



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**CURSO DE PSICOLOGIA - FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA**  
**SAÚDE/FACHS**

Gabriela Noronha Butrico

**CRÍTICAS SOBRE A ESCUTA DO ANALISTA BRANCO NA CLÍNICA**  
**PSICANALÍTICA**

SÃO PAULO  
2025

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**CURSO DE PSICOLOGIA - FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA**  
**SAÚDE/FACHS**

Gabriela Noronha Butrico

**CRÍTICAS SOBRE A ESCUTA DO ANALISTA BRANCO NA CLÍNICA**  
**PSICANALÍTICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia sob a orientação do Projeto de pesquisa da Prof. Dra. Maria Cláudia T. Vieira e orientação do Trabalho de Conclusão de Curso do Prof. Dr. João Perci Schiavon.

SÃO PAULO  
2025

Dedico ao professor Márcio Farias, por ter possibilitado o encontro de pessoas inspiradoras e por incentivar minha escrita quando lhe mostrava minhas crônicas, fazendo me sentir motivada. Obrigada minha mãe por comprar meus livros e sempre querer saber de mim, assim como a Teresa Catelli, que ao meu lado esteve presente no decorrer de todo esse caminho. Dedico também aos amigos que cruzaram nessa trajetória, os quais não menos atraídos pelo tema, pudemos ter conversas muito ricas - vocês sabem quem são.

## **RESUMO**

**BUTRICO, Gabriela Noronha. Críticas sobre a escuta do analista branco na clínica psicanalítica.**

Este trabalho é de caráter qualitativo e tem como objetivo criticar a escuta da psicanálise através de referências bibliográficas. Para isso, foram levantados artigos e textos de autoras como Sueli Carneiro, ocupando-se da noção teórica de dispositivo de racialidade para contextualizar o campo social através da dicotomia nuclear entre o ser e o não-ser dentro da perspectiva racial. Após esse primeiro momento, foi abordado Isildinha Baptista Nogueira, com a finalidade de discutir a teoria do sujeito do inconsciente dando ênfase à construção deste através das vivências do corpo. Desta forma, a autora defende que é a partir da experiência do corpo no campo social que o inconsciente cria suas marcas, argumentando assim que este possui cor. Para isso, o trabalho passou por uma revisão das significações que estas marcas carregam; no seu decorrer, a autora adotou a perspectiva lacaniana e seus conceitos. Em seguida, foi direcionada a discussão do trabalho para o âmbito da clínica psicanalítica e a escuta do analista branco, onde se discute sua branquitude. Assim, foi abordado o conceito de hipocrisia do analista utilizado originalmente por Ferenczi e desmembrado por Verztman e Apolonio para argumentar sobre a posição de indiferença do analista branco. Posteriormente, foi colocado como formas de manejo dentro da clínica o lugar do transtraumático relacionado à ideia de inconsciente colonial de Ana Gebrim, defendendo a implicação do analista na escuta dentro da clínica e seus lugares de pertencimento. Após esta parte, o trabalho contou com suas conclusões, fazendo um apanhado geral de todo o caminho percorrido.

**Palavras-chave:** Branquitude; Inconsciente; Escuta; Clínica racializada.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. METODOLOGIA.....	9
3. O CAMPO E O SER SOCIAL.....	10
4. O SUJEITO DO INCONSCIENTE E SIGNIFICAÇÕES DO CORPO.....	17
5. A BRANQUITUDE DO ANALISTA E IMPLICAÇÕES DA ESCUTA PSICANALÍTICA.....	37
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	45
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	47

## INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda uma discussão importante na medida em que questiona a escuta da psicanálise e a posição do analista branco na clínica. O interesse por este assunto partiu de uma vivência no estágio Casa de Marias, sendo esta uma instituição de escuta e acolhimento que engloba raça, classe, gênero e território para ajudar os sujeitos que chegam com suas demandas, sendo o grupo coordenado por mulheres negras. Me interessei por esse tema dado que o Casa de Marias utiliza como forma de organização o tripé da psicanálise como sua forma de direcionamento organizacional — estudo da teoria, análise pessoal e supervisão dos casos. Portanto, pude experienciar como a escuta realmente havia sido dada para aquelas mulheres, e quais eram os encaminhamentos necessários para cada uma delas. Dessa forma, me deparei com algumas inquietudes em relação ao meu corpo naquele espaço — mesmo que online — e a escuta daquelas mulheres e quis transpô-la para o espaço da clínica privada. Tenho consciência que ao fazer essa transposição, as demandas mudam na medida em que o território se modifica. Tratar da violência contra corpos negros na clínica privada não combate o racismo, e se o presente trabalho defendesse tal ponto estaria entrando em um discurso neoliberal, onde a perspectiva do tratamento é vista somente em uma óptica individualista e privada. É importante ressaltar que o sofrimento de pessoas negras é produzido coletivamente, e portanto sua saída mais efetiva é a partir de dispositivos públicos e sociais, como por exemplo com a ampliação do Sistema Único de Saúde (SUS). Mas o que será discutido no presente trabalho é a escuta do analista branco com um sujeito negro, e as implicações que esse ato carrega consigo. É possível o analista branco quebrar com o pacto narcísico da branquitude na clínica? Sem a pretensão de se chegar a uma resposta, o trabalho contará com a presença de autores que tangenciam a questão e que, dessa forma, servirão como base da discussão aqui proposta.

