de produção de saber, reproduz e atualiza mitos sociais mais amplos, operando como um dos principais palcos de legitimação do ideal de ego branco e de seus heróis.

É POSSÍVEL O PROFESSOR-HERÓI NEGRO?

A exposição dos mitos de herói selecionados por Rank para sua análise em face dos mitos de heróis negros nos expõe não uma ausência de figuras capazes de operar uma moldagem de ideal de ego em suas culturas, mas uma não aceitação desse modelo pela classe dominante. Seria a prova psíquica da humanidade para além de traços fenotípicos ou construções culturais: o inconsciente e o ideal de ego, em suas formas particulares a cada cenário, operam independentemente da cor da pele ou da localização geográfica.

O processo de “nativização”, exposto anteriormente a partir do pensamento de Sartre, por outro lado, encarrega-se de derrubar tais construções próprias do psiquismo do povo oprimido, fazendo com que pareçam “menos humanos”. Ora, se é a constituição subjetiva e a potencialidade de ser ou tornar-se que fazem a humanidade — um animal não pode ser mais do que sua natureza determina —, a retirada violenta dos traços originários do desenvolvimento psíquico de um povo, somada à imposição de um ideal inatingível — o ideal de ego branco —, conseqüentemente poderá causar desumanização nos sujeitos do povo oprimido, não por uma falha em sua “espécie”, mas por uma amputação violenta de parte de sua humanidade.

Por outro lado, notamos que certas características associadas ao sujeito negro não são apenas toleradas, como também exaltadas em certos cenários. Um exemplo prático é o futebol de campo, esporte aclamado no Brasil. Embora recentes episódios de racismo nesse esporte estejam sendo constantemente evidenciados na Europa, no Brasil não é incomum que jogadores negros se tornem ídolos, não apenas dos povos negros, mas também de muitos brancos conservadores, a exemplo de Edson Arantes do Nascimento, o Pelé, considerado o rei do futebol. Outro exemplo é o carnaval, festa típica de rua, na qual traços característicos da cultura afro-brasileira se destacam, como as baterias e o samba.

Nisto, podemos, por fim, começar a pensar que a figura de um herói também se relaciona com o lugar onde se estabelece. Uma vez que a criminalidade é, por um movimento social perverso, atribuída ao negro, o negro criminoso é vilão para a sociedade dominante, mas torna-se herói em sua comunidade marginalizada. O que nos cabe pensar sobre essa asserção é que, no lugar onde habita o professor de ensino superior, a IES, impera a cultura branca dominante. Como consequência, os traços tidos como característicos do herói negro tenderão a ser marginalizados. Poderíamos, entretanto, destacar os movimentos existentes dentro das universidades voltados à visibilidade e à resistência negra: nesses cenários, é muito possível pensar um professor-herói negro; todavia, trata-se de um heroísmo exercido dentro de um subgrupo do todo. Por mais polido que seja o discurso dominante, ao analisar os cenários com atenção, perceberemos que “nossas belas almas são racistas” (Sartre, 2021, p. 346). Desse modo, o que impera no reconhecimento de um professor como herói é a

correspondência com o ideal de ego branco. Fanon (2020) já nos demonstrou como o imaginário negro é condicionado a almejar embranquecer-se a partir do comportamento.

Compreendemos agora por que o negro não é capaz de se satisfazer em sua insularidade. Para ele só existe uma porta de saída e ela se abre para o mundo branco. Daí essa preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse anseio de ser poderoso como o branco, essa vontade resoluta de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parcela de ser ou ter que entra na constituição de um ego. Como dissemos há pouco, é pelo interior que o negro tentará alcançar o santuário branco. A atitude se refere à intenção (Fanon, 2020, p. 66).

Se o ideal de ego é ditado pelo opressor, é natural pensarmos que todos os sujeitos envolvidos no cenário a ele se sujeitem em maior ou menor grau. Nesses termos, sendo o herói o ápice desse ideal de ego, duas posturas são possíveis: a desistência, o contentamento em não o atingir e a aceitação de uma determinação menos honrosa, que também será atribuída pela força opressiva que determina o ponto de referência do herói; ou a luta obstinada para que se possa atingir o ideal determinado. O componente fenotípico, nesse sentido, coloca-se como a primeira grande barreira que o professor negro tem de enfrentar para se enquadrar no ideal de professor-herói. A ideia de embranquecimento pela via do comportamento é o elemento utilizado em cenários de ideal de ego branco para que negros possam ascender a um mais alto reconhecimento. Ela consiste não apenas em imitar o jeito branco, mas em superá-lo, em colocar-se, em termos de méritos e realizações, em um patamar muito mais alto do que o sujeito branco em destaque.

Esse movimento causa uma reação no cenário branco de que o sujeito, no caso o professor-herói, é “tão brilhante apesar de ser negro” ou “tão brilhante que nem parece negro”. É no momento em que as grandes realizações se mostram que o cenário branco opressor reconhece o herói e se apropria dele, tomando-o para si como uma “valiosa exceção à regra da raça”.

Nisto, o mecanismo descrito pode ser observado não apenas pela observação numérica de professores e professoras negros que já conhecemos ao longo de nossos percursos acadêmicos, mas também por quantos deles realmente reconhecemos como referências. Tais exceções existem, mas, via de regra, ficam restritas a personagens históricas como Milton Santos, Nilma Lino Gomes ou Lélia Gonzalez. Isso se dá porque, para que se supere a barreira da cor no reconhecimento de um herói no ideal de ego branco, é preciso que a genialidade do sujeito negro seja muito superior à que se esperaria de um sujeito branco.

Os números se tornam ainda mais desanimadores quando somamos isso ao fato de a população negra, em geral, ter muito menos acesso à educação de base de qualidade do que a população branca e de fatores econômicos fazerem com que, grosso modo, pessoas negras tenham menor possibilidade de tempo e condições socioeconômicas para se dedicarem de forma exclusiva aos estudos, pilares importantes na construção de um percurso acadêmico.

A análise dos mitos heroicos evidencia que a dificuldade de reconhecimento do professor negro como herói acadêmico não se deve à ausência de valores, narrativas ou figuras heroicas nas culturas negras, mas à recusa da classe dominante em legitimar modelos que não reforcem sua própria ideologia. O problema não é a inexistência do herói negro, mas a incompatibilidade entre seus valores e o ideal de ego branco que rege o espaço universitário.

Nessa perspectiva, o reconhecimento do professor-herói negro exige não apenas a ampliação do acesso institucional, mas uma revisão profunda dos mitos que sustentam a ideia de excelência, mérito e autoridade intelectual no ensino superior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar que a posição do professor negro no ensino superior brasileiro não pode ser compreendida apenas a partir de critérios quantitativos, institucionais ou meritocráticos. Trata-se de uma posição atravessada por mitos sociais, projeções inconscientes e hierarquias simbólicas que organizam quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo do saber.

A partir de uma leitura psicanalítica articulada às contribuições da crítica racial, evidenciou-se como o racismo opera enquanto sintoma social, sustentado pelo recalque de aspectos considerados inaceitáveis pela branquitude e projetados sobre o corpo negro. No campo acadêmico, esse funcionamento se expressa na exigência de hiperdesempenho, na tolerância seletiva aos erros e na dificuldade de reconhecer o professor negro para além da condição de exceção.

A contraposição entre os mitos heroicos da tradição eurocêntrica e as mitologias negras permitiu explicitar que o ideal de herói que rege o ensino superior está profundamente ligado à manutenção de uma lógica de dominação de classes e à preservação do ideal de ego branco. O professor negro, ao ocupar esse espaço, não apenas ensina conteúdos, mas desestabiliza simbolicamente as bases que sustentam a autoridade acadêmica tal como foi historicamente constituída.

Reconhecer essa dinâmica implica deslocar o debate do plano individual para o plano simbólico e político, compreendendo que a transformação do ensino superior exige mais do que políticas de acesso: requer a revisão dos mitos que organizam o reconhecimento, o saber e a própria ideia de humanidade no campo acadêmico. Somente a partir desse deslocamento torna-se possível pensar a docência negra não como exceção tolerada, mas como expressão legítima da pluralidade humana e epistemológica.

REFERÊNCIAS

- BADDOE, A.; DIAKITÉ, W. *Histórias de Ananse*. São Paulo: Edições SM, 2006.
- BARBOSA, C. Racismo estrutural. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (Orgs.). *Dicionário dos negacionismo no Brasil*. Recife: Cepe, 2022. p. 286-289.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das letras, 2022.
- BÍBLIA. Êxodo. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. de Frei João José Pedreira de Castro. 25. ed. São Paulo: Ave Maria, 2000a. p. 101-144.
- BÍBLIA. Gênesis. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. de Frei João José Pedreira de Castro. 25. ed. São Paulo: Ave Maria, 2000b. p. 49-100.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- COSTA, J. F. Prefácio à edição original. In: SOUZA, N. S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 23-44.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.
- FELDMAN, R. S. *Introdução à psicologia*. Porto Alegre: Artmed, 2015.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. Avaré: Contracorrente, 2025.
- FREUD, S. Repressão. In: FREUD, S. *A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos*. Direção geral de tradução: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 151-164. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud).
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. São Paulo: Global, 2006.

- GONDAR, J. O desmentido e a zona cinzenta. In: REIS, E. S.; GONDAR, J. *Com Ferenczi: clínica, subjetivação, política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017. p. 89-102.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Demográfico 2022: resultados preliminares*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA – INEP. *Censo da Educação Superior 2023: resumo técnico*. Brasília: Inep, 2024. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2023/resumo_tecnico_do_censo_da_educacao_superior_2023.pdf. Acesso em: 20 abril 2025.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- NOVA CENA. Direção: Cacá Marcondes. São Paulo: Endemol Shine Brasil, 2024. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/title/81727065>. Acesso em: 18 abr. 2025.
- O AUTO DA COMPADECIDA. Direção de Guel Arrais. Globo Filmes; Lereby Produções, 2000. 1 DVD (104 min).
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RANK, O. *O mito do nascimento do herói: uma interpretação psicológica dos mitos*. São Paulo: Cienbook, 2015.
- SARTRE, J.-P. Prefácio à edição original francesa de 1961. In: FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 331-356.
- SOUZA, N. S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021

Artigo enviado: 30 de outubro de 2025

Artigo aceito: 5 de janeiro 2026

PRECISAMOS FALAR SOBRE A BRANQUITUDE: A IDENTIDADE BRANCA EM QUESTÃO

WE NEED TO TALK ABOUT WHITENESS: WHITE IDENTITY IN QUESTION

NECESITAMOS HABLAR SOBRE LA BLANCURA: LA IDENTIDAD BLANCA EN CUESTIÓN

Carolina da Silva Pereira¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo refletir sobre a branquitude em articulação com a psicanálise. Para tal, parte-se de uma revisão da literatura psicanalítica e sociológica ligada à temática, problematizando as particularidades da formação social brasileira e de sua realidade social contemporânea em termos raciais. Entende-se que as discussões sobre as relações étnico-raciais no campo psicanalítico brasileiro são recentes e ainda pouco presentes, especialmente no que tange à branquitude. Concluiu-se que é fundamental que os/as psicanalistas e as instituições psicanalíticas se detenham na análise de sua branquitude, bem como de suas expressões e pactuações, com vistas a combatê-la, o que, invariavelmente, perpassa abrir mão dos privilégios simbólicos e materiais que a constituem.

Palavras-chave: Branquitude. Identidade branca. Relações étnico-raciais.

Abstract: This article aims to reflect on whiteness in conjunction with psychoanalysis. To this end, it begins with a review of the psychoanalytic and sociological literature related to the subject, problematizing the particularities of Brazilian social formation and its contemporary social reality in racial terms. It is understood that discussions on ethnic-racial relations in the Brazilian psychoanalytic field are recent and still not very present, especially with regard to whiteness. It was concluded that it is essential that psychoanalysts and psychoanalytic institutions focus on analyzing their whiteness and its expressions and agreements, with a view to combating it, which invariably involves giving up the symbolic and material privileges that constitute it.

Keywords: Whiteness. White identity. Ethnic-racial relations.

Resumen: Este artículo pretende reflexionar sobre la blanquitud en relación con el Psicoanálisis. Para ello, se parte de una revisión de la literatura psicoanalítica y sociológica relacionada con el tema, problematizando las particularidades de la formación social brasileña y su realidad social contemporánea en términos raciales. Se entiende que las discusiones sobre las relaciones étnico-raciales en el campo psicoanalítico brasileño son recientes y aún poco

¹ Psicóloga clínica e pesquisadora. Doutoranda em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Psicanalista em formação pelo Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA) (2014). Especialista em Psicologia Educacional. Especialista em Saúde Pública pela Escola de Saúde Pública (ESP/RS). Mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) na área de relações étnico-raciais. Docente e orientadora na Especialização em Saúde Pública da ESP/RS. Membro dos Grupos de Pesquisa "Egbé: Negritude, Clínica e Políticas do Comum" e do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero (NUPSEX) da UFRGS. Membro da Comissão de Relações Étnico-Raciais do Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (CRP/RS). Associada à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negro/as (ABPN). Possui experiência como professora universitária e como analista de políticas públicas do Governo do Rio Grande do Sul. ORCID: 0000-0002-2493-4380. E-mail: carolinapsiclinica@gmail.com

presentes, especialmente en lo que se refiere a la blanquitud. Se concluyó que es fundamental que los psicoanalistas y las instituciones psicoanalíticas se centren en analizar su blanquitud, así como sus expresiones y acuerdos, con vistas a combatirla, lo que invariablemente implica renunciar a los privilegios simbólicos y materiales que la constituyen.

Palabras clave: Blancura. Identidad blanca. Relaciones étnico-raciales.

No campo psicanalítico, há críticas e opiniões controversas sobre a noção de identidade, ao se entender que esta coloca o sujeito em uma posição alienante, ilusória e narcísica. A problematização da suposta fixidez da identidade se relaciona à ênfase no descentramento do eu, na divisão do sujeito e nos efeitos do inconsciente que abalam e fissuram o eu (Rivera, 2020). Contudo, tal problematização deve levar em consideração as especificidades do nosso contexto enquanto produtor e propagador de relações desiguais de poder com base em raça, ao mesmo tempo que camufla o racismo que estrutura a sociedade brasileira. Se o racismo estrutura a sociedade, por consequência é também estruturante, ou seja, o racismo nos estrutura enquanto sujeitos dentro da cultura brasileira. Destaca-se que a psicanálise não é anti-identitária, já que não se deve subalternizar os traços socialmente constituintes do eu (Ambra, 2023). Ressalto ainda o destaque que a temática da identidade racial tem obtido no tecido social brasileiro da atualidade, suscitando calorosos debates nas mídias sociais, muitos deles ligados às críticas ao “identitarismo”, os quais, de diferentes formas, desvelam aspectos identitários do grupo racial branco. Como exemplo, retomo aqui a fala cirúrgica de Paul Preciado em *Eu sou o monstro que vos fala*, no ano de 2019, durante uma fala para 3.500 psicanalistas na Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana, em Paris.

E vocês, vocês são os psicanalistas normais, hegemônicos, brancos da burguesia, os binários, os patriarcas coloniais, sem identidade? Não há identidade mais esclerótica e rígida do que a sua própria identidade invisível. Que a sua universalidade republicana. Sua identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero. Ou todos nós temos uma identidade, ou não há identidade. Todos nós ocupamos um lugar diversificado em uma complexa teia de relações de poder. Ser marcado com uma identidade significa simplesmente não ter o poder de nomear a própria posição de identidade como universal (Preciado, 2022, p. 293).

Silvia Bleichmar, psicanalista argentina, foi uma importante estudiosa dos processos de constituição psíquica e dos efeitos de vivências em situações de traumas sociais. Em sua obra, Bleichmar analisa o contexto latino-americano e os efeitos das diferentes formas de violência perpetuadas nas ditaduras políticas do século XX e, posteriormente, no neoliberalismo, tais como a naturalização da pobreza (Bleichmar, 2009). Nesse cenário, emergem formas de des-subjetivação, resultado da internalização da violência e da instalação da recusa, por falência das instâncias de reconhecimento e apelação (Fuks, 2014). Para Bleichmar, as modalidades de dessubjetivação atuais se manifestam por meio dos processos de marginalização, indiferença e apagamento (Bleichmar, 2011).

Em linhas gerais, podemos considerar que o que se revela nos processos de profundo individualismo, na fratura de qualquer noção de projeto histórico compartilhado, no pano de fundo de medo que subjuga permanentemente as “possibilidades políticas reais”, na subordinação da moral à pragmática são indícios claros do dismantelamento de uma subjetividade que durante muitos anos compartilhou ideais de justiça social e igualdade de oportunidades (Bleichmar, 2009, s.p.).

Quero aqui problematizar a seguinte questão: em uma sociedade neoliberal marcada pela significativa desigualdade de poder, se alguns são colocados à margem, quem está ocupando o centro? Ao nos determos especificamente no contexto brasileiro, é importante enfatizar que a violência incessante contra parte da população constitui este país de grande passado-presente colonial e escravista, último das Américas a abolir a escravidão. Por aqui, as ideias de justiça social e igualdade de oportunidades sempre foram marcadamente um engodo branco. Para lançarmos um olhar psicanalítico acerca dos processos de subjetivação em sua articulação indissociável com o campo sócio-histórico, é preciso analisar mais atentamente as concepções sobre as formações da sociedade, da cultura e do laço social.

Na obra *Totem e tabu* (2012), Freud destaca, resumidamente, que a origem da civilização está no assassinato do pai tirânico pelos filhos, sendo esse ato fundador o alicerce sobre o qual se estrutura a moral civilizada, com o surgimento da fratria regida por uma lei que impede que qualquer um deles assuma a posição tirânica do pai. Em uma análise contemporânea sobre o texto, Tania Rivera (2020) ressalta que a narrativa proposta por Freud se baseia em uma partilha harmônica do ato e do significante em uma sociedade fraterna, organizada pela igualdade de todos/as em termos da lei.

No entanto, essa ideia não reflete a realidade social brasileira, estruturada por uma lei que tem medidas desiguais entre seus membros, por uma “universalidade” que retira e violenta aqueles/as que não fazem parte “dos irmãos”, cuja exclusão e opressão são naturalizadas por sua condição de “diferentes”. A estes/as somente é destinada, no discurso dos irmãos, a posição de espoliados/as, colocados/as em uma posição de opressão e de desamparo (Rivera, 2020).

No Brasil, a falácia do mito de criação societária fraterna presente em *Totem e tabu* (Freud, 2012) é evidente quando olhamos que aqui o pacto social edifica-se pela exclusão da maioria de seus membros. Em um país periférico, guiado por uma lógica neocolonial racista, é necessária a produção desses “outros” a serviço da manutenção dos privilégios da branquitude. Em uma sociedade racista, o totem não é um traço identificatório comum, já que nem todos são “irmãos”, cabendo entendê-lo enquanto um instrumento de poder da branquitude. Em paralelo, os tabus também podem se associar a práticas que barram o acesso a certos significantes ligados à branquitude. Portanto, é de suma importância ressaltar a necessidade e a legitimidade de que a ação política esteja pautada pela constituição de novos significantes capazes de reconfigurar o pacto social em direções plurais, suspendendo recalques, denunciando e rompendo com as relações de poder racializadas presentes na sociedade brasileira.

Ao se suspenderem alguns tabus, creio que se pode claramente perceber, sob o mito da democracia “dos irmãos”, a violência com a qual o pai da horda segue vivo, a embaralhar os significantes de modo a incitar aqueles que oprime a com ele se identificarem, na promessa de que um dia também lhes caberá o lugar da espoliação e exurpação (Rivera, 2020, p. 24).

A organização social e as representações coletivas são aspectos da civilização que se encontram intimamente relacionados. A forma como as pessoas organizam sua vida social e a produção dos bens para viver são aspectos associados à maneira como representam a si mesmas e aos outros (Rosa, 2016). Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1976a), parte do entendimento de que a constituição psíquica é atravessada por uma relação de poder, o que pode ser observado no campo religioso, marcado pela promessa de segurança às custas da submissão a um outro colocado como protetor. Ao seguir as regras, ganha-se o amparo desse outro. Freud retoma essas conceituações em *O mal-estar na civilização* (1976b), em que afirma a existência de uma ruptura com a ideia dicotômica entre civilização e sujeito. No texto, Freud reflete sobre como o anseio por amparo e proteção tem relação profunda com o enigma do sentido da vida, articulando uma visão que integra a noção de poder à experiência do desamparo.

Freud discute as questões que emergem na busca pelo prazer e pela felicidade, apontando a tensão entre as pulsões e as regras sociais internalizadas por cada um/a. Tal tensão advém da substituição do poder do indivíduo pelo poder comunitário.

O arranjo social é marcado por um desprazer que não decorre diretamente das normas culturais, mas do embate entre sua interiorização e as pulsões agressivas individuais, já que somos, originalmente, portadores de sentimentos de destruição e agressividade com relação ao próximo. O impulso de aniquilação do próximo necessita ser contido. A intervenção da lei se dá onde o desejo coloca em risco a ordem social (Pinheiro; Lima; Oliveira, 2006). As dinâmicas de satisfação e repressão são atravessadas por uma relação complexa entre amor e agressividade, autocontenção e sentimento de culpa, já que “o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (Freud, 1976b, p. 119). Freud enfatiza o caráter agressivo que nos compõe, revelando o engodo do princípio cristão que preconiza “amar o próximo como a ti mesmo”.

[...] o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante em potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo (Freud, 1976b, p. 133).

Rosa (2016) defende uma psicanálise que englobe, que problematize e que se construa considerando a dimensão sociopolítica. Assim como Silvia Bleichmar, a obra de Rosa (2016) advém da investigação de formas de intervenção com sujeitos submetidos a distintas modalidades de violências, tais como racismo, imigração forçada ou exílio, destacando a lógica dos discursos no capitalismo e na globalização e seus efeitos de alienação do sujeito. A autora pontua que o sofrimento não decorre apenas das restrições impostas pelo processo civilizatório, mas resulta de uma gestão política e social dos bens materiais e culturais, que pode não apenas impor limitações, mas também levar à destituição subjetiva e à negação do reconhecimento para determinados grupos sociais, os quais serão percebidos como estranhos dentro da sociedade, de acordo com a ideia de estranho proposta anteriormente por Freud em *O estranho* (2006).

Para entendermos quem são esses estranhos, os espoliados, os “próximos” sobre os quais são depositadas cargas expressivas de agressividade em nossa sociedade, é preciso nos debruçarmos sobre o colonialismo, o regime de poder do Ocidente que firmou os alicerces de dominação no projeto do “Novo Mundo”. Aimé Césaire destaca que tal regime tem a sua origem na violência e na espoliação de determinados grupos e se sustenta por elas: “sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias destruídas” (Césaire, 2020, p. 25).

Se pensarmos na ideia de humanidade proposta pelo Iluminismo nos séculos XVII e XVIII, percebemos que sua concepção exclui grande parte da população mundial. Ao mesmo tempo em que surgia na Europa a noção do homem racional, aconteciam centenas de invasões, roubos, genocídios e escravizações de povos de outros continentes. Visando consolidar os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade — tão caros à Revolução Francesa —, a grande saída europeia foi criar uma ruptura no conceito de humanidade, deixando de fora os negros, por exemplo, vistos como sub-humanos. A existência da democracia burguesa europeia, com seu relativo estado de bem-estar social, só se tornou possível em decorrência de séculos de exploração massiva das colônias (Fanon, 2022).

O que está em jogo no colonialismo é justamente a suspensão do pacto civilizatório para alguns sujeitos envolvidos no laço social, impondo um tratado unilateral em que à elite

econômica é permitida toda sorte de expansão agressiva e obscena dirigida às classes populares. A confusão entre o pacto e a sua interdição faz parte da estratégia política para impedir as subversões vistas como, estas sim, violentas e contra a lei. O laço social perverso que se estabelece é que, embora não participem da distribuição dos bens materiais e culturais, os sujeitos devem se submeter passivamente às condições de vida impostas, naturalizando o sofrimento sociopolítico (Faustino; Rosa, 2023, p. 6).

Faustino e Rosa (2023) vão pontuar a existência de um mal-estar colonial, o qual “converte sujeitos não brancos em estranhos, aqueles que carregam a possibilidade de trazer à tona o que deveria permanecer oculto” (Faustino; Rosa, 2023, p. 7). No tocante ao Brasil da atualidade, o relatório lançado em 2024 pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) aponta que, se o crescimento do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da população negra continuar no ritmo atual, serão necessários 35 anos para que ele se iguale ao IDH dos brancos, caso este se mantenha inalterado. Esses índices correspondem ao mesmo país em que um jovem negro morre a cada 23 minutos (Dupas; Romero, 2017). Diante do exposto, surge a questão: qual a importância da análise da branquitude — identidade racial branca — tendo em vista o contexto específico do campo psicanalítico brasileiro?

METODOLOGIA

Este artigo parte das reflexões da autora sobre a temática das relações étnico-raciais brasileiras, especialmente acerca da branquitude. Para compreender as especificidades da branquitude em articulação com a psicanálise, realizou-se um percurso teórico e histórico de temáticas do campo psicanalítico que guardam relação com a sua análise, marcando as especificidades do contexto sociopolítico brasileiro. Como arcabouço teórico, parte-se dos textos sociais de Freud até estudos de psicanalistas brasileiras contemporâneas, tais como Miriam Debieux Rosa e Tania Rivera, as quais articulam reflexões sobre psicanálise e política, realizando releituras de textos clássicos da psicanálise com o objetivo de propor uma atuação psicanalítica socialmente implicada. Incluiu-se ainda revisão e discussão com teóricos do campo das relações étnico-raciais que dialogam com a psicanálise, com destaque para Frantz Fanon e Grada Kilomba.

SIM, PRECISAMOS FALAR (E DESCONSTRUIR) A BRANQUITUDE

Na roda colonial ainda em curso, parte das pessoas tem maior proteção, menos riscos, restrições e adversidades, repercutindo em diferentes modalidades e intensidades de sofrimento nas relações sociais. E essa parcela privilegiada tem cor! O laço social moderno é moldado pelos parâmetros da branquitude, objetificando, excluindo ou eliminando aquilo que ultrapassa os seus contornos (Faustino; Rosa, 2023).

Em uma sociedade cujo pacto social se dá pela exclusão de grande parte de seus integrantes da possibilidade de acederem à partilha significativa em grupos identificados e seus significantes e interesses, em um país marcado pela violência colonial como o nosso, desmascara-se a exclusão encoberta pela narrativa iluminista e o jogo revela-se muito mais complexo (Rivera, 2020, s.p.).

Quando há um debate sobre o campo das relações étnico-raciais o que se analisa é o racismo. Contudo, só é possível pensar o racismo se considerarmos a branquitude a ele articulada. Os estudos de psicanálise, na sua esmagadora maioria, mantiveram-se silenciosos sobre essa questão e, como diz o ditado popular: quem cala consente (Braga; Rosa, 2018).

A branquitude pode ser entendida como uma espessura, em parte inconsciente, estruturante da malha discursiva no imaginário social brasileiro, que silencia privilégios ao mesmo

tempo em que inviabiliza e perpetua a enorme violência contra as populações negras e indígenas do país, por meio da universalização ideológica de uma particularidade tomada como universal (Ambra, 2023). O silêncio, a omissão e a distorção do papel do grupo racial branco nas desigualdades raciais no Brasil revelam um forte componente narcísico, voltado para a sua autopreservação, visando consolidá-lo e preservá-lo como referência de humanidade: “a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social” (Bento, 2002, p. 25).

De quais privilégios de corpo, de gozo, não cedemos, quando não levantamos o espelho plano da branquitude para buscar não-toda a verdade que, como saber, a civilização ocidental assentou sobre a noção universalizante de poderio racial, no branco, masculino, patriarcal, cisheterossexual e burguês? Branco não é sem cor (Guerra, 2021, p. 61).

Podemos afirmar, então, que a branquitude é uma posição na qual pessoas racialmente classificadas como brancas foram historicamente privilegiadas, especialmente no acesso a recursos materiais e simbólicos, originados pelo colonialismo e pelo imperialismo, mas que continuam a se perpetuar na atualidade por meio de variadas estratégias conscientes e inconscientes, individuais e coletivas. Ruth Frankenberg (2004) aponta que a branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem um sentido intrínseco, mas sim significados socialmente construídos. Dessa forma, os sentidos da branquitude têm camadas complexas e variam de acordo com cada contexto. Portanto, é necessário investigar as formas de poder associadas à branquitude brasileira e os efeitos que ela gera (Schucman, 2012), dentre eles os efeitos subjetivos para pessoas brancas, bem como para as negras.

Cabe enfatizar ainda que a violência do racismo, sustentada pela sua denegação e pelas perspectivas ideológicas da democracia racial e do branqueamento ainda vigentes no Brasil, gera impactos profundos e específicos na constituição subjetiva de sujeitos brancos e negros. Esse processo favorece a internalização e a reprodução de ideias discriminatórias, além de naturalizar e perpetuar desigualdades sociais extremas, frequentemente atribuídas à falta de esforço individual ou entendidas como resquícios do sistema escravista. Assim, os efeitos do racismo não se limitam ao plano psíquico: ao consolidar desigualdades históricas, ele confere privilégios materiais aos brancos, interligados a benefícios simbólicos. Schucman (2012), a partir de sua pesquisa com pessoas brancas paulistanas, aponta que tais sujeitos têm consciência de que são privilegiados em relação aos não brancos, porém não se responsabilizam por este fato e costumam negá-lo socialmente.

[...] os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo (Bento, 2002, p. 27).

Em relação ao Brasil, Cida Bento destaca o silêncio estratégico da sociedade sobre os benefícios que o grupo racial branco acumulou ao longo do tempo. Para manter os seus privilégios históricos, a branquitude tem um pacto. Em sua tese *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002), Cida Bento oferece valiosas contribuições ao explorar as dimensões subjetivas das relações raciais, com um foco particular sobre aqueles que detêm o poder de colocar o sujeito negro na posição de “outro”: o sujeito branco. A autora amplia a análise da ideologia do branqueamento, examinando seus efeitos tanto na autoestima das pessoas negras quanto na das pessoas brancas. Ela

propõe uma reflexão sobre como essas dinâmicas de poder não apenas moldam a percepção do/a negro/a, mas também influenciam a autopercepção do/a branco/a dentro dessa estrutura racial.

O conceito de pacto narcísico da branquitude, proposto por Bento (2002), parte das ideias do psicanalista René Kaës, sobretudo em sua conceituação do pacto denegatório, o qual comporta tudo aquilo que é colocado como inominável na constituição e sustentação do vínculo. Tal pactuação refere-se a um comportamento coletivo de pessoas brancas que, de forma consciente ou inconsciente, preservam e protegem os privilégios vinculados à sua posição racial na sociedade. Esse pacto funciona como um acordo tácito que evita questionar ou discutir os privilégios históricos e materiais acumulados pela branquitude, ao mesmo tempo em que promove narrativas que negam, invisibilizam ou minimizam a existência e os impactos do racismo estrutural, dando ênfase a narrativas associadas à meritocracia que acentuam as desigualdades raciais apenas sob a perspectiva das pessoas negras, enquanto passivas ou culpadas. Esse acordo ordena que uma série de assuntos seja recalcada, rejeitada, abolida, depositada ou apagada (Bento, 2002, p. 57).

[...] herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. O herdeiro branco se identifica com outros herdeiros brancos e se beneficia dessa herança, seja concreta seja simbolicamente; em contrapartida, tem que servir ao grupo, protegê-lo e fortalecê-lo. Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiárias de tudo que se foi acumulado, mas têm que se comprometer “tacitamente” a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo seu grupo no lugar de privilégio, que é transmitido como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir os outros grupos “não iguais” ou não suficientemente meritosos (Bento, 2022, p. 24).

O livro *Peles negras, máscaras brancas* (Fanon, 2020) é uma leitura indispensável para entendermos as relações entre colonialismo, racismo e branquitude, no qual o autor pontua que o branco é fruto legítimo do colonialismo, enquanto o negro é seu filho bastardo (Faustino, 2017). Em sua obra, Frantz Fanon já alertava que, diante dos efeitos do colonialismo, o negro está preso em sua negrura e o branco em sua branquitude. O negro encontra-se fixado na noção de inferioridade, enquanto o branco está fixado na falácia de sua superioridade. O colonizador branco, ao se afirmar como superior, constrói uma imagem idealizada de si mesmo, consolidada por um sistema de opressão e dominação racial. A representação de si, dentro dessas categorias, constrói-se na relação de oposição ao outro. A branquitude, portanto, não é algo que existe de forma autônoma, mas é definida pela oposição ao negro, a quem são atribuídos todos os aspectos “negativos” e indesejados. Ao ser colocado como sub-humano ou não humano, recai sobre o negro uma carga expressiva de violência, pois, se os/as negros/as são sub-humanos, não são sujeitos; então, a violência contra eles/as exercida também não é colocada enquanto tal (Fanon, 2020).

É importante retirar o foco exclusivamente das consequências do racismo para as pessoas negras e ressaltar que o branco também se constitui em uma sociedade que é por ele estruturada e que, portanto, ele também é estruturante. Esse fenômeno deforma o branco, pois, ao desumanizar o seu semelhante, tratá-lo como inferior e animalizá-lo, ele acaba perdendo a própria humanidade:

Para Fanon, o delinquente antissocial é o branco, o humanista, o democrata, o liberal ou o esquerdista que goza direta ou indiretamente da violência colonial mesmo quando não se reconhece nela ou a “repudia” performativamente sem, contudo, se levantar contra os seus benefícios e privilégios (Faustino; Rosa, 2023, p. 12).

Fanon (2020/2022) faz um giro ao afirmar que o branco passa por um processo de monstrificação. Em diálogo, Paul Preciado (2022) é contundente:

[...] um animal necropolítico² [homens brancos heterossexuais e burgueses] que vocês tendem a confundir com o “humano universal” e que permanece, pelo menos até agora, tema de enunciação central nos discursos e instituições psicanalíticas da modernidade colonial.

Influenciada pelos estudos de Frantz Fanon, Grada Kilomba (2019) elucida a existência de três características simultâneas no fenômeno do racismo. Em primeiro lugar, o racismo produz a ideia da diferença. Por ser a branquitude o grupo racial que detém o poder, ela é entendida como a norma e o universal, podendo usar seus próprios critérios para definir quem é o “diferente”, de acordo com a origem racial e/ou pertença religiosa. Ou seja, a branquitude é a referência a partir da qual as/os “Outras/os” raciais se “diferem”. O racismo produz a diferença por meio da discriminação. A segunda característica do racismo consiste em hierarquizar essas diferenças. O “diferente” passa a ser o inferior. Já que todos os membros do mesmo grupo “diferente” são inferiorizados, essa hierarquização passa a ser socialmente naturalizada. Esses dois primeiros elementos constituem o chamado preconceito (Kilomba, 2019). Por último, ambas as características estão associadas ao poder histórico, político, social e econômico da branquitude. É a partir da combinação do preconceito com o poder que o racismo se constrói.

O Outro diferente, inferior e ameaçador construído pelo branco europeu, tem muito mais a ver com o europeu do que consigo próprio. Por meio do mecanismo psíquico da projeção, o sujeito branco tende a externalizar as partes “ruins” ou inaceitáveis de seu ego, projetando essas características em um “Outro” que se torna antagônico ao seu “eu”. Esse “Outro” é, para o sujeito branco, o sujeito negro, que assume o papel de uma tela sobre a qual são projetadas todas as qualidades que o branco não quer ou não consegue reconhecer em si mesmo. São exatamente esses aspectos que a sociedade branca, historicamente, reprimiu e construiu como tabus: as emoções e comportamentos mais intensos e indesejáveis, como a agressividade e a sexualidade. Assim, o sujeito negro, ao ser identificado como o objeto “ruim” dessa projeção, passa a corresponder à imagem de tudo o que o sujeito branco teme ou rejeita, tornando-se a figura da ameaça, do perigo iminente, da violência, do impuro e do sujo. No entanto, essa mesma figura, paradoxalmente, também é vista como excitante e desejável, pois, em sua representação, estão contidas as pulsões que a sociedade branca tenta controlar, mas não pode eliminar completamente. Essa cisão necessária à projeção deixa o sujeito branco dividido internamente, criando uma distinção entre aquilo que ele considera ser a sua parte “boa” — a parte civilizada, moralmente ideal, decente e generosa — e o “Outro”, aquilo que é atribuído ao negro e projetado como o oposto de tudo o que o branco reconhece como pertencente a si (Kilomba, 2019). Em outras palavras, o sujeito branco, ao projetar suas próprias características reprimidas no sujeito negro, cria uma identidade racial branca que é, na verdade, construída a partir da negação, da exclusão e da negação da alteridade. Esse processo possibilita ao grupo branco ver-se como moralmente superior, civilizado e livre das inquietações que sua própria história de violência, dominação e exploração poderiam gerar.

No início do século XX, W. Du Bois, considerado o pai da sociologia, foi pioneiro na análise da identidade dos sujeitos brancos em seu livro *Black reconstruction in the United States* (1935). Sua marca reside em apresentar a branquitude como uma invenção moderna que atravessa diversas narrativas de fundação nacional, reconhecendo-a como estruturadora de uma moralidade social. Imigrantes que, até chegarem ao território estadunidense, não

² Inventado pelo teórico e historiador camaronês Achille Mbembe, com base na noção de “tanatopolítica” de Foucault, este termo designa uma forma de soberania que reside no poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. A necropolítica é o governo das populações através de técnicas de violência e morte.

eram considerados brancos, tais como italianos e irlandeses, ao chegar ao solo estadunidense passam rapidamente a receber benefícios relacionados à raça branca. Du Bois cria o conceito de “salário público e psicológico”, o qual resultava em acesso a bens materiais e simbólicos, que eram privados à população negra. Ou seja, os brancos trabalhadores da classe operária, ao aceitarem a raça como um divisor dessa classe, aproximavam-se dos brancos de todas as outras classes sociais, passando a ter o status próprio à branquitude. Para Du Bois, o “salário psicológico” inclui o status, o respeito social e o privilégio que vinham com a simbolização da brancura, algo que fornecia aos sujeitos brancos uma sensação de superioridade racial e de pertencimento a uma classe “mais alta” em termos culturais. Ou seja, mesmo que a população branca mais pobre compartilhasse poucas vantagens materiais com as classes dominantes, podia desfrutar desse “salário psicológico”, que os fazia se sentir parte de uma classe superior em relação aos negros. Tal fenômeno é o que vai ser denominado mais tarde como privilégio simbólico da branquitude.

O sentimento de raça e os benefícios conferidos pela branquitude levaram os trabalhadores sulistas brancos a esquecer seus interesses praticamente idênticos aos dos negros pobres e a aceitar vidas apequenadas para si mesmos e para os mais oprimidos do que eles (Roediger, 2004, p. 56).

Carlos Hasenbalg (1979) denunciou, no final da década de 1970, que a ideia de democracia racial é uma arma ideológica produzida por intelectuais das elites brancas com o objetivo de evitar conflitos entre brancos e não brancos por meio da narrativa de igualdade. É dentro dessa perspectiva ideológica que o discurso da meritocracia racial emerge, constituindo a ideia de que, se todos/as partem de lugares e têm oportunidades sociais semelhantes, as conquistas de cada um/a recaem na noção de mérito individual: se eu tenho, foi porque eu me esforcei; se eu ocupo determinada posição social, foi porque eu mereci. Tal discurso meritocrático se arvora nos preceitos do neoliberalismo (de)predador, molde de subjetividades no território brasileiro contemporâneo. Acreditar que as conquistas socioeconômicas são, sobretudo, decorrentes do esforço individual, escamoteando que o racismo mantém as pessoas negras em posições sociais extremamente desiguais, é também uma fonte de gratificação narcísica para os sujeitos brancos. Contudo, brancos/as ocupam os lugares que ocupam por fazerem parte de um grupo racial constituído historicamente como referência de humanidade, entendido como civilizado e, como consequência, ideal de beleza, de moral e de inteligência no imaginário.

Um importante teórico, pioneiro dos estudos da branquitude em nosso país, foi o sociólogo Guerreiro Ramos. Em seu artigo “Patologia social do branco brasileiro” (Ramos, 1995), salienta como o branco em nosso país se origina de uma construção sociocultural marcada por privilégios, contradições e distanciamento da realidade do país. A ideia de patologia relaciona-se à alienação cultural e histórica do contexto nacional por parte do branco brasileiro que quer ser europeu. Ele tende a rejeitar suas raízes locais, indígenas e africanas, tentando se aproximar dos padrões materiais e simbólicos do ideal de branco europeu. Tal processo, marcado pela busca por validação europeia, cria uma fragilidade identitária no branco brasileiro. Ele quer ser o “branquíssimo” (Schucman, 2012), representante do ideal de brancura caracterizado pelo que aqui perpassa a representação do fenótipo alemão. Ou seja, a patologia decorre de um discurso que exalta a ancestralidade e a cultura europeia da qual ele não é inteiramente parte, já que é brasileiro. Ao buscar se identificar com padrões europeus de branquitude, ele desenvolve uma relação problemática consigo mesmo e com os demais grupos raciais do Brasil, colocados como inferiores.

Por meio dessa projeção, o sujeito branco se libera daquilo que é considerado impuro ou inaceitável em sua própria psique, ao mesmo tempo em que mantém o controle sobre sua identidade, que se constrói com base na distinção e na superioridade em relação ao negro. Como efeito desse fenômeno, instaura-se o medo como afeto central na sociedade, resultado

da paranoia enquanto forma de construção do Outro a partir de si mesmo. O medo do negro. O medo do diferente e, em alguma medida, o medo do semelhante a si próprio nas profundezas do inconsciente. Em relação ao Brasil, podemos perceber que a branquitude é tomada também pelo medo de que a população negra reivindique os seus direitos e a restituição de tudo aquilo que foi destruído e expropriado.

Esse medo assola o Brasil no período próximo à Abolição da Escravatura. Uma enorme massa de negros libertos invade as ruas do país, e tanto eles como a elite sabiam que a condição miserável dessa massa de negros era fruto da apropriação indébita (para sermos elegantes), da violência física e simbólica durante quase quatro séculos, por parte dessa elite (Bento, 2002, p. 10).

O medo surge quando o branco se depara com o negro enquanto um sujeito político, que fala, escreve, inscreve e se nomeia. Esse medo se manifesta, então, quando a relação entre ambos deixa de ser marcada pela dominação branca, permitindo que o negro olhe para o branco não com o desejo de se “branquear”, mas com um olhar crítico que revela as dinâmicas da branquitude (Schucman, 2012). Manter uma atitude ambígua aparece como artifício fundamental para que os sujeitos mantenham os privilégios associados à branquitude.

Uma das participantes da tese de doutorado de Lia Vainer Schucman (2012), Denise, comenta sobre o receio de ser “zombada” por pessoas negras:

Às vezes, quando estou em lugares que têm muitos negros eu me sinto hostilizada por ser branca. Eu sinto um olhar de nojo pra mim, eu sinto, às vezes, preconceito. Quando alguém acha que eu me sinto especial por ser branca. Mas eu não sei se eu faço esse olhar, você sente que a pessoa te olha com cara de nojo, sente que a pessoa está te hostilizando. Eu até já ouvi algumas vezes: “ah, essa branquela se acha o máximo”. Pode ser que eu me ache especial por ser branca, aí, eu acho que a pessoa tá me olhando torto, mas na verdade, ela pode estar me achando um lixo, eu já senti isso. Talvez a pessoa ache que eu estou invadindo o espaço dela, no metrô, por exemplo, senti isto como se eu estivesse invadindo o espaço de segurança dela. Por causa deste olhar eu acabo mesmo não me misturando (Denise, 2012 apud Schucman, 2012, p. 79).

Medo, projeção, paranoia. No discurso hegemônico, a branquitude representa a pureza racial e a limpeza. Em contraponto, o negro aparece como representante da impureza racial, da desordem e da sujeira, ligados a aspectos reprimidos da sexualidade na sociedade colonial (Kilomba, 2019). A sujeira também está ligada à ideia de contaminação. A negritude é representada como uma doença, uma “maldição corpórea” (Fanon, 2022, p. 100). Disso decorre o medo branco de ser sujado pelas pessoas negras e/ou contaminado pela negritude. Há também uma interessante associação entre sujeira e ordem: “suja está qualquer coisa que não esteja no lugar certo. Implicitamente, as coisas não são sujas por si mesmas, mas tornam-se sujas quando posicionadas em um sistema de ordenação que não tem lugar para ela” (Kilomba, 2019, p. 171). Assim, as pessoas negras sujarão e contaminarão os lugares de poder por elas ocupados, atuando como ameaça ao sistema de ordenamento, mas também à ordem simbólica. Denise também refere que não quer se misturar. Mas algo se transforma e ela pode ser representada como o “lixo” em um espaço em que faz parte da minoria. Na cena, o nojo está relacionado ao desprezo. Ali, as pessoas negras não se “espelham” em Denise. O olhar negro reflete a mediocridade branca quando o véu que cobre sua branquitude cai. Ser branco/a significa historicamente ser invasor/a e tornar espaços inseguros pela propagação da violência.

Fazer sofrer é uma estratégia de dominação que busca desarvorar o sujeito em sua constituição subjetiva. Muito se estuda sobre a constituição subjetiva, mas, ao se tratar do racismo,

é preciso pensar quais são e como se (re)produzem as lógicas de destituição subjetiva. A destituição consiste em retirar o outro do lugar de pensamento, do lugar de fala, de seu lugar político e narcísico por meio de práticas cotidianas de humilhação material, social e sexual, igualmente promotoras de desqualificação de si, dos valores da cultura, da religião, dos rituais e dos recursos de resistência. Tais práticas cotidianas de humilhação e a desqualificação das culturas e dos recursos de resistência são práticas de poder igualmente promotoras de traumatismos — em seu sentido laciano —, buscando desmontar o sujeito daquilo que cobre o seu vazio (Rosa, 2016). Ou seja, há uma postura ativa da branquitude que visa à produção de sofrimento: ele não é uma mera consequência do racismo, ele é uma de suas estratégias ativas de dominação.

A BRANQUITUDE NO CAMPO PSICANALÍTICO BRASILEIRO

Especificamente em relação ao campo psicanalítico, Braga e Rosa (2018) entendem que a apropriação simbólica da branquitude ocorre na prática clínica ensinada nas universidades e nas publicações, manifestando-se de forma constante e insidiosa no dia a dia das instituições de formação e transmissão.

Como brancos chegam ao topo da hierarquia social sem que isso seja visto por eles mesmos, ou por nós mesmos, como privilégio de raça? Se eu perguntar para vocês aqui, quem quiser responder, por que não há negros na Sociedade [Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo]? Ou por que são muito poucos, um número ínfimo? O que vocês responderiam? Provavelmente, se vocês estão no âmbito progressista da nossa sociedade, responderiam: “não há negros aqui porque existe racismo estrutural”. [...] Como podemos, ao mesmo tempo, reconhecer que as pessoas negras não estão porque há racismo e nós estamos onde estamos porque temos mérito, estudamos, batalhamos, trabalhamos? Há algo que não fecha (Schucman, 2014).

As psicanalistas Ana Paula Musatti Braga e Miriam Debieux Rosa (2018) afirmam que a psicanálise consentiu em tomar o branco como padrão. Consentiu com a desmentida da sociedade brasileira. No Brasil, mesmo que a clínica psicanalítica nunca tenha ficado alheia às contradições sociais,

[...] foi possível aos psicanalistas brasileiros manter a questão racial distante tanto da prática clínica quanto do pensamento teórico. Tais profissionais não estão fora do laço social, e este laço social implica em denegar o apartheid racial e social em que vivemos (Ohnmacht, 2024, s.p.).

Braga e Rosa (2017) denunciam ainda que, nas publicações psicanalíticas, circula a narrativa da neutralidade, na qual o sujeito é tomado como um ser individual, invocando-se também a neutralidade do analista e omitindo o campo social. A invocação da neutralidade é utilizada como justificativa para ignorar a distribuição desigual de oportunidades e direitos no Brasil, questão essa que não se limita apenas às condições de saúde, educação e moradia, pois também está ligada ao direito à memória, ao desejo, ao prazer (Rosa, 2016). Muitas vidas são vidas precárias, aquelas que se encontram fora dos esquemas de reconhecimento, vidas de pessoas cujas mortes não são choradas nem são enlutáveis (Butler, 2019). Por outro lado,

[...] certas vidas estão altamente protegidas e o atentado contra sua santidade basta para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não gozam de um apoio tão imediato e furioso e não se qualificarão inclusive como vidas que “valham a pena” (Butler, 2019, p. 58).

É somente na última década que o meio psicanalítico começa a se debruçar sobre as relações étnico-raciais e a criar ações reparatórias voltadas para as pessoas negras e indígenas,

ainda que de forma incipiente (Ambra, 2023; Braga; Rosa, 2018; Kon, 2017; Guerra, 2021; Paim Filho, 2021). Contudo, o que predomina no campo discursivo é a associação entre o negro e o sofrimento advindo do racismo em suas produções.