Assim, o trabalho abordará como primeiro tema a formação do campo simbólico do sujeito através do Outro, sendo este grande Outro o campo social. Visto isso, sujeito e o campo social estão imbricados, nos autorizando dizer que a psicanálise se ocupa

do social na medida em que se ocupa do sujeito, sendo este formado através do grande Outro – a alteridade social – mesmo estando em um ambiente privado dentro da clínica. Para esse primeiro momento, no primeiro capítulo será utilizado o conceito de dispositivo de racialidade operado por Sueli Carneiro na obra *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2005) para uma primeira contextualização histórica do racismo no Brasil.

Falando sobre o Brasil, é importante citarmos Lélia González onde em seu texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), aponta sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo concentrados no simbolismo da mulher negra – vista como mulata e doméstica. Não somente isso, a autora não deixa de sublinhar como o racismo no Brasil se presentifica como uma “neurose cultural brasileira” (González, 1984, p. 224), caracterizando duas noções: consciência e memória.

Segundo González (1984), consciência é o lugar do encobrimento e do esquecimento da história da escravidão e do passado colonial, portanto o lugar da dominação ideológica, que apaga e esconde. Por outro lado, a memória se mostra como aquilo que tenta instituir a verdade tida como encobrimento histórico, sendo dois elementos que funcionam de formas dialéticas na historicidade.

Dessa maneira, o segundo capítulo passa para outra instância abordando Isildinha Basptista Nogueira na obra *A cor do inconsciente: Significações do corpo negro* (2021), autora extremamente necessária na construção deste trabalho, uma vez que discorre sobre o psiquismo e a importância das significações do corpo na formação do inconsciente. A autora faz um mergulho em pensamentos freudianos e lacanianos expondo as raízes do racismo e seu impacto na construção de nossas estruturas internas, defendendo sua tese de que o sujeito do inconsciente tem cor.

Por final, o último capítulo fala sobre a branquitude do analista, tratando primeiramente de conceitos muito utilizados pelo psicanalista Sándor Ferenczi chamados hipocrisia do analista e da postura relacionada à indiferença. Assim, será trazido autores contemporâneos como Ana Gebrim que auxilia como referência nos conceitos ferenczianos de “desmentido” e seus efeitos na clínica e o lugar do “*transtraumático*” como uma possível via de manejo clínico, ressaltando sempre uma escuta implicada do analista por via da restituição do lugar político.

É dessa forma que o presente trabalho pretende alertar a escuta de uma psicanálise branca, não deixando de levar em conta questões do racismo estrutural e institucional presente na construção de um país fundado a partir dos aparatos da colonização de um regime escravocrata.

## **METODOLOGIA**

A pesquisa é teórica sobre a psicanálise e portanto é caracterizada por ser qualitativa sendo realizada através do levantamento de referências bibliográficas que se articulam com as categorias psicanalíticas em relação a fatores sócio-culturais, assim como revisões teórico-conceituais do saber interno psicanalítico. Dessa forma, serão abordados temas contemporâneas como branquitude do analista, pacto narcísico da branquitude, clínica racializada, desmentido, sujeito do inconsciente entre outros que darão seguimento e base para o desenvolvimento para das reflexões propostas.

## O CAMPO E O SER SOCIAL

Para começarmos o pensamento deste trabalho, iremos abordar o campo social partindo de uma análise das relações em uma ótica macro. Dessa forma, o conceito de “dispositivo de racialidade” de Sueli Carneiro se faz essencial. Essa instância servirá como base para uma contextualização breve do campo social como uma forma de análise das relações intersubjetivas na estrutura social.

O dispositivo de racialidade se caracteriza por ser uma ferramenta social que tece o campo simbólico do sujeito, o englobando ao campo do Outro. O dispositivo de racialidade foi criado pela autora com base no conceito de Michel Foucault, e é desenvolvido como sendo um elemento que irá estruturar as relações. Sua existência cria uma unidade – ou um núcleo – no qual existe um “dentro” e um outro “fora”, onde dentro do núcleo se instaura uma identidade padronizada, um modelo. O que se encontra fora do núcleo seria o conteúdo oposto do que está dentro, mas essencial para a sua reafirmação como identidade nuclear. Segundo Foucault:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (Foucault, 1979, *apud* Carneiro, 2005, p. 38).

O dispositivo de racialidade, se observado por uma ótica psicanalítica, regula a relação do sujeito com o Outro, definindo assim o que é desejável ou não, quais são os parâmetros do que é normal ou anormal. Portanto, ele define o lugar que aquele sujeito ocupa no desejo do Outro, assim como produz seu próprio desejo. Esse lugar em relação ao desejo do outro gera percepções subjetivas sobre si mesmo.

Segundo a autora, haveria um “não-dito” inscrito no dispositivo de sexualidade criado por Foucault, onde ele argumenta sobre as estratégias de manutenção de poder da burguesia através das significações culturais do corpo por meio dos sexos. Dessa forma, o dispositivo de sexualidade estaria infundido com o dispositivo de racialidade, este último sendo caracterizado por definir o padrão da humanidade como

branco, e conseqüentemente o lugar daqueles que vão estar mais próximos ou não a esta norma, produzindo assim grande sofrimento em pessoas não-brancas. Dado isso, podemos afirmar que esse dispositivo é responsável pela produção de violências na sociedade, além da propagação de um estereótipo identitário baseado na branquitude de uma minoria. A branquitude possui esse caráter dual, pois ao mesmo tempo em que se configura como ideologia hegemônica, possui uma invisibilidade estratégica. O branco não se enxerga como branco na medida em que se encontra dentro do núcleo da identidade padronizada. Em outras palavras, o branco não se enxerga como ser racializado, se tornando invisível.

A proposta da autora será transpor todo o raciocínio da concepção de dispositivo para compreender as práticas do racismo na sociedade brasileira, tendo em vista que o dispositivo constitui os sujeitos através da enunciação sobre o Outro. O branco se define pela construção histórica negativa da imagem do corpo negro, para assim, Ser. Dessa forma, o branco permanece em um lugar estático, em um exemplo de ideal a ser seguido, sendo invariável ao Ser, criando-se assim o dispositivo de racialidade.

A teoria desenvolvida por Charles Mills, em sua obra *O contrato racial* (1997) será citada por Carneiro (2005) na medida em que destrincha sobre as contradições do significado do contrato social, partindo do ponto em que este foi concebido. O autor irá apontar que ele surge de uma dominação política europeia herdada da concepção de “descobrimento” do Brasil, onde foram separadas as imagens dos sujeitos nativos *versus* homens. Dessa forma, o autor critica a concepção de contrato social – que teoricamente serviria para o bem comum entre os iguais, mas que na prática esconderia a realidade em que vivemos – enfatizando que se trata de um *contrato racial* e, portanto, um contrato das diferenças. O contrato racial é a ferramenta teórica do autor que desvela o contrato social, defendendo que o último somente é usado (ou criado) para pessoas brancas. Portanto, ele é um contrato para os iguais, para aqueles que pertencem ao núcleo da identidade ideal, servindo como uma ferramenta de manutenção dos privilégios brancos. Para Carneiro (2005), o dispositivo de racialidade se beneficia do contrato social, na medida em que este cria um sistema político que prolifera o privilégio econômico, dos direitos etc.

A autora enfatiza que o raciocínio de Foucault para explicar a noção de poder será articulado com a ideia de discurso, sendo este um produtor de saberes para o autor. Para ele, o discurso é uma prática social movida pela vontade de saber a verdade do sujeito, instituindo assim o lugar da verdade concebido entre os sujeitos.

Dessa maneira, a autora mobiliza o escrito de Foucault em *A História da Sexualidade* (1976), no qual ele explicita que o dispositivo de sexualidade demarca uma verdade sobre os sujeitos. Para ela, a raça seria mais um demarcador que serviria para considerar aquilo que está dentro da normalidade ou da anormalidade.

Assim, o saber sobre o negro é considerado como uma prática discursiva de diferenciação social segundo a racialidade, que permite a distinção social de cada indivíduo por discursos de raça produzidos no interior de relações de poder (Carneiro, 2005, p. 51)

Isildinha Baptista Nogueira (2021) ressalta que, para a sociologia, o homem, antes de se constituir como indivíduo, é semelhante a outros seres humanos. É a partir da comunicação com estes outros e das relações sociais que ele se formará, se constituindo por meio da sua relação com o outro, sendo um ser social.

Porém, historicamente, negros carregam o passado da escravidão, onde seus corpos eram mercadorias, sendo tratados, significados e simbolizados como animais. O passado é presentificado no preconceito racial através das auto representações deste corpo, sendo camuflado na sociedade brasileira como um fantasma e sustentado por nossa branquitude. Assim, Nogueira (2021, p. 56, grifos da autora) nos coloca uma questão: “Se antes de ser indivíduo o homem é um ser entre semelhantes, que se relaciona com os outros, enquanto seres iguais, antes de se referir a si mesmo, em que condições uma mercadoria, uma ‘peça’, pode se autorreferenciar no outro?”.

Dessa forma, o negro nunca se identificou com os outros no meio social, na medida em que o homem branco sempre esteve na base nuclear da possibilidade de Ser. A única identificação possível para negros seriam pelos significantes de exteriorizados sociais, como “peças” ou “mercadorias” que eram “possuídas por aqueles que, estes sim, eram indivíduos na sociedade” (Nogueira (2021, p. 56, grifos da autora) propriedades daqueles que o possuíam, daqueles que sim eram constitutivos da sociedade. Assim, o corpo biológico do negro os aproximava da

identificação dos animais e das coisas, da afirmação negativa, enquanto o corpo branco, neutro, representava os indivíduos humanos.