Será que realizar uma transposição, ao pensar que os pressupostos teóricos formulados por Freud em Viena, no início do século XX, ou por Lacan em Paris, nas décadas de 1960 e 1970, são, por si só, suficientes para entender a realidade social atual do nosso país, não seria uma manifestação da patologia social do branco brasileiro (Ramos, 1995)? A resistência às releituras das obras clássicas da psicanálise pode ser entendida como uma tentativa de aproximação ao branco europeu. Nessa lógica, quanto mais próximo da psicanálise europeia idealizada, “pura”, ortodoxa, melhor seria o/a analista. No mesmo sentido, um bom exemplo de expressão do privilégio branco se dá quando se utiliza a literatura psicanalítica clássica de forma acrítica para justificar posicionamentos pessoais e institucionais anacrônicos e discriminatórios. Seria ainda o medo branco brasileiro em curso? Aliás, cabe a indagação de como o medo branco se manifesta nas instituições, nos consultórios, na transmissão da psicanálise. A clínica é racializada, seja ela realizada com pessoas negras, brancas ou inter-raciais. A raça sempre estará por ali, de diferentes formas. Como a branquitude é tomada como questão na clínica com pessoas brancas? E na clínica com pessoas negras? Como a branquitude se manifesta no campo transferencial ao pensarmos o sofrimento psíquico relacionado ao racismo como uma estratégia de dominação da branquitude?

Com todas essas indagações em mente, retomo a questão lançada por Ignácio A. Paim Filho: “como um analista não negro pode escutar analiticamente um analisando negro?” (Paim Filho, 2021, p. 56). Questiono, então: como um/a analista branco/a escuta sua branquitude, seus respectivos privilégios, heranças perversas, sua violência branca? Quais são as pactuações, conscientes e inconscientes, operando dentro dos consultórios, nas produções acadêmicas e nas instituições psicanalíticas com vistas a manter os privilégios da branquitude?

Outro ponto importante a enfatizar é que, quando surge o debate sobre psicanálise e relações raciais, este se dá no âmbito da análise do racismo e de seus efeitos para o sujeito negro. E não seria um gozo branco quando a abordagem da questão racial negra se dá exclusivamente pela via do racismo? Não seria uma forma de manter a assimetria de poder? Nomear-se também a partir de sua identidade racial branca é assumir uma posição geopoliticamente localizada, é sair do lugar de sujeito universal que violenta todos/as aqueles/as que estão de fora.

Finalizo destacando que as atuais condições climáticas nos obrigam a enxergar que o mundo ocidental moderno, pautado por seus preceitos, está ruindo, ou melhor, inundando. Não que todos/as estejamos no mesmo barco, mas isso aponta para o devir negro no mundo (Mbembe, 2017) em curso, fenômeno resultante dos efeitos do capitalismo do século XXI, a partir do qual a condição anteriormente reservada aos negros agora é expandida para todas as humanidades subalternas: “reduzir o ser humano a uma coisa, um objeto, uma mercadoria que se podia vender, comprar ou possuir” (Mbembe, 2017, p. 236). Não é possível adiar o fim do mundo (Krenak, 2019) sem que os sujeitos brancos saiam da posição de onipotência infantil da branquitude que tudo domina; essa é uma tarefa inadiável para adiar o fim do mundo. Em algum momento não tão distante assim, todos irão se afogar.

CONCLUSÃO

É urgente descortinar os véus da branquitude. Problematizar a branquitude com o objetivo de destruí-la configura-se como uma possibilidade de gerar uma outra humanidade. É preciso enegrecer a psicanálise situada em um país de maioria negra. Nota-se aqui uma operação da branquitude perpetuada por meio de seu pacto narcísico, em instituições quase completamente brancas, nas quais o poder de mando encontra-se predominantemente nas mãos de homens brancos. É urgente olhar para a brancura das paredes, das teorias, das

clínicas, para romper esse pacto branco, lembrando que as estruturas racistas só mudam com pessoas negras dentro delas, ocupando as mais diversas posições institucionais, incluindo as de direção, gestão e coordenação.

Em vez de racismo e psicanálise, é preciso falar em branquitude e psicanálise. Violência branca e psicanálise. Fragilidade branca e psicanálise. Privilégio branco e psicanálise. É preciso fazer reverberar essas questões, enquanto arcabouço teórico-prático, mas também como uma forma crucial de política. Tais exercícios são formas de barrar o gozo branco. Há um longo trabalho a ser feito e para ontem. Termino com as palavras de Cida Bento: “tem um pedaço desse pudim que é nosso” (2022). E nós vamos brigar por ele. Para além do “escuta, branco”, lanço aqui o “devolva, branco”!

REFERÊNCIAS

- AMBRA, Pedro. Diagnósticas sociais da branquitude. *Humanidades & Inovação*, v. 10, n. 4, p. 275-290, 2023.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BLEICHMAR, Silvia. *Estallido del yo, desmantelamiento de la subjetividad*. Buenos Aires: Topía Editorial, 2009.
- BLEICHMAR, Silvia. La construcción del sujeto ético. In: BLEICHMAR, Silvia. *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Topía Editorial, 2011.
- BRAGA, Ana Paula Musatti; ROSA, Miriam Debieux. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 10, n. 24, p. 89-107, 2018.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. São Paulo: Autêntica Business, 2019.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *Black reconstruction in the United States*. Nova York: Russell & Russell, 1935.
- DUPAS, Elaine; ROMERO, Thiago Giovani. Violência no Brasil: as cores que morrem. *Libertas: Revista de Pesquisa em Direito*, v. 3, n. 2, p. 1-9, 2017.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. São Paulo: Schwarcz/Companhia das Letras, 2020.
- FAUSTINO, Deivson Mendes. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In: MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. e-book.
- FAUSTINO, Deivson Mendes; ROSA, Miriam Debieux. O mal-estar colonial: racismo, indivíduo e subjetivação na sociabilidade contemporânea. *Psicologia & Sociedade*, v. 35, e275160, 2023.
- FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquitude não marcada. In: WARE, Vron (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307-338.
- FREUD, Sigmund. *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 17)
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976a. p. 15-63. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI)
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976b. p. 75-174. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI)

- FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Trad. e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FUKS, Mario Pablo. *Trauma e dessubjetivação*. Santos: Percurso, 2014.
- GUERRA, Andréa Máris Campos. Branquitude e psicanálise: segregação racial e a matriz colonial do saber. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, n. 230, p. 55-67, 2021.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Trad. de Patrick Burglin. Belo Horizonte: UFMG, 1979.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KON, Noemi M. À guisa de apresentação: por uma psicanálise brasileira. In: ABUD, C.; KON, N.; SILVA, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 15-29.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- OHNMACHT, Taiasmin. Ações afirmativas: um novo ato de fundação? *Racialidades: Psicanálise e Instituições*, v. 11, n. 9, nov. 2024. Disponível em: https://appoa.org.br/correio/edicao/347/acoes_afirmativas_um_novo_ato_de_fundacao/1538. Acesso em: 19 jan. 2026.
- PAIM FILHO, Ignácio A. *Racismo: por uma psicanálise implicada*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2021.
- PINHEIRO, Clara Virginia de Q.; LIMA, Celina Peixoto; OLIVEIRA, Débora Passos de. Sobre as relações entre o sexual e o mal-estar na civilização: uma discussão acerca das perspectivas freudianas. *Psicologia Clínica*, v. 18, p. 37-48, 2006.
- PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala*. Relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- RAMOS, Guerreiro. Patologia social do branco brasileiro. In: RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995. p. 215-240.
- RIVERA, Tania. Por uma psicanálise a favor da identidade. *Cult*, São Paulo, 24 set. 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>. Acesso em: 20 jan. 2024.
- ROEDIGER, David R. Sobre autobiografia e teoria: uma introdução. In: WARE, Vron (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 41-62.
- ROSA, Miriam Debieux. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta, 2016.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 6, n. 13, p. 134-147, 2014.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Artigo recebido: 15 de fevereiro de 2025

Artigo aceito: 5 de janeiro de 2026

“VOCÊ É UMA MULHER NEGRA?” A DESMENTIDA RACISTA NA PESSOA DA ANALISTA

“ARE YOU A BLACK WOMAN?” THE RACIST DENIAL IN THE PERSON OF THE ANALYST

“¿ERES UNA MUJER NEGRA?” LA NEGACIÓN RACISTA EN LA PERSONA DE LA ANALISTA

Jéssica Laís Silva Antunes¹

Resumo: O presente trabalho discute o racismo presente na clínica psicanalítica, a partir da dinâmica transferencial entre uma analista negra e uma analisanda branca. A pesquisa recorre à dimensão histórica colonial brasileira e às diferenças fundantes no psiquismo do sujeito negro e do branco, buscando localizar desigualdades presentes na hierarquia racial e seus efeitos na clínica. Além disso, visa tensionar a branquitude psicanalítica, que mantém discussões escassas sobre racialidade e dimensão social, fruto de seu privilégio firmado no pacto narcísico.

Palavras-chave: Clínica. Psicanálise. Racismo. Relações raciais.

Abstract: This paper discusses the presence of racism in the psychoanalytic clinic, focusing on the transference dynamics between a black analyst and a white analysand. The research draws on Brazil's colonial history and the foundational differences in the psyche of black and white subjects, aiming to identify inequalities embedded in the racial hierarchy and their effects within the clinical setting. Furthermore, it seeks to challenge psychoanalytic whiteness, which sustains scarce discussions on race and the social dimension — an outcome of its privilege rooted in the narcissistic pact.

Keywords: Clinical practice. Psychoanalysis. Racism. Racial relations.

Resumen: El presente artículo aborda el racismo en el ámbito de la clínica psicoanalítica, centrándose en la dinámica transferencial entre una analista negra y una paciente blanca. La investigación se apoya en la dimensión histórica del colonialismo brasileño y en las diferencias estructurales en el psiquismo de los sujetos negros y blancos, con el objetivo de identificar las desigualdades inscritas en la jerarquía racial y sus efectos en la práctica clínica. Asimismo, busca problematizar la blancura en el discurso psicoanalítico, la cual ha sostenido un silencio persistente respecto a la racialidad y a la dimensión social, como resultado del privilegio cimentado en el pacto narcisista.

Palabras clave: Práctica clínica. Psicoanálisis. Racismo. Relaciones raciales.

¹ Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA); psicanalista; membro associado dos Estudos Integrados em Psicanálise (ESIP). E-mail: jessicaantunespsi@gmail.com

Os ossos de nossos antepassados colhem as nossas perenes lágrimas pelos mortos de hoje. Os olhos de nossos antepassados, negras estrelas tingidas de sangue, elevam-se das profundezas do tempo cuidando de nossa dolorida memória. A terra está coberta de valas e a qualquer descuido da vida a morte é certa. A bala não erra o alvo, no escuro um corpo negro bambeia e dança. A certidão de óbito, os antigos sabem, veio lavrada desde os negreiros (Evaristo, 2017, p. 17).

INTRODUÇÃO

Algo inquietante se instaura no tratamento analítico quando surge uma interpelação abrupta dirigida à analista: “você é uma mulher negra?”. O questionamento emerge após certa intervenção sobre como a analisanda se sentia em relação à analista, que encarnava as características desprezíveis que ela mesma havia desferido durante a sessão. Essa pontuação fratura a desmentida presente no tratamento ao explicitar a cor da analista. Será que analistas — aqui entendidos como praticantes da ética psicanalítica — têm cor? Por que, afinal, surpreende ou causa espanto a descoberta da negritude da analista? O que ocorre quando questões antes cindidas, como ser mulher negra e ser psicanalista, entram em choque?

A despeito da suposta neutralidade do inconsciente, Nogueira (2021) discute a dimensão psíquica do racismo e as formas sócio-históricas pelas quais o racismo determina configurações no psiquismo do negro, assim como preserva o universalismo no sujeito branco e, portanto, formula o psiquismo tanto do branco quanto do negro. A autora se questiona acerca dos efeitos da estrutura colonial escravista, em especial na realidade brasileira. Defende que a concepção de sujeito branco é portadora de uma posição genérica, o neutro da humanidade, enquanto o sujeito negro carrega o elemento marcado, sendo-lhe conferidos aspectos inferiorizantes. Assim, o inconsciente seria desde sempre atravessado pelo racismo: para o negro, uma marca mnêmica de sofrimento; para o branco, uma marca de gozo perverso.

Sob o signo de “mulher negra”, Gonzalez (2020a) discorre sobre suas duas principais ocupações durante o período da escravatura brasileira: primeiro, como trabalhadora nas plantações, ligada diretamente à sustentação do regime econômico; e, em segundo, como mucama, trabalhadora da casa dos senhorios, responsável pelas tarefas domésticas e pelos cuidados das crianças brancas. Baseada na posição histórico-social-econômica da mulher negra, a autora indica que, em 1980, 83% das mulheres negras se concentravam em trabalhos manuais não qualificados, dados que se confirmam ainda no Brasil de 2024, quando há maioria de mulheres negras nos trabalhos domésticos e informais (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos [DIEESE], 2024), fragmentos contemporâneos da escravização.

Acerca do lugar imaginário que ocupa a mulher negra, a autora expõe o racismo e o sexismo a partir de duas percepções derivadas da figura da mucama: a mulata e a mãe preta. Gonzalez (2020b) descortina a objetificação da mulher negra quando reconhece, na posição da doméstica, as insígnias sociais de “burro de carga”, servente às famílias brancas e prestadora de serviços, e identifica a mulata, em contrapartida, como a encarnação de objeto de entretenimento e de desejo sexual, resquícios da identificação da trabalhadora escravizada como instrumento de satisfação das necessidades sexuais dos senhores.

Desse modo, é possível refletir quais seriam os impactos no imaginário social e subjetivo quando a mulher negra é vista ocupando trabalhos que frustram o estigma da negra subserviente. Quais seriam os marcadores sociais e subjetivos presentes no reconhecimento da mulher negra em um ofício predominantemente branco e masculino, como a psicanálise? Seria possível uma compreensão decolonial psicanalítica que considere as nuances racistas na dinâmica da transferência? O que se passa na relação da dupla terapêutica e, portanto, no campo do inconsciente racializado, quando o sujeito de suposto saber é negro? Poderia a negra ocupar tal lugar?

Fanon (2020) inaugura seu livro *Pele negra, máscaras brancas* questionando o que deseja o homem e, em particular, o homem negro. Aponta que o negro não seria apenas homem, mas homem negro, este que não corresponde ao ser universal, compreendido pelo homem branco, e que, por sua negrura, estaria alienado ao desejo da brancura, esta que confere o caráter de humanidade, ou seja, do ser. Kilomba (2020), no prefácio da última edição deste mesmo livro, adiciona que, por o homem negro não ser branco, não teria acesso ao patriarcado regido pela branquitude e, por isso, seria o outro. Assim, diz a autora, devido à mulher negra não ser nem branca nem homem, ela representaria, no operacionismo colonial, uma dupla ausência que a tornaria absolutamente inexistente.

O não reconhecimento do negro enquanto humano traduz a experiência da pessoa negra no campo daquilo que não é e não pode ser, dentro da perspectiva de igualdade entre pares. A desmentida se atualiza quando a realidade do negro é negada, suas percepções deixam de possuir condições de legitimidade, e o que prevalece é o que se alinha à brancura. Ou seja, nessa perspectiva que lhe é oferecida, o negro não existe enquanto si mesmo: existe à medida que o branco confere o status do que ele pode ou deve ser, atribuindo-lhe parcelas de legitimidade. Para Souza (2021), o modelo de identificação narcísico-imaginário oferecido é o ideal do ego branco, traduzido por Costa (2021) como fetiche da brancura.

A rede de significações da pessoa negra, portanto, circunscreve o que se narra como indesejável, inaceitável. Considerando as diferentes constituições psíquicas e o submetimento narcísico do negro ao branco, o questionamento direcionador deste trabalho é a operação ocorrida na dinâmica da dupla terapêutica quando a assimetria psicanalítica perpassa a hierarquia racial. A partir do fluxo associativo, numa vinheta de um caso clínico em que o racismo é desvelado, pretende-se discutir neste artigo como se articulam as representações implicadas no imaginário de uma analisanda branca referente à localidade subjetiva da pessoa negra enquanto analista.

ZULMIRA

A paciente chega, na última semana do ano, ao serviço de atendimento da instituição de psicanálise na qual eu atendia.

Zulmira, como escolhi chamá-la, é uma mulher branca, com cabelos grisalhos curtos e olhos azuis, com 60 anos à época, de aparência destoante de sua idade. Eu a penso como alguém com mais idade, não tanto pelo cabelo curto embranquecido ou pela roupa formal. Tem um olhar duro, uma feição entristecida. Chega a mim como uma criança atormentada por uma noite de pesadelos. Tinha o olhar distante e fixo, como quem procura algo desesperadamente. Parecia difícil sustentar a comunicação. Ela gritava, irritava-se e chorava. Apresentava-se desmarguada. O que vinha de Zulmira me comovia psíquica e corporalmente. Acionava-me um estado ansioso, de fuga, e tive vontade de encerrar aquele encontro algumas vezes. Ora apresentava-se com ódio que transpassava sua pele-carne viva, ora deixava-se emocionar como uma criança ferida pela dor de uma vida. A primeira sessão aconteceu como um despejo. Compreendi que Zulmira carregava traumatismos profundos, provocados por descontinuidades que lhe pareciam ter surgido subitamente. Apesar de me sentir inundada, tive vontade de conhecê-la melhor.

A turbulência não se limitava aos sentimentos do primeiro encontro. Zulmira vinha de uma filiação adotiva ocorrida na primeira infância, após ter passado por um adoecimento grave. Deixou sua cidade no interior, onde vivia em condições vulneráveis, e passou a morar na capital. Ao longo da vida, enfrentou sucessivos adoecimentos. A complexidade da história de Zulmira marcaria presença durante todo o tratamento, assim como a surpresa dos “quase-mortes”. Foi por meio do corpo que Zulmira encontrou o jeito de dar notícias de sua fragilidade. Sua chegada ao tratamento também se deu pela via do que o corpo sofre e comunica. Zulmira havia sido afastada do trabalho dois anos antes, após uma série de questões de saúde.

Era servidora pública, com atuação junto a pessoas em situação de vulnerabilidade. Durante o primeiro ano de tratamento, sofreu internações com quadros graves. Ademais, a analisanda esteve casada durante muitos anos com um homem que se referia ter “um pé e meio na África”, mantendo hoje certa relação matrimonial burocrática, morando em outra residência. Teve filhos dessa relação.

O ACONTECIMENTO

Passado o primeiro ano de tratamento, a tropeços e cambaleios, deu-se o acontecimento. Em uma sessão, Zulmira havia desferido várias falas preconceituosas ao relatar a visita ao colégio da neta adolescente. Disse ter procurado, durante a reunião escolar, a professora mais velha, por acreditar que seria quem poderia contribuir com maior relevância para a avaliação de Amanda. Reclamou da neta por defender os “pobres e oprimidos”, apontando dificuldades no diálogo entre as duas, sentindo que suas preocupações não eram levadas a sério. Como, por exemplo, a queixa de que os cabelos da amiga da neta, cabelos crespos da amiga negra, poderiam ter piolho e contaminá-la. Ou dizer que o menino pelo qual Amanda estava interessada era “veadinho”. Fico engasgada. O questionamento se impunha, mais que necessário.

Aponto a Zulmira o que vinha escutando: sua valia ao discurso de pessoas mais velhas, seu desgosto pelas companhias da neta, pelo que eram e representavam, e faço a indagação sobre como seria para ela estar comigo, uma profissional bem mais jovem do que ela, sendo uma mulher negra. Zulmira se assusta. Vejo em seus olhos o que chega de sobressalto. Volta a mim um olhar furioso e perdido. Então, questiona sobre a analista ser negra e mulher, pois lhe parecia que eu tinha a cor dos seus filhos e, para ela, cabelos enrolados qualquer criança teria. O silêncio paira. Após alguns segundos, que pareceram minutos, Zulmira argumenta, com raiva, sobre a analista ter progenitores brancos. Não se aplicava, e foi o que disse a ela. Questiona, enfim, se eu teria vindo das cotas. Fico impactada com a forma como o processamento de Zulmira se desenrola e, com dificuldades de compreensão sobre o que viria a significar sua pergunta, ou mesmo a resposta, ofereço uma negativa à sua indagação. Ao saber do acesso supostamente universal, aponto alívio embasado no discurso meritocrático. Irritada, quis saber por que a negritude da analista não teria sido revelada anteriormente, pois entende que eu poderia ter me ofendido com suas falas. Sente ter se mostrado ao máximo, o que compreende não ter ocorrido do outro lado.

Surpreendo-me ainda mais. Como assim dizer? Em algum momento alguém chega e diz: “Oi, tudo bem? Sou a fulana e eu sou uma mulher branca”? A questão caminha no terreno da racialidade. Ser negra não correspondia ao lugar esperado da classe de analisandas. Tampouco parecia possível me reconhecer na cor infamiliar. Afinal, sendo minha pele considerada negra, Zulmira teria filhos negros? Algo escapava no reconhecimento da analisanda em relação à analista enquanto pessoa negra. Se negros são associados à brutalidade, à selvageria, à infantilidade e à irracionalidade, quem seria a analista frente a Zulmira? Uma identidade intermediária entre o ser e o não ser?

DISCUSSÃO

RECONHECIMENTO

É preciso iniciar dizendo que quem escreve é uma mulher negra de pele clara, filha de mãe negra e de pai de ascendência indígena mestiça. Como aponta Munanga (2019), dentre o grupo de mestiços, existem os disfarçáveis, os indisfarçáveis e aqueles visivelmente negros. Entendo que, neste recorte, encarno a posição da negra mestiça que se aparenta disfarçadamente, tanto por características fenotípicas “não tão negras assim” quanto pela máscara branca da intelectualidade psicanalítica. Pereira (2023) destaca que é a combinação dos traços racializados que produz sentidos e significações ao corpo da pessoa negra de pele clara e

que, portanto, esta seria uma categoria de identificação racial atribuída socialmente a pessoas pardas, morenas e mestiças.

Para tanto, é preciso lembrar que a miscigenação, historicamente, constituiu-se no Brasil como projeto de extinção integral da população negra (Munanga, 2019). É por meio do processo de mestiçagem e embranquecimento da população que o país se forja no mito da democracia racial, estratégia assentada na desmentida do racismo, que impede sua consciência objetiva e enfraquece as mobilizações sociais do povo negro. O racismo brasileiro se firma na preterição de traços negroides, baseada na estética, na cultura e nos costumes, o que, nas palavras de Nogueira (2007), concebe-se como racismo de marca. No entanto, Pereira (2023) é contundente quando afirma que “ser negro/a e ter a pele clara ou menos escura... não mobiliza uma condição estrutural de privilégio. Não há privilégio quando estamos diante de uma sociedade estruturada pelo racismo e pela branquitude” (p. 46). Para pessoas negras de pele clara, o que se apresentaria seriam concessões circunstanciais e individuais, acesso que, segundo a autora, poderia estar condicionado à permissão branca de circulação do sujeito negro. O racismo chega estruturalmente da mesma forma às pessoas negras, e o que torna possível sua jornada são suas máscaras brancas.

Enquanto psicanalista negra, é preciso reconhecer que a psicanálise, como ciência moderna, carrega em seu íntimo a conceituação do inconsciente a partir do sujeito branco e da localidade europeia, sendo seu berço o colonialismo. Nas palavras de Fanon (2020), uma tradição científica que desconsidere a sociogênese e se queira universal é uma tradição colonialista. Diante de circunstâncias estruturais que atravessam a psicanálise, parece fundamental questionarmos os limites dessa psicanálise embranquecida para a compreensão das relações raciais, especialmente no contexto complexo do território brasileiro colonizado. Para tanto, aposto, tal como Santos (2023), que “o dispositivo psicanalítico está abastecido de um relativo potencial de fazer frente ao modelo científico hegemônico, desde que uma desmentida não seja acionada para camuflar as suas limitações” (p. 28).

Paim e Cidade (2021) provocam implicação quando tensionam a ausência de pessoas negras nos institutos de psicanálise e questionam: “quando vamos começar a estranhar a presença do ‘negro e da negra únicos?’” (p. 69). Os autores identificam o racismo nas casas psicanalíticas quando, por “omissão, conivência ou indiferença”, ele se perpetua por meios ideológicos colonizadores, seja pela teoria racializada colonial, seja pela desmentida do racismo institucional. Tomando como direcionadoras as argumentações de Paim (2021) acerca da escassa pauta do racismo nas produções em psicanálise, faz-se urgente compreender as modulações do domínio da branquitude quando estabelecida a desmentida do racismo no corpo do saber psicanalítico, assim como a escassez de trabalhos que se propõem a pensar o político e o social na psicanálise, de modo que os estudos sobre as relações raciais e sociais na clínica psicanalítica constituem-se à margem do que é considerado psicanalítico.

IDENTIDADE INTERMEDIÁRIA

Em determinada passagem, Fanon (2020) utiliza-se de um recorte do romance autobiográfico *Um homem igual aos outros*, de René Maran, para explicitar certa identidade intermediária entre o ser e o não ser:

Você não é negro, você é “excessivamente moreno”. Esse processo é bem conhecido pelos estudantes de cor na França. Recusam-se a considerá-los negros autênticos. O negro é selvagem, enquanto o estudante é evoluído. Você é um de nós, disse-lhe Coulanges, e, se alguém o considera negro, é por engano, pois de negro você só tem a aparência ... (Fanon, 2020, p. 84).

Compreende-se que a intelectualidade resguarda para a pessoa negra uma certa posição

evolutiva na categoria do não ser, ainda que sua existência não esteja garantida. Sob a conceitualização de dispositivo foucaultiano, Carneiro (2023) propõe o dispositivo de racialidade, que operaria na afirmação positiva do Ser em detrimento da negatividade presente no Outro, por meio da diferença racial entre brancos e não brancos. Ou seja, “o dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou distanciamento desse padrão” (Carneiro, 2023, p. 31-32). Instala-se o desejável na brancura, como a possibilidade do vir a existir, e, como lembra Nogueira (2021), é ao lado da brancura que a civilização, a sabedoria e a nobreza estética se alojam, imputando ao outro, ao negro, a inferioridade do ser. O mal é expurgado do branco e delegado ao negro.

Na esteira das pactuações do humanismo branco, Mills (2023) estipula a vigência do contrato racial, sistema político colonial não nomeado que busca assegurar a supremacia branca global a partir do privilégio socioeconômico, das normas de distribuição de riqueza, das oportunidades e dos direitos e deveres tratados entre seus iguais brancos. A tomada dos desiguais não brancos como objetos de subjugação sustenta as bases coloniais da expropriação contemporânea, consubstanciada na dimensão concreta e simbólica do capitalismo racial. É o que, nas palavras de Bento (2022), chamou-se pacto da branquitude: o acordo tácito entre herdeiros colonizadores que se beneficiam de heranças materiais e simbólicas de origem escravocrata, transmitidas faseadamente como meritocracia. Assim, forças estruturais atuam na manutenção da posição subalternizada da pessoa negra, tornando a movimentação do negro sempre uma luta por existência material, simbólica e psíquica.

De volta a Carneiro (2023), a autora mostra o operacionismo do biopoder no dispositivo de racialidade, quando este passa a atuar como estratégia de eliminação do outro indesejável e escolhe quem merece viver e quem será entregue à morte, na lógica filicida do Estado e nas insígnias do contrato racial. Aponta, sobretudo, a lógica epistemicida que desqualifica o conhecimento dos povos subjugados, implicando indigência cultural, seja pelas barreiras de acesso à educação (de qualidade), seja pela deslegitimação do negro enquanto produtor de conhecimento. Destaca que é por meio da destituição da razão do sujeito negro que sua capacidade de pensamento crítico original é restringida, e ele é sentenciado violentamente à assimilação cultural do colonizador. A educação, nesse sentido, é elemento estratégico fundamental no projeto epistemicida brasileiro, pois sequestra a possibilidade de libertação, aprisiona o negro à condição de inferioridade cultural dos povos africanos e articula a manutenção do conjunto de características definidoras do ser, isto é, civilização, história e cultura, que se apresentam incompatíveis com sua constituição de outro, de não ser.

A dimensão da língua do colonizador assume papel essencial na constituição psíquica do colonizado para Fanon (2020), pois, para ele, “falar... é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (p. 31). Aponta que assumir a língua francesa, no contexto martiniquense, aproximaria o negro da figura do homem verdadeiro, do homem universal europeizado e branco, e o afastaria de sua selvageria e, portanto, o tornaria humanizado. Nascimento (2023) defende que a ideia de língua própria vinda do negro, incompatível com a norma culta, dita neutra da língua, estaria entranhada na zona do não ser fanoniana, isto é, na interpretação de que pessoas negras teriam sua humanização negada quando se expressassem em sua linguagem não branca. O linguicídio (Nascimento, 2023), tal como o epistemicídio (Carneiro, 2023), qualifica o assassinato do conhecimento do outro e, portanto, dos povos originários e afrodescendentes colonizados. Assim, a tomada de reconhecimento do pretuguês (Gonzalez, 2020b) atualiza a resignificação da cultura brasileira com as marcas da africanização, processo de legitimação da herança cultural do negro brasileiro.

Questionar os limites da língua discursiva do colonizador enquanto psicanálise europeizada parece ser um desafio para a psicanálise contemporânea implicada. É importante nos interrogarmos até que ponto, na história psicanalítica, buscou-se patologizar negros e negras por suas questões psíquicas, utilizando-se da falácia meritocrata (Paim, 2021) e do

mito da democracia racial para negar diferenças históricas das pessoas negras e, portanto, negar seus privilégios. O pacto narcísico (Bento, 2022), feito entre psicanalistas brancos, tem sustentado uma psicanálise colonizadora, que desmente o racismo a serviço da manutenção de heranças materiais e simbólicas da branquitude, baseada no contrato racial. Interrogar o racismo presente na psicanálise, recorrendo ao possível em uma psicanálise implicada, coloca em marcha a potencialidade do disruptivo na herança freudiana (Paim, 2021). Para tanto, é preciso, ainda, reconhecer as diferenças entre os processos constitutivos psíquicos e sociais instituídos para o sujeito negro, assim como a manutenção cotidiana da subalternização do negro no Brasil.

INCONSCIENTE RACIALIZADO

Costa (2021), em prefácio à primeira edição do livro *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, de Neusa Santos Souza, afirma ser a violência o centro dos estudos acerca das vicissitudes do negro:

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro (Costa, 2021, p. 25).

Costa (2021) elenca três traços de violência racista para o sujeito negro: o primeiro, de cunho intrapsíquico, consiste na busca pela destruição de sua identidade por meio da internalização do ideal de ego branco; o segundo diz respeito à violência dirigida ao corpo, ou seja, ao estabelecimento de uma relação persecutória com sua imagem corporal; por último, a cooptação de seu pensamento pelo branco, deixando-o barrado do prazer no pensar sobre si e destinado à dor da pressão racista. Para o autor, os mecanismos do racismo impõem-se de tal modo que o sujeito negro é extirpado de sua capacidade criativa, subtraído de sua potencialidade de sujeito e alienado do sentimento de si.

Nogueira (2021) tematiza que o racismo se inscreve no inconsciente tanto para os brancos quanto para os negros. Para a autora, o processo de construção imaginária do sujeito branco tende a acontecer de forma tranquila se nada de extraordinário se passar ao longo de seu desenvolvimento, podendo passar por sentimentos de estranho inquietante para, em seguida, recompor-se “na certeza de que será confirmado sujeito pelo olhar do outro” (Nogueira, 2021, p. 119). Enquanto isso, o estranho inquietante para os negros seria o sucessivo reconhecimento de sua condição de não ser, experiência de reencontro com uma imagem negada. Para a autora, a determinação racista acontece antes mesmo de a criança negra nascer, pois, sendo o ideal de ego branco para a mãe negra, a mãe negra deseja o bebê branco tal como deseja a brancura para si.

Assumir o compromisso de uma clínica psicanalítica racializada está associado ao reconhecimento do histórico pacto narcísico que a psicanálise efetuou com a branquitude para, então, descontinuar o contrato racial oculto que rege a exclusão da raça e das pessoas negras nas instituições de psicanálise. Enquanto analistas, trata-se de nos comprometermos com o fazer ético, no intuito de ampliar a escuta e de nos vermos com o renegado pela classe e pelo próprio psiquismo. No que toca às instituições, cabe o reconhecimento das ações epistemicidas direcionadas a autores e autoras negras, em benefício de correntes hegemônicas de pensamento da branquitude, e, então, a promoção de estudos voltados à metapsicologia do sujeito negro, bem como às relações raciais na clínica, além de ações reparatórias para pessoas negras na posição de analistas. Uma psicanálise que desconsidere a racialização constitui uma ciência colonialista atuante na contemporaneidade.

CLÍNICA RACIALIZADA NO CASO ZULMIRA

No recorte clínico exposto, Zulmira traz em suas falas a materialização do discurso racista antes velado. Queixa-se das insuficiências de pessoas que carregam traços do que lhe é desprezível. Quando o racismo se impõe de forma escancarada na relação transferencial e a analisanda é questionada, esta defende-se do abominável que seria ser sua analista negra: “você tem a cor dos meus filhos!”. Entende haver algo de errado na enunciação da negritude e passa a atribuir ao cabelo crespo, traço negroide, a característica de infantilidade. O ser primitivo, infantil e irracional condensado na expressão “cabelo enrolado qualquer criança tem!”. Penso onde a analista estaria na transferência para Zulmira. Em fantasia, seria eu criança, passível de dominação? A transferência se dava na filiação da analista? Estaria a analisanda branca frente a uma analista não toda desenvolvida, certa identidade analítica em construção, intermediária entre o ser e o não ser?

Desde o início do tratamento, Zulmira se posicionava admirada pela intelectualidade. Gostava de se ver “diferente” dos familiares quando se reconhecia “cult” ou quando dizia que “sabia conversar” sobre assuntos que agregam, e não sobre fofocas. Orgulhava-se em dizer que havia conseguido convencer o marido a investir nos estudos dos filhos, que era o que poderiam oferecer a eles. Todos concluíram a graduação e trabalham a partir de suas formações. Sua mãe (adotiva), muito admirada por Zulmira, era professora e a pessoa que assessorava a família nos assuntos burocráticos, administrativos e de proteção social, posição que Zulmira passou a assumir tanto na família quanto profissionalmente. Minha figura, enquanto representante de certa intelectualidade, comprometida com estudos teóricos e técnicos, uma vez que a analisanda busca tratamento em uma instituição de pós-graduação, arma uma pseudoproteção frente aos seus desprezos onipotentes dirigidos a mim, pois, como destaca Fanon (2020), “se alguém o considera negro, é por engano, pois de negro você só tem a aparência” (p. 84). Quando sou perguntada “você é das cotas?”, penso que Zulmira se referia à utilização de algum programa social, programas esses aos quais a analisanda expunha muitas reticências. Costumava queixar-se dos usuários de sua unidade de trabalho que se beneficiavam de programas governamentais e se acomodavam na vida. Criticava também o uso que esses faziam dos benefícios, conforme acreditava ser mais ou menos importante a aplicabilidade destinada. Se estivesse de acordo com o que analisava ser de bom uso, bem; senão, “vagabundos!”. Quando respondo à sua pergunta, o que entendo ser a respeito das ações afirmativas na graduação, percebo seu alívio no julgamento direcionado a mim. Afinal, não seria mais uma negra acomodada: “ah, então você conseguiu vencer”. E, então, surge o medo de retaliação à exposição feita, afinal, tendo dito as mais variadas falas, as quais Zulmira percebe como potencialmente racistas, o que poderia ser imputado a ela? “Mas por que é que você não me disse isso antes? Eu te disse tantas coisas, você pode ter se ofendido. Eu me abri, me mostrei ao máximo pra ti. Você não me disse isso antes.” A lógica binária punitivista, entre bom e mau, culpado ou inocente, presentifica-se em si mesma. E, nesse momento do tratamento, a raiva por ter confiado na analista, a ponto de despir-se de suas proteções para mostrar-se cruamente e racista, impõe-se, sendo desferida a mim. Zulmira mostra-se decepcionada, raivosa e ressentida para continuar o tratamento.

É preciso destacar a posição de ambivalência de Zulmira. Até o acontecimento, vínhamos de uma frequência de duas sessões semanais. Entre dificuldades e hospitalizações, continuávamos juntas. Suas condições de saúde baseavam-se em paradas súbitas de continuidade. Algo que vinha e se interrompia por algum motivo e a colapsava. Zulmira mostra-se sensível a mudanças bruscas; no entanto, concomitantemente, parece sentir-se seduzida por elas. Seu casamento acontece assim. José é admirado por sua ousadia, sentimento de que sairia ileso de qualquer situação, mesmo que fora da lei. A transgressão cotidiana de José mantinha o duplo em Zulmira: aquele que faria tudo por ela, se necessário, para o bem e para o mal. Em fantasia, ele arriscaria tudo para salvá-la e para matá-la. Entendia que, na dinâmica transferencial, eu representava para Zulmira alguém em quem poderia confiar, apesar de sua desconfiança,

um confiar desconfiado. Havia certo reconhecimento de que eu estaria ali para ajudá-la, um objeto que poderia suportá-la.

José vinha de uma família negra numerosa e sem muitos recursos financeiros. Zulmira carregava a ambivalência entre a família de origem extensa e despossuída de bens e a vivência confortável da família adotiva, composta por ela, o pai e a mãe. Engravidou no final da adolescência e, envergonhada por sua condição, abandonou o colégio. Frases familiares de como não se deveria misturar com gente diferente, muito menos engravidar, ecoavam em seu psiquismo. Zulmira se culpava por ter escolhido José, por ter se apaixonado e, de alguma maneira, seguir amando este homem. O objeto amoroso que personifica a bestialidade, a mundanidade e a impulsividade. Penso na hipótese de que Zulmira encontrou alguém que atuava seus desejos reprimidos e, assim como a urgência da vida pela impulsividade, aproximava-se do flerte com o risco e com a morte. José também insistiu em tê-la como namorada. Ousou aproximar-se dela frente à sua família, apesar dos rechaços recebidos. Zulmira parece ter se apaixonado por essa insistência, pelo desejo de alguém por si. Porém, após frustrar-se, não recebeu o que entendeu ser prometido, ao negro ficou o que era inferior. José era julgado por qualidades que não vingavam por sua incapacidade intelectual e relacional. Passou a representar o que foi expurgado de Zulmira e de sua brancura: o mau do mundo.

É preciso dizer que Zulmira se constituiu psiquicamente tal como Minerbo (2020) define a não neurose. Estruturou-se com porosidade no escudo protetor, com predominância do processo primário através das somatizações descarregadas no corpo, em mecanismos de defesa baseados nas angústias de aniquilamento e de separação, operando a clivagem e a desmentida. Penso que seus objetos primários tiveram dificuldades no trabalho de ligação representacional e inscreveram-se em seu psiquismo com toxicidade. A subjetividade, portanto, utiliza-se da clivagem para se defender do sofrimento narcísico-identitário (Minerbo, 2020), enquanto uma parte torna-se capaz de representar a experiência e outra é incapaz de tal processamento. Zulmira se mantém em carne viva na espera de um “objeto que possa descarregar seus afetos penosos, esperando que eles lhe sejam devolvidos em forma ‘ligada’, isto é, com algum sentido — entrando, assim, na corrente de sua vida psíquica” (Minerbo, 2019, p. 66). A condução do tratamento seguiu a dança dentre a rede de representações esburacadas de Zulmira, com aspectos por vezes desmentidos, na expectativa de que pudéssemos, juntas, costurar suas ranhuras. O sonho seria a costura. O possível, até então, vinha sendo a caminhada acompanhada.

A operação de simbolização primária recorrida pela analisanda no percurso do tratamento analítico relaciona-se ao retorno do clivado, ou seja, de elementos perceptivo-sensitivo-motores (Minerbo, 2020) irradiados pela analisanda e processados pela analista principalmente através do sentir, a fim de perceber algo dela que ela mesma não poderia. Entendo que a fratura da desmentida do racismo esteve associada à exposição dos recursos utilizados por Zulmira para sentir-se menos insignificante. O racismo opera como tentativa de se perceber mais valiosa que o outro, sobrepondo-se àquele que é o não ser para conseguir se afirmar frente à sua fragilidade. O outro objetificado — não humano — tem a função de qualificar positivamente Zulmira enquanto sujeito, à medida que abastece seu narcisismo. O objeto amado, compreendido como objeto narcísico (Minerbo, 2020), após ter fracassado em suas funções psíquicas, torna-se alvo dos afetos sádicos presentes na violência racista do massacre da identidade do outro, a fim de valer-se das gratificações de sua autovalorização enquanto fetichização da brancura. Zulmira tem sua humanidade preservada, enquanto José representava os meios pelos quais ela mantinha sua marca de civilização.

Perguntava-me muitas vezes o que eu representava para Zulmira na transferência. Ora sentia que não existia para ela, ora me percebia como um objeto do qual a analisanda se utilizava para descarregar suas angústias e se aliviar. Apesar do mascaramento da minha negritude por meio da intelectualidade e da pele clara, características que me conferiam certa identidade intermediária, assim como José, vinha sendo eu seu objeto de despejo. Após o

acontecimento, entendo que passei a existir como sujeito, cujo ser possui percepções próprias na relação terapêutica, e tornei-me um objeto mau que possuía uma carta curinga para retaliá-la. A represália parecia anunciada e aguardada. As pulsões de destruição, fontes do traumatismo precoce, agora voltavam-se para si. A pulsionalidade não ligada manifestou-se a partir do ódio dirigido a mim, este proporcional à ameaça de morte psíquica sentida por Zulmira, e colocava em risco o vínculo analítico. É preciso destacar que, em outros momentos, a analista era percebida como objeto mau que a provocava, cutucava suas feridas, a ponto de Zulmira se emocionar. A analisanda referia o choro como fraqueza e, de certa maneira, atribuía à analista um movimento sádico: vê-la sofrer e fazê-la sentir-se ainda mais culpada. Para Zulmira, a integração vinha como um massacre, desejo sádico da analista. Ainda assim, mantinha-se em tratamento.

Penso a analisanda como a criança não bem-vinda (Ferenczi, 2011a) que registrou, de alguma maneira, os sinais da indisponibilidade dos objetos primários e que teve sua vontade de viver fraturada. A pulsão de morte desenlaçada atuou em Zulmira quando atuou das mais diversas situações de quase morte. Diz Ferenczi (2011a) que, quando crianças acolhidas com rudeza não falecem ao longo do desenvolvimento, conservam certo pessimismo e aversão à vida. A saída possível, aponta o autor, é a libidinização do paciente por meio do tratamento conduzido com tato, a faculdade de “sentir com” (Ferenczi, 2011b), e fonte de ternura, a fim de exercer o cuidado despretensiosamente, sem as exigências iniciais do trabalho analítico, de modo que o paciente possa agir como uma criança e, posteriormente, ser introduzido, com prudência, às exigências de frustração e à responsabilização do sujeito.

A possibilidade de suportar os ataques e os extravasamentos da analisanda, dando contornos ao inominável pulsional solto, produz o espessamento psíquico, permitindo recheá-la com experiências subjetivadas pela analista (Minerbo, 2020). Na esteira do que sugere Gonzalez (2020a), na figura da mãe preta, aquela responsável pelos cuidados relativos à função materna na primeira infância e atuante como figura emblemática de estruturação psíquica das crianças brancas, é a analista negra que enlaça as pulsões soltas, reconhecendo e nomeando, a partir do testemunho, aquilo que se impõe como traumático para Zulmira.

Penso na hipótese de que Zulmira possa ter se mantido, inicialmente, no tratamento pela figura da analista negra de forma nem tanto infamiliar. Seria por meio da possibilidade do exercício de poder na dupla terapêutica, na pessoa da analista, que a analisanda poderia se sentir mais fortalecida e abonada. De fato, a branquitude lhe confere o escudo protetor possível frente a tamanha fragilidade narcísica. Sua existência é confirmada no inconsciente social racializado enquanto sujeito portador de características afirmativas e humanizantes do ser. No entanto, sendo a ambivalência algo inerente ao seu psiquismo, Zulmira sentia que a analista, mesmo negra, detinha influência sobre si. Por enxergá-la boa e má, passível de suportá-la, insistia em continuar no tratamento.

A escolha pela vinheta clínica do caso Zulmira deu-se pela pretensão de expor pontualmente as nuances da utilização do discurso racista como estratégia de afirmação do sujeito frente às intempéries da constituição psíquica da analisanda. Apesar de o racismo empregado como recurso emergir da singularidade do sujeito, é preciso reconhecer que o racismo é uma estratégia social de manutenção da supremacia branca, de preservação dos benefícios históricos, materiais e simbólicos advindos da colonização, que seguem presentes na coletividade como sistema político. São urgentes discussões que aprofundem o aporte teórico psicanalítico sobre a formação sócio-histórica do sujeito na cultura, a fim de compreender os matizes da formação integral do sujeito. Reconhecer que a cultura brasileira, mas não só, está assentada no racismo estrutural põe em jogo a possibilidade de decolonização e de fratura da desmentida social por meio da memória, exercendo o compromisso ético da psicanálise com o sujeito. Ainda, é preciso dizer que é através da mulher negra, na condição analítica de sujeito suposto saber, como transmitido neste trabalho, que, mais uma vez, a maternagem no Brasil é feita por uma mulher negra (Gonzalez, 2020a).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mulheres negras ocupam historicamente o lugar social de subalternidade. Principais alvos de violência desde o estupro colonial original, foram submetidas a burros de carga da escravização. Pilares da sustentação da economia colonial na forma de produtos, produtoras e reprodutoras da sociedade escravocrata. É através do sexismo que a mulher negra experimenta o que sobra do lixo do outro e tem sua subjetividade massacrada política, econômica e socialmente. Diz Gonzalez (2020a): “ser mulher e ser negra no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (p. 58).

Para tanto, partindo da compreensão da hegemonia da branquitude no círculo psicanalítico e da leitura hierárquica de sua estrutura patriarcal, o que poderia a mulher negra na psicanálise? Poderia a subalterna falar? Acredito que sim. Virgínia, Lélia, Neusa e Isildinha abriram caminhos para a ocupação de corpos negros e femininos na psicanálise e trouxeram ao palco as dimensões do racismo inscritas no inconsciente coletivo enquanto neurose cultural brasileira, o inconsciente racializado, tal como a dinâmica do tornar-se e reconhecer-se negra no cenário brasileiro. No entanto, assim como pregamos na intimidade dos consultórios clínicos, é preciso antes recordar, repetindo, para então elaborar o que está posto. Discutir o sujeito de forma genérica, supostamente universal, implica uma ciência a-histórica, desconhecendo e desmentindo séculos de desigualdades acumuladas. Uma psicanálise que se valha de sua potência crítica exige uma nova extinção da escravatura encarnada no saber psicanalítico.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar, 2023.
- COSTA, Jurandir Freire. Prefácio à edição original. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Zahar, 2021.
- DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS — DIEESE. *As dificuldades das trabalhadoras domésticas no mercado de trabalho e na chefia do domicílio*. 30 abr. 2024. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2024/trabalhoDomestico.html>. Acesso em: 12 set. 2024.
- EVARISTO, Conceição. Certidão de óbito. In: EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de R. Camargo e S. Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.
- FERENCZI, Sándor. A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. Trad. de A. Cabral. In: FERENCZI, Sándor. *Obras completas — psicanálise IV*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011a. p. 55-60. (Original publicado em 1929)
- FERENCZI, Sándor. Elasticidade da técnica psicanalítica. Trad. de A. Cabral. In: FERENCZI, Sándor. *Obras completas — psicanálise IV*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011b. p. 29-42. (Original publicado em 1928)
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, Flavia et al. (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia et al. (Orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.
- KILOMBA, Grada. Fanon, existência, ausência. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de R. Camargo e S. Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.

- MILLS, Charles Wade. *O contrato racial*. Trad. de T. Reis e B. Santos. São Paulo: Zahar, 2023.
- MINERBO, Marion. *Neurose e não neurose*. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2020.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- NASCIMENTO, Gabriel. A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. *Gragoatá*, v. 28, n. 60, e-53299, 2023.
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n. 1, 287-308, 2007.
- PAIM, Ignácio Filho. Negros e negras — desafios para tomar posse do território psicanalítico — o tornar-se psicanalista por ações reparatórias. In: PAIM, Ignácio Filho. *Racismo: por uma psicanálise implicada*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2021.
- PAIM, Ignácio Filho; CIDADE, Wania. Podem negros e negras frequentar os institutos de psicanálise? In: PAIM, Ignácio Filho. *Racismo: por uma psicanálise implicada*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2021.
- PEREIRA, Carolina da Silva. *Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial*. 2023. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/247522>. Acesso em: 20 jan. 2026.
- SANTOS, Bryan Menger dos. *A importância do inconsciente na vida política de massas: a pesquisa psicanalítica do discurso fascista*. 2023. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/263432>. Acesso em: 20 jan. 2026.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Zahar, 2021.