Sueli Carneiro (2005) descreve como o dispositivo de racialidade desvela uma função de interdição na vida social do sujeito negro, no âmbito de seus direitos, sua vida moral, política, e cognoscente. A interdição opera para os sujeitos que estão inscritos dentro da anormalidade e no imaginário social de inferioridade.

Dessa forma, Carneiro (2005) cita o livro de Gislene Aparecida dos Santos chamado *A Invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros* (2002), no qual será destrinchado o imaginário de estranhamento construído pelo ocidente frente à figura do negro, sendo caracterizado entre medo e fascínio. A imagem construída em cima do corpo negro é do pecado e portador do mal, enquanto o corpo branco como aqueles que possuem as qualidades humanas mais elevadas. Carneiro (2005) ressalta que os desconhecimentos por parte dos europeus sobre as culturas da África transformavam aquilo que poderia ser curiosidade em monstruosidade. Assim, a autora irá usar o conceito de “monstro” de Foucault, descrito como:

[...] a forma espontânea, a forma brutal, mas, por conseguinte, a forma natural da contranatureza. É o modelo ampliado, a forma desenvolvida pelos próprios jogos da natureza, de todas as pequenas irregularidades possíveis. E, nesse sentido, podemos dizer que o monstro é o grande modelo de todas as pequenas discrepâncias. É o princípio de inteligibilidade de todas as formas – que circulam na forma de moeda miúda – da anomalia (Foucault, 2002, *apud* Carneiro, 2005, p. 126)

É dessa forma que o imaginário do corpo negro é construído entre o humano e o animal, carregando historicamente o marco de não ter sido indivíduo, e portanto não poder ser sujeito. Mais tarde, com a abolição, o negro conseguiu sua inscrição na sociedade como cidadão jurídico, mas isso não significa que ele seria inserido simbolicamente nesta. Esse momento é marcado ao mesmo tempo pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista no Brasil, no qual o negro se encontrava em uma situação que, liberto, poderia ser seu próprio dono de terras assim como dono de sua mão de obra. Nogueira (2021), no entanto, enfatiza a dualidade que a pessoa negra passa, de um momento para o outro, a sair de um registro que antes

era considerado mercadoria dos brancos ou melhor, *coisa*, para se inscrever como detentor de sua própria força de trabalho.

Dessa forma, o sujeito se inscreve na sociedade como um cidadão nascido de forma não livre, inferiorizado e, portanto, não considerado um sujeito. A abolição foi somente mais um reflexo da exclusão e reforçou os lugares marcados pelos corpos instituídos na estrutura social.

O não-lugar do negro no estatuto social, ou seja, o único possível lugar inferiorizado que lhe foi concebido pelos brancos, irá gerar uma repulsa de se indentificar entre seus iguais, pois o significado do que é ser negro é esse ser *peça*, *ser coisa*. De acordo com Nogueira (2021), se cria no imaginário uma identificação fantasma, onde o negro passa a se indentificar com o branco, com o ideal da imagem da brancura, o *querer ser branco*.

É importante dizer que, de acordo com Costa e Silva (2023), para o filósofo e psiquiatra Frantz Fanon, o colonialismo é um sistema que atravessa a subjetividade de sujeitos colonizados, sequestrando suas identidades e os estereotipando, moldando assim sua economia psíquica. Fanon nomeia esse processo estrutural do colonialismo sobre a psique de “alienação e desumanização” (Costa; Silva, 2023, p. 3). Além disso, Fanon ressalta que, mesmo com a passagem do colonialismo para um regime capitalista, não houve uma superação do imaginário psíquico colonial, fazendo com que as relações econômicas, inter e intrapessoais e construção sociopolítica se estruturassem com base na lógica colonial, porém nos dias atuais organizada dentro do regime do capitalismo neoliberal. Os autores Eliane Silvia Costa e Bruno Silva no artigo *Racismo e Branquitude no Divã da Clínica Racializada*, de 2023, assinalam que desde o século XV o colonialismo se insere dentro do sistema do capitalismo mercantil, e a noção de superioridade branca foi sendo construída dentro do regime escravocrata como uma estratégia para a manutenção deste. À vista disso, branquitude e racismo caminham lado a lado e são sustentados conscientemente ou inconscientemente por pessoas brancas dentro do corpo sociopolítico e nas relações inter e intrapessoais.

Nogueira (2021) irá retomar da antropologia o autor José Carlos Rodrigues a partir do texto *Tabu do Corpo* (1979) e as teorias de Lévi-Strauss, as quais põem em

jogo o fato de que a linguagem é formada pelo comportamento e pelas relações sociais.

A cultura será aquilo que irá diferenciar os humanos dos animais, na medida em que o humano organiza o mundo à sua volta, ou seja, dá sentido a ele, o organizando em determinados grupos. Esses sentidos atribuídos pelos humanos entram no sistema de significações da estrutura cultural da sociedade, por meio de normas, valores e comportamentos. Dessa forma, Lévi-Strauss defende que a sociedade é um reflexo do pensamento humano, com significações na vida psíquica formadas através de representações historicamente construídas. Os indivíduos, assim, se comportam de acordo com essa lógica, sem saber que estão se comportando conscientemente de tal maneira.