Artigo enviado: 2 de junho de 2025

Artigo aceito: 5 de janeiro de 2026

PELE NEGRA, CLÍNICA BRANCA? PSICANÁLISE, RACISMO E SEUS IMPASSES NA ESCUTA DO SUJEITO RACIALIZADO

BLACK SKIN, WHITE CLINIC? PSYCHOANALYSIS, RACISM AND ITS IMPASSES IN LISTENING TO THE RACIALIZED SUBJECT

¿PIEL NEGRA, CLÍNICA BLANCA? PSICOANÁLISIS, RACISMO Y SUS IMPASSES EN LA ESCUCHA DEL SUJETO RACIALIZADO

Davidson Sepini Gonçalves¹

Lucas Arantes da Silva²

Resumo: A psicanálise clássica, desenvolvida a partir de uma perspectiva eurocêntrica e branco-burguesa, apresenta um problema fundamental ao ignorar ou negar a raça como dimensão constitutiva do inconsciente, invisibilizando o sofrimento psíquico gerado pelo racismo estrutural e pela colonialidade. Este artigo tem como objetivo demonstrar a necessidade urgente de uma psicanálise racializada e situada, em oposição à prática desracializada, que reconheça a raça, a história e o contexto social como elementos fundamentais na formação do inconsciente e da subjetividade, especialmente no Brasil, onde o mito da democracia racial persiste. Para tanto, o estudo emprega uma análise crítica dos conceitos psicanalíticos freudianos, dialogando com as contribuições de pensadores como Frantz Fanon e Neusa Santos Souza, entre outros intelectuais que articulam raça, psicanálise e colonialidade. Os resultados revelam como o olhar branco, a alienação racial, o processo de tornar-se negro e a neurose cultural estruturam profundamente a experiência psíquica de pessoas negras, evidenciando que a neutralidade analítica tradicional pode, paradoxalmente, perpetuar estruturas racistas. Conclui-se que a psicanálise deve confrontar seus limites coloniais, descentralizar a branquitude de suas teorias e adotar uma escuta situada e implicada, que reconheça a necropolítica como uma dimensão intrínseca do sofrimento psíquico, assumindo, assim, sua responsabilidade ética.

Palavras-chave: Psicanálise racializada. Colonialidade. Racismo estrutural. Inconsciente racializado.

¹ Doutor em Educação pela UNESP/Rio Claro/SP, Mestre em Filosofia pela PUC/Campinas, pós-graduado em Psicanálise e História Contemporânea e graduado em Psicologia, Filosofia e Letras. É professor adjunto III do Núcleo de Ciências Humanas da PUC Minas, *campus* Poços de Caldas, lecionando as disciplinas de Filosofia, Sociologia e Cultura Religiosa. Atua também na Universidade com projetos pesquisa e extensão, com destaque para o Projeto e Remição pela Leitura nos presídios do Sul de Minas que esse ano completa 10 anos. A comemoração se deu com o lançamento do livro "Entre sombras e palavras: 10 anos de leitura, escrita e remição no cárcere." Pela editora Selo Editorial Independente. ORCID 0000-0002-9907-9171. E-mail: profsepinipuc@gmail.com

² Psicólogo formado pela Universidade Nove de Julho e pós-graduado em Psicopatologia, Psicanálise e Clínica Contemporânea pelo Instituto ESPE, formação na qual aprofunda a articulação entre teoria e clínica a partir das problemáticas que atravessam o sujeito na contemporaneidade — especialmente as questões étnico-raciais. Atua em consultório particular desde 2022, sustentando uma escuta psicanalítica sensível às experiências do sujeito negro e às implicações do racismo estrutural no sofrimento psíquico. Participa regularmente de congressos, simpósios e conferências dedicados à psicanálise e suas interfaces com o social. Desenvolve pesquisa sobre modos de identificação, pautado na sexualidade e identidade de gênero, articulando tais temas às construções racializadas do olhar e do lugar do corpo negro. ORCID 0009-0004-7054-3913. E-mail lucas.arantes4@gmail.com

Abstract: Classical psychoanalysis, developed from a Eurocentric and white bourgeois perspective, presents a fundamental problem by ignoring or denying race as a constitutive dimension of the unconscious, thus invisibilizing the psychic suffering generated by structural racism and coloniality. This article aims to demonstrate the urgent need for a racialized and situated psychoanalysis, in opposition to a deracialized practice, that recognizes race, history, and social context as fundamental elements in the formation of the unconscious and subjectivity, especially in Brazil, where the myth of racial democracy persists. To achieve this, the study employs a critical analysis of Freudian psychoanalytic concepts, engaging with the contributions of thinkers such as Frantz Fanon and Neusa Santos Souza, among other intellectuals who articulate race, psychoanalysis, and coloniality. The results reveal how the white gaze, racial alienation, the process of becoming black, and cultural neurosis profoundly structure the psychic experience of Black individuals, demonstrating that traditional analytical neutrality can, paradoxically, perpetuate racist structures. It is concluded that psychoanalysis must confront its colonial limits, “to decenter whiteness” from its theories, and adopt a situated and implicated listening that recognizes necropolitics as an intrinsic dimension of psychic suffering, thereby assuming its ethical responsibility.

Keywords: Racialized psychoanalysis. Coloniality. Structural racism. Racialized unconscious.

Resumen: El psicoanálisis clásico, desarrollado desde una perspectiva eurocéntrica y burguesa blanca, presenta un problema fundamental al ignorar o negar la raza como dimensión constitutiva del inconsciente, invisibilizando así el sufrimiento psíquico generado por el racismo estructural y la colonialidad. Este artículo tiene como objetivo demostrar la necesidad urgente de un psicoanálisis racializado y situado, en oposición a una práctica desracializada, que reconozca la raza, la historia y el contexto social como elementos fundamentales en la formación del inconsciente y la subjetividad, especialmente en Brasil, donde persiste el mito de la democracia racial. Para ello, el estudio emplea un análisis crítico de los conceptos psicoanalíticos freudianos, dialogando con las contribuciones de pensadores como Frantz Fanon y Neusa Santos Souza, entre otros intelectuales que articulan raza, psicoanálisis y colonialidad. Los resultados revelan cómo la mirada blanca, la alienación racial, el proceso de volverse negro y la neurosis cultural estructuran profundamente la experiencia psíquica de las personas negras, evidenciando que la neutralidad analítica tradicional puede, paradójicamente, perpetuar estructuras racistas. Se concluye que el psicoanálisis debe confrontar sus límites coloniales, “desblanquear” sus teorías y adoptar una escucha situada e implicada que reconozca la necropolítica como una dimensión intrínseca del sufrimiento psíquico, asumiendo así su responsabilidad ética.

Palabras clave: Psicoanálisis racializado. Colonialidad. Racismo estructural. Inconsciente racializado.

INTRODUÇÃO

A psicanálise, desde sua constituição no final do século XIX, propõe-se como uma teoria e prática voltadas à escuta do sujeito e de seu inconsciente. Sigmund Freud (2010c), ao delinear o campo psicanalítico, afirmou que o inconsciente é o verdadeiro palco da realidade psíquica, estabelecendo uma nova forma de compreender o sofrimento humano, distinta da moral, da religião e da medicina. Contudo, o que Freud chamou de “universal” sobre o sujeito psíquico estava inevitavelmente atravessado por um contexto específico: o de um homem europeu, branco, burguês, situado em uma circunstância de forte expansão colonial. Essa origem histórica impõe à psicanálise uma marca de universalidade aparente, mas fundada sobre um ideal de sujeito que não contempla a experiência racializada, colonial e periférica.

Sándor Ferenczi (1992), ao romper com o autoritarismo clínico e propor uma psicanálise mais permeável à realidade afetiva do paciente, abre um ponto de inflexão fundamental. Ele já defendia que o analista deveria abandonar a postura de neutralidade rígida e se implicar eticamente no sofrimento do outro. Essa ampliação ética permite pensar, hoje, uma clínica sensível às marcas históricas do trauma colonial. Como sugere Bion (2021), pensar o sujeito implica também reconhecer os vínculos que o constituem: vínculos sociais, raciais e simbólicos. A clínica que se nega a olhar para essas dimensões corre o risco de reproduzir as violências que a estruturam.

Nesse sentido, a psicanálise contemporânea precisa confrontar-se com seus próprios limites coloniais. Aimé Césaire (2020) denuncia a violência simbólica e material da colonização europeia, que impôs não apenas dominação econômica, mas também uma hierarquia de humanidade. Essa hierarquia é o pano de fundo de qualquer produção de saber ocidental e, portanto, também da psicanálise. A crítica de Césaire não se volta apenas contra a Europa, mas contra a pretensão de que suas categorias possam descrever o humano em sua totalidade. A mesma crítica pode ser dirigida à psicanálise quando esta se coloca como universal sem reconhecer a especificidade dos sujeitos racializados.

No Brasil, Lélia Gonzalez (2020) desloca essa discussão ao propor o conceito de africanidade, compreendendo que o racismo opera não apenas na exclusão social, mas também na formação do inconsciente coletivo. Para Gonzalez, o racismo é um processo de desumanização que estrutura o imaginário nacional, o que implica dizer que a subjetividade negra é constantemente atravessada por uma experiência de negação. Tal formulação aproxima-se das leituras de Neusa Santos Souza, que descreve a dor psíquica de um sujeito negro ao precisar se ver através do olhar do branco para existir socialmente (Souza, 2021). Souza evidencia, assim, que o sofrimento psíquico do negro não é apenas individual, mas estruturado pela violência simbólica da branquitude.

Frantz Fanon (2008), ao articular a psicanálise com a sociologia e a fenomenologia, revela o modo como o racismo atravessa a constituição do eu. O autor aponta que o sujeito negro vive uma cisão psíquica profunda entre ser e parecer, entre existir e representar o ideal branco. Fanon denuncia que a colonização não apenas exclui os donos da terra, mas incide sobre a própria vida psíquica do colonizado, produzindo efeitos profundos na constituição do inconsciente (Fanon, 2020). Essa leitura é crucial para pensar a clínica psicanalítica diante do racismo, pois sugere que o trauma colonial não é apenas histórico; ele é transmitido psicicamente e se reinscreve nas relações transferenciais, inclusive dentro do *setting* analítico.

Dessa maneira, pensar a questão “a psicanálise é para todos?” exige deslocar o eixo da universalidade e questionar o quanto essa clínica, nascida sob a sustentação europeia, está disposta a escutar outras experiências de subjetivação.

O objetivo é compreender como a herança colonial e o racismo estrutural atravessam o campo psicanalítico e de que maneira é possível pensar uma escuta que contemple as dimensões raciais do sofrimento psíquico. Busca-se evidenciar os impasses e as possibilidades da clínica diante do racismo, articulando autores clássicos e contemporâneos que se propõem a descentralizar a branquitude da teoria e reposicionar a psicanálise no contexto da negritude.

Ao interrogar a psicanálise sobre seu próprio lugar de enunciação, este estudo pretende contribuir para a construção de uma prática mais sensível às marcas do colonialismo e das dores que ele perpetua. Mais do que propor uma “nova psicanálise”, o que se busca é tensionar seus fundamentos, deslocando-a de seu universalismo abstrato para um campo ético-político em que a diferença, a cor e a história sejam reconhecidas como dimensões legítimas do inconsciente. Só assim a psicanálise poderá, de fato, escutar todos os corpos.

PSICANÁLISE FREUDIANA: EU, NARCISISMO E RECALQUE

A psicanálise freudiana, em sua gênese, forneceu um arcabouço conceitual revolucionário para a compreensão da subjetividade humana, ancorado em uma metapsicologia complexa. Entre seus pilares destacam-se os conceitos de eu, narcisismo e recalque, que delineiam os contornos da formação psíquica e da relação do indivíduo consigo e com o mundo.

O eu, ou ego, é compreendido por Freud (2011) como a instância psíquica responsável pela mediação entre as exigências do id (pulsões inconscientes), as demandas do supereu (normas sociais e morais internalizadas) e a realidade externa.

O conceito de narcisismo, por sua vez, é crucial para a compreensão da autoestima e da imagem de si. Freud (2010a) o descreve inicialmente como um estágio do desenvolvimento libidinal, o narcisismo primário, no qual o bebê investe sua libido no próprio eu antes de direcioná-la para objetos externos. Subsequentemente, o narcisismo secundário emerge como um retorno da libido ao eu, após ter sido investida em objetos externos, resultando na formação de um ideal de eu. Esse ideal é alimentado por expectativas e modelos sociais, influenciando diretamente a constituição da identidade e o valor que o sujeito atribui a si mesmo. É precisamente na origem desses modelos sociais, e em quem os define como universais, que reside um dos pontos de tensão cruciais para a presente análise.

O recalque constitui um dos mecanismos de defesa mais elementares da psicanálise. Ele opera na exclusão de representações, que seriam as ideias, pensamentos e memórias, e de afetos da consciência, que seriam as emoções a elas associadas, empurrando-os para o inconsciente (Freud, 2010b). O objetivo do recalque é proteger o eu de conteúdos psíquicos que seriam intoleráveis, sejam eles de origem interna ou, como se argumentará, impostos por uma realidade externa opressora. Contudo, os elementos recalcados não são eliminados; eles persistem no inconsciente, buscando incessantemente formas de retorno, frequentemente manifestando-se como sintomas, sonhos ou atos falhos.

A maneira como a psicanálise freudiana clássica lida com a alteridade, ou seja, com a diferença, é um ponto crucial de inflexão para a presente discussão. Embora Freud tenha tido contato com diversas culturas e fosse um profundo observador da condição humana, seu modelo teórico foi predominantemente construído a partir de um referencial eurocêntrico e da experiência da burguesia vienense do final do século XIX e início do século XX. Essa base levou, muitas vezes, a uma universalização de experiências que eram, na verdade, cultural e socialmente situadas (Roudinesco; Plon, 1998).

A alteridade, no contexto freudiano, tende a ser predominantemente pensada em termos de dinâmicas intrapsíquicas ou familiares. As diferenças individuais são frequentemente explicadas por variações nos complexos edípicos, nas escolhas objetais ou na estruturação da neurose individual. A figura do outro é central, seja como objeto de desejo, de identificação ou de projeção, mas esse outro raramente extrapola as fronteiras da relação pessoal, do grupo familiar ou, no máximo, da cultura ocidental.

Freud, em obras como *Totem e tabu* (2012) ou *O mal-estar na civilização* (2010c), tentou abordar questões culturais e antropológicas, mas frequentemente interpretou as diferenças culturais, especialmente as de sociedades não ocidentais, através de uma lente evolucionista. Povos considerados primitivos eram, por vezes, vistos como representações de estágios infantis ou arcaicos do desenvolvimento humano e da civilização, em contraste com a maturidade da cultura europeia (Freud, 2012).

Essa perspectiva, embora comum para a época, obscureceu a riqueza e a complexidade de outras formas de subjetivação e de organização social e já apontava para uma limitação intrínseca da psicanálise em sua capacidade de acolher a especificidade da diferença racial e cultural sem hierarquizá-la.

A universalização da experiência psíquica em Freud, embora tenha sido fundamental para a fundação da disciplina, demonstrou ser uma faca de dois gumes, a saber: enquanto abriu caminhos para o estudo do inconsciente, também tendeu a apagar as especificidades de sujeitos cujas formações do eu, do narcisismo e do recalque são intrinsecamente atravessadas pela experiência do racismo e da colonialidade.

Para o sujeito racializado, o eu não se constitui apenas a partir de identificações familiares ou de um confronto com uma realidade supostamente neutra. Ele é constantemente impactado pelo olhar do branco, um olhar que o objetifica, inferioriza e desumaniza. A percepção de si, o narcisismo, é brutalmente interpelada por uma sociedade que nega a possibilidade de um ideal de *eu* positivo para o negro, impondo ideais brancos de beleza, inteligência e sucesso. Esse confronto leva a uma luta interna pela valorização de si, em um contexto em que a própria negritude é frequentemente associada à ausência, à deficiência ou à periculosidade. O recalque, por sua vez, pode operar não apenas sobre desejos e traumas individuais, mas sobre a própria experiência da racialização, levando ao silenciamento de dores e violências vividas no corpo e na alma.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon argumenta que a alienação vivida pelo sujeito negro é produzida por uma estrutura social racista, não podendo ser plenamente compreendida a partir de uma leitura restrita aos conflitos edípicos ou às neuroses individuais (Fanon, 2008). O sofrimento do sujeito negro, muitas vezes manifestado como sintomas de ansiedade, depressão ou distúrbios de identidade, não pode ser dissociado da violência simbólica e material do racismo. A psicanálise freudiana, ao não dar conta dessa dimensão estrutural e experiencial da racialização, corre o risco de patologizar o indivíduo por reações a um sistema opressor, em vez de reconhecer a profundidade e a especificidade do trauma racial.

Fica evidente, portanto, que os conceitos fundamentais de eu, narcisismo e recalque, embora potentes, demandam um tensionamento crítico quando confrontados com experiências para as quais a universalidade freudiana se revela uma abstração violenta. Essa lacuna, ou, mais precisamente, essa recusa teórica diante do fato social da raça, não apenas limita a teoria, mas prepara o terreno para sua necessária reinvenção. É nesse campo fértil, aberto pela insuficiência do modelo clássico, que as contribuições de Frantz Fanon e de Neusa Santos Souza se articulam a outros aportes críticos contemporâneos, compondo uma escuta psicanalítica situada e engajada, como desenvolvido ao longo do trabalho.

FRANTZ FANON E A CRÍTICA À PSICANÁLISE DIANTE DA COLONIALIDADE

Frantz Fanon foi um pensador fundamental para a compreensão das relações entre colonialismo, racismo e subjetividade. Suas reflexões introduzem questões raciais centrais no campo das ciências humanas, considerando o sujeito em sua complexidade social, política e histórica. Em sua obra, Fanon problematiza o conceito de colonialidade, entendido como a permanência de estruturas de poder, dominação e exploração que se originam no colonialismo, mas continuam a operar mesmo após o fim do domínio territorial, destacando seus efeitos sobre a subjetividade dos povos colonizados e o modo como a psicanálise pode se implicar nesse processo. Para ele, a colonização não apenas oprime política e economicamente, como também produz efeitos psíquicos profundos, moldando identidades e modos de existir.

Nascido em 1925 na Martinica, território colonizado pela França, Fanon foi um médico psiquiatra e intelectual negro, de formação francesa. Viveu apenas trinta e seis anos, mas deixou uma contribuição inestimável ao pensamento crítico. Durante seus estudos em medicina, alistou-se no exército francês para lutar contra o nazismo, experiência que lhe permitiu observar de perto as contradições do ideal universalista europeu. Em sua trajetória, experimentou o racismo tanto na França quanto em contextos coloniais, vivenciando diretamente as consequências de ser um sujeito colonizado e não colonizador. Na prática clínica, acompanhou os

impactos do colonialismo na estrutura psíquica humana, atendendo torturados e torturadores durante a guerra de independência da Argélia, experiência que reforçou sua análise sobre a violência colonial.

Em 1952, Fanon publica *Pele negra, máscaras brancas*, obra em que analisa os efeitos psíquicos do colonialismo e denuncia o modo como o racismo captura a identidade do sujeito negro. Nela, descreve o processo pelo qual o indivíduo negro assume máscaras para aproximar-se do ideal branco, ainda que isso implique a negação de si mesmo. Esse movimento produz o que o autor denomina alienação racial, um estado em que o sujeito busca ser aquilo que não é, internalizando a lógica e os valores do colonizador.

No capítulo inicial do livro, Fanon destaca a importância da linguagem como instrumento de poder e dominação. Falar a língua do colonizador é, para ele, assumir sua cultura e seus valores. Assim, no exemplo citado, o negro que incorpora a língua francesa não apenas se comunica, mas torna-se mais branco aos olhos da sociedade, tanto na metrópole quanto nas colônias. Como observa Fanon, quanto melhor se fala francês, mais se é percebido como civilizado, humanizado e, portanto, mais próximo do ideal branco (Fanon, 2008).

O autor analisa ainda o contraste de atitudes diante de estrangeiros. Um homem branco que fala mal o francês, por exemplo, é geralmente tratado com paciência e respeito, pois se reconhece que possui outra língua e cultura próprias. No entanto, o mesmo não ocorre com o homem negro, uma vez que sua cor, antes mesmo de qualquer fala, é lida como sinal de ausência de cultura e de civilização. Nesse sentido, Fanon (2008) aponta que é justamente dessa desumanização que nasce a urgência do sujeito negro em afirmar a existência de uma cultura, de uma história e de uma civilização negras.

Esse fenômeno é característico de todo sistema colonial. O não domínio da língua do colonizador torna-se um afastamento simbólico da civilização, da metrópole e, em última instância, do próprio eu. O deslocamento identitário do colonizado, nesse sentido, só se completa quando ele internaliza a língua e a lógica da metrópole.

Sob o prisma da psicanálise lacaniana, o sujeito não preexiste à linguagem, mas constitui-se como efeito do significante, no interior de uma ordem simbólica que o antecede (Lacan, 2008). No caso do colonizado, a entrada nesse campo simbólico ocorre sob o peso de uma língua que já o situa em uma posição de inferiorização e submissão.

Frantz Fanon também analisa a experiência do olhar branco, que reduz o sujeito negro à sua cor de pele e às representações sociais a ela associadas. Esse olhar impõe ao negro uma consciência dupla: ele percebe a si mesmo e, simultaneamente, pelo olhar do outro, o branco, o colonizador. O racismo, assim, captura e fragmenta a identidade negra, levando o sujeito a tentar ser outra coisa, negando sua raça. Fanon descreve a experiência dolorosa dessa alienação:

Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado [...]. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe, um negro, faz frio, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio [...] (Fanon, 2008, p. 129).

Ao analisar o olhar branco, Fanon não se refere apenas à cor da pele, mas às representações simbólicas a ela atribuídas. A branquidão, em suas palavras, carrega significados de mérito e valor, como se tudo o que é bom, desejável e civilizado emanasse dela. Trata-se de um privilégio naturalizado e historicamente transmitido, de modo que basta ser branco para usufruí-lo.

Essa lógica atravessa também a dimensão do desejo e da afetividade, como demonstra o autor ao analisar as relações amorosas inter-raciais. O amor, longe de constituir um espaço neutro, é permeado por estigmas e pelo desejo inconsciente de embranquecimento. É nesse

ponto que Fanon dirige sua crítica à psicanálise: por ter se constituído no contexto europeu, a teoria psicanalítica tende a universalizar seus conceitos e a desconsiderar a experiência racial. A família, tomada como núcleo simbólico universal, revela-se uma referência insuficiente para a compreensão do sujeito negro, pois, ainda que provenha de uma família considerada normal, ele é reiteradamente colocado como anormal pela própria estrutura racista da sociedade (Fanon, 2008).

Outra crítica importante recai sobre a leitura psicanalítica do complexo de dependência entre colonizador e colonizado. Para ele, essa interpretação patologiza a experiência do colonizado, desconsiderando a dimensão estrutural do sistema colonial. Assim, a psicanálise corre o risco de tornar-se cúmplice da colonialidade ao universalizar seus complexos e negligenciar o modo como o racismo atravessa a constituição do inconsciente (Fanon, 2008).

A experiência da criança branca difere radicalmente da experiência da criança negra, e isso impacta sua estrutura psíquica. O inconsciente negro é atravessado por significantes raciais, e uma psicanálise que ignore essa marca torna-se ineficaz para compreender o sofrimento psíquico em contextos coloniais.

O autor propõe ainda que a psicanálise se desloque de uma perspectiva universalizante e passe a se implicar em uma escuta situada, histórica, social e política. Não há sujeito *puro* na cadeia signifiante; todos são atravessados por marcas sociais, históricas e raciais. Reconhecer isso é condição indispensável para uma psicanálise descolonizada, capaz de escutar o inconsciente sem desconsiderar as feridas do racismo.

NEUSA SANTOS SOUZA: TORNAR-SE NEGRO E O SINTOMA DO IDEAL BRANCO

Neusa Santos Souza, psiquiatra e psicanalista, ocupa um lugar fundamental na história da psicanálise brasileira ao introduzir a questão racial no campo clínico. Sua obra *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*, de 1983, constitui um marco por abordar, sob uma perspectiva psicanalítica e sociológica, a experiência subjetiva do sujeito negro no Brasil e o modo como o racismo estrutura a vida psíquica.

Em seus escritos, ela discute a experiência vivida pelo sujeito negro, apresentando recortes de falas que expressam uma profunda contradição identitária. A ascensão social, ao contrário do que se imagina, não elimina o racismo; ao contrário, muitas vezes o intensifica. O sujeito negro tende a realizar esse movimento de ascensão com o intuito de construir uma estrutura simbólica branca, já que, dentro dos preceitos sociais, o branco de classe social elevada representa a única possibilidade de validação e respeito. Assim, o negro busca ascender socialmente na tentativa de se assimilar ao branco. A ascensão social fazia-se representar ideologicamente para o negro como um instrumento de redenção econômica e política capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional (Souza, 2021).

Quando o sujeito negro alcança uma posição de destaque econômico, frequentemente emerge o que Souza denomina embranquecimento simbólico. Nesse processo, o indivíduo sente-se compelido a negar sua negritude, seus traços físicos e sua história, como forma de obter aceitação social e tentar escapar da experiência do racismo. A ideologia dominante impõe a noção de que tudo o que se associa ao negro é ruim, feio ou sujo; por isso, o sujeito passa a adotar uma estética e uma postura alinhadas ao ideal branco de beleza e civilidade (Souza, 2021).

Ao branco estão associados os valores de humanidade, racionalidade e poder de decisão. Adotam-se, então, seus costumes, modos de vestir e padrões de comportamento, em uma tentativa de alcançar reconhecimento. Trata-se, como afirma ela, de uma ilusão, de um mito sustentado pela ideologia racial. A cor da pele, nesse sentido, vem em primeiro lugar (Souza, 2021).

A autora observa que, no contexto brasileiro, o negro não nasce negro; torna-se negro a partir do encontro com o racismo. É o olhar do outro, permeado por preconceito e exclusão, que impõe ao sujeito uma identidade marcada pela cor da pele e pelos estigmas sociais. Essa constatação revela que a identidade racial não é apenas biológica ou fenotípica, mas essencialmente simbólica, construída no campo do Outro, atravessada pela linguagem e pela cultura.

Souza destaca ainda que a sociedade brasileira é atravessada pelo mito da democracia racial, que opera como um discurso ideológico de apagamento da violência cotidiana do racismo. Essa crença dificulta o reconhecimento do sofrimento psíquico vinculado à cor da pele, sustentando a ilusão de que o Brasil é um país miscigenado, harmonioso e livre de discriminação.

A problemática aparece, inclusive, nas falas de pessoas negras que, influenciadas por esse mito da ascensão, passam a repetir discursos e práticas do colonizador, acreditando, por exemplo, que o que vem do negro é sujo ou que o negro representa insegurança (Souza, 2021). Tal internalização do olhar branco evidencia o quanto o processo de racialização se articula à idealização do branco.

Na clínica, esse ideal manifesta-se de forma profundamente psíquica. O sujeito negro pode sentir-se constantemente em falta, insuficiente ou inadequado diante desse modelo inatingível. Afirma ainda que essa dinâmica impõe ao negro a necessidade permanente de vigilância e autocontrole:

A espontaneidade lhe é um direito negado; não lhe cabe simplesmente ser — há que estar alerta. Não tanto para agir, mas sobretudo para evitar situações em que seja obrigado a fazê-lo abertamente (Souza, 2021, p. 56).

A busca por esse ideal branco faz com que o eu se construa mais pela negação do que se é do que pela afirmação do que se poderia ser. O ideal de eu é colonizado por esse modelo branco; o negro não apenas deseja parecer com o branco, ele necessita desse ideal para sentir-se minimamente reconhecido (Souza, 2021).

Tal estrutura psíquica manifesta-se em sintomas como sofrimento, insegurança, depressão, baixa autoestima, dificuldade de fala, sensação de não pertencimento e conflitos nas relações afetivas e familiares. Souza ressalta que esses sintomas não podem ser entendidos apenas como questões individuais, mas como expressões da violência estrutural do racismo na constituição da subjetividade (Souza, 2021).

Na clínica, é recorrente a queixa da necessidade de ser o melhor em tudo. Esse ideal narcísico funciona como uma fantasia de compensação, uma tentativa de reparar o erro de ser negro e, assim, ser aceito. Contudo, alcançar a excelência não garante reconhecimento, pois o ideal de ego do negro é constituído pelos ideais do branco, e ser branco é impossível (Souza, 2021). O resultado é uma busca incessante e angustiante pela validação, que mantém o sujeito aprisionado ao olhar do outro.

Diante disso, ela defende que a clínica psicanalítica não pode ser indiferente ao racismo (Souza, 2021). O analista que ignora esse atravessamento corre o risco de reduzir o sofrimento racial a conflitos familiares ou individuais, perpetuando a invisibilidade do racismo na constituição psíquica. Sua proposta é que a clínica seja um espaço de elaboração da identidade negra, um lugar onde o reconhecimento do racismo se torne ponto de partida para um processo de resignificação e afirmação da negritude.

Assim, *Tornar-se negro* denuncia não apenas o racismo estrutural, mas também a ausência da psicanálise diante dele. Neusa Santos Souza inaugura um novo horizonte ético e político para a prática clínica: o de uma psicanálise comprometida com a escuta da subjetividade negra, capaz de reconhecer as marcas do racismo sem negá-las ou silenciá-las.

RACISMO, COLONIALIDADE E CONSTITUIÇÃO DO INCONSCIENTE: UMA MEDIAÇÃO METAPSICOLÓGICA

A constituição do eu, tal como formulada por Freud, está indissociavelmente ligada às operações de identificação e aos destinos do narcisismo. Desde *Introdução ao narcisismo* (2010a), o eu não é concebido como instância dada, mas como resultado de investimentos libidinais que incidem sobre o próprio corpo e sobre as imagens oferecidas pelo outro. O ideal do eu emerge, nesse contexto, como herdeiro das primeiras identificações, funcionando como medida normativa a partir da qual o eu se avalia, se julga e se submete às exigências do supereu.

Jacques Lacan (2008) radicaliza essa concepção ao deslocar o eu para o registro do imaginário, enfatizando sua condição fundamentalmente alienada. No estágio do espelho, o eu se constitui a partir de uma imagem totalizante que vem do exterior, sustentada pelo olhar e pela palavra do Outro. O ideal do eu, por sua vez, não se confunde com essa imagem refletida, mas remete ao lugar simbólico a partir do qual o sujeito se sente visto, julgado e reconhecido. Trata-se, portanto, de uma instância profundamente atravessada pela linguagem e pelos significantes que estruturam o campo do Outro.

É nesse ponto que contribuições metapsicológicas posteriores permitem avançar na compreensão dos efeitos psíquicos da racialização sem recorrer a explicações sociológicas. A teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche (1985) fornece uma mediação decisiva ao situar a constituição do inconsciente como efeito de mensagens enigmáticas implantadas pelo adulto na criança. Tais mensagens, excessivas e sexualizadas, não são plenamente traduzíveis e permanecem como restos inconscientes que organizam a economia pulsional. A racialização pode ser pensada, nesse enquadramento, como uma modalidade específica de mensagem enigmática, na medida em que inscreve no psiquismo significantes provenientes do Outro que excedem a capacidade de simbolização do sujeito, retornando sob a forma de conflitos narcísicos, vergonha ou ideais inatingíveis.

Essa inscrição não opera apenas no registro do conflito, mas pode atingir o próprio campo do investimento narcísico. André Green (1995), ao desenvolver a noção de narcisismo negativo e o conceito de trabalho do negativo, demonstra como certas experiências produzem não um excesso representacional, mas falhas, buracos e zonas mortas no aparelho psíquico. Nessas condições, o eu não se organiza apenas em torno do recalque, mas também do desinvestimento. A racialização, enquanto operador psíquico, pode assim ser compreendida como um fator que incide sobre o narcisismo primário, comprometendo a continuidade do investimento libidinal sobre o eu e fragilizando a constituição do ideal do eu, que passa a funcionar de modo persecutório ou impossível de ser alcançado.

Dessa articulação decorre que o racismo não precisa ser concebido como um evento externo ao psiquismo para produzir efeitos profundos na constituição subjetiva. Ele opera como um operador metapsicológico que atravessa a formação do eu, do ideal do eu e do supereu, incidindo diretamente na economia libidinal, nos processos identificatórios e nos mecanismos defensivos. Seus efeitos podem se manifestar tanto sob a forma de recalque e conflito quanto por meio de falhas de simbolização, empobrecimento representacional e ataques ao narcisismo, exigindo do trabalho analítico uma escuta atenta às modalidades singulares pelas quais tais inscrições se organizam no inconsciente.

Essa exigência de escuta coloca uma questão técnica decisiva: quando o racismo é desconsiderado como dimensão estruturante da experiência psíquica, corre-se o risco de patologizar seus efeitos, tratando-os como formações desconectadas de sua história e das condições sociais que as produzem. A questão, então, não é substituir o método analítico por uma posição militante, mas delimitar as condições de uma escuta implicada que reconheça o racismo como real organizador do sofrimento. É sob essa perspectiva que se situam as tensões da clínica psicanalítica diante do racismo.

TENSÕES DA CLÍNICA PSICANALÍTICA DIANTE DO RACISMO

Todo o arcabouço da teoria psicanalítica elaborado por Sigmund Freud constitui uma contribuição incontornável para a compreensão do psiquismo humano. No entanto, essa elaboração se deu a partir de um recorte histórico e social específico, ancorado na experiência do sujeito europeu, branco e burguês de seu tempo. Como consequência, determinadas formas de sofrimento, particularmente aquelas atravessadas pela questão racial, não foram contempladas nas bases da teoria freudiana, produzindo um silenciamento que se prolonga até a clínica contemporânea.

Esse apagamento teórico tem efeitos diretos no campo clínico. Conforme aponta Neusa Santos Souza (2021), o sujeito negro se constitui em confronto permanente com um olhar que o inferioriza, sendo obrigado a elaborar sua identidade sob o peso de significações que desautorizam sua existência. Quando a clínica psicanalítica se mantém em silêncio diante dessa experiência, esse silêncio deixa de ser técnico para tornar-se uma forma de violência simbólica. A ausência de reconhecimento da dimensão racial do sofrimento compromete a possibilidade de simbolização e intensifica a angústia do analisando, que frequentemente chega ao *setting* atravessado pela experiência cotidiana do racismo sem encontrar ali um lugar de escuta.

A noção clássica de neutralidade do analista, um dos pilares da tradição psicanalítica, revela-se particularmente problemática nesse contexto. Como problematiza Isildinha Baptista Nogueira (2017), o silêncio do analista, quando confrontado com relatos de violência racial, pode operar como conivência com a estrutura racista que atravessa a experiência do sujeito. Assim, torna-se legítimo questionar até que ponto a neutralidade, entendida como abstinência absoluta, é capaz de sustentar uma escuta ética quando o próprio silêncio já é produtor de sofrimento.

É nesse cenário que emerge a necessidade de pensar uma clínica racializada e antirracista, capaz de reconhecer o atravessamento da história e da cultura na constituição do sujeito. Maria Lúcia da Silva (2008) sustenta que o analista precisa considerar esses atravessamentos para que o *setting* não se converta em espaço de aniquilação ou invalidação da experiência do analisando. A escuta, nesse sentido, não se reduz à aplicação de conceitos universais, mas exige implicação diante das condições concretas que estruturam a subjetividade.

Não é raro, nesse contexto, que pacientes negros expressem o desejo de serem atendidos por analistas que também sejam negros, como forma de garantir que suas angústias relativas à autoimagem, às relações afetivas, à insegurança, à autossabotagem ou à precariedade material sejam compreendidas tendo a raça como eixo central da experiência. Essas falas denunciam o despreparo de uma psicanálise tradicional que, em vez de se interrogar, tende a operar por uma lógica segregativa, emparelhando pacientes e analistas a partir de marcadores identitários, deslocando para fora de si uma responsabilidade que lhe é própria.

Tal dinâmica contribui para a manutenção de uma psicanálise voltada ao sujeito tomado como universal, homem, branco e heterossexual, e relega os demais à condição de exceção. Como observa Grada Kilomba (2019), esse movimento reproduz a lógica colonial que institui o sujeito branco como norma e empurra outras experiências subjetivas para a margem. Embora a identificação seja um elemento estrutural da transferência, no caso da questão racial há mais em jogo do que a dinâmica transferencial, pois trata-se da denúncia de um silenciamento histórico promovido pela própria tradição psicanalítica.

Quando o analista não reconhece as marcas do racismo, corre o risco de reproduzi-lo, seja por interpretações que desconsideram a dimensão racial do sofrimento, seja por pequenas agressões que reforçam a desautorização simbólica do sujeito. Nesse sentido, a neutralidade deixa de operar como princípio técnico e passa a funcionar como mecanismo de manutenção da violência estrutural. O silêncio, longe de ser neutro, torna-se cúmplice.

A formação psicanalítica brasileira, ao longo de sua história, desconsiderou sistematicamente a raça como elemento constitutivo do sujeito, o que impacta diretamente a forma como o sofrimento negro é escutado no divã (Bicudo, 2010). Nesse sentido, um dos riscos críticos na prática psicanalítica é a patologização do sofrimento racial, que ocorre quando experiências de discriminação e racismo são vistas como meros sintomas individuais, sem considerar suas raízes sociais e históricas. Para evitar essa armadilha, é crucial desenvolver uma escuta implicada, que não se confunda com militância, mas que reconheça o racismo como um elemento estruturante da experiência psíquica. Essa abordagem permite que o psicanalista compreenda as nuances do sofrimento racial e, ao mesmo tempo, mantenha uma postura ética e reflexiva. Ao traduzir essa crítica teórica em implicações clínicas concretas, a prática psicanalítica torna-se mais sensível e eficaz, contribuindo não apenas para o debate epistemológico, mas também para a transformação da prática contemporânea.

Ao se buscar bibliografia sobre o tema, encontram-se contribuições fundamentais de autores como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Grada Kilomba, Isildinha Baptista Nogueira, Virgínia Leone Bicudo e Maria Lúcia da Silva, todos autores negros. Essas produções dão corpo e voz a experiências historicamente silenciadas, mas também evidenciam uma questão incômoda: diante de um tema estrutural para a compreensão do sofrimento psíquico, onde estão os psicanalistas brancos escrevendo sobre o racismo? O silêncio que atravessa o campo psicanalítico revela que, em grande medida, a elaboração teórica sobre o racismo tem recaído sobre os próprios sujeitos racializados. Caso contrário, esse debate permaneceria ainda mais ausente da psicanálise.

Impõe-se, portanto, a necessidade de uma psicanálise situada, implicada em seu tempo e em seu contexto. Não se trata de abandonar os conceitos fundamentais da teoria, mas de reconhecer que o inconsciente é também atravessado pela racialização. A clínica, nesse horizonte, deve ser espaço de denúncia e elaboração: denúncia do racismo estrutural que produz sofrimento e elaboração que possibilite a reconstrução da identidade para além do olhar que historicamente a inferioriza.

INTERLOCUTORES CONTEMPORÂNEOS E O DEBATE ATUAL

O debate entre raça e psicanálise no Brasil possui raízes consistentes, sendo Virgínia Leone Bicudo e Isildinha Baptista Nogueira referências centrais nesse percurso. Bicudo, já na década de 1940, em *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* (2010), investigou as consequências psicossociais do preconceito racial, antecipando discussões que só mais tarde ganhariam centralidade no campo psicanalítico. Sua pesquisa evidencia que o sofrimento psíquico do sujeito negro não pode ser compreendido à margem das relações raciais que estruturam a sociedade brasileira.

Isildinha Baptista Nogueira, por sua vez, em *A cor do inconsciente: significações do corpo negro* (2017), aprofunda a reflexão sobre os processos de constituição da identidade negra, demonstrando como a subjetividade é atravessada pela desvalorização histórica do corpo negro. Enquanto Fanon (2008) e Neusa Santos Souza (2008) analisam os efeitos da despersonalização imposta pelo racismo e o movimento de tornar-se negro, Bicudo e Nogueira localizam essas tensões no contexto brasileiro, marcado pelo mito da democracia racial, que frequentemente silencia o sofrimento e dificulta o reconhecimento da experiência racializada.

Lélia Gonzalez amplia esse debate ao articular raça, gênero e classe como dimensões indissociáveis da experiência subjetiva da mulher negra. Seus conceitos de amefricanidade e neurose cultural oferecem uma crítica contundente tanto à psicanálise eurocêntrica quanto ao feminismo hegemônico, ao evidenciarem a produção de um sofrimento psíquico específico, forjado pela sobreposição de opressões (Gonzalez, 2020). Sua contribuição desloca a noção

de tornar-se negro ao mostrar que, para as mulheres negras, essa construção identitária ocorre sob marcas corporais e simbólicas particulares, atravessadas por violências historicamente dirigidas ao corpo feminino negro.

A obra de Grada Kilomba, especialmente *Memórias da plantação* (2019), aprofunda a discussão ao abordar o trauma colonial e seus efeitos psíquicos a partir de uma perspectiva psicanalítica e pós-colonial. Dialogando diretamente com Fanon, Kilomba retoma a experiência do olhar branco e expande o conceito de epidermização da inferioridade, evidenciando como o racismo é internalizado e atualizado no cotidiano, produzindo mecanismos de defesa, silenciamento e sofrimento. Sua ênfase na nomeação da dor e na restituição da narrativa do sujeito racializado encontra ressonância na proposta clínica de Neusa Santos Souza, que reivindica uma escuta que não patologize a experiência racial.

Achille Mbembe contribui para esse campo ao introduzir o conceito de necropolítica, que permite compreender como as estruturas de poder contemporâneas administram a vida e a morte de populações inteiras, tornando determinados corpos descartáveis (Mbembe, 2018). No contexto do racismo, o necropoder organiza as condições históricas e sociais que produzem sofrimento psíquico, articulando clínica e política ao revelar que esse sofrimento não se reduz a conflitos intrapsíquicos, mas decorre de uma lógica estrutural de desumanização.

Joel Rufino dos Santos, em *O que é racismo* (2005), reforça essa perspectiva ao evidenciar como a memória histórica e cultural é central para a constituição da identidade e da resistência do sujeito negro no Brasil. Suas contribuições permitem à clínica reconhecer que o sofrimento racializado não é isolado nem individual, mas atravessado por séculos de escravidão e discriminação, exigindo uma escuta informada e eticamente implicada.

A interlocução com Bicudo, Nogueira, Gonzalez, Kilomba, Mbembe e Rufino dos Santos não apenas reafirma a atualidade da crítica inaugurada por Fanon e Neusa Santos Souza, como a desloca para um horizonte construtivo. Ao incorporar as dimensões da história brasileira, da interseccionalidade, do trauma colonial, da necropolítica e da memória cultural, esses autores fornecem os instrumentos conceituais para a reinvenção de uma prática psicanalítica que não se furta ao mundo, preparando o terreno para uma clínica radicalmente implicada no enfrentamento do racismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou problematizar os limites da psicanálise clássica diante do sofrimento psíquico produzido pelo racismo estrutural, tomando como ponto de partida a constatação de que a suposta universalidade de seus conceitos fundamentais não dá conta, por si só, das experiências de subjetivação atravessadas pela racialização. Sem desqualificar a potência do arcabouço freudiano, procurou-se evidenciar que a teoria, ao se constituir a partir de um sujeito histórico específico, carrega zonas de silêncio que produzem efeitos clínicos e epistemológicos relevantes.

Ao revisitar conceitos centrais da metapsicologia, como eu, narcisismo, ideal do eu e recalque, o trabalho demonstrou que a economia libidinal e os processos de constituição subjetiva não se organizam de forma neutra ou descontextualizada. Quando a clínica se apoia em modelos universais que desconsideram as condições históricas e simbólicas nas quais o sujeito se constitui, corre-se o risco de transformar a neutralidade em mecanismo de apagamento do sofrimento, comprometendo a função ética da escuta psicanalítica.

Nesse sentido, as contribuições de autores que tensionam a tradição psicanalítica a partir da experiência racial revelam-se fundamentais não como adendo teórico, mas como operadores críticos capazes de recolocar em questão os próprios fundamentos da clínica. O diálogo com essas produções permitiu sustentar que o racismo não atua apenas como fator

externo ao aparelho psíquico, mas incide diretamente na constituição do eu, na formação dos ideais e nos processos defensivos, exigindo uma escuta que reconheça tais atravessamentos.

Defendeu-se, assim, a necessidade de uma psicanálise situada e implicada, que não abdique de seus conceitos fundamentais, mas que se disponha a interrogá-los à luz das formas contemporâneas de sofrimento. Reconhecer que o inconsciente é atravessado pela racialização não implica reduzir a clínica à denúncia social, mas ampliar sua capacidade de elaboração, evitando que o silêncio analítico reproduza violências já vividas pelo sujeito.

Por fim, este trabalho não pretende encerrar o debate, mas contribuir para a abertura de um campo de investigação ainda marcado por lacunas e resistências. Interrogar os limites da psicanálise diante do racismo é, antes de tudo, um gesto de fidelidade à própria ética da psicanálise, que exige escuta, implicação e disposição constante para revisar seus pressupostos diante do real do sofrimento humano.

REFERÊNCIAS

- BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2010. (Obra original publicada em 1945).
- BION, Wilfred R. *Aprender com a experiência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Blucher, 2021.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. de Noemi Kon. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. de Enzo Traverso. São Paulo: Ubu, 2020. (Obra original publicada em 1961).
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Obra original publicada em 1952).
- FERENCZI, Sándor. Elasticidade da técnica psicanalítica. In: FERENCZI, Sándor. *Obras completas*, v. 4. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, Sigmund. A repressão. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 12. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 82-99. (Obra original publicada em 1915).
- FREUD, Sigmund. O eu e o id. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 16. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 25-44. (Obra original publicada em 1923).
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 18. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 19-35. (Obra original publicada em 1930).
- FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 12. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 13-28. (Obra original publicada em 1914).
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida anímica dos selvagens e a dos neuróticos. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 11. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 42-120. (Obra original publicada em 1913).
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GREEN, André. *O trabalho do negativo*. Trad. de Elisa Monteiro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Obra original publicada em 1966).

LAPLANCHE, Jean. *Vida e morte em psicanálise*. Trad. de Cleonice Paes Barreto Mourão. São Paulo: Martins Fontes, 1985. (Obra original publicada em 1970).

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. (Obra original publicada em 2003).

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Perspectiva, 2017. (Obra original publicada em 1998).

ROUDINESCO, Élisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo*. São Paulo: Brasiliense, 2005. (Coleção Primeiros Passos).

SILVA, Maria Lúcia da. *Racismo e sofrimento psíquico*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. (Obra original publicada em 1983).

Artigo recebido: 8 de janeiro de 2026

Artigo aprovado: 24 de março de 2026

DA “MULHER VENENO” À “INTELECTUAL
ASSEXUADA”: NARRATIVAS GENERIFICADAS E
RACIALIZADAS SOBRE NEUSA SANTOS SOUZA,
AUTORA DE *TORNAR-SE NEGRO* (1983)

FROM THE “POISONOUS WOMAN” TO THE “ASEXUAL INTELLECTUAL”:
GENDERED AND RACIALIZED NARRATIVES ABOUT NEUSA SANTOS
SOUZA, AUTHOR OF *TORNAR-SE NEGRO* (1983)

DE “MUJER VENENOSA” A “INTELECTUAL ASEXUADA”:
NARRATIVAS GENERIZADAS Y RACIALIZADAS SOBRE NEUSA SANTOS
SOUZA, AUTORA DE *TORNAR-SE NEGRO* (1983)

Luiza Freire Nasciutti¹

Resumo: O artigo parte da pesquisa de doutorado que analisa diferentes leituras, no presente, sobre a obra e a memória de Neusa Santos, autora de *Tornar-se negro* (1983). Abordando dimensões relevantes das relações raciais na sociabilidade contemporânea brasileira, investiga o modo como os atuais discursos sobre a psicanalista informam as discussões sobre raça e gênero na atualidade. A partir da análise de trechos de entrevistas sobre sua trajetória intelectual e de vida, realizadas no contexto da pesquisa (2020-2024), procura identificar elementos que comunicam a particularidade do racismo generificado no Brasil, com ênfase na reprodução do estereótipo sobre a sexualidade da mulher negra. Discute, assim, a representação da mulher negra no imaginário social brasileiro, que conjuga a idealização de uma extraordinária potência sexual e uma sensualidade exacerbada. Nesse sentido, propõe que a legitimação intelectual de Neusa Santos implicou um esforço de deseroticização e embranquecimento simbólico de seu corpo, compreendido aqui como uma operação de violência.

Palavras-chave: Raça. Racismo. Branquitude. Mulher negra. Psicanálise.

*Abstract: This article stems from doctoral research analyzing different readings, in the present, of the work and memory of Neusa Santos, author of *Tornar-se negro* (1983). Addressing relevant dimensions of race relations in contemporary Brazilian sociability, it examines how current discourses about the psychoanalyst inform discussions about race and gender today. Based on the analysis of excerpts from interviews about her intellectual and life trajectory, conducted within the research (2020-2024), it seeks to identify elements that communicate the particularity of gendered racism in Brazil, with an emphasis on the reproduction of stereotypes about the sexuality of Black women. It thus discusses the representation of Black women in the Brazilian social imaginary, which combines the idealization of extraordinary sexual potency and exacerbated sensuality. In this sense, it proposes that the intellectual legitimization of Neusa Santos implied an effort of de-eroticization and symbolic whitening of her body, understood here as an operation of violence.*

Keywords: Race. Racism. Whiteness. Black women. Psychoanalysis.

¹ Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ) e mestre em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). ORCID: 0000-0002-5520-759X. E-mail: luizanasciuti@gmail.com

Resumen: El artículo parte de la investigación doctoral que analiza diferentes lecturas, en el presente, sobre la obra y la memoria de Neusa Santos, autora de Tornar-se negro (1983). Abordando dimensiones relevantes de las relaciones raciales en la sociabilidad contemporánea brasileña, investiga la forma en que los discursos actuales sobre la psicoanalista informan las discusiones sobre raza y género en la actualidad. A partir del análisis de fragmentos de entrevistas sobre su trayectoria intelectual y vital, realizadas en el contexto de la investigación (2020-2024), busca identificar elementos que comuniquen la particularidad del racismo de género en Brasil, con énfasis en la reproducción del estereotipo sobre la sexualidad de la mujer negra. Discute, así, la representación de la mujer negra en el imaginario social brasileño, que combina la idealización de una extraordinaria potencia sexual y una sensualidad exacerbada. En este sentido, propone que la legitimación intelectual de Neusa Santos implicó un esfuerzo de deserotización y blanqueamiento simbólico de su cuerpo, entendido aquí como una operación de violencia.

Palabras clave: Raza. Racismo. Blancura. Mujer negra. Psicoanálisis.

1 INTRODUÇÃO/APRESENTAÇÃO

Este artigo é um desdobramento da pesquisa de doutorado (2020-2024) que investigou os acionamentos contemporâneos e as produções interpretativas sobre a obra e a memória da psicanalista negra Neusa Santos Souza (1951-2008), com ênfase na centralidade de seu trabalho *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2021). A pesquisa baseou-se em observação participante de eventos que discutiram seu legado intelectual, entrevistas com diversos interlocutores e análise documental de acervos públicos e privados, com o objetivo de recompor sua biografia, ainda pouco estudada, e refletir sobre a revisitação de seu mais conhecido livro no debate público. A tese (Nasciutti, 2024) procurou articular dimensões relevantes das relações raciais na sociabilidade contemporânea brasileira, analisando de que modo os atuais discursos sobre Neusa Santos informam as discussões sobre “raça” e racismo na atualidade.

Neste texto, busco desenvolver uma abordagem interseccional que implique os marcadores de gênero e raça, a partir da análise de interpretações produzidas sobre a trajetória de Neusa Santos, colocadas em diálogo com o que foi desenvolvido em seu trabalho *Tornar-se negro* (1983), no que toca fundamentalmente aos operadores do racismo generificado e seus efeitos subjetivos. Proponho aqui que diferentes narrativas sobre sua vida e produção intelectual², discutidas mais a fundo na tese *Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza*, implicam imaginários que manejam dispositivos raciais, ao retomarem persistentemente a estereotipação da mulher negra brasileira. Procuo, assim, chamar atenção para os componentes raciais que estão em jogo e são mobilizados quando sua trajetória de vida é evocada e reconstituída por determinados interlocutores demarcados pelo marcador racial branco — que compõem grande parte do conjunto dos entrevistados na pesquisa, agrupados como “Amigos, colegas de faculdade e/ou profissão, alunos, pacientes/analisandos de Neusa Santos Souza”³ (Nasciutti, 2024).

² O conjunto dessas narrativas foi efeito da realização de entrevistas com diferentes atores que contribuíram com a recomposição da memória da psicanalista, em conjunção com a transcrição de algumas falas dispostas no debate público, resultantes da observação participante de diferentes eventos sobre a referida personagem e seus legados.

³ Como parte significativa da abordagem metodológica da pesquisa de tese, realizei oitenta e cinco entrevistas com interlocutores diversos de junho de 2020 a novembro de 2023. Para fins de sistematização, organizei os entrevistados em cinco agrupamentos, a saber: (1) “Amigos, colegas de faculdade e/ou profissão, alunos, parentes, pacientes/analisandos de Neusa Santos Souza”; (2) “Lideranças negras e militantes de organizações negras da geração dos anos 1970 e 80 que conheceram Neusa Santos Souza”; (3) “Intelectuais e profissionais

Cabe um comentário, nesse sentido, sobre a particularidade de meu lugar de enunciação, como pesquisadora branca e enquanto afilhada de Neusa e, por isso, pertencente a esse circuito pessoal de afetividade constituído entre ela e seus próximos. Dessa forma, na tese pude movimentar reflexões constantes e permanentes acerca da minha posição social-subjetiva, incitando-me a pensar, com responsabilidade, o peso da minha branquitude na construção de uma escrita sobre uma intelectual negra brasileira, que não deixou de ser uma pessoa de meu círculo íntimo e pessoal. Isso, necessariamente, provocou-me a interrogar os significados dispostos no fato de ter sido sua afilhada branca, sabendo dos embaraços e das microviolências que o racismo permite provocar mesmo (ou sobretudo) em contextos de relações íntimas, afetivas e amorosas (Hordge-Freeman, 2015; Schucman, 2018) e conhecendo as vicissitudes da neurose cultural brasileira que se incrustam na relação mulher negra-criança branca historicamente no Brasil (Gonzalez, 1984; Segato, 2006). Se não existe distância emocional quando a questão é a raça (hooks, como citada em Almeida, 2020), permiti, assim, afetar-me, incomodar-me e não me acomodar enquanto me percebo subjetivada pelo racismo estrutural e me entendo pessoa racializada, apesar de ter sido socializada a crer na racialidade atribuída somente ao outro (Piza, 2002).

Dessa forma, pareceu-me necessário colocar no centro das análises os dispositivos táticos e denegados do racismo, operados nos discursos da branquitude, ainda que estes se apresentem imbuídos nas relações de amizade constituídas entre meus entrevistados e Neusa. Nessas entrevistas, deparei-me com inúmeros silêncios e ocultamentos em torno da racialidade de Neusa e dos próprios interlocutores brancos, que pareciam refletir a incapacidade da branquitude em enxergar “raça” (Kilomba, 2019, p. 145). Se, de um lado, pude observar a operação inconsciente do *color-blind* (Bonilla-Silva, 2006) nas narrativas de entrevista que presenciei em campo, isso certamente não impediu que a linguagem, com suas astúcias, tenha evidenciado, por meio de “atos falhos”, o insistente discurso racializado que molda o racismo por denegação no Brasil (Gonzalez, 1984).

2 O ARQUÉTIPO “MULHER VENENO”: ENTRE A NEGROFOBIA E A NEGROFOLIA, ENTRE A DESVALORIZAÇÃO E A (PSEUDO)VALORIZAÇÃO DA CORPORALIDADE NEGRA FEMININA

O ocultamento da cor preta de Neusa implica a (de)negação das marcas significativas que a raça introduz, produz e altera nos significados das relações — incluindo relações de amor e amizade, nas quais o racismo não deixa de estar presente, como nos demonstram Lia Schucman (2018) e Elizabeth Hordge-Freeman (2015). No entanto, acredito que esse apagamento no discurso possa significar também uma forma de evitar confrontar-se com a tensão e o embaraço que inevitavelmente sua racialidade impunha a essas relações. Talvez assim indique uma resistência em assumir que ela vivenciava racismo, pois, ao assumi-lo, sendo uma pessoa que construía uma relação de amizade interracial com ela, implica afirmar a própria branquitude e a responsabilização na reprodução do racismo no campo social e intersubjetivo (Guerra, 2021).

O racismo por denegação (Gonzalez, 1984) faz com que o Brasil seja um país em que se reconheça que existe racismo sem que se percebam os sujeitos racistas (Figueiredo; Grosfoguel, 2009) ou, como concluiu Lilia Schwarcz, todo brasileiro parece se sentir como uma “ilha de democracia racial”, cercado de racistas por todos os lados (Monteiro, 2018). O racismo, nesse sentido, aparece para muitos brancos como algo *éxtimo* (o estrangeiro íntimo, segundo Lacan): aquilo “que considero alheio, exterior, mas que, pela própria operação, é

das áreas psi que se apropriam e discutem a obra de Neusa Santos”; (4) “Intelectuais e pesquisadores das demais áreas e outros atores envolvidos nos trabalhos de memória e transmissão da obra de Neusa Santos Souza”; e (5) “Representantes de instituições, organizações, grupos de estudo e coletivos que levam o nome de Neusa Santos Souza”. Este artigo trabalha apenas com trechos de entrevista do primeiro agrupamento, cuja autoria foi aqui omitida a fim de preservar seus enunciadores.

recortado daquilo que faz parte de mim mesmo” (Assis; Ribeiro, 2022, p. 1253). Assim, é mais fácil recorrer a episódios paradigmáticos de racismo escancarado para dizer que Neusa Santos experienciou na pele a discriminação, como parecem indicar os depoimentos de muitos de seus amigos e colegas brancos — evidenciados também na dissertação de William Penna (2019, p. 78). Isso pode indicar, na verdade, uma forma de evitar confrontar o próprio racismo, uma vez que a socialização em uma cultura racista pode gerar um inconsciente que nega a presença do corpo negro (Braga, 2015).

Ao analisar narrativas de entrevista de interlocutores brancos, produzidas ao longo da pesquisa, é possível evidenciar como a branquitude opera uma linguagem racializada e generificada sobre a trajetória de uma mulher negra — mais especificamente, aqueles trechos que refletem um enquadramento normativo e imaginário sobre a performance sexual/sensual e a corporalidade da mulher negra. Com exemplos abundantes nas falas de meus entrevistados, é possível observar o considerável deslizamento de uma linguagem racista biológica referente à sexualidade, que condensa os sentidos que circulam no imaginário social sobre a performance corporal-sexual da mulher negra brasileira. Ao voltarmos à forma como Neusa foi descrita por seus amigos de juventude, o que chama a atenção é que, de tantos recortes possíveis, esses interlocutores destacaram sobretudo um traço marcante de “liberdade”, reconhecido na jovem Neusa. Tal liberdade é, no entanto, menos associada a uma rejeição aos padrões normativos do comportamento ou às hierarquias estabelecidas nas relações sociais e mais a uma suposta indomesticabilidade de sua corporalidade e performance amorosa-sexual, associando-as a uma sensualidade abundante.

Proponho que esses interlocutores resolveram ressaltar esse aspecto na medida em que é justamente este que os ressalta — é estranho para eles ao mesmo tempo que os faz invejar e admirar (Braga, 2015). Isso sinaliza que não apenas tais narrativas são carregadas de teor racial quando descrevem Neusa sob esse enquadramento, mas que o olhar desses interlocutores brancos é contaminado por “raça”, enxergando, nessa mulher, uma pulsão selvagem e indomada que corresponde ao estereótipo associado à performance de mulher negra (Kilomba, 2019; Gonzalez, 1984; Braga, 2015). Antes de passarmos para os trechos narrativos, convido a retornarmos a Fanon (2008), no ponto em que situa como a negritude aparece representada como o instinto não educado, a potência sexual encarnada acima da moral e das interdições.

O racismo colonial tem sua origem, afinal, naquilo que Fanon chamou ora de “intranquilidade sexual”, ora de “ciúme racial”. Se quisermos compreender psicanaliticamente a situação racial experimentada por consciências particulares, é preciso, disse Fanon, “dar uma grande importância aos fenômenos sexuais”. Mais precisamente, a origem arcaica do racismo e da negrofobia, seu objetivo vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos negros. Para a maioria dos brancos, afirmou ele, o negro representa o instinto sexual não domesticado (Mbembe, 2018, p. 200-201).

Nesse sentido, a negrofobia está intimamente conectada com a negrofilia, que comportam ambas o fetiche do corpo negro animalizado. Assim, o desejo ou a inveja pelo corpo, pela sensualidade e pela performance sexual da/do negra/negro não é a ausência de racismo, é uma forma subjetiva e paradoxal do próprio racismo. Mesmo a partir de falas elogiosas — ou, como explícito em *Tornar-se negro* (Souza, 2021, p. 93), de representações fixadas em um circuito de desvalorização e (pseudo)valorização —, o racismo comparece, porque “é justamente [n]esta ausência de intenção, [n]esta desenvoltura, [n]esta descontração, [n]esta facilidade em enquadrá-lo, em aprisioná-lo, em primitivizá-lo”, o corpo negro, que está contida a violência (Fanon, 2008, p. 45).

Não é trivial que Neusa Santos tenha trabalhado a estereotipação da representação da corporalidade da mulher negra no imaginário, que produz sofrimento (Souza, 2021). Ao abordar a “história de Luísa”, uma de suas interlocutoras, a psicanalista chama atenção para o

mal-estar da menina diante de sua imagem no espelho, porque ela se distinguia do que significavam os ideais de beleza feminina e, por isso, despertava-lhe pavor, horror e auto-ódio ao seu próprio corpo negro. Ao mesmo tempo, a autora analisa como a personagem se compara e se identifica com sua avó, uma mulher que, embora a interdite a se relacionar com homens negros, ao reproduzir o discurso do racismo de que “preto não presta, é ladrão e sujo”, também representa o arquétipo da mulher negra “pseudovalorizada” no discurso social, reunindo os paradigmas e estereótipos que estabelecem a maneira de sentir e agir no âmbito das relações raciais.

“Escracho” é o substantivo usado por Luísa para se definir como mulata, e é também a inscrição que identificava aquela mulher [a avó] “muito vivida, malandra, muito sacadora”, que “andava com veados”, e cujas fotos escancaravam seu “jeito debochado” de ser. Mulher que fumava, bebia, se assumia como mãe solteira, que fazia “coisas que não eram bem”. O escracho, o deboche, o estar à vontade são comportamentos que se propagandeiavam, exigem e esperam da mulher negra. E, enquanto mulher subsumida a estas expectativas, Luísa reproduz a imagem que tem da avó ao mesmo tempo que cumpre os ditames sociais que normalizam seu comportamento e circunscrevem “seu lugar” — lugar de mulata, de mulher negra. Ser mulata e ser a mulher veneno, a melhor de cama, a mais sensual (Souza, 2021, p. 92-93).

O arquétipo “mulher veneno” aparece, portanto, espelhando o signo mais evidente dessa relação ambígua que se projeta sobre a mulher negra entre desvalorização e (pseudo) valorização. O “mito negro”, desenvolvido anteriormente na obra, é então retomado para se reescrever sobre a mulher negra. O “mito da negra” seria, portanto, a fixação de uma imagem distorcida e minimizada de mulher que “segura o homem” por ser “a mais sensual”, “curtida como mulher negra propaganda”. Mas será essa mesma mulher que, na relação amorosa interracial, não será assumida.

Na identificação com a avó, surge em Luísa um núcleo de desvalorização contundente: acredita que, enquanto mulher negra, lhe cabe o lugar de terceira [...]. Considera que, como sua avó, a mulher negra é mulher sem companheiro⁴: “Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra — a amante. Os homens ficavam com as mulheres brancas” (Souza, 2021, p. 94).

Como já afirmamos, o eixo central do argumento de Neusa Santos Souza coloca-se em torno da ascensão social e não se detém nas questões de gênero, sendo necessário ler nas entrelinhas o que daí pode ser extraído. [...] Neusa Santos Souza retoma esse elemento [de Fanon] — o sexual, selvagem, animal — e apresenta algo novo ao apresentar o corpo da mulher negra no circuito de trocas. A autora enfatiza que o corpo da mulher negra não entra no circuito de trocas sexuais em uma relação semelhante ao corpo da mulher branca. [...] Ela ressalta um aspecto extremamente inovador ao apontar a dimensão de objeto fetiche do corpo da mulher negra. Fazendo recurso ao pensamento de Freud e de Marx, na releitura althusseriana, a autora sublinha que a mulher negra aparece como objeto fetiche, o que a retira do circuito de trocas, visto que o valor atribuído ao objeto passa a ser valor de uso singular. O objeto fetiche tem um valor peculiar para um dado sujeito específico e não como objeto em si. A partir das entrevistas realizadas, Neusa Santos Souza discute os casos de Luísa e Carmem em relação à “curtição” de homens brancos

⁴Embora, ao que pareça, a avó de Luísa seja uma mulher lésbica, o que interessa na análise de Neusa não é a constatação dessa sexualidade desviada da avó, mas que, ao se apresentar como uma “mulher sem companheiro”, “debochada”, “escrachada”, “malandra”, “vivida” e “à vontade”, ela não deixa de reproduzir o estereótipo da mulher negra “mulata”, e será a partir daí que Luísa construirá com ela uma identificação.

por mulheres negras e a posição da mulher nesse jogo relacional. O homem negro não ocupa um lugar semelhante para essa mulher que buscava se fazer “objeto de curtição”, valorizado em sua particularidade, visto ser necessário ser uma mulher negra para um homem branco. O argumento da autora é extremamente delicado e refinado, produzindo um desconcerto ao apontar que o valor particular do corpo dessa mulher se faz em relação a um protótipo geral, a mulher negra e sua sexualidade exuberante, para um homem branco. Em um mesmo gesto, ela denuncia que o lugar que um homem branco dá à mulher negra constitui um valor e diferencia seu corpo — objeto fetiche — e um desvalor, pois o desqualifica em sua dimensão humana e social (Aires; Tavares, 2021, p. 67-68).

É o que também demonstra Lélia Gonzalez (1984), quando afirma que a democracia racial oculta a violência simbólica que se exerce sobre a mulher negra, sustentada sob o imaginário de que “concubinação tudo bem, mas casamento é demais”. A figura da “mulata”, que será endeusada no carnaval, “adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (Gonzalez, 1984, p. 228), no cotidiano é vista como a “doméstica”, e não mais a exaltada “rainha do samba”, quando passa a ser nada mais do que “a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (Gonzalez, 1984, p. 230). Essa dualidade na representação da mulher negra, exaltada como um símbolo de desejo e exotismo durante o carnaval, mas rebaixada à posição de servidão no cotidiano, revela uma dinâmica que vai além do simples contraste social, “pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade” (Gonzalez, 1984, p. 228).

Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem-vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente prá outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá prá fingir que a outra função da mucama⁵ tenha sido esquecida (Gonzalez, 1984, p. 230-231).

É justamente essa “outra função da mucama” que Ana Paula Musatti Braga (2015) irá retomar, articulando Souza (1983) com Gonzalez (1984), para dizer que o mal-estar que “Luísa” e outras mulheres negras experimentam diante do espelho pode significar menos uma constatação da exterioridade de seu corpo ao padrão de beleza hegemônico e mais o medo dos sentidos que esse corpo mobiliza no imaginário social ao ser (hiper)sexualizado e colocado como um objeto do prazer e fetiche masculinos. A mulher degradada aparece associada à mulher que desperta desejo: “Seu corpo, historicamente destituído de sua condição humana, coisificado, alimentava toda sorte de perversidade sexual que tinham seus senhores. Nesta condição eram desejadas, pois satisfaziam o apetite sexual” (Nogueira, 1999, p. 44). Nesse sentido, faz-se necessário recolocar a relação de desvalorização sistemática dos atributos associados ao corpo das mulheres negras.

Para a psicanalista Ana Paula (Braga, 2015), o que se vê através do significado projetado ao corpo da negra não pode ser pautado apenas por essa desqualificação oriunda do discurso social, como a que define esse corpo como aquele que precisa ser expurgado. Ela se

⁵ Retomando Heleieth Saffioti, Lélia ressalta a outra função da escravizada no sistema produtivo da sociedade escravocrata: a prestação de serviços sexuais.

afasta das leituras majoritárias direcionadas à obra de Souza (1983), segundo as quais o corpo negro seria colocado como “o outro do belo”, que provoca a recusa, negação e anulação da presença do corpo próprio (Costa, 2021), ou como marca do fantasma de inferioridade, que produz a rejeição à própria imagem e o sofrimento psíquico à mulher negra (Nogueira, 1998). Aponta para “um outro caminho do que a cor negra poderia suscitar na relação com o outro, no que se refere ao campo pulsional” (Braga, 2021, p. 289), que irá levar em conta a “representação da sexualidade da mulher negra no imaginário social, a partir da dimensão de gozo invejado. Com isso, será preciso ir para além do especular, uma vez que a dimensão do pulsional é o que escapa do que aparece no espelho” (Braga, 2021, p. 290). Assim, nos interessa, particularmente, o que essa autora quis dizer quando situa o corpo e a pele negra “mais além do espelho”, identificando o gozo da mulher negra como aquele invejado, por conjugar a representação de uma extraordinária potência sexual ou de uma sensualidade exacerbada.

Ao buscar o que estaria fora do espelho, lembro-me da afirmação de Fanon (1952/2008) de que, para o branco, o Outro seria o negro, percebido por ele como não identificável e não assimilável [...] afirma o quanto o negro poderia afetar e atrapalhar o esquema corporal do branco, ocasionando uma desestruturação pela sua presença, e, assim, o branco teria necessidade de se defender desse outro que seria o suporte de suas preocupações e desejos. Essa indicação permite pensar que a imagem do negro poderia mostrar para o branco o outro de si mesmo e vice-versa: cada um veria no outro não o seu eu, mas o seu não eu, e este não eu seria extremamente perturbador, seria o inaceitável [...] O corpo negro seria socialmente concebido como representando o excesso, o que extravasa, sendo os atributos morais e intelectuais associados somente aos brancos (Braga, 2021, p. 293-294).

Ouvindo suas interlocutoras negras, Ana Paula percebeu que elas não pareciam querer branquear o corpo de negra, modificá-lo para se livrar de um corpo “feio”, desadequado à aparência padronizada pelo mercado de imagens e pela autoridade estética branca. O engodo do mal-estar dessas mulheres diante do próprio corpo se daria justamente nessa dimensão do inassimilável que abarca a representação sobre sua sexualidade e, por isso mesmo, seria “tão difícil de enunciá-lo, lembrando que é da ordem do que não aparece no espelho, mas somente à sua margem” (Braga, 2021, p. 295). O horror em relação ao corpo próprio não se daria prioritariamente pelo fato de que não cumpririam um ideal de brancura, mas sim pelo medo de carregar um corpo que poderia despertar o desejo no outro. O que “afligiria sobremaneira as mulheres negras é serem vistas como portadoras de um corpo ‘perigozo’, um corpo que Isildinha Nogueira (1998; 1999) apontou como presentificação do mal e das fantasias mais inconfessáveis” (Braga, 2021, p. 295). Ou seja, um corpo de “mulher veneno”. Na outra face da degradação do corpo negro, há o desejo inconfessável por esse corpo. É aqui que a negrofobia e a negrofilia se encontram, na medida em que alavancam a autorização de uso e invasão desse corpo.

3 GOZO INVEJADO: MULHER BRANCA E O PRAZER CASTRADO VS. MULHER NEGRA E A PERMISSIVIDADE SEXUAL

Ao passo que se constrói a sexualidade da negra como aquela em que opera a permissividade sexual, produz-se o imaginário sobre a sexualidade da branca como aquela que “estaria livre de qualquer desequilíbrio dessa ordem, como se a condição de branca pudesse lhe assegurar um equilíbrio do exercício da sexualidade” (Nogueira, 1998, p. 146). Enquanto o corpo da mulher negra representa a ordem do excesso no erotismo, o da mulher branca representa um prazer limitado e castrado. Não por acaso, aparece a sensação de se achar “mais mulher” por ser negra no depoimento de Luísa em *Tornar-se negro* (Souza, 2021). A mulher negra é vista como aquela que teria um corpo capaz de ter e dar prazer. Há a suposição de

que essas mulheres deteriam um saber sobre o prazer sexual, o qual as mulheres brancas desconheceriam (Braga, 2021). Nesse sentido, enquanto é *objeto fetiche* para o homem branco, ela é o *gozo invejado* para a mulher branca.

Vejamos, portanto, como essas relações teorizadas acima ficam aparentes nas narrativas das amigas brancas de adolescência de Neusa Santos Souza:

Aí, ela me contou quando ela perdeu a virgindade: “Foi lá, era meu colega da faculdade. ‘Vamos tomar uma água de coco?’. ‘Vamos!’. Fui tomar uma água de coco e rolou. E acabou”. Eu disse: “Não... hahaha, mulher, não! Tem que ser uma coisa à luz de velas!”. E ela: “Porra nenhuma de luz de velas, deu vontade, é visceral”. A gente ria muito. Tinha muito essa coisa assim, né? “Por que tem que ser como as nossas mães? Por que tem que seguir esse procedimento todo?”. Também não fui assim. Não casei virgem. Não foi com meu marido. Mas, assim, eu romantizei um pouco. Foi com um cara que eu tava apaixonadíssima, num colchonete. Eu tava morando numa casa, dividindo casa, não pude comprar cama, só tinha o colchão no chão. A gente tava fazendo faculdade. Minhas amigas estavam na faculdade. Foi lá. E, assim, foi lindo. Mas, eu falei pra ela: “Foi muito bonito, mas não foi tomando água de coco no carro. Foi no colchonete do chão de casa”. Então, eu tinha essas coisas assim que a nossa geração ela precisava romper algumas coisas, né? Ela precisava romper. Eu acho que Neusa foi esse marco. Ela foi uma mulher que ela rompeu as barreiras e os limites que a nossa geração precisava romper. Perder a virgindade sem casar. Escolher estudar e sair da cidade natal. Morar sozinha. Eram coisas, assim, inadmissíveis.

Ela namorava muito. Não tinha muito namorado fixo não, mas ela gostava de transar, gostava de se relacionar. Eu não me lembro de um namorado que ela tenha tido assim por longo tempo. Mas ela namorava muito, gostava de transar bastante. Em festas... Amava. Isso era bom. Era uma liberdade total naquela época. Pra gente, era proibido proibir. O nosso grupo era um grupo assim, mais ou menos liberal, né? E ela gostava muito de namorar e namorava muito. Ela sempre tinha com quem ter seus encontros. Mas eu nunca a vi com um namorado que assim: “Esse aqui é meu namorado”. Nunca vi. Não me lembro. Ela nunca apresentou pra gente. Não tinha assim. Mas ela gostava de transar. Nas festas, rolavam encontros, entendeu? Isso rolava muito. Agora, eu nunca vi ela com um namorado que ela apresentasse a gente: “Esse aqui é meu namorado”. Não.

Porque ela não ligava, andava com as roupas que ela queria, entendeu? Dizia o que ela queria. Namorava quem ela queria. Se tivesse que ficar com alguém, numa época que ninguém fazia muito isso, ela fazia e não se importava com o que os outros iam achar. Ela fazia simplesmente. Aí, ela dava uns beijos lá que o pessoal comentava: “Neusa pegou não sei quem”. Ela não tava nem aí. Naquela época, as pessoas se cuidavam mais nesse sentido, não tinham muita coragem de assumir e, hoje, todo mundo faz. Ela já fazia. A gente saía pra umas noitadas, serenatas... E ela pegou fama porque ela namorava mesmo quem ela queria, do jeito que ela queria, não se importava muito que metessem o pau nela não.

As amigas percebem, em Neusa, um comportamento transgressor e de vanguarda no que concerne à marca geracional de sua época, inaugurando mudanças e transpassando limites em comparação às experiências de mulheres de gerações anteriores. Mais além, eu diria que elas enxergam “gênero” — ao passo que reconhecem uma atitude feminista na amiga, ainda que não a nomeiem dessa forma, ao romper padrões sociais de gênero —, mas não enxergam “raça”. O que passa despercebido nessas falas é que Neusa será descrita justamente como aquela compatível com o arquétipo da “mulher veneno”, que constitui o estereótipo da

mulher negra, ainda que sob a figura de uma noção elogiosa que inveja sua liberdade. A ideia idealizada da primeira experiência sexual “à luz de velas” parece emergir para contrastar com a experiência inteligida como indomesticada, animalesca e visceral da mulher negra, e o romantismo para “compensar” o imaginário de uma “falta” no campo sexual da mulher branca, castrada de seu prazer, ou para assegurar que o controle no exercício de sua sexualidade seja mantido.

Assim, a mulher branca pode, de forma não admitida ou pronunciada, desejar experimentar o prazer que ela acredita que a mulher negra viva (e provoque ao/à parceiro/a), mas ela certamente não deseja *ser* a mulher negra, na medida em que ela percebe qual é o olhar que recai sobre essa mulher: “E ela pegou fama porque ela namorava mesmo quem ela queria, do jeito que ela queria, não se importava muito que metessem o pau nela não”. Não é banal o duplo sentido que a expressão “metessem o pau nela” evoca nessa afirmação. O que nos remete a Fanon novamente, quando propõe que o negro foi eclipsado, na linguagem, ao se tornar sinônimo do órgão genital: “Virado membro. Ele é pênis. Pode-se imaginar facilmente o que tais descrições devem provocar em uma menina de Lyon. Horror? Desejo? Em todo caso, nunca a indiferença” (Fanon, 2008, p. 146). Já a mulher negra, se não é, como o homem negro, a personificação do comprimento do pênis e da potência sexual sobre-humana, não deixa de ser animalizada quando reduzida a um corpo, refém de fantasias que pairam sobre o campo da sexualidade, como se fosse capaz de realizá-las efetivamente.

Ao projetar um gozo imaginado como total e sem amarras sobre um corpo racialmente marcado, introduz-se a permissividade sexual que substitui, na linguagem, a ideia de “mulher que não é respeitada” por “mulher que não se dá o respeito” (Braga, 2021). A permissividade sexual desliza também para a permissividade narrativa sobre o campo sexual da mulher negra. É o que fica evidente nos relatos de muitos amigos de Neusa Santos, que não se constrangeram ou se inibiram em narrar sobre o seu corpo e sua performance sexual — como aparece nos trechos acima e em outros aqui não expostos. O resultado dessa permissividade ampla sobre um corpo negro, que autoriza inúmeras formas de invasão e violência, desdobra-se naquilo que Lélia Gonzalez constatou como os efeitos da terrível culpabilidade branca e da neurose cultural brasileira, enquanto negação da mulher negra de seu estatuto de sujeito humano, por continuar sendo vista, embora de forma denegada, como “a mucama com todas as letras”:

[...] o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora (Gonzalez, 1984, p. 230).

Podemos encontrar vestígios dessa “malemolência perturbadora”, que resultam em violência, nos depoimentos de entrevista de alguns de meus interlocutores de pesquisa:

Um amigo nosso chamava ela de piriguete. Não, não era piriguete, não me lembro direito. Mas eu lembro que, em uma festa, a Neusinha tava com um vestido tomara que caia... Ele era psicanalista também, e chegou e ele abaixou o vestido dela, e ela ficou com peito de fora. Na hora era uma coisa que parecia engraçada, daí ela levantou, e riu muito, e todo mundo riu e tal. Mas depois eu fiquei achando que ele foi muito... que não foi uma coisa legal o que ele fez.

Uma vez, ela chegou ao plantão muito inquieta, dizendo: “Eu vou lhe contar uma coisa que aconteceu agora”. Ela pegava muita carona. Ela ia de um lugar para outro e pedia carona. E isso era uma coisa incomum naquela época. Uma mocinha, em pleno Campo Grande, aqui em Salvador, nas ruas da Bahia, pedir carona. E ela pedia muita carona. Ela era muito liberal nesse sentido. Então, ela me disse assim: “Eu, agora, escapei de um sufoco”. Eu digo: “Como assim?”. Ela disse: “Eu, pedindo carona, parou um carro, eu

entrei e o cidadão começou a se dirigir pra um outro lugar que não era o que eu pensava. E dando sinais de que eu ia ser violentada. E eu disse a ele...". Eu repito isso, porque isso ficou na minha memória até hoje. Ela disse à pessoa que estava dirigindo: "Tudo bem, tudo é possível, desde que não haja violência". A pessoa olha pra ela e diz: "Você é muito legal". Para o carro, e ela desce do carro. Então, ela chega no plantão e me conta essa história. Claro que eu espinafiei com ela: "Como é que pode você ficar pedindo carona pela rua!?". Desesperado. "Como é que pode você ficar pedindo carona!? Eu já lhe disse que você tem que se cuidar, você é uma mocinha!". Eu era uma pessoa mais velha. E ela disse: "É, você tem razão". Mas ela voltava àquilo. E eu acho que isso era típico de Neusa. Você imagina dizer a uma pessoa: "Tudo é possível, desde que não haja violência". Esse espírito dela de não temer, se era pra transar, transemos, mas não precisa me machucar. E o cara ouve isso com os ouvidos raros e diz: "Você é legal". Pela expressão que ela usou. Eu me lembro até hoje. Então: "Você é muito legal". Para o carro e ela desce e vem embora. Enfim, essa foi uma coisa.

A "malemolência perturbadora" da mucama — ou da "piriguete", se tomarmos a expressão vernácula —, que constitui as projeções imaginárias direcionadas ao comportamento e à sexualidade da mulher negra, constrói a permissividade da violência sobre seu corpo, como verificamos no primeiro trecho. No segundo, encontramos designado como algo "típico de Neusa" um caráter de liberdade no campo sexual: "esse espírito dela de não temer, se era para transar, transemos", que é mais uma forma sutil de reafirmar a qualidade desregrada e sem limites de seu campo pulsional, do (que se imagina ser) seu modo de gozo. A reapreensão à Neusa na fala do amigo indica o deslizamento da responsabilização do agressor para a vítima, no sentido de que "se ela tivesse tido cuidado, não teria corrido o risco de ser violentada" — o que é muito comum nos casos de violência generificada. Ter que se cuidar por "ser uma mocinha" encosta na afirmativa de "mulher tem que se dar o respeito", de que nos fala Ana Paula Braga (2021), como uma expressão que condensa a ideia de que a forma como as mulheres negras agem produz a falta de integridade moral, o que oculta que são as fantasias que circulam no imaginário social que as definem como aquelas que não serão respeitadas.

A questão que estou apontando é da complexidade de ser mulher negra quando a falta de respeito recai sobre elas, e não sobre o outro, que, por tantas décadas, perdeu o respeito na relação com elas. Isso porque as marcas da escravidão com o abuso sobre o corpo da mulher servil, traria, no meu entender, ainda confundidos o ser respeitada e o se dar o respeito (Braga, 2021, p. 304).

4 TORNANDO-SE "MULHER RESPEITÁVEL": DESPINDO A MALEMOLÊNCIA PERTURBADORA E PERFORMANDO A INTELLECTUALIDADE DESEROTIZADA

Ao observarmos as formas como meus interlocutores narram a passagem de Neusa Santos da juventude à sua versão "madura"⁶, reconhecemos que, nas entrelinhas, sugere-se uma transição de uma mulher "que não se dava o respeito" para uma mulher "passível de ser respeitada". A ideia de "respeito" aparece assim ligada a padrões comportamentais, intelectuais e estéticos que são, no imaginário, associados a uma mulher branca economicamente

⁶ Na tese (Nasciutti, 2024), discuto que a ideia de uma dualidade entre uma "Neusa jovem" e outra "madura", projetada sobre a trajetória de vida de Neusa Santos, na forma como aparece nos relatos de entrevista, transcende em muito marcadores temporais e está muito mais associada a uma percepção de "embranquecimento" associado à ascensão social vivida pela psicanalista, que oculta projeções sobre sua vida e pessoa que carregam insígnias raciais — embora também reflita determinado deslocamento em sua trajetória intelectual: a passagem do enfoque na temática abordada no trabalho *Tornar-se negro* (Souza, 2021) a uma ampla produção e investimento nos estudos sobre as psicoses, a partir da teoria psicanalítica lacanianiana.

bem-sucedida. Contida, discreta, limpa, vaidosa, refinada, polida, educada, elegante, etc. aparecem para se antagonizar com desleixada, debochada, largada, expansiva, impulsiva, folgada, liberal — categorias que emergem repetidamente ao longo de minha pesquisa. Cabe-nos verificar como essas categorias deixam vaziar novamente as representações que circulam no imaginário social sobre o campo da sexualidade. Assim, se a “Neusa madura” é descrita como aquela que se branqueou ao ascender, essa negritude também será esvanecida ao passo que ela começa a ser associada a uma mulher “respeitável”, que abandona a promiscuidade desmedida, a sensualidade desconcertante, a sexualidade selvagem. Como se o estereótipo de mulher negra pudesse ser encontrado no próprio sujeito, e não no olhar dirigido a ele. Como se o estereótipo estivesse fixado ao seu corpo negro e, para se desprender dele, precisasse se desassociar desse corpo portador da tal “malemolência perturbadora”.

Notamos o que diz uma interlocutora, que foi amiga de Neusa desde os anos 1970:

Achava que tinha umas coisas no ambiente psicanalítico, não só a mãe dela não, que ficava cobrando dela emagrecer. Ela tinha muita cadeira, tudo que vão dizer que era configuração do negro no tipo dela. Porque nem todos tem bunda. Mas ela tinha. Então, ela começou a querer emagrecer fazer uma outra configuração, eu falei assim: “Neusa por que isso, você tá bem”. Aí ela ia fazer uma dieta. Então, ela foi se modificando, não sei se ela foi se adaptando, mas eu acho que eu era única amiga dela que foi daquele tempo antigo que ficou atrás. Mas ela foi mudando assim, ela foi fazer as outras amizades e um ambiente assim que de alguma maneira conhecia os psicanalistas, achava que fechava um pouco. Eu acho que tinha umas coisas que assim de querer emagrecer de enquadrar um pouco... Que eu como eu sou professora de história, eu vejo muita coisa, eu sei que as pessoas querem enquadrar o físico das pessoas né de todos nós, eu lembro que quando eu era garota e ficava em cima ai você é muito cadeiruda, tenho quadril largo, o meu pai falava assim você vai se cerrar seu quadril ou fica assim mesmo, porque tem umas coisas importantes no Brasil ser jovem mas muito marcante ser negro, índio não sei o quê, coisas que você vai depois vai vendo assim não é tudo igual, o negro não é todo de nariz largo não tem mina que o nariz como se fosse do branco, ou branco não tem nariz delicado, nem todos. Então, assim, eu acho que isso no Brasil, no Rio, é muito forte não sei se até hoje, você é jovem e você sabe disso, as pessoas marcam determinado tipo não sei o que é uma configuração meio e tem que encaixar as pessoas né? Então acho que isso doeu na Neusa, porque eu não me dói tanto mas eu não chamo muita atenção, meu irmão me via como mulata mas não me importava com isso, se eu sou mulata ou não, mas de qualquer maneira era vista assim, mais como uma morena. Eu me defendia disso mas por quê, porque isso é forte na vida da gente, essa chatice ficar em cima de alguma coisa, o corpo que você tem alguma coisa assim que você chama atenção, então eu digo assim isso me deu sensibilidade para perceber essas coisas da Neusa. É porque o pessoal aqui do Rio tem uns certos preconceitos do corpo, bunda, não sei o quê. Meu pai falava “Ah você tem quadril, vai serrar?” [Entrevistador(a): Você sentia que ela introjetava um pouco isso?]. É, porque é difícil né? Engraçado que os negros são muito diferentes, mas como que marcou, a Neusa tinha beijo grande, não sei, porque nem todo negro é assim. As fisionomias são diferentes, menina, mas falam “ah preto, ah branco”. Gente que que é isso? Não tem isso, essa coisa branco e preto, não tem isso, mas numa sociedade racista escravocrata tem, entendeu?

Por um lado, podemos assumir, através desse relato, que a relação com o próprio corpo negro institui um sentimento de inferioridade, como efeito da racialização, que é introjetado pela mulher negra inserida em um ambiente branco, como o psicanalítico. Dessa forma, pressupõe-se que a psicanalista negra irá almejar ter um corpo mais adequado ao padrão

desse ambiente, um corpo de branca — como sugere também a análise da história de Luísa em *Tornar-se negro* (Souza, 2021). Se ser branca/o é a única via possível de uma identificação positiva, a pele negra seria o avesso do objeto de desejo (Nogueira, 1998). Neusa, nessa leitura, teria sido capturada por um ideal de eu branco, como ela própria tece teoricamente em seu trabalho (Souza, 2021).

Porém, por outro lado, o que está menos evidente, mas não inaparente, é que a transmutação para um corpo “branco” (ou “menos negro”) não indica necessariamente o desejo pela brancura, mas pode sugerir a consciência daquilo que é depositado e inscrito sobre o corpo racializado. Ao contrário de ser percebido como um corpo que escapa ao sinônimo do belo na cultura, Neusa Santos não podia estar ciente das fantasias que pairam e se projetam sobre esse corpo? Quando deseja emagrecer, não estaria ela indicando que, menos do que ter um corpo que não se encaixa ao padrão, ela carrega um corpo que é alvo de inúmeros olhares de cobiça e desejo? Corpo que, ao menor deslize, pode ser tomado como objeto de satisfação alheia?

No instante em que seu corpo é notado, é tocado pelos ventos que sopram do passado e trazem algo do cecê da mulher escrava, ou seja, algo que traz a marca da condição de objeto para o gozo do outro, transmitido pelos subterrâneos da cultura. Mutilar-se não poderia ser uma tentativa de estragar esse corpo para não correr o risco de ser devorada por um Outro que a tomasse como objeto de seu gozo? Uma vontade de ficar invisível a esses olhos de cobiça, mais do que um receio de não ser um corpo suficientemente atraente? Acreditamos que querer ter um corpo de mulher branca, corpo que seria supostamente invejado, poderia ser entendido como a vontade de ter um corpo que, reconhecido como respeitável, poderia ser respeitado (Braga, 2021, p. 305).

Se o sujeito negro é sobredeterminado por sua aparição, talvez o que esteja em jogo seja não suportar mais o peso dessa maldição corporal, já que é na corporeidade que se atinge a pessoa negra (Fanon, 2008, p. 108). Talvez querer emagrecer se origine menos do desejo de ter um corpo branco e mais do querer não ter um corpo associado ao imaginário da “mulata”, aquela “estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos” (Gonzalez, 1984, p. 228). A pista para essa suposição se encontra na fala da interlocutora quando diz que Neusa “tinha muita cadeira, tudo que vão dizer que era configuração do negro no tipo dela. Porque nem todos têm bunda”. Ou seja, não é que ela rejeitasse a sua pele preta, mas queria, de alguma forma, escapar do olhar para um certo tipo de corpo de negra: a de quadris largos, curvas expressivas, cintura marcada, bunda grande e cadeiruda. Preferia ela se associar ao imaginário da mulher branca europeia: a “desbundada”⁷. Só assim ela poderia deixar de estar suscetível a olhares invasivos e a atos de violência generificada. “Como se dar ao respeito: [...] tirando qualquer marca de um corpo que pudesse ser tomado como um corpo de uma mulher negra” (Braga, 2021, p. 304).

⁷ Lembra Lélia Gonzalez (1984) que “o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que ‘casualmente’ se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim (6). De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia [sic], muito civilizado etc. e tal. [...] Basta olhar na tevê e sacar como as multi transam bem os significantes que nos pegam ‘pelo pé’. A U.S. Top tem um anúncio de Jean que só mostra o pessoal rebolando a bunda e isto sem falar na Sardinha 88, ‘a mais gostosa do Brasil’” (Gonzalez, 1984, p. 238). Ela demonstra ao longo do texto como a figura da “mulata” é associada ao imaginário da mulher brasileira hipersexualizada: “Todos sob o comando do ritmo das baterias e do rebolado das mulatas que, dizem alguns, não estão no mapa. ‘Olha aquele grupo do carro alegórico, ali. Que coxas, rapaz.’ ‘Veja aquela passista que vem vindo; que bunda, meu Deus! Olha como ela mexe a barriguinha. Vai ser gostosa assim lá em casa, tesão.’ ‘Elas me deixam louco, bicho.’ E lá vão elas, rebolantes e sorridentes rainhas, distribuindo beijos como se fossem bônus para seus ávidos súditos nesse feérico espetáculo...” (Gonzalez, 1984, p. 227).

Tornar-se “mulher respeitável” aparece, nas narrativas de entrevista, associado à passagem da “Neusa jovem” para a “Neusa madura”, conectada ao percurso de ascensão social e de intelectualização. Nesse percurso, na medida em que ela vai sendo legitimada intelectualmente, vai sendo percebida como menos sexualizada, ao passo que vai se desfazendo dos signos da corporalidade negra. Se, para Fanon (2008), o significante “negro/negra” foi fixado ao genital, o “branco/branca” foi reduzido ao intelecto. Ambos os sujeitos, negro e branco, tornam-se castrados e desumanizados nessa operação, ainda que somente o negro seja percebido como objeto e não como sujeito⁸. Assim, a racialização forma dois domínios opostos na linguagem: o intelectual e o sexual. “Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual” (Fanon, 2008, p. 143). Nesse sentido, para Neusa se afirmar e ser reconhecida como uma mulher intelectual, em sua fase “madura”, terá que arrefecer sua “malemolência perturbadora” de negra, ou seja, se deserotizar, para que não seja mais fixada, enquanto objeto, ao campo do sexual.

Tentamos perceber como as narrativas sobre essa passagem de uma jovem Neusa, (hi-per)sexualizada, para uma “madura”, (hiper)intelectualizada, abrigam um olhar racializado e genderizado.

Agora, eu fui percebendo que ela foi fazendo uma mudança na vida dela. Eu sempre fazia parte, porque a gente era amiga mesmo. Mas, assim, eu vi uma mudança, foi tirando muitas pessoas que faziam parte da vida dela, algumas se queixavam, porque achava que ela foi ficando besta. Não sei, eu não vejo assim, mas vi que ela foi ficando mais intelectual. Tanto, que eu fiz psicologia também, ela me dava muita coisa para ler, que ela escrevia, que ela lia, mostrava texto estrangeiro, mas assim nem todo mundo tem condição de ler né? Então, ela foi meio que afastando um pouco das pessoas que eram mais simples, que talvez não fizessem mais parte assim. Eu não, como a minha família de classe média, assim, eu tinha um irmão muito intelectual e tinha uma tia, uma mãe que foram criadas com o pai que tinha que era português, que sabia falar inglês, francês... Mas eu vi que a Neusa foi mudando... O que eu quero dizer para você, eu acho que, ao longo desse caminho que ela foi fazendo, e eu acho que também talvez seja muito normal, porque a pessoa que vem de uma origem simples, que vem da Bahia, vem para cá, ela foi-se laçando, ela era muito amiga de muita gente, ela tinha muitas amizades com muitas pessoas. Eu achava ela uma pessoa muito inteligente, tinha uma facilidade de fazer amizade imensa, recebia muito bem na casa dela, nas relações. Mas teve um caminho aí, um percurso, que ela foi modificando mesmo, ficando mais distante, foi ficando, assim, mais seletiva.

E ela era muito, muito engraçada. Ela fazia piada com tudo. Ela era muito debochada. Neusa, antes dela ficar uma pessoa mais assim, um pouquinho mais austera, ela era muito engraçada. Era piadista. Ela se divertia com as coisas e nos divertia. Nos últimos tempos, eu achei que ela tava mais na dela, mais séria, mas digamos que ela... Acho que foi a época de maior produção intelectual, de maior... Como é que eu vou dizer? De maior brilho nela, voltado para as coisas que ela gostava.

Ela passou a se dedicar completamente à atividade intelectual. Era o que dava prazer a ela, era o que lhe causava prazer, alegria, satisfação, palavras dela que estou lhe dizendo. “Amiga, eu sublimei essa parte. Agora, eu quero os livros, meus estudos, minhas atividades”. Meio que ficou vivendo pra isso, entende? Que eu saiba, ela nunca mais teve namorado ou coisas assim, que eu saiba. Mas, como eu lhe disse, ela me falou que abriu mão dessa coisa de amor. Ela me disse: “Minha amiga, eu dirigi toda minha libido agora para o meu estudo. Eu agora gosto de livro, gosto de pensar. Eu não tenho mais

⁸ A racialização, em Fanon, produz a incapacidade de reconhecer a/o negra/o como um sujeito; até para elogiar é sempre como corpo/objeto que a/o negra/o será lembrada/o.

tesão, a não ser pra isso”. Curioso, né? Eu me lembro que eu dizia: “E aí, Neusa, vai ter mais nenhum namorado?”. Ela dizia: “Não... Eu sublimei... Eu su-bli-me! Eu, agora, só penso nos meus livros”. Ela falava pausadamente assim: “Eu su-bli-me. Agora só penso nos meus livros”.

Ela me disse anos que ela tinha abdicado dessa coisa da vida sexual, que ela estava assexuada. Entendeu? Ela comentou que tinha abdicado disso, que dava muita confusão na vida dela, que ela não sabia se movimentar muito nessa frente. E ela era uma pessoa que adorava namorar. Sempre, desde cedo. Então ela... Esse foi um traço dela que se modificou no tempo, que ela aboliu isso. O namoro, o encontro amoroso. E a vida amorosa dela, digamos, com parceria masculina, não foi uma vida fácil. Então, assim, eu acredito que isso também foi uma coisa que entristeceu muito ela. Foi como se ela não tivesse conseguido ter o sucesso aí nessa frente amorosa que ela tanto apreciava. Ter namorado e tudo. Não deu certo. E aquilo machucou muito ela.

Em primeiro plano, observamos como vão se alterando os significantes de descrição de Neusa. Na caracterização da passagem da “Neusa jovem” para a “madura”, é perceptível como as categorias livre, expansiva, engraçada, escrachada, debochada, ousada dão lugar a outras atribuições: séria, privada, contida, discreta, fechada, seletiva. Ou seja, a “Neusa madura” deixa de ser percebida como uma mulher “do excesso”. No plano da sexualidade, as narrativas sobre descontrole, liberdade, desregramento e permissividade, ativos no campo do erótico, são substituídas por uma ideia de um hipercontrole (igualmente desequilibrado) da sexualidade, que sugere uma inibição/abdição absoluta da pulsão sexual. A “mulher veneno” se torna a “intelectual assexuada”. Quanto mais “madura”, mais intelectual e menos corporal Neusa será percebida. Em outras palavras, menos “negra”.