É a partir dos sistemas de representação que os indivíduos se socializam na sociedade através da educação. Nogueira (2021) ressalta que, ao pensarmos nos sistemas de representações sociais, geralmente os atrelamos diretamente às formas de vidas sociais, porém eles estão muito mais atrelados às características metafóricas, metonímicas e inconscientes do à esferas pragmáticas ou instrumentalizadas.

As estruturas sociais irão se reproduzir nos corpos, nesse ponto a autora começa a construir sua ideia de que é a partir do corpo que conseguimos entender as estruturas sociais e, portanto, o corpo é considerado um signo, fixando seus sentidos e valores.

A partir das reflexões de Rodrigues, o estatuto do negro na sociedade pode ser considerado como sendo determinado pelos sentidos que o corpo negro representa, na rede de unidades significativas que constituem a cultura como estrutura significante. (Nogueira, 2021, p. 66)

Dessa forma, a rede de significações que constitui a cultura designa que o corpo negro é indesejável, enquanto o corpo branco é aquilo que representa o desejável, parametro do que é um indivíduo. Assim, dentro da rede de significantes da cultura, existe um *negro* e *branco* que se constituem como extremos, um como distante daquilo que se considera como adequavel, e outro como próximo daquilo que se é considerável como objeto de adesão à sociedade. Portanto, o indivíduo branco se reconhece em um “nós” ao se remeter ao significante “corpo branco” e, dessa forma, imaginariamente, se

identifica com tais características que a cultura remete a tal significante, como por exemplo a intelectualidade, a beleza, a moral etc.

Por outro lado, o negro é aquele que, ao carregar o significante do “corpo negro”, traz consigo todas as marcas históricas constitutivas que carregam seus significados. Ou seja, é vítima de todas as representações do que se é abominável dentro da cultura. Dessa forma, a autora enfatiza que, uma vez que o corpo do negro é significado através das malhas da cultura que exclui ele *ao outro do negro*, este sempre estará experienciando seu corpo como algo que o ameaça de sua própria integridade na sociedade. Esses sentidos que constituem seu corpo pela cultura são introjetados naquilo que vai constituir sua psique de forma completamente diferente dos brancos.

## O SUJEITO DO INCONSCIENTE E SIGNIFICAÇÕES DO CORPO

Nessa parte do trabalho será desenvolvida a relação do sujeito negro com o campo social baseado nos conceitos e referências de Isildinha Baptista Nogueira (2021). A partir das significações do corpo e seus atravessamentos, esse capítulo tem como objetivo a análise (dentro x fora) da psique do sujeito em relação ao campo social com o fim de apontar questões as quais deveriam ser levadas em consideração dentro da escuta psicanalítica, na medida em que estas se relacionam essencialmente ao sujeito do inconsciente e sua constituição.

Levando em conta os apontamentos no capítulo anterior, é nesse sentido que a autora enfatiza que o corpo para a psicanálise não é uma unidade física, e sim uma unidade significante que se apresenta como “corpo sexual” e “corpo falante”. Corpo sexual é tudo que está ligado ao gozo, portanto é tudo aquilo que é erógeno, podendo ser uma palavra, ação, um órgão, uma fantasia ou até uma parte. Já o corpo falante está relacionado aos significantes ligados em conjunto, referenciados aos significados do corpo. A autora também enfatiza a importância de se perceber o corpo através de sua imagem, não se referindo agora aquela imagem refletida do espelho, mas sim àquela que é atribuída pelo Outro, a imagem do corpo que é percebida através da percepção do Outro. Dessa forma, ela aborda três concepções de se enxergar o corpo: a dimensão real, onde o corpo é o gozo; a simbólica, onde o corpo é significante; e corpo imaginário, onde o corpo desperta sentido num outro.

O corpo que se inscreve na dimensão psíquica, é o corpo da dimensão simbólica e imaginária, pois o corpo real é aquele que surge antes mesmo da fase do espelho, como um corpo despedaçado, fantasmático, atrelado às experiências arcaicas. O corpo imaginário por sua vez, será conquistado na fase do espelho, onde há o reconhecimento do outro, estabelecendo as primeiras estruturas de identificação. Já o corpo simbólico será a significação deste corpo, e portanto, aquilo que escapa à sua representação. O que aquele corpo representa em uma relação simbólica? A autora enfatiza as dimensões imaginárias e simbólicas do corpo negro para defender as singularidades psíquicas vividas entre sujeitos negros e suas subjetividades.

Dessa forma, Nogueira (2021) irá utilizar duas categorias criadas pela psicanalista infantil Françoise Dolto no livro *A Imagem Inconsciente do corpo* (1992) para diferenciar certas formas de se enxergar o corpo a autora propõe o conceito de “imagem do corpo” e de “esquema corporal”. O esquema corporal está ligado com o corpo do ser humano visto como espécie, aquele que é enxergado como igual para todos, genérico. Já a imagem corporal diz respeito à relação subjetiva que o sujeito tem com esse corpo, ou seja, está ligada aos processos inconscientes da formação do corpo estruturados no narcisismo, a partir da sua história. E é justamente por esse fato que a imagem do corpo estará completamente relacionada com a formação do psiquismo. Em outras palavras, para Dolto (1992), a imagem do corpo está relacionada com as metáforas psíquicas ligadas ao *id*, *ego* e ao *superego*.