Ela é *negra*, mas inteligente. O “mas” é o elemento dissociativo. Ele desvincula a inteligência da *negritude*, tornando-as categorias que se contradizem. Para corrigir tal dissociação massiva, nós, geralmente, nos vemos forçadas/os a associar ambas as categorias à excelência, forçadas/os a prover uma performance excelente de nós mesmas/os, uma performance excelente da *negritude*. Nos tornamos atrizes e atores excelentes de nossas competências: nada medíocre, nada ordinário, nada mediano, mas sim excelente (Kilomba, 2019, p. 176-177).

Mais do que pensar que Neusa performa essa excelência, aqui procuro priorizar a reflexão de que, antes, estes amigos a narram com uma performance de excelência. Por outro lado, podemos pensar que ela, ao procurar modificar o próprio corpo e sua performance no campo do erótico, também pode estar querendo se desfazer do outro estereótipo direcionado sobre si mesma: “mulher negra é mulher sem companheiro”. Como Luísa, que descobre, a exemplo de sua avó, que cumprir o papel de mulher negra é ocupar o lugar de terceira — a de amante, Neusa vivencia no campo do amor frustrações contundentes. No entanto, ao contrário de Luísa, que acredita no seu “veneno” por ser negra⁹, ela reconhece, nesse circuito de (pseudo)valorização e desvalorização de seu corpo e de sua sexualidade, uma emboscada do próprio racismo, que cria obstáculos e microviolências no plano afetivo.

A Neusa, quando eu conheci, era uma pessoa que tava se ajustando a morar aqui no Rio, teve os namorados ali no IPUB, e depois ela foi percebendo... ela achou que tinha racismo. Ela falou para mim: “Eu acho que ele não fica comigo porque eu sou preta”. E eu:

⁹ O que será tensionado ao final da entrevista, quando Neusa a questiona: “E a coisa do veneno por ser negra, como é que fica, Luísa?”, ao que ela responde: “Não sei... Talvez o medo de transar com crioulo seja por medo de ver que essa coisa não existe” (Souza, 2021, p. 90).

“Mas eu não vejo assim, o rapaz, eu acho que ele não viu em você... Nem todo mundo tá pronto para casar, sei lá”. Mas ela viu um pouco de racismo, e eu não sei se tinha razão. [Entrevistador(a): Eram namorados brancos que ela se relacionava?]. É, brancos. Eu digo, pessoas mais brancas que ela. Eu acho que, de princípio, ela foi chegando e se deparando com as situações, ela era essa pessoa que chegou aqui sozinha, né? Então é diferente de você ter família, diferente de eu, que já nasci aqui, minha família era daqui. Ela não tinha ninguém de família, primo, tia, esse laço de família que, às vezes, dá um apoio né. Ela tinha amizade e isso ela sabia cuidar muito bem, ela é uma ótima amiga. Mas eu acho que ela foi se deparando com muitas coisas assim.

Nesse sentido, não é infundamentado pensar que ela possa ter querido performar sua intelectualidade, na medida em que, neste nível, também ela possa se reconstruir como “mulher respeitável”, significando uma mulher que possa ser valorizada no plano amoroso-afetivo. Vejamos como isso já havia sido identificado e trabalhado na análise interseccional que ela própria desenvolveu da “história de Luísa”:

A representação pseudovalorizada encontra em Luísa um nível de recusa que se expressa na negação radical de seu estatuto de mulher. Então, se há que seduzir o homem, que isto se faça “pela cabeça”: “Me apaixonei pelo professor de física [...]. A forma de sedução minha foi ser boa aluna — uma forma de me negar como mulher —, seduzir pela cabeça, o que aliás sempre foi o meu esquema”. [...] E torna-se aquilo que denomina “negra-branca”: uma negra diferente, com valores nitidamente atribuídos ao branco numa intensidade maximizada. Ser inteligente, mostrar brilhantismo intelectual, “a coisa da glória nos estudos”, e a exigência que Luísa há de cumprir “pro resto da vida”, o aval mais seguro para sua inserção no mundo branco. Seu percurso pelo ginásio nos mostra isto de modo exaustivo. Demarcada pela diferença que a separa dos negros comuns, Luísa acredita que poderia ser aceita por si mesma e pelos outros, poderia “se salvar” (Souza, 2021, p. 93-94).

Mesmo que “se salve”, ela incorre no risco de ser acusada, nessa operação, de negra não autêntica, quando deixa de ser associada a um corpo de negra, a uma performance de negra, a um estereótipo de negra, e passa a ser encapsulada em um “brilhanismo intelectual”. Se a “negra-branca” é aquela que se desfaz da corporalidade de “mulata” (tentando, na verdade, escapar do olhar licencioso projetado sobre esse corpo ou do insucesso no plano relacional amoroso), associando-se ao intelecto da excelência, e que, nesse percurso, precisa se dessexualizar e construir uma inibição no campo do erótico, ela de certa forma não se salva do dispositivo de racialidade, que coloca o genital e a mente em dois extremos opostos e incomunicáveis. Que violência se extrai daí, se, para deixar de ser percebida como objeto (do desejo e do saber), precisa abdicar de sua negritude e/ou feminilidade?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise de narrativas carregadas de gramáticas racializadas e generificadas sobre a história de vida e o percurso intelectual de Neusa Santos Souza, refleti aqui sobre representações que resguardam insígnias raciais sobre ascensão social e sexualidade. Dessa forma, indaguei sobre a construção de duas imagens antagônicas — a “Neusa jovem” e a “Neusa madura” —, que, muito mais do que comunicarem sobre um percurso temporal, dizem respeito a representações associadas à racialidade que circulam no imaginário social. Procurei, assim, demonstrar como determinadas leituras sobre a história de vida e intelectual de Neusa pressupõem um dispositivo de “embranquecimento” e de deserotização. Nesse caminho, o arquétipo de “mulher veneno”, discutido no livro *Tornar-se negro*, foi projetado

sobre a imagem da “Neusa jovem”, em antagonismo a uma “madura”, que, por sua vez, refletiria o arquétipo da mulher “intelectual(izada)” e, por isso, deserotizada e “desracializada”.

No entanto, a questão que paira irresolúvel sobre esse processo — evidente não apenas na trajetória de Neusa, mas na de muitas outras mulheres negras que vivenciam o processo de ascensão social e intelectualização — é como é possível pensar em um desvinculamento de uma identificação imaginária, especular, informada pela raça, quando se tem que deparar cotidianamente com o “peso inusitado” do olhar branco sobre essa mesma raça (Fanon, 2008, p. 104)? Sabemos, com a própria Neusa (Souza, 2021) e com Fanon (2008), que é impossível se assimilar à identidade branca, já que, ao primeiro olhar branco, a pessoa negra sente o peso da melanina.

A representação de “Neusa madura”, que é narrada como aquela que “perdeu” a cor ao se intelectualizar e ao se tornar “mulher respeitável” (de prazer castrado, deserotizado), é também aquela descrita como quem superou sua identificação como militante. Ao passo que a “Neusa jovem” era uma militante convicta, a “Neusa madura” já não mais abriga essa convicção e se posiciona de maneira distinta diante da relação com o político e com a pauta racial, como indica um de meus interlocutores entrevistados:

Ela não afrontava, mas ela tinha isso claro. Tinha clareza da questão [racial] e, também, não escondia, deixava aparecer esses pontos para quem quisesse ver. Mas sem se colocar como vítima. Ela fazia de maneira a nunca recair na militância. Ela percebia que a militância, essa lucidez da militância, é uma maneira do sujeito se afastar da questão. A Neusa preferiu criar um embaraço, pessoal, ali com ela. Você ficava embaraçado com a questão. A coisa não migrava para uma solução. Uma solução ideológica. Você ficava no embaraço com ela. Então, o afeto daquilo estava presente. Você sabia que tinha alguma coisa ali, que não fechava bem com a dinâmica usual da construção de um analista. Uma negra falando alto. Uma negra tendo prestígio, sendo uma formadora importante para uma geração. É uma coisa meio oscilando, assim. E ela preferia esse efeito. Ela ficava nesse efeito. De provocar, de provocar o que for. Em geral, para muitos, o embaraço. Ela gerava em algumas pessoas muita oposição e muita crítica. Mais ou menos odiada. Por exemplo, algumas pessoas criticavam esse anti-institucionalismo dela. Entendeu? Ficavam incomodadas com isso.

Esta fala aponta justamente para esse nó em torno da questão racial que não foi (e não podia ser) superado. Nó colocado em tensão através da cor de Neusa, em relação com a de seus amigos e pares psicanalistas, brancos que, apesar de não enxergarem “raça”, não deixaram de se afetar pelos atravessamentos conscientes e inconscientes que ela mobiliza nas relações. Dessa forma, o fato de Neusa ter ascendido socialmente e se tornado uma intelectual bem-sucedida e respeitada não parece ter amenizado as tensões raciais, no sentido de dissolução da demarcação racial enquanto um ordenador fundamental de sua vivência (enquanto mulher e enquanto psicanalista). Mas, pelo contrário, “Uma negra falando alto. Uma negra tendo prestígio” provocava, para as pessoas brancas ao seu redor, ruídos, embaraços e constrangimentos e, para ela, violência.

REFERÊNCIAS

AIRES, S.; TAVARES, J. S. C. Encruzilhadas e entrelinhas: a atualidade do pensamento de Neusa Santos Souza. In: CAMARGO, N. et al. (orgs.). *Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021. p. 60-73.

ALMEIDA, M. de. Famílias negras e socialização racial: o que podem os afetos? *Acervo*, v. 33, n. 1, p. 225-230, 2020.

- ASSIS, G. K. O.; RIBEIRO, H. F. C. Contribuições psicanalíticas sobre as raízes do racismo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 22, n. 3, p. 1245-1263, 2022.
- BONILLA-SILVA, E. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- BRAGA, A. P. M. Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BRAGA, A. P. M. *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. São Paulo: Blucher, 2021.
- COSTA, J. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SANTOS SOUZA, N. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 23-44.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FIGUEIREDO, Â.; GROSFOGUEL, R. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade e Cultura*, v. 12, n. 2, p. 223-233, 2009.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, n. 2, p. 223-244, 1984.
- GUERRA, A. M. C. Branquitude e psicanálise. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, n. 230, p. 55-67, 2021.
- HORDGE-FREEMAN, E. *The color of love: racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. Austin: University of Texas Press, 2015.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantaçoão: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MONTEIRO, T. Histórias afro-atlânticas: entrevista com a curadora Lilia Schwarcz. *Celeste*, v. 1, n. 12, 2018.
- NASCIUTTI, Luiza Freire. *Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza*. 2024. 474 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.
- NOGUEIRA, I. B. O corpo da mulher negra. *Pulsional — Revista de Psicanálise*, v. XIII, n. 135, p. 40-45, 1999.
- NOGUEIRA, I. B. *Significações do corpo negro*. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- PENNA, W. P. *Escrivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas PSIS*. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- PIZA, E. Porta de vidro: uma entrada para branquitude. In: BENTO, M. A.; CARONE, I. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 59-90.
- SCHUCMAN, L. V. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- SEGATO, R. L. *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: DAN/UnB, 2006. (Série Antropologia, n. 400).
- SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Artigo recebido: 20 de novembro de 2025

Artigo aceito: 5 de janeiro de 2026

A MULHER NEGRA COMO DUPLO OUTRO: IMPLICAÇÕES PSÍQUICAS E CLÍNICAS DA RACIALIZAÇÃO

BLACK WOMAN AS A DOUBLE OTHER: PSYCHIC AND CLINICAL IMPLICATIONS OF RACIALIZATION

LA MUJER NEGRA COMO DOBLE OTRA: IMPLICACIONES PSÍQUICAS Y CLÍNICAS DE LA RACIALIZACIÓN

Raquel Ferreira Vargas¹

Resumo: Este artigo discute como a subjetividade da mulher negra é constituída por atravessamentos raciais e de gênero desde a infância, problematizando a insuficiência de uma psicanálise baseada em um sujeito universal branco. A partir de autoras como Gonzalez, Kilomba, hooks e Ribeiro, realiza-se uma análise teórico-bibliográfica que evidencia como discursos coloniais moldam a identificação, o desejo e as possibilidades de reconhecimento. Os resultados indicam que o racismo opera como estrutura repetitiva que afeta a formação do eu, produzindo silenciamentos, idealizações e dificuldades de acesso ao cuidado. Conclui-se que a clínica psicanalítica precisa reconhecer a racialidade como operador estrutural para sustentar uma escuta ética que favoreça a elaboração, o reposicionamento subjetivo e a construção de novas narrativas para mulheres negras.

Palavras-chave: Psicanálise. Mulher negra. Racismo. Clínica.

Abstract: This article examines how Black women's subjectivity is shaped by racial and gendered structures from childhood, highlighting the limitations of a psychoanalytic tradition grounded in a universalized white subject. Drawing on authors such as Gonzalez, Kilomba, hooks, and Ribeiro, this theoretical literature review shows how colonial discourses shape identification, desire, and possibilities for recognition. The findings indicate that racism operates as a repetitive structure affecting ego formation, producing silencing, idealizations, and barriers to care. The study concludes that psychoanalytic practice must acknowledge raciality as a structural operator in order to sustain an ethical listening that supports elaboration, subjective repositioning, and the construction of new narratives for Black women.

Keywords: Psychoanalysis. Black women. Racism. Clinical practice.

Resumen: Este artículo analiza cómo la subjetividad de la mujer negra se constituye a partir de atravesamientos raciales y de género desde la infancia, evidenciando los límites de un psicoanálisis basado en un sujeto universal blanco. A partir de autoras como Gonzalez, Kilomba, hooks y Ribeiro, se desarrolla una revisión teórica que muestra cómo los discursos coloniales moldean la identificación, el deseo y las posibilidades de reconocimiento. Los resultados indican que el racismo funciona como una estructura repetitiva que afecta la formación del yo, generando silenciamientos, idealizaciones y barreras para el cuidado. Se concluye que la clínica psicoanalítica debe reconocer la racialidad como operador estructural para sostener una escucha ética que favorezca la elaboración, el reposicionamiento subjetivo y la construcción de nuevas narrativas para mujeres negras.

Palabras clave: Psicoanálisis. Mujer negra. Racismo. Clínica.

¹ Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN).
ORCID: 0009-0004-2460-0569. E-mail: raquel1105ferreira@gmail.com

INTRODUÇÃO

A compreensão da subjetividade feminina ao longo da história da psicanálise foi construída majoritariamente a partir de um sujeito universalizado, cuja experiência foi tomada como parâmetro para teorizações consideradas gerais, sem interseccionalidades. Esse paradigma, no entanto, invisibiliza as especificidades de mulheres cuja constituição psíquica ocorre sob condições materiais e simbólicas marcadas pela racialidade. No caso da mulher negra, raça e gênero não aparecem como camadas somadas posteriormente ao desenvolvimento psíquico, mas como operadores estruturantes que moldam, desde o início, seus processos de identificação, reconhecimento e inscrição simbólica no mundo. Pensar a subjetividade dessas mulheres exige, portanto, um deslocamento ético, epistemológico e clínico, capaz de reconhecer que a universalidade do sujeito psicanalítico sempre teve cor, classe e localização histórica.

Diversas autoras feministas e pensadoras negras vêm demonstrando que a mulher negra é historicamente construída como figura de alteridade radical, submetida a um regime de representação atravessado pela colonialidade e pelo controle dos corpos. Gonzalez (2020) e Kilomba (2019) evidenciam que essa construção não se restringe ao campo social: ela se infiltra na formação do inconsciente, produzindo marcas duradouras na constituição do eu, nos modos de desejar e nas formas de se relacionar com o outro. Assim, aquilo que pode ser experimentado, dito ou sentido é constantemente filtrado por significantes raciais e de gênero que antecedem a própria subjetivação, delimitando possibilidades de existência e dificultando o acesso a lugares de cuidado, vulnerabilidade e reconhecimento.

No contexto clínico, esses atravessamentos revelam desafios significativos. Quando a psicanálise opera a partir de referenciais que desconsideram a racialidade, corre o risco de repetir os silenciamentos e violências simbólicas que estruturam a vida social da mulher negra. Como argumenta hooks (2022), as opressões se reproduzem justamente quando permanecem naturalizadas e invisíveis. Dessa forma, a escuta analítica deve ser capaz de reconhecer que a dor psíquica da mulher negra não é desvinculada de sua história coletiva nem das estruturas sociais que moldam sua subjetividade. Assumir essa perspectiva implica deslocar o olhar teórico e clínico para acolher experiências que, durante muito tempo, estiveram fora do campo de inteligibilidade da psicanálise.

Diante desse cenário, o presente artigo propõe analisar como a subjetividade da mulher negra é constituída por atravessamentos raciais e de gênero desde a infância, discutindo as implicações psíquicas desse processo e refletindo sobre os desafios que se colocam para a clínica psicanalítica. A partir das contribuições de autoras como Gonzalez, Kilomba, hooks, Djamila Ribeiro e outros pensadores, busca-se compreender de que modo o racismo estrutural opera como memória insistente, afetando a constituição do eu, as formas de reconhecimento e a possibilidade de ocupar um lugar de sujeito. Pretende-se, ainda, problematizar como a psicanálise pode, ao invés de reproduzir apagamentos, oferecer um espaço ético de elaboração, reposicionamento e construção de novas narrativas subjetivas para mulheres negras.

Assim, este trabalho parte do pressuposto de que pensar a clínica com mulheres negras exige mais do que incluir a raça como variável adicional: requer transformar o modo como compreendemos o inconsciente, o sujeito e a própria prática psicanalítica. Somente nesse movimento é possível construir uma escuta que reconheça a complexidade da mulher negra e sustente seu direito de existir, desejar e produzir sentidos para si mesma.

A CONSTITUIÇÃO PSÍQUICA MARCADA PELA DIFERENÇA

A psicanálise clássica buscou compreender a constituição da feminilidade a partir de modelos desenvolvidos no contexto europeu branco, considerando a mulher como categoria universal (Irigaray, 1985). Entretanto, para pensar a subjetividade feminina negra, é preciso reconhecer que gênero e raça não atuam separadamente: articulam-se desde o início da vida

psíquica, modulando identificação, desejo e posicionamento social. Se, em Freud, a feminilidade surge vinculada à alteridade e à falta, tal formulação se torna ainda mais complexa quando o corpo feminino já é, de partida, lido como duplamente Outro — por ser mulher e por ser negra — configuração analisada por Gonzalez (2020) e posteriormente aprofundada por Kilomba (2019).

Há, como aponta Jessé Souza (2012), um traço profundamente revelador — e sintomático do ponto de vista psicanalítico — no modo como a sociedade brasileira lida com a memória da escravidão. A tendência ao apagamento ou à minimização desse passado pode ser compreendida à luz dos mecanismos de defesa descritos pela psicanálise, especialmente a negação e o recalque. Tanto a história quanto a clínica indicam que experiências traumáticas não se elaboram pelo silenciamento, mas pela possibilidade de inscrição simbólica e elaboração pela palavra. Quando o trauma é negado, seus efeitos tendem a retornar de forma deslocada, reiterando violências não simbolizadas. Nesse sentido, a realidade brasileira parece expressar uma dinâmica coletiva de recusa da memória, cuja análise encontra na psicanálise um instrumental fecundo para interpretação crítica.

No que se refere à estruturação do racismo no Brasil, trata-se de um fenômeno que ultrapassa atitudes individuais e se consolida em práticas institucionais e dispositivos sociais que operam de maneira sistemática. Embora envolva ações humanas concretas, o racismo articula-se como engrenagem estrutural, sustentada pela naturalização de hierarquias forjadas no período escravocrata. A escravização, vinculada à lógica colonial de exploração e à divisão desigual de trabalho e riqueza, instituiu padrões duradouros de desumanização que se perpetuaram por meio de rotinas administrativas, critérios aparentemente neutros e normas sociais tácitas. Como argumenta Slavoj Žižek (2014), certas formas de violência não se apresentam de modo explícito, mas operam de maneira sistêmica, inscritas nas próprias estruturas sociais, produzindo exclusão e rebaixamento de forma difusa e contínua.

A produção de Maria Aparecida Bento (2002), especialmente ao desenvolver o conceito de “pacto da branquitude”, contribui de forma decisiva para ampliar a compreensão dos processos de subjetivação racializados. Ao evidenciar como a branquitude opera como norma silenciosa que organiza privilégios e distribui reconhecimento, Bento demonstra que o racismo não se sustenta apenas por exclusões explícitas, mas por alianças inconscientes e institucionais que mantêm determinados corpos como padrão de humanidade. “Não temos um problema negro no Brasil, temos um problema nas relações entre negros e brancos” (Bento, 2002, p. 14). Com essa afirmação inicial, a autora rompe com concepções já consolidadas e sugere uma nova perspectiva para compreender a questão racial no Brasil.

Tal perspectiva dialoga diretamente com a constituição psíquica da mulher negra, pois revela que sua experiência de alteridade não se deve apenas a estigmas direcionados ao corpo negro, mas também à manutenção de um ideal normativo branco que estrutura os processos identificatórios desde a infância. Trata-se de um “pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios” e que possui um componente “narcísico, de autopreservação como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’” (Bento, 2002, p. 18). Nesse sentido, a mulher negra se constitui não apenas sob o peso de significantes negativos, mas também sob a exclusão persistente do lugar de universalidade simbólica, o que impacta profundamente a formação do ideal de eu e as possibilidades de reconhecimento.

As hierarquias de raça e gênero construídas no período colonial não se limitaram à organização econômica e política do país, mas também produziram efeitos duradouros na constituição subjetiva e nas formas de reconhecimento social. Ao serem mantidas na República e articuladas à consolidação do capitalismo pós-abolição, tais hierarquias sustentaram um arranjo simbólico no qual a branquitude permaneceu como referência normativa silenciosa. A ausência de um discurso racializado sobre os sujeitos brancos e

o apagamento da herança simbólica e material positiva da escravidão para essa parcela da população configuram elementos centrais do que Bento (2002) denomina pacto da branquitude.

Do ponto de vista psicológico, esse pacto opera como mecanismo coletivo de negação e defesa, produzindo racionalizações, silenciamentos e deslocamentos que dificultam o reconhecimento das desigualdades raciais como estruturantes da experiência social e subjetiva. Não por acaso, as reações a esse capitalismo racial emergem também como movimentos de afirmação identitária e elaboração psíquica conduzidos pelo movimento negro, cuja luta decolonial tensiona tanto as estruturas materiais quanto os enquadramentos simbólicos herdados. Nesse contexto, a crítica à “historiografia oficial” (Bento, 2002, p. 39), apontada pela autora, pode ser compreendida como crítica a um regime de memória que, ao omitir a história da resistência negra, contribui para a manutenção de narrativas que impactam diretamente os processos de identificação, pertencimento e autoestima da população negra.

A noção de “amnésia branca”, desenvolvida por Bento (2022), oferece importante chave de leitura para compreender a constituição psíquica da mulher negra em uma sociedade que nega sistematicamente a centralidade da violência racial em sua formação histórica. Ao apontar o esquecimento coletivo da condescendência branca com a escravidão e com o sofrimento negro, a autora evidencia que a memória social é seletiva e estruturada por relações de poder.

Do ponto de vista psíquico, essa amnésia coletiva produz efeitos na constituição subjetiva da mulher negra, pois ela cresce em um ambiente simbólico que minimiza ou relativiza as marcas históricas que incidem sobre seu corpo e sua trajetória. Assim, sua experiência de dor ou exclusão pode ser constantemente deslegitimada, gerando conflitos identificatórios e dificuldades de simbolização, já que o meio social não reconhece plenamente a historicidade de sua condição (Bento, 2022). A constituição do eu, nesse contexto, ocorre sob tensão entre a vivência concreta do racismo e a negação social de sua existência estrutural.

A constituição psíquica da mulher negra ocorre, portanto, em um campo simbólico que não é neutro: desde muito cedo, ela se vê capturada por significantes raciais e de gênero que antecedem sua própria possibilidade de subjetivação (Gonzalez, 2020). A universalidade pressuposta nos discursos sobre a mulher apaga o fato de que a mulher negra é historicamente posicionada em uma zona de subalternidade, onde seu corpo é marcado pela exotização, pela força atribuída, pela disponibilidade e pela desumanização. Gonzalez (2020) argumenta que esse enquadramento racial e sexual produz um lugar simbólico específico, que já interpela a criança antes mesmo de ela ocupar plenamente uma posição de sujeito.

Essa interpelação precoce significa que, antes mesmo de constituir uma imagem de si ou de elaborar identificações primárias, a criança negra já é inserida em um circuito de sentidos sociais que definem como seu corpo será lido. Em outras palavras, ela é nomeada por discursos raciais e de gênero que antecedem sua experiência subjetiva, sendo posicionada como “outra” antes de poder se reconhecer como “alguém” (Kilomba, 2019). Do ponto de vista psicanalítico, isso implica que o processo de subjetivação não se dá em um vazio simbólico, mas em um campo já saturado por significantes como “forte”, “exótica”, “imprópria” ou “inferior”, que atravessam a constituição do eu e moldam o modo como essa criança poderá demandar, desejar e se imaginar no mundo. Assim, a racialização e a generificação operam como discursos que se inscrevem no psiquismo antes da possibilidade de escolha, produzindo limites e mediações específicas para a construção de sua identidade (Lacan, 1998; Kilomba, 2019).

Assim, diferentemente do modelo clássico de identificação, no qual o sujeito se constitui a partir do olhar do Outro, a mulher negra se constitui a partir de um olhar que frequentemente a reduz, a distorce ou a omite. Como destaca Kilomba (2019), o corpo negro é sempre antecedido por um imaginário colonial que o transforma em objeto de fantasia, medo ou

fetichismo. Na mulher negra, essa antecipação se intensifica: ela não é apenas racializada, mas também erotizada e silenciada, tendo seu corpo organizado sob um regime simbólico que regula como pode ser vista e como pode se ver.

Essa antecipação produz efeitos profundos na constituição do eu. A mulher negra cresce sob a incidência de significantes que não a reconhecem em sua complexidade, e que muitas vezes a impedem de ocupar um lugar de vulnerabilidade, de desejo e de subjetividade plena. Bell hooks (2022) argumenta que a construção da mulher negra como “forte” ou “resistente” funciona como estratégia de poder, mascarando o sofrimento psíquico e impedindo que sua dor seja legitimada socialmente. Essa imagem internalizada pode produzir conflitos identificatórios e afetivos, dificultando o acesso a um lugar de cuidado.

Além disso, bell hooks enfatiza que a naturalização da força e da resistência como atributos inerentes às mulheres negras produz não apenas um apagamento de sua dor, mas também uma profunda limitação de suas possibilidades de subjetivação (hooks, 2022). Ao serem constantemente convocadas a sustentar o Outro — a família, a comunidade, o trabalho —, essas mulheres têm sua própria necessidade de cuidado relegada a um segundo plano. Essa dinâmica, segundo a autora, consolida um ciclo em que a mulher negra é ensinada a sobreviver, mas não necessariamente a se reconhecer como alguém digno de cuidado, amor e proteção. Tal processo impacta diretamente a formação do eu, pois restringe o espaço psíquico para a fragilidade, a dependência e a construção de uma identidade que não esteja fundada apenas na resistência.

A psicanálise, nesse contexto, não teria apenas contribuições a oferecer para a compreensão do sofrimento psíquico das populações historicamente desumanizadas, mas também para a análise da formação subjetiva das classes que se beneficiaram da ordem escravocrata e que mantiveram posições de poder mesmo após a transição formal para o trabalho livre. Como propõe Rita Segato (2006), a sociabilidade construída sob a escravidão não desaparece com a mudança do regime econômico; ela persiste como estrutura afetiva e simbólica que organiza vínculos, hierarquias e lugares sociais.

Nessa direção, Segato (2006) torna relevante interrogar os efeitos psíquicos produzidos nas crianças das elites — majoritariamente brancas — que foram criadas sob uma dinâmica em que o cuidado cotidiano era desempenhado por mulheres negras, primeiro escravizadas e depois empregadas domésticas. A figura da ama ou da babá ocupava o lugar de presença afetiva constante, responsável pelo cuidado e pela satisfação das demandas infantis, mas destituída de autoridade simbólica para estabelecer limites. Ao mesmo tempo, a organização familiar mantinha uma dissociação entre maternidade biológica, autoridade paterna e vínculo afetivo, produzindo uma configuração complexa do Édipo e da lei. Tal arranjo evidencia como a racialização atravessa não apenas a experiência dos sujeitos subalternizados, mas também a constituição psíquica daqueles situados nos lugares de privilégio.

Djamila Ribeiro (2019), ao discutir o conceito de “lugar de fala”, contribui para compreender que a constituição psíquica da mulher negra não pode ser pensada fora de suas condições materiais e simbólicas. Para a autora, “lugar de fala” não diz respeito a uma autorização individual para falar, mas ao reconhecimento de que cada sujeito ocupa posições sociais específicas, atravessadas por relações de poder, que determinam como será ouvido, legitimado ou silenciado. Assim, desde cedo, a mulher negra aprende que seu corpo carrega marcas que orientam a forma como será tratada, escutada ou invisibilizada. Essas marcas influenciam a formação do eu, as possibilidades de reconhecimento e as maneiras pelas quais ela poderá experimentar a própria feminilidade.

Ao afirmar que nem todas as experiências são universalizáveis e que cada sujeito ocupa um lugar social específico, Ribeiro (2019) destaca que a mulher negra vivencia processos de subjetivação atravessados por desigualdades históricas e estruturas de poder que moldam suas possibilidades de existir. Isso significa que sua identidade é construída em um contexto

onde o racismo e o sexismo operam conjuntamente, produzindo limitações concretas, como menor acesso a cuidados, menor credibilidade de sua palavra e maior exposição à violência, que reverberam diretamente no campo psíquico. Assim, o “lugar de fala”, longe de ser apenas uma categoria política, funciona como ferramenta analítica que evidencia como a posição social da mulher negra constitui as bases de sua vida emocional, determinando o que ela pode desejar, reivindicar ou imaginar para si.

Como lembra Kilomba (2019), o racismo não opera apenas como evento traumático, mas como estrutura repetitiva, uma memória insistente que se reinscreve no olhar do outro, nos gestos cotidianos e na linguagem. Para a mulher negra, essa repetição produz uma economia psíquica marcada pela vigilância constante, pela necessidade de se proteger de olhares invasivos e pelo desafio contínuo de afirmar sua existência como sujeito e não como imagem colonial. Tal dinâmica pode gerar estados persistentes de hipervigilância e autocensura, nos quais cada gesto e cada palavra são previamente avaliados como estratégia de autopreservação. Ao mesmo tempo, essa tensão contínua entre exposição e defesa consome energia psíquica significativa, impactando a experiência de espontaneidade, pertencimento e liberdade no laço social.

Além disso, as produções do AMMA Psiquê e Negritude, organização pioneira na articulação entre psicologia, psicanálise e relações raciais no Brasil, oferecem contribuições fundamentais para compreender os efeitos psíquicos do racismo estrutural. A instituição tem sistematizado, ao longo de décadas, pesquisas e práticas clínicas que evidenciam como o racismo atua como trauma cumulativo e cotidiano, afetando autoestima, pertencimento e construção identitária de sujeitos negros (AMMA Psiquê e Negritude, 2008).

Ao destacar que o sofrimento psíquico da população negra não pode ser dissociado das experiências reiteradas de desqualificação simbólica, a AMMA Psiquê amplia o debate ao demonstrar que a racialização não é um evento episódico, mas uma condição estruturante que atravessa a constituição subjetiva. “Para o branco, o negro deve ser mantido na posição compulsória de um servidor, um serviçal, um subordinado” (AMMA Psiquê e Negritude, 2008, p. 65). Essa perspectiva fortalece o argumento de que, no caso da mulher negra, gênero e raça operam como organizadores centrais do psiquismo, e não como variáveis externas ou secundárias.

Dessa forma, a constituição psíquica da mulher negra se desenvolve em meio a um campo de forças que ultrapassa sua experiência individual, articulando inconsciente e história, afeto e política. A repetição do racismo, como aponta Kilomba (2019), não apenas produz feridas, mas delimita constantemente os contornos do que se considera possível para essa mulher desejar, ser e ocupar no mundo. Encerrando esta análise, é possível afirmar que a subjetividade feminina negra emerge da negociação contínua entre uma história imposta, marcada pela colonialidade e pelo controle sobre seus corpos, e a potência criativa de reinvenção que cada sujeito sustenta. Reconhecer esses atravessamentos é fundamental para que a psicanálise possa oferecer um espaço clínico que não repita o silenciamento, mas que acolha a complexidade de existir como mulher negra em uma sociedade racializada.

ESCUA DA MULHER NEGRA NA CLÍNICA PSICANALÍTICA

A clínica psicanalítica, ao receber mulheres negras, confronta-se com um cenário no qual o sofrimento individual está profundamente entrelaçado à história coletiva da racialização. A mulher negra não chega ao consultório apenas com conflitos intrapsíquicos; ela traz consigo uma trajetória marcada por olhares coloniais, expectativas de subalternidade e exclusões simbólicas que se inscrevem no corpo e no desejo. Quando a psicanálise opera a partir de uma pretensa neutralidade universal, corre o risco de repetir os apagamentos que estruturam a vida social dessas mulheres. Como argumenta hooks (2022), as formas de dominação se reproduzem justamente quando são tratadas como invisíveis.

A esse quadro soma-se o fato de que a clínica frequentemente foi pensada para um sujeito idealizado — branco, europeu e masculino —, o que gera um descompasso entre a teoria clássica e a realidade das mulheres negras (Ribeiro, 2019). A ausência histórica dessas mulheres como interlocutoras da teoria produz um vazio interpretativo que pode dificultar a compreensão de suas demandas e experiências. Assim, o primeiro desafio clínico consiste em desnaturalizar a universalidade do sujeito psicanalítico, reconhecendo que a racialidade altera as condições de constituição e expressão do inconsciente (Gonzalez, 2020). O consultório, para ser efetivamente ético, precisa se tornar um espaço de legitimação do que foi sistematicamente silenciado.

Mulheres negras frequentemente chegam à análise atravessadas por um mandato social de força, resiliência e resistência, elementos que podem dificultar a autorização ao cuidado e à fragilidade. Bell hooks (2022) aponta que a construção da mulher negra como “forte” funciona como tecnologia de controle, impedindo que sua dor seja vista como legítima e digna de atenção. Esse imperativo de força pode aparecer na clínica como dificuldade de pedir ajuda, minimização de experiências de violência e dificuldade de reconhecer limites corporais e psíquicos. Não raro, a paciente relata sentir-se culpada ao expressar cansaço ou sofrimento, como se a vulnerabilidade configurasse falha moral ou fraqueza inaceitável. A escuta analítica, ao legitimar esses afetos, pode abrir espaço para que a mulher negra se autorize a existir para além da exigência constante de resistência.

O analista, ao reconhecer esse mandato de força, precisa sustentar um espaço onde a paciente possa experimentar não apenas sua potência, mas também sua vulnerabilidade. Isso implica trabalhar com aquilo que bell hooks descreve como “o direito de sentir”, abrindo brechas para que afetos como tristeza, desamparo e medo deixem de ser interditos (hooks, 2019). A mulher negra, muitas vezes impedida de ocupar um lugar de fragilidade no mundo social, encontra na clínica a possibilidade de elaborar dimensões de si que historicamente lhe foram negadas, um movimento que exige sensibilidade, cuidado e compromisso ético por parte do analista (Ribeiro, 2019). Ao legitimar tais afetos, o *setting* analítico pode tornar-se um espaço de reconstrução simbólica, no qual a vulnerabilidade deixa de ser sinal de fraqueza e passa a constituir-se como dimensão constitutiva da subjetividade.

As análises de Bento (2002) sobre a falácia da neutralidade oferecem um paralelo fecundo para a clínica psicanalítica. Se, nas instituições, a autora demonstra que a pretensa objetividade dos processos seletivos encobre critérios racializados, no *setting* analítico a invocação da neutralidade pode igualmente operar como mecanismo de apagamento das desigualdades raciais. A ideia de que o analista ocupa uma posição universal e não marcada racialmente pode reproduzir, ainda que de modo involuntário, o pacto da branquitude, produzindo escutas que desconsideram o racismo como determinante do sofrimento apresentado. Nesse sentido, a clínica com mulheres negras exige o reconhecimento de que não há neutralidade fora das relações de poder, e de que a escuta analítica precisa ser atravessada por uma consciência crítica acerca das hierarquias raciais que estruturam o laço social.

Além disso, ao evidenciar que a exclusão de pessoas negras dos espaços de liderança se sustenta não apenas por práticas explícitas de discriminação, mas por percepções naturalizadas de não pertencimento, Bento (2022) contribui para pensar os efeitos subjetivos dessas dinâmicas na mulher negra que busca análise. A internalização reiterada da mensagem de que certos lugares não lhe são destinados pode produzir sentimentos de impostura, hipervigilância e autocensura, que emergem na clínica sob a forma de culpa por desejar ocupar espaços de reconhecimento, medo de errar ou necessidade constante de provar valor. A escuta psicanalítica, ao considerar tais atravessamentos, pode auxiliar na elaboração dessas marcas, deslocando a leitura de um suposto déficit individual para a compreensão de que tais afetos são produzidos em um contexto de exclusão histórica.

Outro ponto central é o modo como o racismo estrutura a relação da mulher negra com sua própria imagem. Kilomba (2019) demonstra que o olhar colonial se infiltra precocemente na formação do eu, produzindo uma cisão entre o que a mulher negra é e o que ela deve performar para ser socialmente tolerada. Essa cisão, quando não reconhecida pelo analista, pode gerar interpretações inadequadas ou culpabilizadoras, que reforçam o silenciamento da paciente. A transferência racializada, nesse contexto, torna-se um território delicado que exige do analista a capacidade de escutar não somente o dito, mas também as marcas ausentes, os silêncios e as hesitações.

Desenvolver uma escuta adequada implica reconhecer que o analista também ocupa um lugar racializado, mesmo quando insiste em sua neutralidade. Projeções inconscientes, fantasias coloniais, idealizações ou temores podem surgir na contratransferência, e sua não elaboração constitui risco clínico (Kilomba, 2019). Se o analista não enfrenta seus próprios atravessamentos raciais, corre o risco de interpretar a paciente a partir de estereótipos historicamente construídos, como idealizações pejorativas que remetem à mulher negra e restringem sua singularidade. Trabalhar clinicamente com mulheres negras implica, portanto, confrontar as heranças simbólicas que atravessam também o lugar do analista, reconhecendo que seu olhar não é neutro, mas produzido por uma história marcada por desigualdades raciais (hooks, 2019).

A análise proposta por Segato (2006) acerca da sociabilidade forjada na escravidão também ilumina a posição contemporânea da mulher negra na clínica. Historicamente situada no lugar de cuidadora compulsória — ama, babá, empregada doméstica —, ela foi constituída como suporte afetivo das famílias brancas, sem que seu próprio desejo ou sofrimento fossem reconhecidos. Essa herança simbólica reverbera no presente quando mulheres negras chegam à análise relatando exaustão crônica, dificuldade de priorizar a si mesmas e sentimento de culpa ao estabelecer limites. A clínica precisa reconhecer que tais impasses não são apenas traços individuais, mas efeitos de uma longa tradição que as posicionou como sustentáculo emocional do outro.

Se, na estrutura colonial, a mulher negra ocupava o lugar de cuidado sem autoridade, essa dissociação entre afeto e poder produz efeitos duradouros na constituição subjetiva. Muitas mulheres negras relatam, no espaço analítico, dificuldades em sustentar posições de liderança, impor limites ou afirmar o próprio desejo sem experimentar angústia intensa. A herança histórica de um lugar afetivo desprovido de legitimidade simbólica pode contribuir para conflitos em torno da assertividade e do reconhecimento (Segato, 2003). A escuta clínica, nesse sentido, deve operar como espaço de reinscrição simbólica, onde o exercício do desejo e da autoridade possa ser elaborado sem que isso implique ameaça à própria integridade psíquica.

Ao considerar que a sociabilidade escravocrata moldou tanto os lugares de privilégio quanto os de subalternização, a psicanálise é convocada a não repetir essa distribuição desigual de humanidade em seu próprio *setting*. No caso das mulheres negras, isso implica reconhecer que o sofrimento relacionado à sobrecarga afetiva, à hipermaternagem social e à constante disponibilidade ao outro não é mera característica de personalidade, mas efeito histórico de uma posição racializada (Segato, 2003). A clínica pode, então, tornar-se espaço de deslocamento desse destino, favorecendo a construção de uma posição subjetiva em que o cuidado deixe de ser obrigação compulsória e passe a ser escolha, e onde o desejo da mulher negra encontre autorização simbólica para existir.

As reflexões propostas por Bento (2022) também oferecem subsídios relevantes para pensar a posição do analista na clínica. Ao analisar os mecanismos de negação e silenciamento que sustentam o pacto narcísico da branquitude, a autora evidencia como sujeitos brancos frequentemente se percebem como neutros ou universais, desresponsabilizando-se das hierarquias raciais que os beneficiam. Transposta para o *setting* analítico, essa crítica convida o

profissional a interrogar sua própria posição racial e os efeitos inconscientes que ela produz na escuta. A recusa em reconhecer tais atravessamentos pode levar à minimização do racismo relatado pela paciente ou à interpretação de seus conflitos como exclusivamente intrapsíquicos, desconsiderando o impacto das violências estruturais em sua economia psíquica.

Djamila Ribeiro (2019), ao discutir o “lugar de fala”, enfatiza que sujeitos ocupam posições sociais diferentes que moldam sua capacidade de ser escutados. No contexto clínico, isso significa que a palavra da mulher negra pode ser filtrada por preconceitos implícitos ou por uma escuta deficitária que não reconhece a historicidade de sua dor. Incorporar o conceito de lugar de fala não significa reduzir a paciente à sua identidade, mas compreender que sua subjetividade se constitui em diálogo com estruturas sociais que a precedem. Uma clínica atenta a isso abre espaço para que a mulher negra fale a partir de si, não do estereótipo projetado sobre ela, favorecendo a construção de uma narrativa própria que rompa com silenciamentos historicamente impostos.

De acordo com Deivison Faustino (2019), membro do instituto AMMA Psiquê, a desigualdade histórica na distribuição do reconhecimento e da empatia social contribui para compreender por que a temática do racismo ainda ocupa espaço reduzido na formação de profissionais da saúde mental, incluindo a psicanálise. A escassez de referências a autores e autoras negras nos currículos não é apenas um dado acadêmico, mas produz efeitos diretos na prática clínica, especialmente no campo da contratransferência. Quando o sofrimento relacionado ao racismo não é reconhecido como experiência estruturante, corre-se o risco de interpretá-lo como exagero, distorção perceptiva ou conflito estritamente individual.

Nesse contexto, as experiências compartilhadas no âmbito do AMMA Psiquê e Negritude indicam um aumento na busca por profissionais negros por parte de pacientes negros, sobretudo mulheres. Tal movimento não se reduz a uma identificação fenotípica, mas revela a preocupação com a possibilidade de uma escuta qualificada acerca das experiências de racialização. Muitas pacientes expressam receio de que profissionais brancos, formados em referenciais que silenciam o racismo, não reconheçam determinados episódios como violência psíquica relevante (Faustino, 2019). A demanda, portanto, explicita uma questão central: a escuta clínica não depende apenas da técnica, mas também do repertório simbólico e do posicionamento ético do analista diante das hierarquias raciais que estruturam o laço social.

De modo complementar, o AMMA Psiquê e Negritude (2008) tem enfatizado a necessidade de uma clínica antirracista, que reconheça o racismo como fator determinante no sofrimento psíquico da população negra. Em suas formulações, a instituição sustenta que o trabalho clínico exige não apenas empatia individual, mas também formação crítica sobre relações raciais, para que o analista não reproduza, ainda que involuntariamente, a lógica de silenciamento social. Essa perspectiva reforça que a escuta da mulher negra demanda uma ética ampliada, na qual o reconhecimento do racismo como realidade concreta possibilita a legitimação de afetos historicamente negados, como raiva, medo e exaustão. Assim, a clínica deixa de ser um espaço de neutralização da experiência racial e passa a constituir-se como território de elaboração e reconstrução simbólica.

Por fim, o trabalho analítico com mulheres negras deve também favorecer a construção de uma posição subjetiva mais autônoma e ativa, permitindo que elas se coloquem no mundo para além dos limites impostos pela colonialidade. Isso inclui ajudá-las a elaborar o medo do olhar alheio, a culpa por ocupar espaços não previstos para elas e a sensação de impostura que muitas carregam (Ribeiro, 2019). Quando o analista sustenta um espaço de reconhecimento e elaboração, contribui para que a paciente possa construir novas formas de existir, agir e desejar, rompendo com destinos imaginários que lhe foram atribuídos. Nesse sentido, a psicanálise pode tornar-se um espaço de reposicionamento simbólico e político, onde a mulher negra recupera não apenas sua voz, mas também sua possibilidade de se inscrever no mundo como sujeito pleno.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidencia que a subjetividade da mulher negra se constitui em um campo atravessado por forças históricas, políticas e inconscientes que ultrapassam a dimensão individual do sofrimento. Desde a infância, como discutem Gonzalez (2020) e Kilomba (2019), a mulher negra é interpelada por discursos raciais e de gênero que a posicionam em uma zona de alteridade reforçada, incidindo diretamente sobre os processos de identificação, desejo e possibilidade de reconhecimento. Esses atravessamentos constroem um cenário psíquico singular, no qual a experiência subjetiva emerge a partir de significantes que a antecedem e que moldam sua forma de se ver e de ser vista.

A clínica psicanalítica, quando sustentada pela universalidade abstrata do sujeito branco, europeu e masculino, como problematizado por Irigaray (1985) e retomado por Ribeiro (2019), corre o risco de reproduzir o apagamento histórico das mulheres negras dentro da teoria e da prática. Por isso, torna-se fundamental que o trabalho analítico reconheça a racialidade como operador estrutural na constituição do inconsciente, permitindo que o consultório se torne um espaço de legitimação do que foi socialmente silenciado. Como afirma bell hooks (2022), as opressões se perpetuam precisamente quando permanecem invisíveis, e a clínica, se não atenta a isso, repete o que pretende tratar.

Ao longo do texto, destacou-se também a importância de compreender como o racismo, enquanto estrutura repetitiva ou a “memória insistente” descrita por Kilomba (2019), atravessa o corpo, o afeto e o imaginário da mulher negra, produzindo efeitos duradouros sobre a constituição do eu. Esse processo inclui a internalização de imagens coloniais, a convocação constante à força e à resistência, a dificuldade de ocupar lugares de cuidado e a sensação persistente de inadequação. A psicanálise, ao acolher essas experiências, não só amplia seu campo teórico, mas também reafirma seu compromisso ético com a singularidade dos sujeitos.

Nesse sentido, a noção de “lugar de fala”, trazida por Djamila Ribeiro (2019), possibilita compreender que a escuta analítica não pode ser neutra: ela deve reconhecer que as condições materiais e simbólicas influenciam quem pode ser ouvido e como pode ser escutado. Incorporar esse entendimento ao *setting* clínico significa favorecer que a mulher negra fale a partir da própria experiência e não do estereótipo que lhe foi imposto, permitindo a construção de novas formas de significar sua existência.

No âmbito específico da clínica com mulheres negras, torna-se fundamental reconhecer os efeitos do mandato de força analisado por bell hooks (2022), a persistência da memória colonial descrita por Kilomba (2019) e os lugares historicamente atribuídos à mulher negra na sociabilidade escravocrata, conforme discutido por Rita Segato (2003; 2006). Tais elementos ajudam a compreender manifestações como hipervigilância, culpa por desejar, dificuldade de acessar a vulnerabilidade e sensação de não pertencimento — não como déficits individuais, mas como efeitos de uma história que ainda organiza o presente.

As contribuições de Maria Aparecida Bento (2002; 2022) e do AMMA Psiquê e Negritude (2008) reforçam que a racialidade não é um elemento periférico na constituição subjetiva, mas um eixo estruturante das relações sociais e psíquicas no Brasil. Ao evidenciarem tanto os mecanismos institucionais de manutenção das desigualdades quanto os efeitos emocionais e identitários do racismo cotidiano, essas produções ampliam o horizonte da psicanálise, convocando-a a revisar criticamente seus pressupostos universalizantes. Incorporar tais referenciais não significa abandonar a tradição psicanalítica, mas tensioná-la, enriquecê-la e torná-la mais capaz de responder às complexidades do contexto histórico e racial brasileiro.