Dolto (1992) enfatiza que a relação com os pais na construção da imagem no corpo da criança é de extrema importância, e sua simbolização depende da aceitação destes. Partindo das ideias de Freud sobre as pulsões em seu texto *Além do Princípio do Prazer* (1920), Nogueira (2021) explica que Dolto (1992) irá considerar que a pulsão de vida está relacionada à uma representação, enquanto a pulsão de morte é ligada àquilo que escapa à representação. Dessa forma, a pulsão de morte não seria o desejo de se auto aniquilar ou desaparecer, mas sim o desinvestimento libidinal e erótico dos cuidadores no corpo da criança (ou nas relações interpessoais) levando a um desligamento ou desbotamento do sujeito.

Assim, Nogueira (2021) enfatiza que o investimento erótico na criança é de extrema importância para que seu corpo seja representado simbolicamente, fazendo com que as pulsões de morte cessem, deixando com que a criança elabore a imagem de seu próprio corpo.

Dolto (1992) explica como a imagem do corpo se forma no desenvolvimento da criança, dividindo este processo em três particularidades que formarão o corpo vivente e o narcisismo do sujeito: a primeira é chamada de “imagem de base”, definida pela autora como uma experiência narcísica de “mesmice de ser” (Dolto, 1992, *apud* Nogueira, 2021, p. 101). Nessa fase, considerada como o momento do narcisismo primordial, são somadas variadas partes do corpo e, portanto, várias imagens bases. É o momento do “sujeito a desejar” (Dolto, 1992, *apud* Nogueira, 2021, p. 101) ou em

outras palavras do sujeito que é permeado pelo desejo dos cuidadores. Após o nascimento, serão aglutinadas algumas imagens de bases, sendo a primeira delas a respiratória, depois logo em seguida a olfativa, auditiva, imagem de base oral, anal, etc.

A segunda particularidade do processo do desenvolvimento da imagem corporal está ligada à imagem funcional. Este componente permite a realização do sujeito com seu desejo. Através das pulsões de vida, o sujeito busca a satisfação do seu prazer na sua relação com os outros. Já a imagem erógena diz sobre uma específica parte funcional do corpo, onde acontece o prazer ou desprazer.

Para finalizar, Dolto (1992) enfatiza que a imagem dinâmica do corpo seria aquilo que une todas as três imagens descritas acima. Elas ocorrem de forma simultânea no sujeito, ligada através da pulsão de vida, no que ela nomeia na expressão como “Sendo”.

Segundo Nogueira (2021), as representações corporais dos negros não somente foram construídas a partir das condições miseráveis e desumanas originadas da herança da escravidão, como principalmente foram contadas como condições naturais.

Todas essas representações atreladas ao corpo negro foram formas de dispositivos que ignoravam o fato do negro viver o processo de abolição, processo que não garantiu nenhum direito de cidadania e liberdade. Nogueira (2021, p. 103) descreve o período da abolição no psiquismo negro como um “cativeiro psíquico” criado pelo Outro branco que lhe condena à uma imagem de inferioridade, ligada à um animal, incapaz de ser reconhecido como cidadão.

É interessante observar como, nesse pensamento, a diferença de cor, que seria o traço mais visível, não é o tema central desse discurso que visa descrever as diferenças da população negra: trata-se antes de pôr em jogo o conceito de raça que legitimaria, por meio de um dado “natural”, alguns comportamentos (determinados pelas condições de vida na escravidão) que, no entanto, eram explicados não em função das condições objetivas mas de “disposições inatas”. (Nogueira, 2021, p. 104, grifos da autora)

Outro exemplo que podemos associar às formas de representação do corpo negro foi criado pelo médico do estado da Louisiana Samuel A. Cartwright em 1851 nos Estados Unidos, a partir de uma nova patologia atribuída ao negro chamada

“Dapretomania”. Ela era atribuída àqueles escravos que fugiam de seus donos de terra. Vemos aqui, novamente, como o discurso da representação do corpo negro, ao se deparar com um sujeito que não aceita o seu lugar (ou melhor, não-lugar) na sociedade, cria um dispositivo da não-normalidade - patológico - para que se naturalize sua condição de inferioridade. Dessa forma, os mecanismos de dispositivos dentro das entrelinhas do discurso branco reduzem o sujeito a um objeto de discurso médico, o excluindo de todo seu campo social, no caso o regime escravocrata.

Assim, os escravos fugidos estavam doentes por lutarem pela sua liberdade, enquanto aqueles que obedecessem à norma, e portanto, o seu não-lugar como cidadão sem dignidade de vida, estavam sãos, como corpos *adestrados, comportando-se*.

Retomando o trecho de Nogueira (2021, p. 104), vale ressaltar que a diferença de cor é o traço que chama mais atenção entre negros e brancos. Porém, as representações simbólicas que a pele negra e branca simbolizam é o que está em jogo, e não um discurso pautado sobre as diferenças das cores de pele em si.

A autora retoma os conceitos de Dolto (1992), para colocar uma questão: se para Dolto o esquema corporal é ligado a um corpo que define uma espécie, e portanto, é genérico e igual para todos, como é possível para o negro construir uma imagem do corpo sem que seu esquema corporal esteja afetado pelas representações em que a branquitude lhe atravessou, o igualando a um animal? Como sua condição genérica pode estar preservada?

As consequências da dissociação da imagem do espelho para o negro são diversas, como cirurgias plásticas, alisamentos de cabelo e processos nos quais invadem de forma agressiva o corpo para se chegar em um padrão branco. Corpo branco que aparece como sendo ideal de sujeito - porém inatingível. Dessa forma, o sujeito desejante negro se vê em um entrave na medida em que é um sujeito desejante, mas que ao mesmo tempo nega sua fonte de satisfação de desejo, seu corpo.

Portanto, a autora defende que a imagem corporal e esquema corporal não estão em harmonia para o sujeito negro pois ele almeja uma imagem corporal que não entra de acordo com seu esquema corporal. Nogueira (2021, p. 106) aponta que,

quando Dolto (1984) afirma a “imagem de base” ou “mesmice de ser” coloca em cheque o corpo negro como uma questão amais a ser trazida por esses conceitos, na medida em que o negro, diferentemente do branco, não possui sua coesão narcísica.

Outro caminho teórico psicanalítico que a autora aborda é a teoria de Sami-Ali, psicanalista francês e professor. A constituição da imagem corpo será enxergada por ele na relação entre o real e imaginário, levando em conta dois aspectos importantes, o rosto e o sexo. Com isso, o autor recorrerá ao mito de Narciso para esclarecer uma “ambiguidade radical” (Sami-Ali, 1993 *apud* Nogueira, 2021, p. 107) existente no conto, e o enxergará através do rosto de Narciso. Quando Narciso vê seu reflexo na água e não se reconhece, distinguindo que sua imagem é um outro, deseja a si mesmo. A perfeição de seu reflexo faz com que este se mantenha em sua ilusão, o levando à própria morte.

Dessa forma, o autor utilizará de três momentos do mito, os quais irá conceber em três tempos lógicos para descrever a experiência da formação do rosto no sujeito: “Narciso percebe um outro em vez de perceber-se a si mesmo; identifica esse outro como sendo ele próprio; e finalmente esse outro remete novamente, no nível da imaginação material, a um outro que não é o próprio sujeito” (Sami-Ali, 1993 *apud* Nogueira, 2021, p. 108)

Segundo ele, a formação do rosto não se dá de uma forma contínua, e será por meio do olhar do Outro que ele se constituirá. Quando a criança adquire sua visão binocular, a partir de três meses, consegue enxergar o rosto de sua mãe, sendo esta seu primeiro objeto de identificação primária. Neste momento, não há discernimento do bebê entre sujeito e objeto, por ser considerado período caótico, podendo ele sentir-se fundido em relação ao olhar da mãe, entre ver e ser visto. Sami-Ali irá chamar esse processo de “narcisismo material”, onde o sujeito se confunde com aquilo que vê. Dessa forma, aquilo que o sujeito percebe do corpo da mãe em sua percepção tátil como seus seios, será igualmente assimilado na percepção visual, como seu rosto, dando uma imagem corporal total da mãe, sendo o seu rosto também representante de seu corpo. Assim, o autor conclui que, ao não possuir diferenciação entre sujeito e objeto nessa fase dos três meses, a imagem do corpo que o bebê cria da mãe acaba sendo a imagem que ele toma para si próprio.

Em um primeiro momento, a criança não possui rosto, pois não pode enxergar. Em um segundo momento, a criança adquire o rosto do outro – o de sua mãe, como descrito acima. Já no terceiro momento, a criança começa a perceber a diferença daquele rosto da mãe com outros rostos, os quais ela passa a enxergar. Aqui, não se trata da criança diferenciar o seu próprio rosto em relação aos outros, mas sim o rosto do Outro com o dos outros, para que ela se desloque da identificação com o rosto da mãe.

Nesse caminho, Nogueira (2021, p. 111-112) traz o sentido que Sami-Ali enfatiza para a angústia do oitavo mês, onde a criança estranha pessoas as quais ela não conhece. Para o autor, é nesse momento onde acontece a assimilação da criança com a alteridade, ou seja, com o fato de que existem outros rostos diferentes do rosto da mãe, e mais que isso, da possibilidade de ela ter um rosto que não o da mãe. Assim, a alteridade é tão impactante na criança na medida em que esta assimila o outro em relação a outros, ou seja, o estranho em relação aos outros, assim como o outro implicado à ela mesma, e portanto, o estranho implicado no próprio sujeito. O autor chama esse processo de “angústia de despersonalização”.