Por fim, afirmar a necessidade de uma clínica sensível à racialidade é também afirmar o compromisso da psicanálise com a reconstrução subjetiva. Ao oferecer um espaço onde a mulher negra possa elaborar sua dor, recuperar sua vulnerabilidade e construir novas

possibilidades de desejo, o analista contribui para um reposicionamento simbólico e político que rompe com destinos coloniais (hooks, 2022; Ribeiro, 2019). Em última instância, retomar a noção de que a mulher negra é constituída historicamente como duplamente Outro — duplamente parte de uma interseccionalidade inferiorizada: mulher e negra — significa reconhecer que sua subjetividade exige uma clínica que não reproduza esse lugar, mas que trabalhe precisamente para desarticulá-lo (Gonzalez, 2020; Kilomba, 2019). Somente assim a psicanálise pode efetivamente participar da construção de um mundo no qual essa mulher não seja apenas objeto do olhar, mas sujeito pleno de sua própria história, palavra e existência.

REFERÊNCIAS

- AMMA PSIQUÊ E NEGRITUDE. *Os efeitos psicossociais do racismo*. São Paulo: AMMA Psiquê e Negritude, 2008.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. *Clínica & Cultura*, v. 8, n. 2, p. 82-94, dez. 2019.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org. de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. (Obra original publicada em 1988).
- HOOKS, bell. *Ain't I a woman? Mulheres negras e feminismo*. Trad. de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2022. (Obra original publicada em 1981).
- HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2019.
- IRIGARAY, Luce. *Espéculo da mulher*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. (Obra original publicada em 1977).
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. (Obra original publicada em 2010).
- LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103. (Obra original publicada em 1949).
- RIBEIRO, Djamilá. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.
- SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Artigo recebido: 30 de novembro de 2025

Artigo aceito: 24 de fevereiro de 2026

PSICANALISTAS NO DIVÃ: QUEM TEM MEDO DO MARCADOR SOCIAL RACIAL?

PSYCHOANALYSTS ON THE ANALYTIC COUCH: WHO'S
AFRAID OF THE RACIALIZED SOCIAL MARKER?

PSICOANALISTAS EN EL DIVÁN: ¿QUIÉN TIENE MIEDO
DEL MARCADOR SOCIAL RACIAL?

Ísis Gonzalez Fossati¹

Andrea Gabriela Ferrari²

Resumo: Este ensaio se propõe a refletir sobre a posição de neutralidade muitas vezes assumida por alguns psicanalistas diante de marcadores sociais de diferença e assuntos entendidos como “não psicanalíticos”. Considerando o apagamento desses temas em discussões clínicas e no posicionamento de alguns praticantes do ofício psicanalítico, a discussão será amparada em autores(as) como Pedro Ambra, Thamy Ayouch, Thaís Klein, Eduardo Leal Cunha, Mariana Pombo, entre outros, além de Nêgo Bispo, Frantz Fanon e Luiz Rufino, para tensionar o lugar do psicanalista diante dos efeitos que discursos hegemônicos podem causar em analisandos/as/es. Assumindo o caráter de uma psicanálise engajada, passível de se repensar e, portanto, transformadora, o presente ensaio irá propor possibilidades para que a escuta psicanalítica não seja indiferente ao mundo em que vivemos; ao contrário, colocando-se como uma ferramenta emancipatória e revolucionária.

Palavras-chave: Psicanálise. Branquitude. Clínica.

Abstract: This paper aims to reflect on the neutral position often assumed by some psychoanalysts regarding social markers of difference and issues understood as “non-psychoanalytic.” Considering the erasure of these themes in clinical discussions and in the stance of some practitioners of the psychoanalytic craft, the discussion will be supported by authors such as Pedro Ambra, Thamy Ayouch, Thaís Klein, Eduardo Leal Cunha, Mariana Pombo, among others, as well as Nêgo Bispo, Frantz Fanon, and Luiz Rufino, to unsettle the psychoanalyst’s role in the face of the effects that hegemonic discourses may produce on analysands. Assuming the character of an engaged psychoanalysis, capable of rethinking itself and, therefore, transformative, the present paper will propose possibilities for psychoanalytic listening not to be indifferent to the world in which we live, but rather to position itself as an emancipatory and revolutionary tool.

Keywords: Psychoanalysis. Whiteness. Clinical practice.

¹ Psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), psicanalista, membro efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e integrante do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Infâncias (NEPIs). ORCID: 0009-0009-5494-0245. E-mail: isis.fossati@gmail.com

² Professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura e do Departamento de Psicanálise e Psicopatologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Psicóloga, psicanalista e doutora em Psicologia do Desenvolvimento, coordenadora do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Infâncias (NEPIs), bolsista de produtividade CNPq. ORCID: 0000-0002-4262-3033. E-mail: ferrari.ag@hotmail.com

Resumen: Este ensayo se propone reflexionar sobre la posición de neutralidad que a menudo asumen algunos psicoanalistas frente a los marcadores sociales de la diferencia y a temas entendidos como “no psicoanalíticos”. Considerando el borramiento de estos temas en las discusiones clínicas y en el posicionamiento de algunos practicantes del oficio psicoanalítico, la discusión se apoyará en autores(as) como Pedro Ambra, Thamy Ayouch, Thaís Klein, Eduardo Leal Cunha, Mariana Pombo, entre otros, además de Nêgo Bispo, Frantz Fanon y Luiz Rufino, para tensionar el lugar del psicoanalista ante los efectos que los discursos hegemónicos pueden causar en los/as/es analizantes. Asumiendo el carácter de un psicoanálisis comprometido, capaz de repensarse y, por lo tanto, transformador, el presente ensayo propondrá posibilidades para que la escucha psicoanalítica no sea indiferente al mundo en que vivimos; por el contrario, situándose como una herramienta emancipadora y revolucionaria.

Palabras clave: Psicoanálisis. Blanquitud. Clínica.

INTRODUÇÃO

Por décadas, alguns psicanalistas, ensimesmados, fechados em um circuito narcísico e, praticamente, alheios aos movimentos que ocorrem na cultura e na sociedade, reproduziram frases de impacto como “o inconsciente não tem cor”, e, quando questionados ou provocados, responderam categoricamente: “mas isso não é psicanálise”. Essa assertiva, oriunda de um pensamento mecânico e, acima de tudo, defensivo, encontrou eco entre muitos colegas ao longo dos últimos anos. Pedro Ambra (2023) aponta:

Explícita ou implicitamente enunciada, a ideia de que o “inconsciente não tem cor” pressuporia que não há um correlato verdadeiramente psíquico dos marcadores sociais da diferença. Raça, gênero, classe, entre outros, teriam uma influência apenas na espessura imaginária do Eu, ainda que, paradoxalmente, não se negue que o racismo no Brasil é estrutural. Para muitas/es/os aceita-se haver um conjunto de relações socialmente organizadoras, mas sem impactos fundamentais na estrutura psíquica. Mas seria isso metapsicológicamente possível, eticamente sustentável ou politicamente desejável? (Ambra, 2023, p. 276).

Mas a psicanálise nasce da curiosidade de Freud, de seu desejo em encontrar respostas ou, pelo menos, encaminhamentos para o que, até então, não se buscava questionar e estava instituído. Entendemos que a psicanálise nasce como uma postura revolucionária diante da epistemologia da época; dessa maneira, é, portanto, uma postura eminentemente freudiana questionar e se questionar sobre os paradigmas do mundo em que vivemos. Afinal, é isso o que um pensamento que se proponha científico deve fazer.

Assim, Freud, homem cisgênero, heterossexual, branco, judeu, europeu, médico e com acesso à literatura e à cultura da época, fundou a psicanálise a partir de suas interações e inquietações clínicas. A psicanálise nasce da escuta e da observação clínica, oriunda dos limites que os métodos anteriores apresentavam. A importância em registrar os marcadores sociais pertinentes a Freud está em considerarmos que o pai da psicanálise escreveu a partir de uma posição subjetiva e que, portanto, a sua obra carrega ressonâncias de sua experiência.

Portanto, o presente ensaio se propõe a problematizar o apagamento existente acerca de marcadores sociais de diferença e interseccionalidade no campo psicanalítico e, a partir disso, busca-se refletir sobre saídas possíveis para uma escuta não saturada e politicamente engajada.

PSICANÁLISE SIM, MAS PARA QUEM?

A psicanálise, verdadeira herdeira da civilização europeia, nasce em 1900 e, como já dito anteriormente, ampara-se na profunda curiosidade de Freud sobre o mundo e os acontecimentos que observa, mas, acima de tudo, em sua escuta clínica. Afirmar isso é considerar que Freud, um homem de seu tempo, nunca esteve à parte de seu tempo, do mundo em que vivia, muito pelo contrário. No início de suas formulações, ocupado de uma sintomatologia que acometia, predominantemente, mulheres, o pai da psicanálise se ocupou de escutar aquelas que padeciam.

Marcadores sociais de diferença e interseccionalidade são estudados há algum tempo nas mais diversas áreas do conhecimento, sejam elas educação, saúde, história, antropologia, ciências sociais, etc., e, muito recentemente, passaram a ocupar espaço também em discussões relacionadas à psicanálise. De acordo com Gonçalves, Braga Mello e Prado (2025), a partir de um levantamento histórico, tomando como foco os já referidos temas no Brasil, é possível verificar que, pelo menos, três pesquisadoras (a saber: Lélia Gonzalez, Nilma Lino Gomes e Giovana Xavier) ocuparam-se de estudar e produzir a respeito desses temas e da

produção social da feiura/beleza negra, da historicidade do corpo negro, na desmistificação desse mesmo corpo como um sinônimo exemplar de feiura, do desprezo, do desinteresse e da hiperssexualização e no necessário ensino de uma história étnico-racial (Gonçalves et al., 2025, p. 123).

É inegável, no entanto, que nos últimos anos psicanalistas passaram a se ocupar de temas como o racismo e a racialidade, mas, e nos anos anteriores, onde estiveram esses psicanalistas? Vivendo sob a égide de um complexo semelhante ao do avestruz, com suas cabeças enfiadas embaixo da terra?

Dessa forma, no tocante ao tema proposto neste ensaio, Pedro Ambra (2023) questiona:

em que medida seria lícito utilizar tal marcador social? É bem verdade que a psicanálise figura no rol dos saberes que, de alguma maneira, questionam a identidade do sujeito para consigo próprio, pois o inconsciente é uma emergência que fissa o eu. Porém, não se depreende daí que ela seja intrepidamente anti-identitária, subalternizando os traços socialmente constituintes do Eu, como algumas análises conservadoras parecem querer demonstrar (Ambra, 2023, p. 277).

Ao relembrarmos os marcadores sociais de Freud, apontamos para a fundamental diferença que existe na experiência de mundo vivida por um homem cisgênero, heterossexual, branco, judeu, europeu e médico em relação não só às mulheres brancas, mas também aos sujeitos negros, orientais, árabes e indígenas, por exemplo. A respeito das diferenças, aliás, Freud — amparado na antropologia da época — foi categórico sobre a sua visão de mundo:

Há homens vivendo em nossa época que, acreditamos, estão muito próximos do homem primitivo, muito mais do que nós, e a quem, portanto, consideramos como seus herdeiros e representantes diretos. Esse é o nosso ponto de vista a respeito daqueles que descrevemos como selvagens ou semi-selvagens; e sua vida mental deve apresentar um interesse peculiar para nós, se estamos certos quando vemos nela um retrato bem conservado de um primitivo estágio de nosso próprio desenvolvimento (Freud, 1974, p. 20).

E sim, Freud só poderia escrever a partir do que conhecia, observava e estudava, mas como justificar que, passados tantos anos, inúmeros psicanalistas tenham praticado seus ofícios amparados em uma lógica hierárquica de corpos e existências? A realidade é que, imersos em uma lógica colonialista, em que sujeitos brancos e europeus (e/ou descendentes)

ditam uma forma de viver que, por interesses sociais, econômicos e, em última análise, de manutenção do poder, subjuga outras existências, essa lógica vem se perpetuando e sendo autorizada há muito tempo e, naturalmente, a psicanálise não teria como passar impune a isso. No entanto, essa aparente morosidade para entrar em contato com saberes que estão para além do entendido como “psicanalítico” contribuiu e ainda contribui para que inúmeros sujeitos sofram com escutas ortopédicas e, dentro do *setting* analítico, tenham as suas experiências desmentidas e, inclusive, revividas. Thamy Ayouch (2025) endossa essa perspectiva:

Será que a psicanálise deve se petrificar e rejeitar qualquer perspectiva que não caiba no seu discurso majoritário, sob pretexto de que “não é psicanálise”? As relações sociais de poder determinariam apenas a realidade exterior, excluída do consultório do/a analista por uma prática disciplinada, um esnobismo que opõe o glamour do inconsciente à vulgaridade social, e uma ingenuidade aterradora, ao não ser um desinteresse conveniente. Da mesma forma, as discursividades que examinam essas relações de poder — sociologia, filosofia, ciência política, estudos de gênero, estudos pós e decoloniais ou estudos críticos da raça e da branquitude — ameaçariam corromper o discurso analítico, engessado numa identificação paranoica consigo mesmo (Ayouch, 2025, p. 23).

Tomando o termo “sociogenia”, utilizado por Fanon (2020), consideramos que a subjetividade está atrelada aos processos sociais, políticos e históricos que ocorrem em sua constituição, nada muito distante daquilo proposto por Freud (1969), quando afirmou que: “toda psicologia individual é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (p. 81). Assim, compreendemos que em nossa sociedade os lugares são dados a priori, sendo análoga a situação de entrar em um jogo com cartas marcadas, onde, nesse caso, aqueles que nos precedem nos banham com discursos hegemônicos e condizentes com a cultura.

Rufino (2021) aponta que uma das maneiras mais eficientes de se perpetuar a colonização de corpos é “pela produção do esquecimento” (p. 21). Essa produção do esquecimento pode se dar, inclusive, pelo não-ser, conforme afirma Fanon (2020), em que muitos sujeitos, relegados a uma condição de impossibilidade de historicização, precisam sobreviver sob a ótica de serem minorias (o que estatisticamente não se sustenta), animalizados ou primitivos.

Assim, será que alguns psicanalistas, antes tão ocupados de desvelar o inconsciente, rememorar o esquecido, o recalcado, ao reproduzirem discursos dominantes e difundidos amplamente, como “somos todos iguais”³, não acabaram contribuindo para que sujeitos não brancos acabassem esquecidos e, psiquicamente, agredidos e desamparados?

EMANCIPAR INCONSCIENTES, ESCUTAS E EXISTÊNCIAS

A psicanálise, como já apontado anteriormente, não está à parte do mundo; os psicanalistas tampouco. Poder fazer o exercício (analítico!) de retirar-se do centro do mundo é fundamental para que se produzam ressonâncias que ecoem na sociedade em que vivemos. Para Thaís Klein (2024), ao considerarmos que a psicanálise segue viva, devemos ter em conta, também, que o discurso hegemônico atravessou e atravessa o fazer psicanalítico,

³ Campanha publicitária ocorrida no ano de 2014, quando o então jogador de futebol Daniel Alves comeu uma banana jogada em sua direção pela torcida de um time adversário. Pessoas com relevância e impacto na cultura, como, por exemplo, Neymar Jr. (<https://www.instagram.com/reel/nT1mL6xtty/>), compartilharam posts e *hashtags* em aderência ao slogan. No entanto, na época, o próprio movimento negro reconheceu que, em um país marcado por desigualdades sociais, econômicas e de alarmantes dados que apontam para o racismo e a violência sofrida por pessoas negras, homogeneizar e negar as diferenças vividas entre brancos e negros, ao afirmar que todos seriam iguais, seria um desserviço.

tornando, muitas vezes, a sua prática excludente e, a partir disso, a autora refere que a busca incessante pela fantasia daquilo que seria uma “verdadeira” psicanálise, em alguns casos aséptica, fortaleceria

a sua centralização, uma vez que excluem da história personagens, experiências clínicas, teorias e inclusive algumas marcas do território. Com a psicanálise em torno de si mesma e isolada de interlocutores, tanto internos quanto externos ao seu campo, o centramento exige o descentramento, retornando, por fim, a um novo centro. A possibilidade de considerar a psicanálise em sua multiplicidade se torna uma aliada no deslocamento de uma lógica que tem um centro como referência (Klein, 2024, p. 42).

Ou seja, como dizem Parker e Pavón-Cuellar (2022), “a perspectiva psicanalítica não deveria fechar o nosso horizonte. É uma oportunidade, não uma armadilha” (p. 62).

É fundamental que a psicanálise e seus praticantes possam se deixar tocar por outros saberes que contribuam e possam pluralizar a escuta, de quaisquer que sejam suas áreas, mais ou menos elitizados. O conhecimento a que temos acesso é resultado de anos de colonização e apagamento de outros saberes; reconhecer isso é assumir que não existe um único saber, mas, sim, um saber que é legitimado e perpetuado. A colonização é, antes de tudo, uma configuração de

relação de poder que se cristaliza como dominação e que, impondo uma inteligibilidade particular do mundo e de nós mesmos, limita as nossas possibilidades de existência, circunscrevendo nosso pensamento a um regime de verdade no qual seremos sempre, para dizer o mínimo, estrangeiros, para não dizer subalternos. Portanto, falar em colonialidade implica certamente falar em um longo e radical processo de hierarquização, de verticalização. Inversamente, falar em decolonialidade ou em descolonização significa imaginar estratégias de resistência à dominação e de subversão das hierarquias, tanto econômicas quanto culturais (Cunha; Pombo, 2024, p. 113).

Thamy Ayouch (2025) endossa e, de forma bastante didática, defende que esse exercício, particularmente importante, de “imaginar estratégias de resistência” seja feito entre psicanalistas. Diz ele: “resistir não é apenas negar, mas também criar, transformar e participar ativamente do processo de poder [...] resistir também significa pensar uma configuração diferente do saber-poder, que propõe uma leitura do mundo e de si” (Ayouch, 2025, p. 195). Ou seja, talvez, capturados pela saturação da palavra “resistência”, em um sentido freudiano, em associação ao que remete ao processo psicanalítico e direcionado, especificamente, ao analisando/a/e, muitos estejam ignorando a acepção revolucionária do que significa resistir. E, em tempos de recrudescimento de políticas contrárias aos direitos de imigrantes, pessoas LGBTQIAPN+, mulheres, negros e indígenas, para citar alguns exemplos, é fundamental que se possa praticar uma psicanálise que resista de forma criativa e transformadora.

É necessário, àqueles que se proponham a resistir, que se pratique uma desidealização e desidentificação com valores patriarcais, heteronormativos, burgueses, europeus e, sobretudo, da branquitude. Preciado (2018) afirma que esse processo de desidentificação é “uma condição de emergência do político como possibilidade de transformação da realidade” (p. 414). No entanto, precisamos ser realistas e saber que nem todos se interessam por essa transformação, afinal, o estado das coisas privilegia a alguns que, muitas vezes, não estão dispostos a repensar os privilégios de que gozam.

O grande Mestre Nêgo Bispo contribui, e muito, aos psicanalistas, quando afirma: “Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente — a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que

amplia” (Santos, 2023, p. 4-5). Então, a confluência, inclusive de saberes, não torna ninguém menos psicanalista; na realidade, provavelmente seja o oposto.

Mas falando em um “psicanalês” mais claro:

a perspectiva interseccional, portanto, permite dar atenção especial à singularidade, cada vez contextualizada, da imbricação das relações sociais de poder, que uma abordagem psicanalítica não pode ignorar. A singularidade só pode emergir de uma concepção complexificada de interseccionalidade (Ayouch, 2025, p. 163).

Por fim, fazemos questão de retomar uma expressão bastante popular entre psicanalistas, em que se diz que o analisando deve se implicar no processo psicanalítico. É bem verdade, mas também o psicanalista deve estar implicado no mundo em que vive. Dos tantos ensinamentos que Freud nos deixou, que a curiosidade e a permeabilidade ao mundo em que se vive sejam algumas das principais; do contrário, o ofício psicanalítico corre o risco de incorrer em uma prática monolítica e narcísica. Afinal, indiferença, negligência ou suposta neutralidade causam efeitos e perpetuam opressões.

REFERÊNCIAS

- AMBRA, P. Diagnósticas sociais da branquitude. *Revista Humanidades e Inovação*, v. 10, n. 4, p. 275-290, 2023. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/8620/4995>.
- AYOUCHE, T. *Raça no divã*. São Paulo: Devires; n-1 edições, 2025.
- CUNHA, E. L.; POMBO, M. Dissidências de gênero e periferias da psicanálise: travessias possíveis. In: CANAVÊZ, F.; BIRMAN, J. (orgs.). *Psicanálise à brasileira*. Salvador: Devires, 2024.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ubu, 2020.
- FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. In: FREUD, S. *Edição standard brasileiras das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. p. 89-179. (Obra original publicada em 1921).
- FREUD, S. Totem e tabu. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 11-191. (Obra original publicada em 1913).
- GONÇALVES, A. A. O.; BRAGA MELO, F. V. C.; PRADO, P. B. do. Tempo e os marcadores sociais da diferença: narrar a história sob outras perspectivas. *Outros Tempos: Pesquisa em Foco — História*, v. 22, n. 39, p. 122-134, 2025. DOI: <https://doi.org/10.18817/ot.v22i39.1270>.
- KLEIN, T. Os perigos de uma história centralizada: a multiplicidade e a psicanálise no Brasil. In: LO BIANCO, A. C.; RIVERA, T. (orgs.). *Descritar a psicanálise, uma vez mais*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2024. p. 41-58.
- PARKER, I.; PAVÓN-CUELLAR, D. *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- PRECIADO, P. B. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- RUFINO, L. *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.
- SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

Artigo recebido: 19 de janeiro de 2026

Artigo aceito: 9 de fevereiro de 2026

VIDAS APAGADAS PELA DITADURA CIVIL-MILITAR BRASILEIRA: O TRAUMÁTICO DA VIOLÊNCIA E O TEMPO DA ESCRITA TESTEMUNHAL

LIVES ERASED BY THE BRAZILIAN CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP: THE TRAUMATIC OF VIOLENCE AND THE TIME OF TESTIMONIAL WRITING

VIDAS BORRADAS POR LA DICTADURA CÍVICO-MILITAR BRASILEÑA: LO TRAUMÁTICO DE LA VIOLENCIA Y EL TIEMPO DE LA ESCRITURA TESTIMONIAL

Gabriela Weber Itaquy¹

Edson Luiz André de Sousa²

Analice de Lima Palombini³

Resumo: Durante a ditadura civil-militar brasileira, 434 pessoas foram mortas ou sofreram desaparecimento forçado, além dos inúmeros casos não confirmados, como o extermínio de indígenas e camponeses. O referido artigo se propõe, por meio da psicanálise, a elucidar o tempo do traumático e as possíveis formas de elaboração de um trauma individual e social através da escrita testemunhal. Assim, coletamos restos da história de uma desaparecida política, Ana Rosa Kucinski, a partir de arquivos e da obra literária de Bernardo Kucinski, *K: relato de uma busca*. Como conclusão, aponta-se para a escrita testemunhal como uma linguagem possível diante do traumático e, por consequência, uma via de transmissão através da potência da criação e do ficcional. Torna-se necessária uma longa caminhada para que haja a garantia da memória, da justiça e da efetivação dos processos de elaboração do luto pelas vítimas e familiares, e a escrita pode proporcionar a historicização e o testemunho do traumático.

Palavras-chave: Ditadura civil-militar brasileira. Psicanálise. Trauma. Escrita testemunhal.

Abstract: During the Brazilian civil-military dictatorship, 434 people were killed or suffered forced disappearance, in addition to countless unconfirmed cases, such as the extermination of indigenous people and peasants. Through psychoanalysis, this article aims to elucidate the temporality of the traumatic and the possible ways of elaborating individual and social trauma through testimonial writing. Thus, we collected remnants of the story of a politically disappeared woman, Ana Rosa Kucinski, through archival materials and the literary work of Bernardo Kucinski, K: relato de uma busca. In conclusion, the article points to testimonial

¹ Psicóloga e psicanalista. Mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e doutoranda no mesmo programa. ORCID: 0009-0007-7774-6176. E-mail: gabi.itaquy@hotmail.com

² Psicanalista. Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Professor titular aposentado do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor e pós-doutor pela Universidade de Paris VII. Pós-doutor pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris. ORCID: 0000-0002-1634-230X. E-mail: edsonlasousa@uol.com.br

³ Psicóloga. Professora titular aposentada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Docente convidada do PPG em Psicologia Social e Institucional da mesma universidade. Mestre em Filosofia pela UFRGS. Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). ORCID: 0000-0002-8332-8292. E-mail: analice.palombini@gmail.com

writing as a possible language in the face of trauma and, consequently, a means of transmission through the power of creation and fiction. There is a long path ahead to ensure memory, justice, and the effective elaboration of mourning processes for victims and their families, and writing can provide the historicization and testimony of the traumatic.

Keywords: Brazilian civil-military dictatorship. Psychoanalysis. Trauma. Testimonial writing.

Resumen: Durante la dictadura cívico-militar brasileña, 434 personas fueron asesinadas o sufrieron desaparición forzada, además de innumerables casos no confirmados, como el exterminio de indígenas y campesinos. A través del psicoanálisis, este artículo se propone dilucidar el tiempo de lo traumático y las posibles formas de elaboración del trauma individual y social mediante la escritura testimonial. Así, recogemos restos de la historia de una mujer desaparecida políticamente, Ana Rosa Kucinski, a partir de archivos y de la obra literaria de Bernardo Kucinski, K: relato de una busca. En conclusión, se apunta a la escritura testimonial como un lenguaje posible frente a lo traumático y, en consecuencia, como un medio de transmisión a través del poder de la creación y de lo ficcional. Existe un largo camino por recorrer para garantizar memoria, justicia y procesos efectivos de elaboración del duelo para las víctimas y sus familiares, y la escritura puede proporcionar la historización y el testimonio de lo traumático.

Palabras clave: Dictadura cívico-militar brasileña. Psicoanálisis. Trauma. Escritura testimonial.

Adentrando a exposição “Singularidades/Anotações: Rumos Artes Visuais 1998-2013”, no Itaú Cultural, a obra *Espera*, de Gisela Motta e Leandro Lima, chamava bastante atenção. Resumia-se a dois bancos posicionados no meio de uma sala escura, o que fazia com que o espectador demorasse a perceber os motivos da presença de tais objetos. Logo surge a sombra de uma pessoa que se senta no banco, posicionada ao lado dos que ali estão observando a obra e, por vezes, sentados também. De imediato, brota a necessidade de procurar a pessoa representada, mas ela não se encontra ali: trata-se de uma sombra sem a pessoa que lhe cabe. A pessoa fantasmagórica mexe-se, bate os pés e levanta-se ansiosamente à espera de alguém que nunca chega. A obra representa a eterna sensação de espera dos familiares dos mortos e desaparecidos políticos? A espera terrífica proporcionada pela cena nos dá elementos para refletir não só sobre os mortos que nunca retornaram sequer em restos, mas também sobre os vivos que vivem da mortífera e angustiante espera.

Conforme o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014c), realizado após 28 anos do término da ditadura civil-militar brasileira e, infelizmente, pouco divulgado no país, constatou-se que 434 pessoas foram mortas ou sofreram desaparecimento forçado, além dos inúmeros casos que não foram confirmados e sobre os quais ainda pouco sabemos, como o extermínio de indígenas e camponeses.

Para a CNV, o desaparecimento forçado é toda forma de privação de liberdade mantida por agentes do Estado, ou por pessoas ou grupos com autorização, apoio ou consentimento do Estado, seguida pela recusa em afirmar tal privação ou dar notícias sobre a pessoa. O Estado passa a atuar de modo clandestino, impedindo que os familiares e a sociedade tenham informações sobre o desaparecimento, negando direitos e garantias inerentes à vítima. Nessa via, a morte da vítima só é constatada quando os restos mortais da pessoa são encontrados e quando os exames garantem a identificação.

Em 1979, após muita procura e insistência, o governo militar elaborou um relatório, encaminhado à esposa de um desaparecido político, afirmando que seu marido havia cometido suicídio em uma pensão em São Paulo, em 1972. Seguindo vários rastros que conduziram ao Cemitério de Dom Bosco, em Perus, periferia de São Paulo, foram encontrados

registros de um corpo que estava na vala comum e que possuía o nome que o marido usava na clandestinidade. Naquele momento, foi identificado Luis Tejera Lisboa, o primeiro desaparecido político (Coimbra; Brasil, 2009).

Em um artigo publicado no jornal *O Globo*, no dia 5 de outubro de 2005, Gilberto Molina, membro do Grupo Tortura Nunca Mais (RJ) e irmão de Flávio Molina, assassinado sob tortura no DOI-Codi São Paulo, em 1971, disse:

Nos últimos 25 anos convivemos com os labirintos das ossadas. Tivemos o impacto de uma vala aberta, repleta de sacos de ossos, na solidão de um tempo remoto. Deparamo-nos com a visão de ossadas jogadas ao acaso, em salas inapropriadas sujeitas a vazamento de lama e esgoto, que nos obrigou a impetrar medida cautelar visando garantias de preservação das ossadas, em 1999, com sentença favorável julgada somente agora. Estivemos frente a frente com um esqueleto montado, numa entrevista kafkiana que visava indícios de reconhecimento. Buscamos a identificação de seus ossos em laboratórios no Brasil e no exterior, num total de 8 instituições. Para cada uma enfrentamos a expectativa dos exames e a decepção dos resultados. Enfrentamos a inépcia, a soberba e a suspeita de corrupção. [...] Finalmente, 15 anos após a descoberta de mais de 1.000 ossadas pertencentes a indigentes e mortos políticos, em uma vala não registrada no Cemitério de Perus, os restos mortais de Flavio foram identificados por exames de DNA por um laboratório de São Paulo no prazo recorde de 20 dias (Coimbra; Brasil, 2009, p. 61).

O ato de desaparecer com os corpos foi utilizado pelos militares como modo de fugir da responsabilidade pelos assassinatos, alimentando seus poderes por meio da eliminação, negação, desvalorização, criminalização e constrangimento dos opositores ao regime, incitando o aumento, em grandes proporções, do medo.

O fato de muitos militantes encontrarem-se clandestinos facilitou o processo de desaparecimento, pois a clandestinidade, inicialmente, servia como um modo de defesa diante das inúmeras prisões e torturas dos militantes que não haviam optado pelo exílio, mas logo passou a ser uma vulnerabilidade, já que a repressão usou nomes frios e identidades falsas para negar aos familiares a verdadeira identificação dos militantes presos, enterrando-os sob diferentes identidades.

Tal situação propiciou ao governo militar maior facilidade para eliminar os corpos, surgindo, assim, o chamado desaparecimento político. De acordo com Arantes, o desaparecimento foi copiado dos métodos de Hitler durante o nazismo, na operação denominada *Nacht und Nebel*. “Noite e Neblina” foi concebida para que pudessem sumir com os opositores do regime nazista: “desaparecer sem deixar rastro, sem direito à sepultura, sem direito a serem velados. São os corpos insepultos de que Sófocles falava na sua *Antígona*” (Arantes, 1994, p. 60).

Conforme a Comissão Nacional da Verdade, diante da privação de liberdade, da suposta morte e da ausência de identificação dos restos mortais dos presos políticos, estes ainda permanecem desaparecidos. O que significa simbolicamente o fato de um familiar continuar desaparecido após tantos anos do término da ditadura?

O presente artigo é um recorte da dissertação de mestrado *Vidas silenciadas pela ditadura civil-militar brasileira: o traumático e a potência da escrita* e se propõe a refletir sobre o tempo do traumático e as possíveis formas de elaboração de um trauma individual e social por meio da escrita testemunhal. Assim, coletam-se aqui restos da história de uma desaparecida política, Ana Rosa Kucinski, por meio de lampejos de sua vida extraídos de arquivos e dos escritos de seu irmão, Bernardo Kucinski, no livro *K: relato de uma busca* (2014a), para falar de uma história esquecida e dar lugar aos testemunhos.

Salienta-se que a história dos desaparecidos políticos é recomposta a partir de fragmentos que foram, a muito custo, coletados por familiares, movimentos políticos, Comissão de Anistia, Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos e Comissão Nacional da Verdade. Remexer nesses arquivos não é tarefa simples, já que tais comissões, movimentos políticos e sociais foram sistematicamente desarticulados em suas funções desde o golpe que tramou o impeachment da presidenta Dilma em 2016. Naquele período, o país viveu um momento de grande ruptura política, econômica e social, que afetou diretamente os sujeitos e suas formas de organização comunitária. Desde então, ocorreram crescentes cortes de direitos e atos de violência por parte do Estado e de seus representantes, culminando na gestão política do último governo presidencial (2019–2022), em que houve um aumento de decisões totalitárias e de proximidade com ações que remontavam à época da ditadura civil-militar.

Durante o governo Temer, a Comissão de Anistia — que possui o poder de garantir anistia política às pessoas que sofreram perseguição por órgãos ou indivíduos ligados ao Estado brasileiro entre os anos de 1946 e 1988 — não realizou o pedido formal de desculpas em nome do Estado, assim como teve apenas 13% dos requerimentos aprovados. Ainda de acordo com notícia de abril de 2021 publicada pelo *El País*, desde o início da gestão Bolsonaro, 2.042 (65%) dos requerentes tiveram seus pedidos indeferidos, 363 (1,3%) foram deferidos, e 807 (33%) anistias que já haviam sido concedidas em outros governos foram anuladas (Benites, 2021). Esses dados apontam para o horror instaurado que, novamente, tinha por pressuposto negar a ocorrência das violências e torturas nos períodos ditatoriais.

Dessa forma, elencar aqui documentos, informações e testemunhos que envolvem os rastros do que foi a existência e a morte de um desaparecido político passa a ser um ato de resistência diante de tamanhas violações de Estado que seguem ocorrendo diariamente, além do aumento dos pedidos da população pelo retorno da ditadura.

UMA VIDA A PARTIR DOS ARQUIVOS

Ana Rosa Kucinski, ou Ana Rosa Silva, nome de casada, nasceu em 12 de janeiro de 1942, em São Paulo, e era filha de judeus poloneses que migraram para o Brasil na primeira metade do século XX. Graduou-se em Química no ano de 1967, na Universidade de São Paulo (USP). Nesse período, conheceu o físico Wilson Silva, com quem se casou no dia 11 de julho de 1970. Tornou-se professora do Instituto de Química da USP e, no ano de 1972, concluiu seu doutorado em Filosofia na mesma universidade.

No dia 22 de abril de 1974, aos 32 anos de idade, Ana Rosa desapareceu na companhia de seu marido, em São Paulo, nas proximidades da Praça da República. O casal era militante da Ação Libertadora Nacional (ALN) e havia sido preso por agentes do Estado brasileiro. De acordo com depoimentos dados por amigos do casal, eles haviam saído por volta do meio-dia de seus respectivos trabalhos para almoçarem juntos em um restaurante situado nas redondezas da praça. Desde então, o casal nunca mais foi visto.

No mesmo dia, os familiares de Ana Rosa e Wilson foram avisados pelos colegas de trabalho para tomarem providências e localizarem os dois militantes. O advogado da família impetrou habeas corpus; entretanto, o pedido foi negado em razão do Ato Institucional n.º 5. Assim, as famílias buscaram informações sobre o paradeiro de ambos, mas não obtiveram notícias, já que o Estado se eximia de qualquer responsabilidade pelo destino dos dois e não reconhecia a prisão realizada.

Em 7 de agosto de 1974, o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns teve uma audiência com o general-chefe da Casa Civil do governo Geisel, na qual foi prometida uma grande investigação do caso por parte do governo. Desde esse período, o Estado brasileiro apresentou diferentes posicionamentos sobre a prisão e o desaparecimento de Ana Rosa e Wilson Silva. Passados quatro meses, diante da ausência de informações concretas, a Comissão de Direitos

Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) foi acionada e questionou o Estado brasileiro; como resposta, o Estado alegou não ter responsabilidade no fato.

Diante da busca incessante por notícias, a família solicitou informações sobre o destino do casal ao Departamento de Estado do governo norte-americano, o qual respondeu, por meio da *American Jewish Community* do *American Jewish Congress*, que Ana Rosa estaria viva, mas que não havia nenhuma notícia sobre Wilson. Em 18 de dezembro de 1974, nessas circunstâncias, a família recebeu a última comunicação formal sobre o caso.

Em fevereiro de 1975, o governo ditatorial lançou uma nota oficial em que os nomes de Ana Rosa Kucinski e Wilson Silva são citados como “terroristas foragidos”. Em outubro do mesmo ano, Ana Rosa foi demitida do Instituto de Química da USP por abandono de emprego. Somente em 1993 a Marinha enviou um relatório ao Ministério da Justiça, confirmando que Wilson havia sido “preso em São Paulo em 22/04/1974 e dado como desaparecido desde então”. No que se refere a Ana Rosa, no documento constavam apenas acusações caluniosas estendidas a seu irmão, Bernardo Kucinski.

O Estado brasileiro reconheceu Ana Rosa Kucinski como desaparecida política, por meio da lista de desaparecidos políticos contida no Anexo I da Lei n.º 9.140/1995. Do mesmo modo, o nome de Ana Rosa também consta no *Dossiê ditadura: mortos e desaparecidos no Brasil (1964-1985)*, organizado pela Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos.

Conforme os dados apresentados, percebe-se a longa saga dos familiares de Ana Rosa e Wilson na busca por informações e por alguma nomeação possível diante do trauma imposto pela violência de Estado. Nos três depoimentos prestados à Comissão Nacional da Verdade, Marival Chaves Dias do Canto, ex-servidor do DOI-Codi, afirmou, em diferentes relatos, que Ana Rosa e Wilson Silva foram levados ainda vivos à Casa da Morte pelo coronel do Exército Freddie Perdigão Pereira. Foram presos por meio da delação do agente infiltrado João Henrique Ferreira de Carvalho, o “Jota”, que, após esse episódio, passou a exercer a profissão de médico em Brasília.

O ex-delegado da Polícia Civil do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) do Espírito Santo, Cláudio Guerra, confirmou as práticas de tortura cometidas contra o casal. Segundo Guerra (2012), o coronel Freddie Perdigão, um dos mais importantes agentes do CIE, possuía dois grupos distintos de trabalhos secretos: um de tortura e interrogatório e outro de execução, grupo do qual Guerra fazia parte. Conforme seu relato, a militante Ana Rosa Kucinski teria sido brutalmente torturada na Casa da Morte, em Petrópolis: “Ela estava em Petrópolis e foi muito torturada. Ela estava visivelmente violentada. Com os órgãos genitais cheios de sangue e a roupa toda cheia de sangue” (Brasil, 2014a, p. 344-345).

Ainda sobre Ana Rosa Kucinski e Wilson Silva, Cláudio Guerra detalhou:

Eu me lembro muito bem do casal, Ana Rosa Kucinski e Wilson Silva, por conta de um incidente no caminho entre a rua Barão de Mesquita e a usina. Eu e o sargento Levy, do DOI, fomos levar seus corpos. Os dois estavam completamente nus. A mulher apresentava muitas marcas de mordida no corpo, talvez por ter sido violentada sexualmente. O jovem não tinha as unhas da mão direita. Tudo levava a crer que tinham sido torturados. Não havia perfuração de bala neles. Quem morre de tiro não sofre. Morte por tortura é muito mais desumano. Eu não prestava muita atenção nos cadáveres que transportava. Até porque eles nos eram entregues dentro de um saco. O problema é que, quando estávamos indo do Rio em direção a Campos, já quase chegando lá, bem naquela reta da estrada, o Chevette que viajávamos simplesmente pegou fogo. Os corpos do casal não tinham sido afetados pelo incêndio do carro. O que fizemos? Simplesmente saímos do veículo. Naquela época não havia celular, era tudo mais difícil. O sargento Levy pegou carona até um telefone público, ligou para a usina [Usina Cambahyba] e eles vieram nos resgatar na estrada (Brasil, 2014c, p. 618).

Assim, em depoimento à CNV, em 23 de julho de 2014, Cláudio Guerra afirmou ter sido responsável pelo transporte dos corpos de Ana Rosa e Wilson, no porta-malas de seu carro, da Casa da Morte até a Usina Cambahyba, onde teriam sido incinerados juntamente com outros 12 presos políticos. Dessa forma, a equipe do coronel Freddie Perdigão teria sido responsável pelas mortes de Ana Rosa e de Wilson.

O mesmo fim teria sido dado aos corpos de João Batista Rita, Joaquim Pires Cerveira, David Capistrano da Costa, João Massena Melo, Fernando Augusto de Santa Cruz Oliveira, Eduardo Collier Filho, José Roman, Luiz Ignácio Maranhão Filho, Armando Teixeira Frutuoso e Thomaz Antônio da Silva Meirelles Netto. Essas vítimas, que supostamente foram incineradas na usina, teriam sido mortas na Casa da Morte ou no quartel da Polícia do Exército, na Rua Barão de Mesquita. É impressionante depararmos com a repetição de cenas nazistas realizadas durante o Holocausto — a incineração dos corpos com o objetivo de apagamento dos rastros.

Cinquenta anos após o desaparecimento, a Universidade buscou resgatar a história e o espaço da Profa. Dra. Ana Rosa Kucinski Silva no Instituto de Química da USP, demarcando a sua trajetória desde estudante até profissional, para que “não se esqueça o que aconteceu a ela, para que nunca se repita” (Faria, 2025, p. 2).

A Comissão Nacional da Verdade apontou construções narrativas sobre a morte de Ana Rosa, mas não devolveu o corpo da vítima à família. O desaparecimento forçado impossibilita a vivência do processo de morte. Os militares se utilizam disso como um método extremamente perverso de negação, ocultação e dissimulação do que foi feito às vítimas. Assim, prolongam a tortura e o sofrimento dos familiares.

Dessa forma, são os fragmentos da história expressos por meio de narrativas e testemunhos, materializados através da publicização de arquivos e livros, que possibilitam, em muitas situações, as primeiras formas de se fazer um luto. O arquivo nos transporta ao passado e possibilita conhecermos e percorrermos um itinerário; um documento nos conduz a outro, abrindo espaço para que uma história possa ser reescrita. Conforme Derrida (2001), o arquivo sempre foi um modo de garantia, e toda garantia é sempre configurada de futuro.

O processo de debruçar-se sobre um arquivo é inseparável da imperiosa necessidade de transmissão. Assim, há uma necessidade, ou mesmo uma espécie de impulso, para transmitir, que funciona sob o efeito de um imperativo psíquico incoercível (Mouchenik, 2013). A demanda pelo arquivo é também uma demanda por historicização, uma busca por ir contra o apagamento imposto aos desaparecidos políticos, combatendo a tentativa de des-existência e de negação daquilo que terá existido. Do mesmo modo, os arquivos garantem um sentido e podem propiciar ao traumatismo uma saída do campo do recalçamento.

Os arquivos também demarcam o que pode ou não se tornar expresso em determinado momento histórico, mas também dizem dos silêncios, dos restos e dos não ditos. Hoje existem muitos documentos e arquivos do DOI-Codi e do DEOPS disponíveis para acesso dos cidadãos, mas, além disso, inúmeros foram queimados e triturados pelos militares, numa tentativa de tamponar a memória e apagar os rastros dos ocorridos. Assim, são os atos de fala e os gestos propostos a partir dos arquivos, por meio das tensões daquilo que eles calam e do que impedem de falar, que propiciam novos sentidos e novas insuficiências.

Desse modo, o arquivo propõe a repetição da memória, um reviver do passado e dos mortos, mas que interfere e estabelece a nossa relação com o futuro. De tal modo, os arquivos sobreviventes do período militar e os documentos atuais contendo narrativas e testemunhos dos sobreviventes propiciam uma recontagem da história, pontuando a presença da ausência — catalogando e narrando para não esquecer, para que a sociedade não esqueça. Conforme Derrida (2001), por meio do arquivo, temos uma possibilidade de enfrentamento da finitude radical, combatendo a ameaça de destruição, conservando a memória e as diferentes verdades.

Nessa via, acredita-se na importância da construção de recortes de vidas, histórias e narrativas testemunhadas e transmitidas por meio do olhar e das contribuições da psicanálise dentro do campo acadêmico, como um modo de produção de um outro arquivo que, por meio da publicização, visa ao enfrentamento do trauma social e individual.

O TEMPO DA ESCRITA TESTEMUNHAL

O livro de Bernardo Kucinski, *K: relato de uma busca*, não deixa de ser um arquivo testemunhal que transpira rastros de seu processo de luto perante o desaparecimento forçado de sua irmã, Ana Rosa Kucinski, durante a ditadura civil-militar brasileira. Os contos literários podem apontar questionamentos sobre os estilos de escrita possíveis que envolvem a temática da violência, que é, em muitos momentos, tão dura e árida. Diante do horror instaurado pelo real da violência, como é possível articular formas de transmissão dessas histórias?

Retomo as próprias palavras de Semprun (1995, p. 125-126):

Como contar uma verdade pouco crível, como suscitar a imaginação do inimaginável, a não ser elaborando, trabalhando a realidade, pondo-a em perspectiva? Com um pouco de artifício, portanto! [...] A verdade essencial da experiência não é transmissível... Ou melhor, só o é pela escrita literária.

Kucinski, no próprio subtítulo “relato de uma busca”, instiga um lampejo temporal; afinal, “relato” remete a algo da ordem do passado que foi vivenciado, e “busca” aponta para a ordem do futuro. Desse modo, o título propõe um iluminar do passado, mas também enseja uma busca que ainda não terminou.

O autor apresenta a utilização dos recursos da literatura e do ficcional, formulando diferentes narrativas possíveis para sua irmã, para seu pai e para os torturadores. Histórias são montadas e conversas inventadas; surge a abertura de um espaço para a ficção perante o vazio imposto pela violência e pelo não sabido, provocados pelo desaparecimento.

Diante da obrigatoriedade de conviver com aquilo que não se sabe — a morte e o desaparecimento forçado —, a escrita busca formas de nomear o que é ter de se deparar com o traumático. Assim, Kucinski escreve, por meio de diversas vozes, a história ficcionalizada de sua vida e a de sua família. Consequentemente, escreve a história da ditadura civil-militar brasileira, ao mostrar a busca incessante de um pai pelos rastros de sua filha.

O livro *K* inicia-se com a citação de Mia Couto: “Acendo a história, me apago em mim. No fim destes escritos, serei de novo uma sombra sem voz” (2007, p. 15). A passagem acima demonstra o estilo de escrita alcançado por Kucinski, dando-lhe o fôlego necessário para reconstruir o sofrimento do pai que “procura em vão pela filha e se convence aos poucos de que nunca a reencontrará, nem terá direito a homenagear seus restos mortais” (Kehl, 2011).

Como lente de aumento, trazemos a potência da obra literária, não como forma de analisarmos e enquadrarmos os acontecimentos e os sofrimentos, mas, sim, para nos depararmos com a potência da escrita enquanto via de transmissão do traumático e, principalmente, de testemunho.

Quanto à busca por Ana Rosa e à dor gerada pela falta de notícias, Bernardo Kucinski escreve, no papel de seu pai, as seguintes frases:

O pai que procura a filha desaparecida não tem medo de nada. Se no começo age com cautela não é por temor, mas porque, atônito, ainda tateia como um cego o labirinto inesperado da desapareição. [...] E no começo, há esperança, não se pensa no impensável; quem sabe discretamente se consegue a exceção. [...] Quando os dias sem notícia se

tornam semanas, o pai à procura da filha grita, destemperado; importuna, incomoda com a sua desgraça e suas exigências impossíveis de justiça.

O sorvedouro de pessoas não para, a repressão segue cruenta, mas o pai que procura sua filha teme cada vez menos. Desgraçado mas insolente, percebe então o grande paradoxo da sua imunidade. Qualquer um pode ser engolido pelo vórtice do sorvedouro de pessoas, ou atropelado e despejado num buraco qualquer, menos ele. Com ele a repressão não mexe, mesmo quando grita. Mexer com ele seria confessar, passar recibo (Kucinski, 2014a, p. 88-98).

A dor incutida aos familiares não permite e nem mesmo autoriza que incomodem os outros com a sua desgraça. Esperançosamente, acreditam na exceção, procuram incessantemente o ente querido e, quando já não creem nem mesmo na exceção, ainda buscam a verdade, nem que seja para medir a culpa diante da tragédia ocorrida.

Kucinski remete ao sofrimento da eterna busca, sem sucesso, realizada pelos familiares e questiona ao longo da escrita: quem mesmo estaria morto diante de toda essa situação? No texto, ele remete a um sonho com uma cova, cavada pelo próprio pai, que sozinho resolve ir em busca do corpo da filha, mas, quando percebe, encontra-se dentro dela, ocupando o lugar do morto, um morto-vivo, observado e julgado pelos amigos e familiares.

O desaparecimento demarca um vazio de sentido no sujeito e arrebatada com o silêncio e o esquecimento social, perpetrando uma situação sem fim. Desse modo, a morte passa a ser disseminada de várias formas no âmbito social e familiar. A tortura passa a ser redirecionada aos familiares, que necessitam enfrentar a ausência de informações e notícias falsas sobre o seu familiar.

Esquecer experiências-limite é impossível, isso é ainda mais difícil quando o passado permanece recalado. Sem uma ampla mobilização social e os rituais e leis que garantam o “direito à verdade”, os familiares de mortos e desaparecidos oscilam entre a busca por realizar o luto, o recalque e o desejo de restituição do passado conforme a proposta da *Associação Madres de Plaza de Mayo: “Aparición con vida. Con vida los llevaron, con vida los queremos”* (Teles, 2010, p. 4).

A violência não elaborada tem como legado o perpassar pelas diferentes gerações familiares. Ao longo do livro, o autor reporta a proximidade entre a história de sua irmã e a origem judaica de sua família, bem como a própria luta política que seu pai vivenciou nas ruas de Wloclawek, na Polônia. O pai de Ana Rosa e Bernardo possuía 30 anos quando foi acusado de subversão pela polícia polaca. Foi preso e conseguiu a soltura por meio da propina coletada pelos amigos militantes; sob a condição de emigrar para o Brasil, acabou deixando a mulher e o filho, que se uniram a ele um ano após tal incidente. Entretanto, a tia de Ana Rosa, presa em um comício do partido de esquerda que ajudou a fundar, morreu de tuberculose cinco anos depois, na prisão. Os familiares por parte da mãe de Ana Rosa, também judeus, faleceram tempos depois, durante a Segunda Guerra Mundial.

Conforme o livro, tal violência sofrida pela família Kucinski foi silenciada na história familiar e demarca a transgeracionalidade da violência. Bernardo Kucinski escreve que nada ou muito pouco se falava sobre o assunto, mas o autor propõe o encontro das duas histórias e, sob a voz do pai, conta:

A cada passo em direção a essa ala K. retrocedia na memória aos tempos de sua própria prisão na Polônia. Lembrou-se novamente de quando o arrastaram acorrentado pelas ruas de Wloclawek para humilhá-lo perante os comerciantes. [...] Naquela prisão polonesa ele descobriu a importância dos cigarros e barras de chocolate. Era o que trazia agora,

aos presos do Barro Branco. [...] K. sentia-se muito cansado. As pernas fraquejando, uma sensação de tontura. Chegou ao pavilhão amparado pelo sargento.

Os presos já o esperavam [...] Armaram uma roda de cadeiras, K. sentou-se à frente. Depositou no piso a sacola e começou logo a contar a história que já havia repetido tantas vezes. Mas era como se contasse pela primeira vez. Fitava um preso, depois outro. Tropeçava nas palavras. No meio da fala saíam palavras do iídiche. Repetia como um refrão, *mein tiere techeterl*, minha filhinha querida. Sentia de volta o sotaque dos primeiros dias de Brasil (Kucinski, 2014a, p. 172-175).

Ao longo da escrita, enuncia: “O corpo devastado de um ancião, sustentado por dois olhos — duas chamas — que eram a encarnação do desespero” (Kucinski, 2014a, p. 172-175). K., perante o desespero e o cansaço, encontra como saída o reencontro de sua história com a da filha — ambos haviam sido violentados pelo Estado. Busca notícias dela, mas, ao mesmo tempo, esgotado, busca notícias sobre si mesmo. Assim, a “impensável desaparecimento” delega o repetido sofrimento. K. tenta contar a história da filha, e é por meio da repetição da mesma história, assim como da própria escrita do autor, que se pode propiciar alguma nomeação à interdição que a violência ocasiona.

Quanto à questão do singular ao coletivo, proposta pela escrita literária, Silva afirma:

Esses romances, para além dos aspectos subjetivos que tocam assuntos como perda, luto e memória individual, funcionam também como uma tentativa de testemunho de um drama coletivo, efetuado por meio do que pode ser chamado de política da memória. A penalização de agentes do Estado, assim como o reconhecimento desse mesmo Estado como responsável por ações à margem da lei, são os objetivos principais dessa política em Kucinski, e representam, em consequência, a disputa entre Justiça e Direito, sendo este último fundado no “poder” de exercê-los (Silva, 2020, p. 57-58).

Não devemos esquecer que as experiências traumáticas mantêm os sobreviventes no limite do dizível, causando um embate entre o impulso de dizer e a impossibilidade de achar as palavras certas para dar conta de tamanho fluxo de afeto. Assim, surge tanto a vontade de silenciar, esperando que o tempo possa apagar essas experiências, quanto a vontade de narrá-las com o intuito de libertação. Em muitos casos, o silenciamento torna-se a única saída encontrada pelos sujeitos para seguirem vivendo, uma forma de proteção contra o sofrimento, evitando o enfrentamento da ferida narcísica e da angústia. Contudo, quando uma experiência não pode ser colocada em palavras, ela fica fossilizada, funcionando como uma intrusa ao psiquismo, escapando a qualquer trabalho de luto (Levy; Kupferberg, 2009).

Dessa forma, a experiência traumática, quando silenciada, pode provocar, nos membros das gerações seguintes, um efeito de trauma e de sofrimento. A transmissão ocorre inconscientemente entre as diferentes gerações, sem haver um processo de narração e metabolização que possibilite a elaboração dos acontecimentos, perpetuando o sofrimento (Kupferberg, 2011).

A família Kucinski encontrou no Brasil um refúgio contra a violência e a perseguição ocorridas na Polônia pelos nazistas. Porém, foi o país que os acolheu que matou e fez desaparecer o corpo de sua filha. A violência totalitária vivenciada pelo pai repetiu-se na vivência da filha, dessa vez, porém, com desfecho mortífero. Não podemos nos esquecer de que:

Todo genocídio é uma catástrofe da filiação: é a aniquilação simultânea de três gerações, aquelas que são necessárias ao estabelecimento de toda filiação, para permitir que cada um possa se situar em um conjunto de sujeitos e se reconhecer como tendo sido gerado e como capaz de gerar (Waintrater, 2011 apud Mouchenik, 2013, p. 236).

Diante daquilo que não foi metabolizado psiquicamente, a transgeracionalidade toma a cena. O não elaborado pelos pais, aquilo que se torna indizível, inominável e inconfessável, passa a ser transmitido e depositado na geração seguinte, sem ser elaborado. Assim, para a geração seguinte, são transmitidas as dores, e não as memórias.

Embora cada história de vida seja única, todo sobrevivente sofre em algum grau o mal da melancolia. Por isso, não fala de suas perdas a filhos e netos; quer evitar que contraiam esse mal antes mesmo de começarem a construir suas vidas. Também aos amigos não gosta de mencionar suas perdas e, se são eles que as lembram, a reação é de desconforto. K. nunca revelou a seus filhos a perda de suas duas irmãs na Polônia, assim como sua mulher evitava falar aos filhos da perda da família inteira no Holocausto.

O sobrevivente só vive o presente por algum tempo; vencido o espanto de ter sobrevivido, superada a tarefa da retomada da vida normal, ressurgem com força inaudita os demônios do passado. Por que eu sobrevivi e eles não? É comum esse transtorno tardio do sobrevivente, décadas depois dos fatos. [...] A culpa. Sempre a culpa. A culpa de não ter percebido o medo em certo olhar. De ter agido de uma forma e não de outra. De não ter feito mais. A culpa de ter herdado sozinho os poucos bens do espólio dos pais, de ter ficado com os livros que eram do outro. De ter recebido a miserável indenização do Governo, mesmo sem a ter pedido. No fundo a culpa de ter sobrevivido.

[...] Também os sobreviventes daqui estão sempre a vasculhar o passado em busca daquele momento em que poderiam ter evitado a tragédia e por algum motivo falharam. Milan Kundera chamou de “totalitarismo familiar” o conjunto de mecanismos de culpabilização desvendados por Kafka. Nós poderíamos chamar o nosso de “totalitarismo institucional” (Kucinski, 2014a, p. 166-169).

Kucinski parte do “totalitarismo familiar” — que, no tom kafkiano, demarca formas de autoritarismo e regulamentações impostas nas relações familiares — para falar do “totalitarismo institucional” como um modo brasileiro de manipular e impor um conjunto de culpabilizações destinadas às vítimas e aos familiares dos mortos e desaparecidos políticos, impossibilitando o compartilhamento da perda, o enfrentamento e a elaboração.

Devemos ressaltar que a perda suscita que o sujeito revise e avalie criticamente a sua história com o objeto desaparecido, indagando-se sobre a sua responsabilidade pelo desaparecimento. A culpa se inscreve no psiquismo do sujeito, e surgem questionamentos dolorosos sobre o seu envolvimento na perda e sobre o que poderia ter sido feito para evitá-la. As auto-acusações, assim, ganham força (Birman, 2006).

Diante do desamparo e do vazio impostos, o familiar desaparecido passa a ser idealizado. Torna-se inevitável, ou necessário, inventar ou imaginar como seria a vida da pessoa perdida. Os desaparecidos apresentam-se imaginariamente como perfeitos, gerando a sensação de impotência naqueles que sobreviveram (Teles, 2010).

Freud, em *Luto e melancolia* (1989), afirma que o processo de luto requer a passagem por um longo período doloroso. O mundo passa a ser visto como empobrecido e vazio, gerando uma ausência de interesses. Busca-se, dessa forma, a superação da perda por meio da retenção de todas as energias do eu, até o momento em que a libido possa ser retirada desse objeto perdido e deslocada para um novo objeto escolhido.

Quando a libido livre não é deslocada para outro objeto, mas direcionada para o eu, ocorre uma recusa da perda, havendo a identificação com aquilo que foi perdido. Dessa forma, quando a sombra idealizada do objeto amado que perdemos “recai sobre o eu”, surge também uma perda do sujeito (Freud, 1989).

Janaína Teles (2010) acredita que os familiares, perante tais perdas irreparáveis, em vez de incorporarem memórias e recordações, acabam tendo de reviver e agir pela verdade e pela justiça, lutando contra a impunidade e a falta de investigações que predominam sobre tais violências. Assim, o luto acaba sendo dificultado, pois, para que o processo ocorra, o sujeito deve poder identificar o objeto que se perdeu.

Remetemo-nos às palavras de Kucinski, referentes a um diálogo com um rabino:

O que você está pedindo é um absurdo, colocar uma lápide sem que exista o corpo [...]. A falta da lápide equivale a dizer que ela não existiu e isso não era verdade: ela existiu, tornou-se adulta, desenvolveu uma personalidade, criou o seu mundo, formou-se na universidade, casou-se. Sofre a falta dessa lápide como um desastre a mais, uma punição adicional por seu alheamento diante do que estava acontecendo com a filha bem debaixo dos seus olhos.

[...] Ocorreu então a K. a ideia de compor um pequeno livrinho em memória da filha e do genro. Uma lápide na forma de livro. Um livro in memoriam. Isso também se fazia de vez em quando na Polônia, embora sem substituir a matzeivá. Comporia um folheto de umas oito ou dez páginas, com fotografias e depoimentos de suas amigas, imprimiria cem cópias e as entregaria de mão em mão para toda a família, os conhecidos e as amigas; mandaria aos parentes em Eretz Israel (Kucinski, 2014a, p. 79-82).

O desaparecimento de um corpo faz com que os rituais sociais e religiosos propostos diante da morte sejam incompletos. Passamos a ter túmulos, lápides, atos ecumênicos, missas e monumentos sem corpos. A morte permanece em suspensão, escapando do campo simbólico e adentrando o campo do real.

A construção de um livro-túmulo torna-se uma bonita imagem para pensarmos o modo simbólico encontrado pelos familiares para lidar com o sem-forma imposto pela violência, mostrando uma luta contra o encobrimento do sofrimento. Um livro que nomeia e garante a existência ao ente desaparecido, conta sua história e recupera memórias. A escrita sobre a história desse sujeito torna-se um modo de sepultamento, uma possibilidade de vivenciar o processo de luto.

No Rio Grande do Sul, a família de Cilon Brum, desaparecido político na Guerrilha do Araguaia, elaborou uma lápide com fotografia e um túmulo que ainda espera um corpo na cidade de São Sepé. Liniane Haag Brum, afilhada de Cilon, escreveu um livro que conta e remonta a história do militante por meio de uma pesquisa feita durante 20 anos sobre a vida do padrinho que nunca conheceu. Revirou antigos arquivos, recortes de jornal, documentos, cartas, entrevistou pessoas que o conheceram. A escrita e os arquivos serviram como modos de andamento ao processo de elaboração da perda. Como modo de simbolização, a escrita torna-se um grande aliado, uma possibilidade de ficcionalização e ressignificação.

K. chegou a compor vários cartões com registros de episódios, diálogos, cenários. Mas ao tentar reuni-los numa narrativa coerente, algo não funcionou. Não conseguia expressar os sentimentos que dele se apossaram em muitas das situações pelas quais passara, por exemplo, no encontro com o arcebispo.

Era como se faltasse o essencial; era como se as palavras, embora escolhidas com esmero, em vez de mostrar a plenitude do que ele sentia, ao contrário, escondessem ou amputassem o significado principal. Não conseguia expressar sua desgraça na semântica limitada da palavra, no recorte demais preciso do conceito, na vulgaridade da expressão idiomática. Ele, poeta premiado da língua iídiche, não alcançava pela palavra a transcendência almejada.

[...] Naquela noite K. rasgou os cartões de anotações; picou-os em pedacinhos miúdos para que deles nada restasse e atirou tudo ao lixo. Jurou nunca mais escrever em ídiche...

Também foi empurrado a essa decisão por um acaso: queria relatar às netas em Eretz Israel tudo o que havia acontecido. E as netas não conheciam o ídiche, só o hebraico. Naquela mesma noite, K. escreveu sua primeira carta à neta em Eretz Israel, em hebraico impecável, como ele aprendera de criança no heder. Assim, não era mais o escritor renomado a fazer literatura com a desgraça da filha; era o avô legando para os netos o registro de uma tragédia familiar (Kucinski, 2014a, p. 135-137).

Kucinski aponta uma crença na importância da transmissão por meio das cartas e dos livros-túmulo, a necessidade de testemunhar e transmitir às netas o que havia acontecido com a tia. Não se tratava de escrever bonito, e sim de escrever um testemunho, de não se deixar amordaçar novamente pela violência que assolou de modo repetido a sua família. Acredita-se, desse modo, nas formas de transmissão criadas e construídas, nas traduções da experiência por meio de atos criativos, como a ficção propiciada no próprio livro *K: relato de uma busca*.

Marcelo Rubens Paiva (2025a), filho de Rubens Paiva, desaparecido político, refere que a escrita do livro *Ainda estou aqui* (2015) teve como ponto de partida informações reveladas pela Comissão da Verdade sobre o desaparecimento de seu pai. Em entrevista para o jornal *O Globo*, o autor refere:

Senti essa necessidade de escrever um livro dizendo o que foi a ditadura. O que foi a saga de uma família que sofreu com a ditadura. Eu me lembro de navios de guerra chegando à Praia de Ipanema no dia do AI-5, todo mundo tomando sol, na praia, os detalhes da prisão dos meus pais, eu com 5 anos sem pai e sem mãe, depois o desaparecimento do meu pai, o luto da família, a luta da minha mãe pela anistia, pelas Diretas Já, pela Constituinte. Ela esteve à frente de todos esses momentos.

O referido livro virou obra cinematográfica, estreada em 2024, que garantiu premiações internacionais ao Brasil. No período posterior ao lançamento do filme, aconteceu uma grande mobilização social que incentivou a criação de novos memoriais⁴, algumas ações reparatórias, como a correção das certidões de óbito dos desaparecidos políticos, passando a constar que a morte foi violenta e causada pelo Estado brasileiro e, ainda, o retorno da análise das ações que questionam a Lei da Anistia no Supremo Tribunal Federal.

Paiva (2025b), em entrevista, afirma: “O meu pai é um morto. Ele é um caso, um caso em que ninguém sabe pra onde foi e quando morreu. São apenas suspeitas, é um quebra-cabeça que a gente tenta juntar mas nunca consegue completar”.

Por meio das criações, abrem-se possibilidades para darmos outra significação ao horror vivenciado, rompendo a cadeia da repetição. Assim, torna-se possível uma (re)nomeação, um novo lugar aos desaparecidos, para que, assim, suas histórias possam ser reinscritas na história do país e haja um processamento simbólico do passado do sujeito e do social.

A escrita demarca uma possibilidade de recontar, subverter e, até mesmo, criar uma história traumática. Uma posição possível diante do traumático imposto pela violência, além de uma garantia de modos de transmissão e de visibilidade das lacunas, dos restos e dos rastros. Por meio do viés utópico, acreditamos que a escrita abre brechas para falarmos do

⁴ Em 2024, a Lei 1.062 sancionou o tombamento por interesse histórico do parque industrial situado na Usina Cambayhba. Em 2025, o Ministério dos Direitos Humanos e a prefeitura de Petrópolis, no Rio de Janeiro, firmaram a continuidade do processo de implementação de um memorial no local da Casa da Morte, após a desapropriação do imóvel a favor da prefeitura.

campo do irrepresentável, nomeando, como podemos, o que falha e falta, propiciando-lhe ressignificações.

Conforme Gagnebin (2006), acredita-se na necessidade de manter viva a memória dos que foram mortos e tiveram seus corpos desaparecidos pelo Estado, como uma forma de luta contra o esquecimento e a repetição do horror. Assim, a verdade do passado somente será completa com a exigência de um presente verdadeiro.

O papel do narrador é o de quem deve mostrar narrações possíveis para não deixar o passado cair no esquecimento, mesmo diante das ruínas e dos restos de uma tradição despedaçada. Acredita-se na relevância dos elementos restantes do discurso como demarcadores do sofrimento e ressalta-se que os restos que não foram visualizados poderão cair no apagamento da memória (Benjamin, 1994).

Benjamin (1994) nos propicia visualizar aquele que narra na figura do trapeiro, do catador de sucata e lixo, aquele que assume por função recolher os restos e os detritos. O narrador sucateiro recolhe o que não tem mais significação e que passa a ser visto como sem sentido e importância — todos aqueles detritos que restaram da história oficial. Assim, resta ao narrador transmitir o que a tradição não recorda, sendo fiel ao passado e aos mortos, mesmo sem, muitas vezes, saber quem eles são.

As literaturas testemunhais só se tornaram escritas possíveis por terem passado por um trabalho de reelaboração do passado (Seligmann-Silva, 2006). A realidade, quando em excesso, produz traumas e pode jogar o sujeito em uma objetualização, não permitindo o pronunciamiento de nenhuma palavra em nome próprio.

Conforme Sousa (2014, p. 59), “a arte sempre teve por vocação abrir na história espaços para novos olhares, produzindo imagens críticas que provoquem um verdadeiro despertar”. Desse modo, por meio da literatura, podemos propiciar um movimento de contrafluxo e permitir que novos sentidos possam perturbar o sujeito e, então, criar formas de narrar uma experiência.

[...] a palavra poética é aquela que se situa, de cada vez, na posição de resto, e pode, dessa maneira, dar testemunho. Os poetas — as testemunhas — fundam a língua com o que resta, o que sobrevive em ato à possibilidade — ou à impossibilidade — de falar (Agamben, 2008, p. 160).

Dar um passo em direção à narrativa e ao testemunho implica a historicização e a retranscrição das marcas psíquicas no campo do simbólico. Trata-se de uma saída do âmbito privado em direção ao social, unindo os pedaços e recriando os laços identificatórios. Dessa forma, podemos pensar a escrita não só como uma maneira de denúncia dos tempos obscuros da ditadura, mas também como modo de elaboração do sujeito, representando rastros de lembranças impossíveis de esquecer. Kucinski demarca uma história velada, por vezes não conhecida, mas que exige o preenchimento de tais espaços vazios; perante o não sabido, surge a possibilidade de ficcionalização e historicização.

A narrativa de K. “reconstitui a voz do delator, do torturador, da amante do delegado e até daquele que se tornou símbolo do mal absoluto no Brasil da década de 1970: Sérgio Paranhos Fleury”⁴. Somente através de seu apagamento, o autor poderia ter a coragem de colocar-se na perspectiva subjetiva do inimigo (Kehl, 2011), e, assim, colocar o não dito e o não sabido a circular entre nós.

No conto “A abertura”, Kucinski (2014a, p. 73-77) tece um possível diálogo entre militares:

É isso, Mineirinho, vamos espalhar boatos de onde os corpos estão. Um boato atrás do outro. A gente solta um, dá um tempo, tipo um mês ou dois, depois solta outro. Vamos

matar esses caras de canseira. [...] Você pega a localidade, e passa para esses familiares, do jeito que você fez com o Juqueri. Só que agora é o morto, o cadáver. Você aí dá a pista, não dá endereço completo, deixa eles mesmos pensarem que encontraram. [...] agora é hora de limpar os arquivos, não deixar prova. [...] Entregar a moça, onde é que esses caras estão com a cabeça? Mesmo que eles estivessem vivos, como é que eu ia entregar, depois de tudo o que aconteceu? Não é para acabar com as provas? Pois nós acabamos...

Kucinski demonstra, em sua escrita, a necessidade de colocar-se no ponto de vista do Outro totalizador, aquele que oprimiu e violentou a sua família. Em seu conto, o autor faz o exercício de buscar entender a necessidade perversa dos militares em dar falsas esperanças sobre a filha estar viva e, depois, quanto à localização dos restos mortais dela.

A escrita ficcional torna possível que o escritor se coloque no lugar do assassino, apropriando um mecanismo de identificação e de busca pela alteridade radical e necessária de se colocar no lugar do Outro. A escrita surge como uma espécie de libertação, uma possibilidade de resignificação e de enlutamento. Diante da violência que afeta e subverte a posição subjetiva, Maria Rita Kehl ressalta: “Escrever é um dos recursos de que podemos nos valer para inverter, ainda que precariamente, a posição passiva que experimentamos diante da catástrofe, e que nos causa tanto horror” (Nestrovski; Seligmann-Silva, 2000, p. 139).

Semprun (1995, p. 162) pontua:

Nada mais possuo a não ser a minha morte, minha experiência da morte para contar minha vida, expressá-la, levá-la adiante. Tenho que fabricar vida com toda essa morte. E a melhor maneira de conseguir é a escrita. Ora, esta me leva à morte, aí me tranca, aí me asfixia. Estou nesse ponto: só posso viver assumindo essa morte pela escrita, mas a escrita me impede literalmente de viver.

A preocupação referente à escrita do traumático também é um legado de Primo Levi e de Jorge Semprun, autores trazidos anteriormente, ambos sobreviventes dos campos de concentração. A literatura testemunhal surge de uma necessidade de entendimento do presente a partir do passado e de testemunho como uma forma de não esquecimento das atrocidades ocorridas. Perante os resquícios do trauma, a escrita surge pelo desejo de compreender o vivenciado e de reposicionar-se diante dele, inscrevendo o evento traumático dentro da história familiar e social, retirando pedaços de uma experiência catastrófica e destituindo a sua dimensão mortífera.

Paz (1996, p. 155), ex-presos político, descreve o processo de escrita da seguinte forma: “Escrevo penosamente, choro, as palavras saem aos trancos, é um vômito. Nem sei se tem algum valor, mas não é possível parar, vou até o fim, seja o que for. Por enquanto são histórias soltas, me falta um fio para costurá-las”.

Aos familiares dos desaparecidos políticos restaram as coleções de marcas do passado como formas de resposta diante do excesso do desaparecimento: guardam dossiês com fotografias, cartas e objetos de seus entes queridos. Como “herdeiros da dor”, os familiares buscam transmitir a experiência do passado e interrogar o presente, assim como as escritas testemunhais. Porém, não é tarefa fácil conscientizar-se da necessidade de se distinguir dos que morreram, definindo uma ruptura entre passado e presente. Dessa forma, o processo de enlutamento passa a ser demarcado por sua impossibilidade.

O Estado brasileiro deu pequenos passos em prol da reparação e, em alguns lugares, exerceu políticas reparatórias e prestou homenagem aos seus mortos e desaparecidos políticos. Em homenagem à memória de Ana Rosa, a cidade de São Paulo batizou uma rua com o nome de Ana Rosa Kucinski, no bairro Jardim Toca, na Zona Sul. Na cidade do Rio de Janeiro, uma rua do bairro Senador Camará recebeu o mesmo nome. Um pequeno gesto que demarca

uma nomeação, um lugar dado àquele sujeito, mesmo que pequeno e, muitas vezes, pouco visível, preservando a memória e a história. Porém, não podemos esquecer que o Estado ainda perpetua homenagens aos militares, ditadores e torturadores, em inúmeras ruas espalhadas pelo país e que levam os seus nomes.

Como exemplo de uma reação a esse cenário, em 2014 a Câmara de Vereadores da cidade de Porto Alegre oficializou a mudança de nome da Avenida Castelo Branco para Avenida da Legalidade e da Democracia. Porém, em 2018, a maioria dos desembargadores do Tribunal de Justiça considerou inválida a aprovação da lei que alterou o nome da via, de forma que, quatro anos depois, a avenida voltou a se chamar Castelo Branco.

Atualmente, temos uma série de produções de documentos, filmes, entrevistas, programas e documentários que estão disponíveis para acesso on-line e que demarcam uma mudança de posicionamento, em que os familiares e a sociedade buscam falar mais sobre o assunto, além dos inúmeros escritos e relatos entregues à CNV e a outros órgãos de reparação. Cabe ressaltar que, no contrafluxo de tamanhas produções, nos anos posteriores ao encerramento da Comissão Nacional da Verdade, tivemos o retorno de clamores populares por ditadura, governantes em flerte com o totalitarismo, assim como uma tentativa de golpe à democracia que culminou com o ataque à Praça dos Três Poderes, em janeiro de 2023.

Kucinski, em entrevista concedida em 2023 ao jornal *Brasil de Fato* (Kucinski, 2023), refere que “no Brasil e em outros países da América Latina, como a Argentina, a memória da ditadura passa por um processo de disputa, com grupos de extrema-direita tentando legitimar a violência do Estado e desacreditar os relatos das vítimas”.

A possibilidade de escrita sobre o traumático surgiu para Kucinski após quase 40 anos do desaparecimento de sua irmã. Maria Rita Kehl, no prefácio do segundo livro de Kucinski (2014b, p. 15), questiona: “quando termina a escrita do trauma?”. O autor, em seu último conto, intitulado “Post scriptum”, escreve sobre a demarcação excessiva e o retorno incessante do traumático. Sobre a escrita do livro, em uma entrevista, Bernardo Kucinski afirma: “Às vezes nem eu mesmo acredito que escrevi. É especial, porque é uma espécie de descarrego”.

Assim, neste artigo, apontamos para a escrita enquanto uma linguagem possível diante do traumático e, por consequência, uma via de transmissão através da potência da criação e do ficcional. A escrita testemunhal, como reconstrutora do mundo através dos restos, cria imagens possíveis para aquilo que não possui lugar. Busca, assim, dar alguma borda simbólica ao traumático — afinal, o trauma é marcado pelo impossível de ser apreendido em sua totalidade.

Acredita-se ser necessária uma longa caminhada para que haja a garantia da memória, a possibilidade de justiça e a efetivação dos processos de elaboração do luto pelas vítimas e familiares. Nesse caminhar, a escrita pode servir como chão onde podemos firmar os pés diante do traumático desses acontecimentos, dando passo a uma possibilidade de historicização e testemunho que é tanto individual quanto coletivo. No singular do texto que se escreve, inscreve-se a história do país.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARANTES, M. A. A. C. *Pacto re-velado: psicanálise e clandestinidade política*. São Paulo: Escuta, 1994.
- BENITES, A. Governo quer fim da Comissão de Anistia em 2022 e nega 90% dos pedidos de reconhecimento de anistiados. *Jornal El País*. Brasília, 10 abr. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-04-10/governo-quer-fim-da-comissao-de-anistia-em-2022-e-nega-90-dos-pedidos-de-reconhecimento-de-anistiados.html>. Acesso em: 31 mar. 2025.
- BENJAMIN, W. O narrador [1936]. In: BENJAMIN, W. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório* (v. 1). Brasília: CNV, 2014a.
- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório: mortos e desaparecidos políticos* (v. 3). Brasília: CNV, 2014c.
- BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- COIMBRA, C.; BRASIL, V. Exumando, identificando os mortos e desaparecidos políticos: uma contribuição do GTNM-RJ para o resgate da memória. In: MOURÃO, J. *Clínica e política 2: subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas*. Rio de Janeiro: Abaçar: Grupo Tortura Nunca Mais, 2009. p. 45-62.
- COUTO, M. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FARIA, D. L. A. Profa. Dra. Ana Rosa Kucinski Silva. *Química Nova*, v. 38, n. 3, p. 1-6, 2025.
- FREUD, S. *Luto e melancolia*. Trad. de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1989. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIV)
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: 34, 2006.
- GUERRA, C. *Memórias de uma guerra suja*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.
- KEHL, M. R. Comentários sobre K. de Bernardo Kucinski. *Blog da Boitempo*, São Paulo, 28 nov. 2011. Disponível em: <https://cartamaior.com.br/?/Coluna/Comentarios-sobre-K-de-Bernardo-Kucinski/20913>. Acesso em: 31 mar. 2025.
- KUCINSKI, B. K: relato de uma busca. São Paulo: Cosac Naify, 2014a.
- KUCINSKI, B. Para escritor Bernardo Kucinski, não responsabilizar ditadura abriu espaço para o bolsonarismo. *Brasil de Fato*, São Paulo, 5 abr. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/04/05/para-escriptor-bernardo-kucinski-nao-responsabilizar-ditadura-abriu-espaco-para-o-bolsonarismo>. Acesso em: 31 mar. 2025.
- KUCINSKI, B. *Você vai voltar para mim e outros contos*. São Paulo: Cosac Naify, 2014b.
- KUPFERBERG, M. Efeitos da transmissão traumática sobre a 3ª geração. *Trivium*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 34-43, 2011.
- LEVY, L.; KUPFERBERG, M. Um silêncio ensurdecedor. *Cadernos de Psicanálise — CPRJ*, Rio de Janeiro, ano 31, n. 22, 2009, p. 173-184.
- MOUCHENIK, Y. Entre memória e história, filiação destruída, trauma, narrativa de vida e paixão por arquivos. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 5, n. 9, jan./jun. 2013.
- NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000.
- PAIVA, M. R. *Ainda estou aqui*. São Paulo: Alfaguara, 2015.
- PAIVA, M. R. 'Ainda estou aqui' no Oscar: O que levou Marcelo Rubens Paiva a escrever o livro que inspirou o filme? *O Globo*, 2 mar. 2025a. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/blog-do-acervo/post/2025/03/ainda-estou-aqui-no-oscar-o-que-levou-marcelo-rubens-paiva-a-escrever-livro-que-inspirou-filme.ghml>. Acesso em: 31 maio 2025.
- PAIVA, M. R. Marcelo Rubens Paiva diz por que acha que "Ainda Estou Aqui" é um sucesso. *CNN Brasil*, 18 mar. 2025b. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/marcelo-rubens-paiva-diz-por-que-acha-que-ainda-estou-aqui-e-um-sucesso/>. Acesso em: 31 maio 2025.
- PAZ, C. E. *Viagem à luta armada: memórias romanceadas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- SELIGMANN-SILVA, M. Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção. In: SELIGMANN-SILVA, M. *O local da diferença*. São Paulo: 34, 2006. p. 9-37.
- SEMPRUN, J. *A escrita ou a vida*. Trad. de Rosa Freire D'Águilar. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, R. A. G. *A escrita como túmulo e memorial em Bernardo Kucinski*. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SOUSA, E. Desfazer a forma. In: POLI, M. C.; MOSCHEN, S.; LO BIANCO, A. C. *Psicanálise: política e cultura*. Campinas: Mercado das Letras, 2014. p. 57-64.

TELES, J. de A. Os testemunhos e as lutas dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL POLÍTICAS DE LA MEMORIA, 3., 2010, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires, 2010.

Artigo enviado: 14 de julho de 2025

Artigo aceito: 9 de setembro de 2025

LUTO IMPENSÁVEL: QUANDO A RECUSA É UMA TRANSMISSÃO PSÍQUICA ENTRE GERAÇÕES

UNTHINKABLE MOURNING: WHEN REFUSAL IS A PSYCHIC TRANSMISSION BETWEEN GENERATIONS

DUELO IMPENSABLE: CUANDO EL RECHAZO ES UNA TRANSMISIÓN PSÍQUICA ENTRE GENERACIONES

Verônica Guimarães Rodrigues¹

Resumo: O artigo pretende apresentar um estudo teórico, a partir do método de pesquisa em psicanálise, que aborda não somente a teoria clínica, mas um pensamento clínico acerca da ideia de um luto impensável, manifestado através da falta de significância — mais ainda, de valor simbólico e representativo — referente às perdas, fazendo com que certos indivíduos sofram de grandes angústias, além de permanecerem na vida sem um sentido de existência própria. Isso ocorre por meio de uma falha na transmissão entre gerações, estabelecida muitas vezes pelo não dito, pelo segredo, como um funcionamento psíquico de defesa diante de percepções traumatizantes. Nesse sentido, a transmissão específica do mecanismo de defesa da recusa foi identificada como fator principal que justifica a condição de um luto impedido de ser realizado, tornando o pensamento impensável, em seu estado bruto, gerador de angústias inomináveis e de uma dificuldade em elaborar perdas. Este trabalho é o reflexo de um pensamento clínico, observado a partir da experiência prática da clínica.

Palavras-chave: Luto. Impensável. Recusa. Transmissão Psíquica.

Abstract: The article aims to present a theoretical study, based on the research method in psychoanalysis, which addresses not only clinical theory, but clinical thinking about the idea of unthinkable mourning, manifested through a lack of significance — even more so, of symbolic and representative value — in relation to losses. This causes certain individuals to suffer great anguish and to remain in life without a sense of their own existence. This occurs due to a failure in transmission between generations, often established by what is unspoken, by secrecy, as a psychic defense mechanism in the face of traumatizing perceptions. In this sense, the specific transmission of the defense mechanism of denial was identified as the main factor that justifies the condition of mourning being prevented from taking place, rendering thought unthinkable, in its raw state, and generating unspeakable anguish and difficulty in processing losses. This work reflects clinical thinking observed through the experience of clinical practice.

Keywords: Mourning. Unthinkable. Refusal. Psychic transmission.

Resumen: El artículo tiene como objetivo presentar la idea de un duelo impensable como síntoma que expresa la falta de significación, más aún, de valor simbólico y representativo en relación a las pérdidas, provocando en ciertos individuos una gran angustia. Además, pueden seguir viviendo sin tener sentido de la propia existencia. Esto ocurre a través de una falla en la transmisión entre generaciones, muchas veces establecida por lo no dicho, por el secreto,

¹ Psicóloga clínica, psicanalista, pós-graduada em teoria psicanalítica e mestra em Psicologia Clínica (PUC-SP). ORCID: 0000-0002-3580-9737. E-mail: veronicaguimaraes.psicologia@hotmail.com

como funcionamiento psíquico de defensa ante percepciones traumatizantes. En este sentido, la transmisión específica del mecanismo de defensa del rechazo fue identificada como el principal factor que impide la realización del duelo, volviéndose impensable, generando una angustia inenarrable y una dificultad para elaborar las pérdidas, o incluso para llevar a cabo el trabajo de duelo. Este trabajo es un reflejo de un pensamiento clínico observado a través de la experiencia de la práctica clínica.

Palabras clave: Duelo. Impensable. Rechazo. Transmisión Psíquica.

INTRODUÇÃO

O estudo buscou compreender uma angústia escamoteada, tamponada, verificada a partir da experiência prática da clínica, em que foram observados diversos sintomas de dificuldades elaborativas em torno das perdas. Perdas sem sentido e sem valor simbólico, ignoradas em seu valor. Além disso, havia lutos que não pareciam vir apenas das experiências próprias de perdas, mas de perdas desconhecidas, isto é, das vivências de outras pessoas ou com outras pessoas. Era muito comum escutar dos pacientes: “nunca conversamos sobre isso”, “nunca pensei nisso” ou, ainda, “não se toca nesse assunto”.

Por que existe essa desconsideração de algo tão importante e marcante? Havia tantos lutos por elaborar, tantas perdas a pensar e, ao mesmo tempo, um empobrecimento simbólico agudamente grande, que impedia um trabalho de elaboração psíquica. Tais casos clínicos continham perdas significativas. Com isso, a falta de importância e de sentido de perdas de situações que pareciam ser impensáveis me fez refletir sobre a ideia de um possível *luto impensável*.

Em tais casos, fui observando e percebendo que havia uma inscrição psíquica dos pais depositada na psique desses sujeitos, sem deixar, porém, traços de memória, o que tornava muito difícil a elaboração de um luto. Nesse sentido, os pensamentos de René Kaës, Tatiana Inglez-Mazzarella, Bernard Penot e, é claro, fundamentalmente, de Freud foram essenciais para aludir a esse luto impensável, a partir de uma transmissão psíquica entre gerações.

A ideia do luto impensável se ampara, principalmente, em uma linha de pensamento acerca de uma transmissão da vida psíquica entre gerações. São pesquisas que, segundo Kaës (2001), têm se desenvolvido no confronto clínico com organizações psicóticas, *borderline* ou narcísicas, mediante investigações realizadas no início dos anos 1970, baseadas no luto, na herança, na incorporação, na cripta e no fantasma, cujos precursores são Nicolas Abraham e Maria Torok. Esse pensamento da transmissão da vida psíquica enfatiza uma falha na transmissão, além da negatividade desta, e destaca um segredo, uma cripta, isto é, uma falta tamponada e algo não simbolizado, ou uma falha na metabolização psíquica.

Bernard Penot (1992) contribuiu para o estudo dessa falha de metabolização por meio de seu trabalho sobre a recusa: *Figuras da recusa: quem do negativo*. O autor escreve que a transmissão da vida psíquica tem ligação com uma falha de transmissão na relação com um trabalho psíquico mal realizado dos pais, relacionado ao mecanismo de defesa da recusa. Kaës também apontará para a transmissão da vida psíquica e uma falha, porém com a ideia de um fantasma enquistado no sujeito, vindo de uma falha na transmissão, e afirma:

por causa disso e a despeito disso, dá-se uma transmissão cujas particularidades são penosamente identificadas pelo enquistamento no inconsciente de um sujeito de uma parte das formações inconscientes de um outro que vem persegui-lo como um fantasma (Kaës, 2001, p. 14).

Isto é, funciona como um processo psíquico instalado no inconsciente que acompanha o sujeito e o assombra, sem que ele perceba.

Sendo assim, aquilo que não foi inscrito na vida psíquica dos pais fica depositado na psique da criança, dos filhos: “a falta, a doença, o crime, os objetos desaparecidos sem traço nem memória, pelos quais não se realizou trabalho de luto e, na maioria das vezes, dos quais nem se falou” (Inglez-Mazzarella, 2021, p. 87). A autora amplia a discussão, pois, em sua obra, ela insere a concepção de luto que não foi realizado.

Segundo Inglez-Mazzarella, “a negatividade é aquilo que se transmite de um a outro e determina uma patologia; constitui a transmissão daquilo que não está, ou porque foi negado, ou reprimido, ou forcluído, ou, ainda, desmentido” (2006, p. 87). Em histórias recobridoras, o silêncio e o segredo podem tamponar o medo e se tornarem uma experiência da ordem do impensável, do não simbolizado, sobretudo por se considerar o luto sempre como um trauma da experiência humana e que, a partir de então, constitui-se uma defesa psíquica contra a dor da perda. Nesse sentido, aprofundemos a origem do impensável e dessa transmissão dos pais entre gerações como a causa de angústias inomináveis em função de lutos não elaborados.

O IMPENSÁVEL A PARTIR DE FREUD

O texto de Freud (2014a) de 1916, *Conferências introdutórias à psicanálise*, apresenta os atos psíquicos como impensáveis, por meio do fenômeno dos atos falhos. Freud explica pequenos deslizes da função psíquica, de natureza desimportante, causados por fatores inexplicáveis, aos quais é dedicada pouquíssima atenção, mas que são explicados pelo autor. Acerca de um imperceptível que tem um sentido e um significado, Freud (2014a, p. 38) menciona que “há um grande número de funções que executamos automaticamente, às quais dedicamos pouquíssima atenção e que, no entanto, cumprimos com absoluta segurança”. Isto é, existem processos psíquicos que são despercebidos, mas que realizamos sem ao menos pensar sobre eles. Nesse caso, Freud está se referindo aos atos falhos para explicar a importância de processos que são impensáveis e que, normalmente, podem ser considerados frutos de questões fisiológicas, de um cansaço, de uma agitação, entre outros fatores, mas que ainda assim não são suficientes para explicar a origem psíquica. Assim, Freud (2014a) nos oferece uma origem mais profunda quando escreve que os atos psíquicos têm um significado, surgindo das interferências mútuas de duas intenções.

Esse texto de 1916 trata de processos tais como a simples troca do nome de alguém, um esquecimento, um lapso verbal — os quais são impensáveis, pois não paramos para analisar ou nos perguntar por que falamos ou fizemos aquilo. Freud aponta, por exemplo, como os desejos inconscientes podem se manifestar em um ato falho, como no caso do governador que, ao abrir uma sessão no plenário, em vez de dizer que a sessão estava aberta, disse que estava encerrada. Porém, quem se apegaria a um “erro”, a uma simples troca de palavras? Com isso, Freud assevera que nossos atos psíquicos são impensáveis, imperceptíveis, mas que possuem significado e sentido. Sendo assim, mais do que um pensamento recalcado, pode haver, também, nesses atos psíquicos imperceptíveis, o pensamento recusado, vindo não do mecanismo de defesa da negação, mas do mecanismo de defesa da recusa, de modo que, neste, não existe significado ou valor simbólico, porque é uma ideia que não pode ser pensada, recusada da mente e encoberta por outra história, transmitida em um estado bruto. Desse modo, a recusa é um mecanismo constituído, inscrito e transmitido, que justifica um modo de funcionamento psíquico que dificulta o pensamento em uma cadeia de significados e de simbolização de uma experiência traumática, para se proteger psiquicamente.

Além do texto de 1916, há também outra referência na qual as ideias de transmissão psíquica impensável se apoiam e se articulam com o luto impensável: *Introdução ao narcisismo* (Freud, 2010a).

No trabalho de Tatiana Inglez-Mazzarella *Fazer-se herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações* (2006), a autora traz uma compreensão acerca do narcisismo, assim como outros autores, por exemplo, Kaës (2001), que descreve a intenção inconsciente de uma transmissão psíquica referente aos desejos insatisfeitos e inconscientes que os pais passam para os filhos, isto é, ao narcisismo de outrora, abandonado, que pode ressurgir por meio dos filhos. Acerca do narcisismo descrito por Freud, a autora escreve:

Freud fala de uma transmissão através das gerações dada pela via narcísica, ao colocar a afetividade com os filhos como renascimento do narcisismo dos pais. Diante da mortalidade do Eu, a segurança é alcançada pela busca de continuidade nos filhos, que transforma em amor objetal o narcisismo dos pais, no filho renascido (Inglez-Mazzarella, 2006, p. 42-43).

Esse é um modelo de ato psíquico imperceptível, impensável, posto que existem filhos “herdeiros” que estão vivendo para cumprir o desejo dos pais. Filhos que vivem uma vida que sentem não ter sentido próprio. Trata-se de um narcisismo que retorna em outras gerações. Assim, podemos compreender que é possível que vivências de perdas não ditas, silenciadas, traumatizantes e desejos recusados sejam transmitidos aos filhos e que se tornem vivências impensáveis, automáticas e geradoras de mal-estar e angústia.

Freud (2010b) escreve, em *Luto e melancolia*, que o luto exige um trabalho de elaboração, que implica uma aproximação do objeto perdido, das lembranças, das emoções vividas com o objeto “desaparecido” e, após olhar e se aproximar desse objeto, o indivíduo, aos poucos, consegue encerrar um ciclo, dando um lugar para o objeto amado que foi perdido, que morreu. Entretanto, pode ocorrer a falta desse trabalho de luto, devido a uma falha na transmissão psíquica entre gerações, tornando a perda algo impensável.

Em *Luto e melancolia* (2010b), Freud discute o status melancólico girar em torno da negação e do afastamento da realidade. O autor, no texto *Neurose e psicose* (2011), referencia a negação em relação ao mecanismo de defesa do recalçamento. Todavia, acerca do luto impensável, foram pensados, neste trabalho, os aspectos do mecanismo de defesa da recusa operando e sendo transmitido.

Nesse sentido, Inglez-Mazzarella (2021) traz um conceito baseado nas histórias encobridoras de Freud e, a partir disso, propõe a ideia de histórias recobridoras, cuja proposta é apontar um estatuto de histórias que é construído e instalado pela via da inexistência de dúvidas acerca do já sabido. Com isso, evita-se o trabalho de elaboração de impressões traumatizantes, o qual deixa em suspenso o sentido das perdas, pois “cria-se uma história recobridora ali onde deveria se instalar o trabalho de luto; tenta-se evitar a dor [...]” (Inglez-Mazzarella, 2021, p. 80). A autora também afirma que pensa

em considerar a história recobridora como um tipo de narrativa em que palavras-coisa ocupam o espaço onde deveria se instalar a inscrição de uma perda. Evita-se o contato com a perda, como na cripta; desse modo, a história recobridora protege da melancolia (Inglez-Mazzarella, 2021, p. 81).

Por isso, nesses casos, o sujeito fica impossibilitado de entrar em contato com a dor das perdas e, assim, o luto se estabelece, de certa maneira, “encalacrado”.

A autora destaca narrativas que se perpetuam pela via do inquestionável e compreende que esse é um reposicionamento do sujeito diante das percepções negativas, traumatizantes, e que é um reposicionamento que resguarda e protege o sujeito de angústias avassaladoras. Acho bastante interessante a frase de Inglez-Mazzarella que resume bem o que ela quer dizer por narrativa recobridora: “trata-se de uma história tapa-buraco para impedir um desmoronamento” (Inglez-Mazzarella, 2021, p. 81). Aqui, a recusa é um mecanismo fundamental para compreender tal dinâmica psíquica.

A RECUSA COMO DEFESA TRANSMITIDA

Segundo a definição de Inglez-Mazzarella (2021), a recusa se trata de uma percepção negativa da realidade que, ao mesmo tempo, é recusada ou abolida. Citando Octave Mannoni, a autora reproduz a seguinte frase, a qual expressa a recusa: “eu sei, mas mesmo assim...” (Inglez-Mazzarella, 2021, p.58). Nesse sentido, o sujeito preserva uma postura fixa que desmente o percebido, ou o rejeita por completo — postura essa que é transmitida entre as gerações.

Segundo Penot (1992), a recusa não estabelece crítica alguma, pois está em “suspensão”, o que leva o sujeito a nenhum posicionamento, a não ser um posicionamento indiferente. O autor ainda ressalta:

Como Freud destacou, por muitas vezes, o fenômeno da recusa-clivagem não consiste em apagar esta ou aquela representação desagradável no campo da consciência como faz o recalçamento. Pelo contrário, é a significação particular, que nela está implicada, que permanecerá “invalidada” no jogo da metaforização (Penot, 1992, p. 34).

Nesse sentido, como menciona Penot, a recusa é um processo que reduz a representação à não significância e cujo objetivo é abolir a representação e seus efeitos na economia psíquica. São pensamentos radicalmente invalidados. É a partir dessa linha de pesquisa que a perda se estabelece de forma impensável, em torno de defesa psíquica.

Penot (1992) vai ressaltar uma falha, uma falta, que ocorre na transmissão da vida psíquica. Uma falha na transmissão dos pais para os filhos. O autor concebe que essa falha está associada à ideia de castração que está posta na vida de todo sujeito. Nesse sentido, a maneira como os pais lidam e enfrentam suas castrações, sendo elas parte do processo normal constitutivo do psiquismo, definirá o modo como o sujeito se relacionará na vida e encarará a realidade. Sabemos que, nesse processo constitutivo, é possível que, em vez de o sujeito renunciar às suas pulsões, ele recuse a realidade do mundo externo, recuse a percepção da castração. Por essa via, Penot (1992) compreende que esse mesmo mecanismo da recusa será passado para as gerações seguintes, como uma espécie de herança psíquica da recusa. Diante do mecanismo da recusa da castração, atos psíquicos se tornam automáticos, imperceptíveis e impensáveis.

O luto impensável consiste, então, em um sintoma que reflete a falta de capacidade de construção de sentido, de pensamento, representação simbólica e valor simbólico de experiências de perdas traumáticas, devido à experiência dos pais relacionada à recusa da castração e à maneira como foi constituído seu modo psíquico de defesa, sendo o mecanismo de defesa da recusa uma transmissão da vida psíquica entre gerações. Kaës (2001, p. 41) afirma que o que é passado para outras gerações é um sistema de defesa: “O que passa a ser transmitido é um sistema de proteção, que deriva do traço, ele mesmo memória da agressão e da defesa”.

André Green (1988) abordou o tema das neuroses narcísicas, de casos *borderline*, chamados “limite”, e ressalta, por exemplo, o trabalho *A mãe morta*, que, a meu ver, pode representar essa transmissão da ausência psíquica, apesar de se tratar de uma ausência na presença. Falta o valor simbólico. A falta de investimento narcísico ou o excesso — seja a ausência excessiva ou a presença excessiva não metabolizada dos pais — que recai sobre o filho não deixa de ser também uma transmissão de um estado psíquico dos pais. Acerca disso, Junqueira (2019) afirma que “na esteira de Green, podemos imaginar que os pacientes-limites não são melancólicos, e sim filhos de pais melancólicos” (p. 159). Funciona, portanto, como uma herança recebida.

Inglez-Mazzarella observa que, para tais casos, a tarefa do analista é a de pensar o impensável. Para a autora, “no encontro com as histórias recobridoras, o analista está convocado à tarefa de pensar o impensável por meio de um cuidadoso e delicado trabalho de ligação ali onde a cisão, a clivagem, foi buscada como tentativa de solução” (Inglez-Mazzarella, 2021, p. 82).

Inglez-Mazzarella (2006, p. 80) escreve que o que é transmitido é o “afeto, [os] mecanismos de defesa, [os] sintomas, [os] traumas”, por meio de mediações tanto verbais quanto não verbais, conscientes ou não. Quando o sujeito se apropria de sua herança, ele pode transformá-la como sua. No entanto, na dificuldade dessa apropriação, em que não se constroem ligações, ele se submete a uma herança que o aliena.

Segundo Kaës (2001), essa transmissão da vida psíquica implica uma noção de barreira protetora, cujo nome Freud definiu como para-excitação e barreiras de contato, sendo que, no conflito entre o ego e a realidade externa, ocorre uma falha na transmissão desse dispositivo, que não garante o controle da excitação interna e externa num espaço de transformação. Marion Minerbo (2019), em *Neurose e não neurose*, observando os casos-limite, chamará esse dispositivo falho na proteção do afluxo de excitação de “mãe”. A mãe é aquela que dá o contorno diante dos excessos. Quando a mãe não tem condições de ser essa para-excitação para seu bebê, ele não terá, sozinho, condições para dar seu próprio contorno em situações de excessiva excitação, tensão libidinal.

Nesse sentido, Kaës (2001) dirá que é a própria integridade da vida psíquica que está ameaçada. Portanto, o sujeito se encontra sem condições de lidar com as perdas, pois a ausência de um dispositivo transformador deixa o sujeito em completo desamparo, sem sentido de existência própria — mais do que isso, o sujeito sente que pode desintegrar, desorganizar, desmoronar. Pensando nisso, para ilustrar o pensamento clínico e teórico, a seguir descrevo um caso clínico a partir da experiência de um atendimento clínico realizado pela psicanalista Julieta Jerusalinsky (2014), em sua obra *A criação da criança*.

“Uiii, OLHA QUE LINDO!”: A ANÁLISE DE UM CASO CLÍNICO

Julieta Jerusalinsky (2014) desenvolve um trabalho na clínica de bebês no qual considera a infância como um tempo de abertura a inscrições psíquicas constituintes para a estruturação psíquica. Isso não significa que, na vida adulta, o processo não continue se constituindo. No entanto, a infância é o período em que a criança se encontra mais vulnerável e permeável. Nesse sentido, a mãe, a princípio, nomeia e traduz o mundo para o seu bebê mediante a linguagem verbal ou não verbal, as expressões, a fisionomia e a sua maneira de pensar. Tais formas de se comunicar inscrevem na criança uma maneira de se relacionar com o mundo. Tanto os desejos inconscientes quanto os conscientes são transmitidos no período da infância. Desse modo, a transmissão da vida psíquica de geração produz uma subjetividade no sujeito. Jerusalinsky (2014), em seu livro *A criação da criança*, traz um recorte clínico interessante acerca de um luto impensável e, a meu ver, que se encaixa na perspectiva de uma transmissão do não dito, apesar de o caso tratar-se de uma criança. Convido, então, o leitor a refletir o mesmo caso na posição de um adulto com sua identificação prejudicada.

O recorte clínico “Tchau, mãezinha”² retrata a história de uma menina, com pouco mais de três anos, cuja mãe a leva para o atendimento. A criança chega com o encaminhamento do pediatra, devido à sua dificuldade em compreender alguns problemas de atraso e aquisições, como o controle dos esfíncteres. Jerusalinsky chama a menina de Mariana (nome fictício).

Inicialmente, Mariana entra na sala sorridente, de mãos dadas com sua mãe. A menina olha para a psicanalista e para a estante de brinquedos e diz: “Uiii, olha que lindo!”. Ao pegar o brinquedo, coloca-o no colo da psicanalista. Quando Jerusalinsky tentava desenvolver um brincar com a criança, ela, então, exclamava novamente: “Uiii, olha que lindo!”, e partia para pegar outro brinquedo da estante, de modo que interrompia o brincar entre as duas.

Apesar da entonação simpática de Mariana, a psicanalista percebe que a fala não se dirige ao outro em uma condição de alteridade. Sua fala simpática não abria espaço para

² Recorte clínico apresentado por Julieta Jerusalinsky em seu livro *A criação da criança* (2014).

uma relação dialógica, posto que a fala cortava a brincadeira e, logo, já se iniciava outra, impedindo qualquer deslizamento significante. Jerusalinsky (2014) interpreta a frase como uma holófrase, unívoca. Nesse aspecto, a autora considera a ideia de Lacan, que afirma que “toda holófrase se liga a situações-limites, em que o sujeito está em suspenso em uma relação especular ao outro” (Lacan, 1986, p. 258 apud Jerusalinsky, 2014, p. 61, grifo da autora)³.

A frase de Mariana repetia a linguagem de outra pessoa inscrita nela: “isso que ela diz é o que ela é: ela é o objeto lindo a ser olhado e só” (Jerusalinsky, 2014, p. 61). Na saída de uma das sessões, a mãe da menina pede que Mariana se despeça da analista, e o diálogo ocorre da seguinte maneira:

— Diz tchau para ela, mãezinha! — revelando assim o apelido íntimo pelo qual essa mãe chamava a filha: “mãezinha”.

Mariana para, olha para a mãe, e me olha, e após certa vacilação, precipita seu gesto em uma certeza: se vira e abana para a mãe.

— Tchau para mim não, para ela! Retruca a mãe, enquanto me aponta como a correta destinatária do gesto da filha, na tentativa de corrigir o que toma como um erro de compreensão da menina diante de sua demanda.

— Mas quem é a mãe aqui? — pergunto. Ao que a mãe se surpreende e diz: “É, sou eu” (Jerusalinsky, 2014, p. 61).

Nesse momento, a analista toma o gesto da menina e o valida como a resposta de um sujeito que tem saber e que também, a partir de então, fez a mãe poder perceber o quanto era imperceptível e impensável o apelido que dera para a filha. Depois dessa cena, a mãe conta para a analista que, pouco antes do nascimento de Mariana, ela havia perdido sua mãe e que, a partir dessa morte, entrou em depressão. Assim, a mãe passou a ser atendida por outra psicanalista da clínica, onde pôde falar sobre o seu lugar de filha e de mãe.

Além desse aspecto, a mãe de Mariana relatou o fato de sua filha ter ficado bastante tempo com seu cunhado, que gostava de admirá-la enquanto ela realizava suas brincadeiras. Esse cunhado desautoriza os pais da menina na frente de Mariana. A mãe, então, revela seu temor pelo cunhado, posto que ele a havia abusado em sua pré-adolescência. Após a leitura desse caso, minha hipótese é de que, aqui, o não dito aparece.

Nesse sentido, Jerusalinsky interpreta o ocorrido como encadeado à série significante parental. Mariana tornara-se o objeto do desejo do outro, não de seu próprio desejo. Sobretudo, na posição de objeto incestuoso oferecido ao olhar do tio, como se fosse natural.

Pouco antes do término do atendimento de Mariana, o pai compareceu aos atendimentos e relatou ter percebido o problema da filha e a sua melhora. O homem, então, falou: “Apesar de bonita e inteligente, ela antes não falava, não conversava com as outras crianças. Por exemplo, não respondia se lhe perguntassem: quem é você?”.

Mariana, ao escutar, diz: “Menina!”, parando a brincadeira e olhando com surpresa. Jerusalinsky, então, compreende que Mariana já não estava mais nesse lugar, indo para outro lugar além daquele em que foi colocada no fantasma parental. “Era uma menina. Nem um objeto lindo a ser olhado pelo tio, nem a ‘mãezinha’, objeto melancólico do luto materno não elaborado. Mas, para começo de conversa, uma menina, enfim” (Jerusalinsky, 2014, p. 63).

Esse caso apresenta um luto não elaborado de uma mãe e um quadro de abuso, de uma relação incestuosa, que repercutia e afetava a vida de Mariana, de modo que ela não

³LACAN, J. (1953-1954). *O seminário*: livro 1: os escritos técnicos de Freud. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

conseguia ser um objeto de sua própria vontade e ter um certo tipo de controle e aquisição de si. Ela era o objeto a ser admirado do outro, presa, recuada, diante da falta de simbolização de sua mãe. O caso da perda da mãe e o abuso, ao que parece — e suponho com a descrição do caso —, não se tratava de uma negação, mas da experiência de um vivido sem o devido reconhecimento de valor simbólico da perda e do abuso, sendo transmitido na vida psíquica de uma criança de três anos, que pôde, por intermédio do tratamento psicanalítico, se constituir como um sujeito de seu próprio saber, a partir de então, podendo pensar sobre quem é.

Enquanto lia o caso, pude refletir sobre a consideração de Jerusalinsky acerca desse caso se tratar de um quadro-limite de uma patologia narcísica que, de acordo com as minhas percepções clínicas, muito se identifica com o funcionamento do luto impensável. Afinal, a mãe de Mariana não havia realizado o luto de sua mãe, como uma percepção recusada, no sentido de valor significativo na vida dela, além do abuso sofrido pelo cunhado.

Em relação ao não dito, me perguntei: Por que, mesmo passando pela experiência de abuso com o cunhado na adolescência — experiência, por sinal, traumática de um sujeito — e sabendo dos riscos que sua filha corria com um tio abusivo, ainda assim essa mãe permitiu que ele passasse tempo com sua filha? Seria uma recusa? Não deixar a filha com o tio seria reconhecer o doloroso trauma e ter que elaborar uma dor e fazer um luto?

A fala da menina — “Uiii, olha que lindo!” — tão “simpática”, mas desconectada de uma relação dialógica, como percebeu a analista, no fundo parecia denunciar o efeito de uma transmissão da vida psíquica de um trauma vivido pela mãe, depositado na psique da menina, sem que ela soubesse.

Esse foi um caso que teve um bom desenvolvimento, no qual não apenas a criança esteve em acompanhamento psicológico, mas a mãe também. No entanto, no início da apresentação do caso, convidei o leitor a refletir, pensando na possibilidade de que essa história ocorresse frente a um adulto. Suponho a angústia de não poder ser sujeito de sua própria vontade ou a angústia de se perceber um sujeito após um trabalho de elaboração de luto, de deixar de estar à mercê do outro como objeto de admiração e de constituir sua própria subjetividade diante da percepção de um mundo externo que traumatiza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As perdas que vivenciamos ao longo do desenvolvimento humano exigem de cada sujeito um trabalho de luto. Sendo assim, Abraham e Torok (1995) escrevem que o trauma da perda objetal induz a uma incorporação do objeto perdido no ego do enlutado: “por não poder liquidar o morto e decretar, definitivamente, ‘ele não existe mais’, o enlutado transforma-o em si mesmo e, conseqüentemente, permite-se elaborar aos poucos os efeitos da ruptura” (Abraham; Torok, 1995, p. 220). Isto é, a ruptura precisa ser feita de modo gradual; do contrário, se essa ruptura não for realizada, a perda permanecerá em seu estado bruto, sem metabolização, podendo afetar a maneira como será transmitida para a geração seguinte, causando, nos membros familiares da geração seguinte, a experiência traumática sob a forma de uma incorporação sem trabalho elaborativo (Azevedo; Brandão, 2019). Traumas vivenciados pelas gerações anteriores precisam passar por um processo de elaboração psíquica, por uma metabolização, de forma que a experiência não permaneça congelada em seu estado bruto, impensável. Dessa forma, a percepção do trauma pela geração seguinte fica comprometida.

Segundo Azevedo e Brandão (2019), o traumatizado é um sujeito que tomou o lugar de outro que vivia anteriormente, e os significantes que são transmitidos sem traços de memória e sem sentido permanecem congelados em uma pré-história geracional, sem simbolização. Assim, considero a importância do pensamento psicanalítico e a delicadeza no manejo para esses casos nos quais os lutos são impensáveis, como forma de proteção psíquica. No entanto,

é necessária a construção de sentido e de ligação do que foi rejeitado, e é preciso que se construam representações simbólicas, de modo que o sujeito possa criar um sentido de existência própria e desenvolver uma capacidade de suportar, minimamente, a realidade.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.
- AZEVEDO, Luciana Jaramillo Caruso de; BRANDÃO, Eduardo Ponte. Trauma e transmissão psíquica geracional. *Revista Ágora – Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 8-18, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/FdrsXSXvBzxV6nWDtMx5Fvw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. (Obras Completas, v. 13).
- FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios da metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. (Obras Completas, v. 12).
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917 [1915]). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios da metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Obras Completas, v. 12).
- FREUD, Sigmund. Neurose e psicose (1924). In: FREUD, Sigmund. *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras Completas, v. 16).
- GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.
- GREEN, André. A mãe morta. In: GREEN, André. *O discurso vivo: clínica psicanalítica do narcisismo*. Tradução de Maria Cecília M. Cintra. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 135-168. (Obra original publicada em 1993).
- INGLEZ-MAZZARELLA, Tatiana. *Fazer-se herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações*. São Paulo: Escuta, 2006.
- INGLEZ-MAZZARELLA, Tatiana. *Histórias recobridoras: quando o vivido não se transforma em experiência*. São Paulo: Blucher, 2021.
- JERUSALINSKY, Julieta. *A criação da criança: brincar, gozo e fala entre a mãe e o bebê*. Salvador: Ágalma, 2014.
- JUNQUEIRA, Camila. *Metapsicologia dos limites*. São Paulo: Blucher, 2019.
- KAËS, René. *Transmissão da vida psíquica entre gerações*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- MINERBO, Marion. *Neurose e não neurose*. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2019.
- PENOT, Bernard. *Figuras da recusa: alguém do negativo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

Artigo recebido: 16 de setembro de 2024

Artigo aceito: 10 de março de 2025

ENTREVISTA COM TAIASMIN OHNMACHT

INTERVIEW WITH TAIASMIN OHNMACHT

ENTREVISTA CON TAIASMIN OHNMACHT

Taiasmin Ohnmacht¹

Resumo: Nesta edição da *SIG Revista de Psicanálise*, contamos com a participação de Taiasmin Ohnmacht como nossa entrevistada. Escritora, psicanalista e psicóloga, Taiasmin é autora de uma série de livros que transitam entre a literatura e a produção teórica. Em sua obra, apresenta reflexões potentes sobre as relações étnico-raciais, convidando o leitor a pensar criticamente sobre a forma como a sociedade se organiza a partir de um conjunto de regras que nos atravessam e buscam padronizar e universalizar discursos e culturas. Trata-se de uma gramática única que hierarquiza, exclui e violenta, conforme ela desenvolve em seu livro *Também existem os tambores: outras gramáticas entre racialidade e psicanálise*. Nesta entrevista, Taiasmin aborda sua trajetória formativa, destacando a ausência da temática da racialidade nesse percurso, o que evidencia a histórica carência de debates sobre o tema e sobre as políticas raciais. A autora também discorre sobre a intervenção no nível do discurso social, articulando-a às noções de racismo estrutural e institucional e demarcando implicações éticas fundamentais para o próprio fazer psicanalítico.

Palavras-chave: Racialidades. Relações étnico-raciais. Racismo.

*Abstract: In this edition of the SIG Revista de Psicanálise, we feature Taiasmin Ohnmacht as our interviewee. A writer, psychoanalyst, and psychologist, Taiasmin is the author of a series of books that move between literature and theoretical production. In her work, she offers powerful reflections on ethnic-racial relations, inviting the reader to think critically about how society is organized through a set of rules that traverse us and seek to standardize and universalize discourses and cultures. This constitutes a singular grammar that hierarchizes, excludes, and inflicts violence, as she develops in her book *Também existem os tambores: outras gramáticas entre racialidade e psicanálise*. In this interview, Taiasmin discusses her educational trajectory, highlighting the absence of the theme of raciality in this process, which reveals the historical lack of debate on the subject and on racial policies. The author also reflects on intervention at the level of social discourse, linking it to the notions of structural and institutional racism and outlining fundamental ethical implications for psychoanalytic practice itself.*

Keywords: Racialities. Ethnic-racial relations. Racism.

Resumen: En esta edición de la SIG Revista de Psicanálise, contamos con la participación de Taiasmin Ohnmacht como nuestra entrevistada. Escritora, psicoanalista y psicóloga, Taiasmin es autora de una serie de libros que transitan entre la literatura y la producción teórica. En su obra, presenta reflexiones potentes sobre las relaciones étnico-raciales, invitando al lector

¹ Psicanalista, psicóloga e escritora. Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura (Universidade Federal do Rio Grande do Sul — UFRGS). Pós-graduada em Assessoria Linguística e Revisão Textual (Faculdade Porto-Alegrense — FAPA). Supervisora clínica e conselheira do Projeto Gradiva. Autora e organizadora de diversos livros e artigos publicados em livros e revistas psicanalíticas. Vencedora dos prêmios Açorianos e Ages. Finalista do Prêmio São Paulo de Literatura e semifinalista do Prêmio Jabuti. ORCID: 0000-0002-6160-9464.

a pensar críticamente sobre la forma en que la sociedad se organiza a partir de un conjunto de reglas que nos atraviesan y buscan estandarizar y universalizar discursos y culturas. Se trata de una gramática única que jerarquiza, excluye y violenta, tal como desarrolla en su libro También existem os tambores: outras gramáticas entre racialidade e psicanálise. En esta entrevista, Taïasmin aborda su trayectoria formativa, destacando la ausencia de la temática de la racialidad en ese recorrido, lo que evidencia la histórica carencia de debates sobre el tema y sobre las políticas raciales. La autora también reflexiona sobre la intervención en el nivel del discurso social, articulándola con las nociones de racismo estructural e institucional y señalando implicaciones éticas fundamentales para la propia práctica psicoanalítica.

Palabras clave: Racialidades. Relaciones étnico-raciales. Racismo.

– 1) COMO AS EXPERIÊNCIAS DE FORMAÇÃO, PESQUISA, CLÍNICA E CIRCULAÇÃO EM ESPAÇOS COMUNITÁRIOS MARCARAM SUA MANEIRA DE PENSAR A RACIALIDADE NA PSICANÁLISE?

A minha formação passou por estudos de psicanálise e política, o que de algum modo contribuiu para as pontes que procuro construir com as relações étnico-raciais, mas, de um modo geral, se a formação deixou alguma marca com relação à construção de minhas reflexões sobre racialidade, foi pela ausência do tema. O que corresponde ao modo como foi se constituindo a história oficial da psicanálise no Brasil. Digo “oficial” porque sempre há algo outro acontecendo, ou seja, falar de A Psicanálise é marcar uma unidade que talvez só seja possível enunciar quanto às suas origens freudianas. Dentre a diversidade das produções no campo psicanalítico, pelo menos desde a década de 80 do século passado temos produções que abordam a questão racial, isso sem contar as produções da sociologia e da antropologia, campos com que a psicanálise historicamente dialoga e que já investigam a questão racial há mais tempo. Mas acredito que o estudo da história, sobretudo da história do Brasil, na perspectiva dos historiadores que questionam a história oficial, tenha sido a maior influência no modo como compreendo racialidade e psicanálise.

Já o meu retorno à academia, em nível de mestrado, foi fundamental na minha formação. É lá que começo a investigar e a me apropriar da temática racial e a ter contato com outras epistemologias. Estar no Sopapo Poético, local de meu campo de pesquisa, me trouxe experiências que causaram um forte impacto não só no campo do conhecimento, mas também em minha subjetividade. Além disso, foi uma época de grande efervescência no meio acadêmico devido às transformações movidas pelas ações afirmativas. Essa trajetória acadêmica foi determinante para o modo como abordo o tema até hoje.

– 2) DIANTE DE REGIMES DE INVISIBILIDADE/HIPERVISIBILIDADE QUE ATRAVESSAM A IMPRENSA, REDES E SISTEMAS ESCOLAR E JURÍDICO, O QUE SIGNIFICA INTERVIR NO NÍVEL DO DISCURSO SOCIAL?

Acredito que pensar nos enlaces entre estética e política nos ajude a tecer melhores reflexões a respeito. Há uma violenta associação feita entre a maior ou menor legitimidade em ocupar e em como ocupar o espaço público e a raça. Raça, como compreendida no Brasil, diz respeito a traços que aproximam ou afastam dos ideais da branquitude. Neusa Santos Souza, em seu texto “O estrangeiro: nossa condição”, aborda os vários deslizamentos do Outro, esse íntimo estrangeiro que nos habita e que só se afigura como imagem quando vem de outro lugar, até chegar ao Outro da norma, aqui entendida como fálica e eurocêntrica.

Segundo o filósofo francês Jacques Rancière (2009), a política, tanto quanto a estética, são formas de organizar o sensível, pois constituem inteligibilidades a partir do que se dá a ver, de modo que uma democracia que assim possa ser compreendida precisa permitir que a multiplicidade de manifestações encontre lugar.

Freud, em seu artigo *O estranho* (2006), começa situando a temática como estética e ressalta que a estética não diz respeito apenas à fruição do belo, mas às qualidades do sentir.

Estética é uma palavra que vem do grego *aisthesis*; tem como significado o ato de perceber, de notar.

Já que o racismo toma o corpo negro como marcador social, é importante que o próprio negro e sua fala — e toda fala também é corpo, como atesta a própria psicanálise — quebrem, subvertam os estereótipos.

Intervir no nível do discurso social é proporcionar que a palavra circule, suportar uma nova partilha do sensível, conforme Rancière propõe, e, mais ainda, suportar o mal-estar que o encontro com esse Outro suscita.

Encerro com uma citação de Santos:

Contra os racismos de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro — o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro de exterior e do interior de nós mesmos (Souza, 1998, p. 163).

– 3) COMO FAZER A PSICANÁLISE DIALOGAR COM POLÍTICAS PÚBLICAS SEM PSICOLOGIZAR O SOCIAL NEM REDUZIR CONFLITOS A “CASOS INDIVIDUAIS”? QUE DISPOSITIVOS INSTITUCIONAIS VOCÊ CONSIDERA POTENTES E QUE INDICADORES PERMITEM VERIFICAR MUDANÇAS DE DISCURSO E DE PRÁTICAS ANTIRRACISTAS?

Penso que a noção de racismo estrutural e institucional seja fundamental para a compreensão da complexidade do tema e de como ele opera. Essa noção nos ajuda a refletir sobre as modalidades de sofrimento e o laço social. Há autores que situam o racismo como uma articulação entre o discurso do mestre e o discurso universitário. Vou partir daí para falar algo que é próprio da ética da psicanálise: para a psicanálise, sempre que um discurso “sabe” sobre um sujeito, o que se produz ali é alienação. Então, uma pergunta possível para as instituições é: quem ali está falando e quem é falado? O que não deixa de ser uma pergunta sobre como o lugar de enunciação está circulando, e em que situações ou para que sujeitos ele não circula.

Mas, no campo das políticas públicas, há psicanalistas que vêm avançando em trabalhos muito interessantes e que merecem ser muito lidos, como o Emiliano Camargo David, o José Damico e a Andrea Guerra. Desta última, destaco as publicações coletivas da coleção Decolonização e Psicanálise (n-1 edições).

– 4) QUE CRITÉRIOS VOCÊ CONSIDERA FUNDAMENTAIS PARA DISTINGUIR ABERTURA CLÍNICA DE EXOTIZAÇÃO OU APROPRIAÇÃO?

Muito falo da práxis da psicanálise, mas tenho pensado que talvez estejamos em um momento anterior, em que seja mais importante falar dos psicanalistas. É certo que a psicanálise não se faz sozinha, é preciso haver psicanalistas para haver psicanálise, mas acho importante, neste ponto, fazer essa distinção, porque a exotização e a apropriação vêm na esteira da pouca reflexão sobre racialidade, do pouco ou mesmo do ausente estudo sobre as políticas raciais do país. Ainda é pouco frequente que pessoas identificadas como brancas vejam a si mesmas como racializadas. Se o psicanalista não se implica racialmente, a tendência é que veja apenas o outro como alguém que tem raça; isso mantém a si mesmo no lugar do universal.

O risco, nesses casos, é se servir da psicanálise para a prática do que chamo de novas colonizações. A abertura clínica é sempre uma abertura à alteridade, ou não há qualquer abertura, restando apenas a continuidade de uma relação — neste caso, terapêutica — sustentada na hierarquização de culturas e raças.

– 5) NA SUA OBRA, COMO VOCÊ DIFERENCIA E FAZ CONVERSAR A ESCRITA LITERÁRIA E A ESCRITA TEÓRICA? O QUE CADA UMA PERMITE ESCUTAR E DIZER?

Ambas bebem das mesmas fontes de minhas reflexões teóricas e percorrem caminhos coincidentes em mim, mas têm, sim, diferenças no modo como essas escritas são conduzidas. A escrita literária permite uma incursão mais radical pela utopia. É o lugar do sonho e do pesadelo. Na escrita literária, me sinto livre para explorar possibilidades imaginativas até o limite de meu interesse ou de minhas possibilidades. E, embora, como todo escritor, escreva para ser lida, não há uma grande preocupação em ser entendida ou em comunicar exatamente uma ideia. Sim, tenho objetivos ao escrever um romance ou um conto, mas nem sempre é o de transmitir uma ideia; o objetivo final pode ser o de transmitir uma sensação.

No caso da escrita teórica, há uma real busca em transmitir as articulações entre práxis, teoria e campos de conhecimento que vou fazendo. A referência e a “conversa” com outros autores são constantes; é sempre uma escrita dialógica e dirigida para um público específico. Não há tanta liberdade quanto nos textos literários, nem tanta ousadia. Então, diria que são textos com limites mais delineados.

Muitos de meus textos literários poderiam ser assim explicados: partem de um “e se isso for ou fosse possível, onde nos levaria?”. No caso da escrita teórica, é mais ou menos o seguinte: penso que precisamos considerar tal hipótese; nesse caso, qual o motivo de precisarmos considerá-la e que implicações isso traz.

Ainda que na tentativa de dizer, mesmo nos textos teóricos eu faço uso de recursos literários, como aliteração, neologismos e metáforas, dentre outros.

REFERÊNCIAS

- FREUD, S. O estranho. In: FREUD, S. *Uma neurose infantil e outros trabalhos* (1917-1918). Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 275-314 (Obra original publicada em 1919).
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- SOUZA, N. S. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAL, C. (org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998.

A PSICANÁLISE ENTRE HERANÇA E SUBVERSÃO

PSYCHOANALYSIS BETWEEN INHERITANCE AND SUBVERSION

EL PSICOANÁLISIS ENTRE HERENCIA Y SUBVERSIÓN

Andréa B. C. Mongeló¹**LIVRO: RUMO A UMA PSICANÁLISE EMANCIPADA: REATAR COM A SUBVERSÃO****AUTORA: LAURIE LAUFER****PORTO ALEGRE: EDITORA CRIAÇÃO HUMANA, 2025. 200 P.**

Resumo: Esta resenha analisa o livro *Rumo a uma psicanálise emancipada: reatar com a subversão*, de Laurie Laufer, destacando sua defesa da subversão como princípio ético e metodológico da psicanálise. A autora propõe um retorno às forças críticas presentes na origem do método freudiano, especialmente à inversão de posições inaugurada nos *Estudos sobre a histeria*, quando a fala do paciente passa a produzir saber. A partir de textos freudianos sobre a sexualidade, Laufer questiona os efeitos normativos cristalizados na teoria e na clínica. A resenha sustenta que reatar com a subversão implica também reconhecer a dimensão política da escuta, incluindo as interpelações contemporâneas colocadas pelas experiências de sujeitos marginalizados, que convocam a psicanálise a rever seus pressupostos de neutralidade e universalidade.

Palavras-chave: Psicanálise. Subversão. Escuta. Sexualidade. Questão racial.

Abstract: This review analyzes Laurie Laufer's book Emancipated psychoanalysis: reconnecting with subversion, highlighting her defense of subversion as an ethical and methodological principle of psychoanalysis. The author calls for a return to the critical forces present at the origins of the Freudian method, particularly the inversion of positions introduced in Studies on hysteria, in which the patient's speech becomes a source of knowledge. Drawing on Freudian texts on sexuality, Laufer questions the normative effects that have become crystallized in psychoanalytic theory and clinical practice. The review argues that reconnecting with subversion also entails acknowledging the political dimension of listening, including contemporary challenges raised by marginalized subjects, which call psychoanalysis to reconsider its assumptions of neutrality and universality.

Keywords: Psychoanalysis. Subversion. Listening. Sexuality. Racial issues.

Resumen: Esta reseña analiza el libro Por un psicoanálisis emancipado. Reanudar la subversión, de Laurie Laufer, destacando su defensa de la subversión como principio ético y metodológico del psicoanálisis. La autora propone un retorno a las fuerzas críticas presentes en el origen del método freudiano, en particular a la inversión de posiciones inaugurada en Estudios sobre la histeria, cuando la palabra del paciente pasa a producir saber. A partir de los textos freudianos sobre la sexualidad, Laufer cuestiona los efectos normativos cristalizados en la teoría y en la práctica clínica. La reseña sostiene que reanudar la subversión implica también reconocer la dimensión política de la escucha, incluyendo las interpelaciones contemporáneas planteadas por sujetos marginados, que convocan al psicoanálisis a revisar sus supuestos de neutralidad y universalidad.

Palabras clave: Psicoanálisis. Subversión. Escucha. Sexualidad. Cuestión racial.

¹ Psicanalista, membro efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica (SIG), membro do Instituto Psicanalítico de Passo Fundo (IPPF). Organizadora com Pedro Mandelli do livro *Psicanálise & Democracia* (2023) e *Psicanálise & Democracia*, Vol. 2 (2025). ORCID: 0000-0003-3510-9383. Email: abcmongelo@gmail.com

Em *Psicanálise emancipada: reatando com a subversão*, Laurie Laufer propõe recolocar a psicanálise em contato com aquilo que, desde sua origem, a fez existir como prática clínica e por que não dizer, crítica. Longe de apresentar uma leitura nostálgica de Freud, a autora sustenta que a psicanálise só permanece viva quando aceita ser atravessada pela subversão — não como imposição, mas como método, ética e política da escuta. Em tempos de crescente normatização das práticas clínicas e de fechamento institucional, Laufer aposta na reativação da dimensão inquietante que marcou o nascimento da psicanálise.

Ao retornar aos inícios do método, a autora destaca um deslocamento fundamental ocorrido nos *Estudos sobre a histeria*: o momento em que Freud aceita suspender a posição de saber médico para escutar o que suas pacientes tinham a dizer. No trecho retomado por Laufer, o gesto de Freud diante de Emmy von N. não é apenas técnico, mas ético. Ao abandonar a pergunta causal (“de onde vem isso?”) em favor do discurso da paciente, inaugura-se uma inversão de posições: o saber não precede a fala, mas surge dela. A psicanálise nasce, assim, quando aqueles considerados “doentes”, se colocam a falar e são escutados, passando assim, a ser reconhecidos como produtores de saber sobre sua própria experiência.

Laufer insiste que esse gesto não pode ser reduzido a um episódio histórico, que marca o nascimento da psicanálise. Ele define uma posição clínica que precisa ser continuamente retomada. As mulheres diagnosticadas como histéricas, forçaram a criação de um método que contrariava as hierarquias médicas e científicas de seu tempo. É nesse sentido que a autora fala em subversão: a psicanálise se funda quando se deixa afetar pelo discurso de sujeitos situados em posições de exclusão.

Essa leitura também se articula com às formulações freudianas sobre a sexualidade. Ao retomar os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Laufer relembra que Freud produziu uma ruptura radical ao afirmar a sexualidade infantil e sua dimensão polimorfa. A sexualidade, longe de ser organizada segundo uma norma biológica ou moral, aparece como campo de conflitos, desvios e invenções. Essa concepção não apenas escandalizou o pensamento médico de sua época, como continua produzindo efeitos incômodos até hoje.

Textos como *Teorias sexuais infantis* e *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina* reforçam essa posição ao revelar o esforço freudiano de escutar experiências que escapavam aos modelos normativos de gênero e sexualidade. Ainda que atravessados por contradições próprias de seu tempo, esses escritos sustentam uma aposta fundamental: a psicanálise não existe para corrigir o desejo, mas para escutá-lo em sua singularidade. Laufer se apoia nessa herança para afirmar que qualquer tentativa de normatização clínica representa um empobrecimento do campo.

É nesse ponto que a autora explicita um de seus principais eixos teóricos, ao apoiar-se na provocação formulada por Jean Allouch feita em 1998 e retomada em 2015, segundo a qual a psicanálise, para permanecer viva, precisa confrontar-se com a herança foucaultiana. Laufer mostra como Michel Foucault não foi apenas um crítico da psicanálise, mas um interlocutor decisivo, ao evidenciar os dispositivos de poder que atravessam os saberes sobre o corpo, o desejo e a sexualidade. Sua leitura contribuiu para desnaturalizar categorias clínicas e para expor os riscos de uma psicanálise capturada por funções disciplinares, mais comprometida com a regulação das condutas do que com a escuta do sujeito.

Laufer reconhece em Foucault — assim como em Lacan — uma força de desconstrução das normas de sua época, e sustenta uma clínica que não se orienta por modelos universais, mas pela singularidade do caso a caso, sem perder de vista sua inscrição histórica. Essa articulação reforça a dimensão ética da transferência e recoloca a prática analítica como espaço crítico, atento às formas contemporâneas de normalização que atravessam tanto a sociedade quanto as instituições analíticas.

Após esse diálogo com Foucault, Laufer amplia sua crítica ao colocar a psicanálise em interlocução direta com pensadoras feministas e com as teorias queer, como Luce Irigaray, Monique Wittig e Judith Butler, entre outras. A autora mostra como essas produções vêm há décadas questionando as normas de gênero e sexualidade que muitas vezes atravessam a psicanálise de forma silenciosa. Longe de tratar essas críticas como externas ou incompatíveis com a psicanálise, Laufer as toma como provocações necessárias, capazes de expor os limites de categorias rígidas e de modelos universais de subjetividade. Ao escutar essas vozes, a psicanálise é convocada a seguir o pensamento de Foucault revendo conceitos, abrindo espaço para uma clínica mais sensível à pluralidade dos modos de viver, desejar e se nomear no mundo contemporâneo.

É nesse ponto que esta resenha propõe um enlace com a questão racial, em consonância com o espírito do livro. Se a psicanálise nasceu ao permitir que mulheres históricas produzissem saber a partir de sua fala, hoje ela é convocada a reconhecer que sujeitos racializados também vêm produzindo saber sobre sofrimento, desejo e laço social a partir de experiências historicamente silenciadas. Assim como as pacientes de Freud interromperam o discurso médico, vozes marginalizadas vêm tensionando os limites de uma psicanálise que, por muito tempo, se pensou universal sem interrogar seus pressupostos racializados.

Reatar com a subversão quanto ao tema das racialidades implica, portanto, reconhecer que o inconsciente não é neutro e que as marcas do racismo atravessam tanto os sujeitos, quanto as instituições. A psicanálise emancipada que Laufer propõe, não se limita a incluir novos temas, mas exige uma revisão das posições de saber e poder no próprio campo. Escutar a produção discursiva de sujeitos marginalizados como fonte legítima de elaboração psicanalítica, constitui um desdobramento coerente com a cena inaugural da psicanálise.

Outro aspecto importante do livro é o lugar do humor, tratado por Laufer como operador clínico e político. O humor, tal como Freud já indicava, funciona como forma de deslocamento simbólico, permitindo ao sujeito escapar momentaneamente das amarras do supereu. Na leitura da autora, o humor também opera como gesto de desobediência: ele desestabiliza posições rígidas, desmonta a autoridade excessiva e preserva a dimensão lúdica do pensamento. Em tempos de endurecimento dos discursos, o humor aparece como aliado da subversão, e em várias passagens da obra é possível testemunhar que a autora faz uso desse recurso de maneira muito apropriada. Seguindo a tradição freudiana do uso do humor, não como forma de diminuir o rigor teórico, mas como um movimento para favorecer a crítica e a reflexão. Usando-o como forma de mobilizar e provocar desacomodação e reinvenção, mantendo a teoria aberta e sensível à complexidade das experiências contemporâneas.

Ao longo de *Psicanálise emancipada*, Laurie Laufer constrói um argumento consistente: a psicanálise só se mantém fiel a si mesma quando aceita ser transformada pelas vozes dos que historicamente ficaram à margem. Reatar com a subversão não significa abandonar a teoria, mas reinscrevê-la no movimento vivo da clínica e da história. Ao recuperar a força crítica das origens freudianas e articulá-la às questões contemporâneas, Laufer oferece uma contribuição relevante para pensar uma psicanálise que não se fecha sobre suas certezas, mas se arrisca a escutar vozes até então marginalizadas.

Artigo recebido: 12 de janeiro de 2026

Artigo aceito: 19 de janeiro de 2026

“DO GRITO À PALAVRA” — UMA PIONEIRA E VALIOSA IMERSÃO NA OBRA DE SÁNDOR FERENCZI

“FROM THE SCREAM TO THE WORD” — A PIONEERING AND
VALUABLE IMMERSION IN THE WORK OF SÁNDOR FERENCZI

“DEL GRITO A LA PALABRA” — UNA INMERSION PIONERA
Y VALIOSA EN LA OBRA DE SÁNDOR FERENCZI

Mônica Kother Macedo¹

Morgana Ieda Vanelli²

LIVRO: DO GRITO À PALAVRA: UM PERCURSO FERENCZIANO

AUTORA: TERESA PINHEIRO

SÃO PAULO: BLUCHER, 2025, 128 P., 2. ED.

Resumo: A potência de um livro se traduz na qualidade do encontro com seus leitores. *Do grito à palavra*, livro publicado originalmente em 1995, marcou de forma indelével o acesso à obra de Sándor Ferenczi no Brasil, e sua nova edição é muito bem-vinda. Sua autora, Teresa Pinheiro, foi pioneira no estudo da obra de Ferenczi, e sua generosidade, competência e acuidade teórico-clínica, fios fundamentais que sustentam o espírito desta obra, seguem inspirando seus leitores a buscar a essência das ideias deste grande psicanalista. A estrutura do livro contempla aportes sobre as noções fundamentais na obra de Ferenczi, sua original teoria do trauma, considerações sobre a traumatogênese, bem como suas inovadoras contribuições à técnica psicanalítica. A leitura desta segunda edição permitirá aos antigos leitores e aos que irão realizar uma primeira leitura constatar a força e a atualidade da escrita de Teresa Pinheiro sobre um dos mais geniais psicanalistas, que segue inspirando rumos a uma psicanálise aberta à interrogação sobre a complexidade do humano.

Palavras-chave: Ferenczi. Psicanálise. Trauma.

Abstract: The power of a book is measured by the quality of its encounter with its readers. Do grito à palavra, originally published in 1995, left an indelible mark on the access to Sándor Ferenczi's work in Brazil, and its new edition is a welcome return. Its author, Teresa Pinheiro, was a pioneer in the study of Ferenczi's work, and her generosity, competence, and theoretical-clinical acuity, the fundamental threads that sustain the spirit of this work, continue to inspire her readers to seek the essence of this great psychoanalyst's ideas. The book's structure includes

¹ Psicanalista. Doutora em Psicologia. Bolsista Produtividade em Pesquisa do CNPq — Nível 1D. Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Grupo de Trabalho “Psicanálise, Subjetivação e Cultura Contemporânea” da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação (ANPEPP). Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisa Sándor Ferenczi (GBPSF) e da International Sándor Ferenczi Network. ORCID: 0000-0001-9347-8537. E-mail: monicakothermacedo@gmail.com

² Psicóloga. Psicanalista em formação pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Mestranda e bolsista CNPq do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da UFRGS. ORCID: 0000-0003-3542-1297. E-mail: morgavanelli@gmail.com

contributions to the fundamental concepts of Ferenczi's work, his original theory of trauma, considerations on traumatogenesis, as well as his innovative contributions to psychoanalytic technique. Reading this second edition will allow both longtime readers and those reading it for the first time to acknowledge the strength and relevance of Teresa Pinheiro's writing on one of the most brilliant psychoanalysts, who continues to inspire new paths for psychoanalysis to remain open to interrogation of the complexity of the human.

Keywords: Ferenczi. Psychoanalysis. Trauma.

Resumen: El poder de un libro se refleja en la calidad de su encuentro con sus lectores. Do grito à palavra, publicado originalmente en 1995, marcó de forma indeleble el acceso a la obra de Sándor Ferenczi en Brasil, y esta nueva edición es muy bienvenida. Su autora, Teresa Pinheiro, fue pionera en el estudio de la obra de Ferenczi, y su generosidad, competencia y agudeza teórico-clínica, hilos fundamentales que sustentan el espíritu de esta obra, siguen inspirando a sus lectores a buscar la esencia de las ideas de este gran psicoanalista. La estructura del libro abarca contribuciones a las nociones fundamentales de la obra de Ferenczi, su teoría original del trauma, consideraciones sobre la traumatogénesis, así como sus innovadoras contribuciones a la técnica psicoanalítica. La lectura de esta segunda edición permitirá a los lectores habituales y a quienes realizan una primera lectura reconocer la fuerza y la relevancia de la obra de Teresa Pinheiro sobre uno de los psicoanalistas más brillantes, que continúa inspirando un psicoanálisis abierto a la indagación de la complejidad de lo humano.

Palabras clave: Ferenczi. Psicoanálisis. Trauma.

O livro de Teresa Pinheiro, *Do grito à palavra: um percurso ferencziano*, é um valioso convite a mergulhar na originalidade do pensamento de Sándor Ferenczi. Publicado inicialmente em 1995, a leitura deste livro tem sido uma contribuição fundamental no percurso de muitos psicanalistas e interessados no estudo das proposições teóricas e clínicas de Ferenczi. A chegada de sua segunda edição é, portanto, comemorada e atende a solicitações de fazer circular entre novos leitores um livro que já contempla um merecido destaque na divulgação do pensamento de Ferenczi no Brasil. Segundo Hornstein (2013), “um analista que escreve busca interlocutores” (p. 22) e, nesse sentido, o livro de Teresa vem proporcionando incontáveis e fecundas interlocuções.

Teresa é uma pioneira e, como tal, merece toda gratidão e reconhecimento. Desde a introdução de seu livro, acompanhamos suas considerações a respeito do desafio proposto por seu orientador de tese, Pierre Férida, para centrar sua pesquisa de doutorado no pensamento de Ferenczi, autor que lhe era desconhecido até então. Teresa aceitou o labor e se lançou, assim, ao que nomeia inicialmente como um “desafio irrealizável” (Pinheiro, 2025, p. 17). O louvável trabalho autoral empreendido desde então, e de cuja dedicação este livro é resultante, pode ser associado às palavras de Clarice Lispector (1998), ao afirmar que “escrever é a isca de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra — a entrelinha — morde a isca, alguma coisa se escreveu” (p. 21). Passados todos esses anos, a qualidade de seu livro não deixa dúvidas de que ganhamos todos com sua persistência e dedicação em prol do que lhe parecera impossível.

Na descrição de Teresa sobre os iniciais movimentos de aproximação à obra de Ferenczi, encontramos ecos das condições próprias ao método de trabalho e de pesquisa da psicanálise. Frente às adversidades, é preciso recuar, refazer o caminho, reavaliar hipóteses iniciais e... seguir adiante. *Do grito à palavra* é a obra de uma psicanalista que nos brinda

com “entrelinhas” de inegável competência, ofertando ao leitor argumentos e reflexões que permitem (re)conhecer na obra de Ferenczi uma riqueza incomensurável.

Ao apresentar as noções fundamentais do que intitula um percurso ferencziano, Teresa descortina o contexto de um grande psicanalista, sua originalidade, o valor de suas criações, suas contradições, seus avanços e excessos, mas, sobretudo, sua verdadeira preocupação com o aspecto terapêutico da psicanálise. A cada capítulo do livro, a autora explora com acuidade aspectos metapsicológicos e técnicos nascentes na escrita de Ferenczi, seus tensionamentos e efeitos na produção de outros autores da psicanálise.

O espírito provocativo e inovador de Sándor Ferenczi é reconhecido e destacado por Teresa. O conceito de trauma, no que se refere ao cerne de sua original construção, é identificado por ela como estando presente desde os primeiros escritos de Ferenczi sobre a sexualidade feminina. A respeito desse ponto, escreve Teresa que “essa noção de invasão do ego será importante, quando analisarmos, na teoria do trauma, a invasão que o agressor faz no ego da criança” (Pinheiro, 2025, p. 24). Autor atento à violência e suas formas de infiltração nos campos psíquico e social, Ferenczi alarga o horizonte da psicanálise e, a partir de sua sensibilidade e da elasticidade clínica, amplia a denúncia de sua ocorrência nos mais diversos âmbitos e em suas formas mais sutis.

No decorrer da leitura, importantes conceitos, tais como *introjeção*, *trauma*, *traumatogênese*, *desmentido* e a originalidade técnica presentes na obra de Ferenczi, assumem o protagonismo na escrita de Teresa. A partir de considerações sobre o adulto, sobre a temática da verdade e da relação do adulto com a criança, chega-se ao conceito de *introjeção*. Este é um conceito destacado por Teresa, chamando, assim, atenção para sua devida relevância na psicanálise. Cabe, “portanto, ressaltar a originalidade de Ferenczi ao conceituar a introjeção como sendo ‘o primeiro e único processo psíquico’” (Pinheiro, 2025, p. 38) e por meio do qual se dá a extensão dos investimentos dirigidos ao mundo externo. Assim, no processo de introjeção há “a absorção do mundo externo na esfera do ego e uma metabolização dessa apropriação” (p. 38). Logo, a introjeção, fundamental à construção de sentidos, é o mecanismo que possibilita a gama representacional simbólica. Há uma apropriação das qualidades do objeto para uma posterior complexidade egoica; os “gritos” vão ganhando contorno e se transformando em palavras. O aparelho psíquico pode, dessa forma, dispor do sentido que lhe falta, segundo escreve Teresa. Pensar as nuances da clínica contemporânea sem recorrer a essas brilhantes formulações de Ferenczi, sobre as quais Teresa discorre com primor, escamoteia da clínica psicanalítica um recurso conceitual ímpar.

No capítulo dedicado ao trauma, Teresa explora o tema da verdade e da mentira, da sinceridade e da hipocrisia. Sua forma sensível de abordar o trauma e o desmentido desvela a complexidade presente na questão relativa às diferenças entre a linguagem da criança e a linguagem do adulto. O dano presente na redução da ambiguidade dos sentidos ao unívoco é magistralmente desenvolvido nos argumentos da autora.

A clínica proposta por Ferenczi acolhe a ideia de um corpo que guarda em si os efeitos de falhas do sistema psíquico, ou seja, “a voz que se cala e as representações do evento traumático deixam o corpo se expressar, e são as palavras desse corpo que o analista deverá escutar” (Pinheiro, 2025, p. 85). Assim, os recursos sensoriais encontram, mediante o trabalho de análise, condições de saída da concretude corporal e do pesadelo. Do reconhecimento ao potencial de transformação do grito em palavras nascem as especificidades técnicas propostas por Ferenczi e tão bem desenvolvidas por Teresa no capítulo final.

Do grito à palavra é um enunciado que opera como fio condutor de diferentes tópicos apresentados e explorados no livro. Temas relativos à fantasia, à identificação, à clivagem, à leitura sobre a introjeção como avesso da pulsão de morte, à concepção de símbolo e ao sentido da realidade permitem à autora apresentar sua consistente compreensão das proposições de Ferenczi e, também, exercer com maestria a problematização de suas ideias. No fértil

campo de reflexão que o livro contempla, Teresa nos convida a ir e vir na obra de Ferenczi, reconhecendo suas criações, modificações e contradições. Não há o intuito de idealizar o autor e sua obra; ao contrário, fiel ao vital rechaço da psicanálise a certezas, a escrita de Teresa não esconde incompletudes, incoerências e pontos a serem ainda explorados.

Para finalizar, constatamos que, de acordo com Teresa, a luta permanente de Ferenczi foi por “uma psicanálise viva, inquieta, atenta a seus conceitos fundamentais, alerta contra as doenças típicas das instituições” (Pinheiro, 2025, p. 22). Assim, também é notável e hábil a “luta” travada por Teresa na escrita de um livro pioneiro no acesso e na divulgação das ideias deste inestimável autor da psicanálise. Concordamos plenamente com a afirmativa de Júlio Verztman, no posfácio, sobre o fato de que *Do grito à palavra* é um “livro indispensável” (2025, p. 120). Seus leitores reconhecerão em cada linha o valor e a qualidade dos esforços empreendidos por Teresa Pinheiro e como sua sensibilidade, destreza clínica e competência a levaram além do desafio proposto por Pierre Fédida.

REFERÊNCIAS

HORNSTEIN, Luis. *Las encrucijadas actuales del psicoanálisis: subjetividad y vida cotidiana*. Cidado do México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PINHEIRO, Teresa. *Do grito à palavra: um percurso ferencziano*. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2025.

VERZTMAN, Júlio. S. Posfácio. In: PINHEIRO, Teresa. *Do grito à palavra: um percurso ferencziano*. São Paulo: Blucher, 2025. p. 115-121.

Artigo recebido: 18 de agosto de 2025

Artigo aceito: 21 de agosto de 2025



Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Rua Doutor Timóteo, 752
Moinhos de Vento · Porto Alegre, RS · Brasil
CEP 90570-140 · (51) 3062.7400
www.sig.org.br · sig@sig.org.br
revista@sig.org.br