Portanto, a criança reconhece um outro no rosto da mãe ao assimilar a existência de outros. Rosto este que anteriormente ela havia se identificado, passando agora a se estranhar. É nesse momento em que ocorre um distanciamento através de um estranhamento da criança com a mãe, passando da identificação para a projeção: “sou e não sou o rosto do outro” (Sami-Ali, 1993 *apud* Nogueira, 2021, p. 112).

A criança nesse momento passa a se estranhar com a projeção que enxerga em sua imagem virtual no espelho. Projeção esta que suspende a identificação primordial com o rosto da mãe, introduzindo-a na concepção a partir da diferença de que agora ela possui um rosto que não é do outro, e sim dela mesma. Podemos chamar essa condição de estranho inquietante, conceito criado por Freud. Porém, esse reflexo o qual a criança endereça para si mesma como “sou eu” acaba sendo também *um outro*.

Dessa forma, Nogueira (2021) ressalta que falar da experiência do espelho é percorrer um caminho do familiar ao estranho, na medida em que o sujeito passa por um processo de desidentificação da mãe – despersonalização – até a identificação do

rostro próprio, sendo um estranho. Do familiar ao estranho, diversos afetos podem surgir.

Assim, a autora lança mão das discussões que Sami-Ali traz para refletir sobre a esfera subjetiva do negro. Nogueira (2021) cita Jurandir Freire Costa, professor, psicanalista e médico psiquiatra brasileiro em seu escrito *Violência e psicanálise* (1984) para enunciar que a condição do negro é representada através de uma dupla injunção: de se incorporar os ideais de corpo e Ego branco ao mesmo tempo em que recusa e anula seu próprio corpo negro. Para , as violências racistas se baseiam justamente em aniquilar as identidades do negro, impostas por uma supremacia branca. Esse movimento faz com que o sujeito negro introjete um ideal de Ego branco, sendo esse processo um conflito incongruente na medida em que sua condição biológica demandará muita energia psíquica para se enquadrar em um Ego e um Ideal que o apaga e o violenta, gerando sofrimentos psíquicos severos .

Para Costa (1984), a fase da construção da identidade do sujeito é essencial para compreender o ideal de ego, sendo resultado desse processo. Essa fase narcísica ou imaginária pode ser compreendida quando a criança é introduzida no campo da linguagem, e conseqüentemente na cultura. O cuidador primordial deixa de ser a principal referência e portanto de ser sua identidade única, sendo introduzida agora a figura do segundo cuidador, e todos os outros sujeitos. Dessa forma, o sujeito passa pela castração, aprendendo certos limites e aprendendo a conviver em um contexto sócio-cultural, assimilando o que se pode fazer ou não, e o que lhe é assegurado dentro de uma vivência em um contexto sociocultural.

Costa (1984, p. 105) irá se utilizar de um termo chamado “identificações sócio-estruturantes” para falar que estas são as mediações dos pais com os filhos para a vida em sociedade. Portanto, são essas identificações que são construídas através das relações com o corpo e com as emoções, entre cuidadores e filhos, pela da linguagem no meio familiar, permeada pelos significados linguísticos atravessados pela cultura. Assim, o ideal de Ego é construído do imbricamento entre as relações parentais e sociais, permeadas através da linguagem.

Porém, para o autor, o negro se defronta com um modelo de identificação normativo-estruturante, baseado em um fetiche: o fetiche da brancura. Para Costa

(1984), o fetiche da brancura se dá pelo olhar do negro sobre o branco em um nível transcendental, pois ele enxerga o branco para além de seus defeitos. Mesmo que o negro saiba conscientemente sobre a existência do racismo, e que este é oriundo das ações dos brancos, o ideal da brancura se mantém presente.

Para o sujeito negro oprimido, os indivíduos brancos, diversos em suas efetivas realidades psíquicas, econômicas, sociais e culturais, ganham uma feição ímpar, uniforme e universal, a brancura. A brancura detém o olhar negro antes que ele penetre a falha do branco. A brancura é abstraída, retificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a porta enquanto atributo étnico ou, mais precisamente, racial. [...] Funciona como um pré-dado, como uma essência que antecede a existência e manifestações históricas dos indivíduos reais, que são apenas seus arautos e atualizadores. O fetichismo em que se assenta a ideologia racial faz do predicado branco, da brancura, o “sujeito universal e essencial”, e do sujeito branco um “predicado contingente e particular” (Costa, 1984, p. 4, grifos do autor).

Assim, o sujeito negro se vê imaginariamente desejando um corpo branco, e isso gera o aniquilamento de sua própria identidade. Nogueira (2021) ressalta que é a partir de nossa relação com o nosso corpo que nossa identidade é estruturada e, dito isso, é no momento em que o sujeito negro é marcado pelo reconhecimento do racismo, acontecendo a autoperseguição de seu próprio corpo, que seu psiquismo frisa a brancura.

Nogueira (2021, p. 119) chama esta condição de “sobreposto”, na medida em que o negro, ao negar a sua identidade corporal, não se torna outro. Sabemos que somos sujeitos formados a partir de um outro, sem um outro não somos nada. Porém a autora coloca essa condição em lugar diverso. A anulação do próprio corpo não leva o sujeito a se tornar um *outro*, isto é, a negação da própria identidade não leva à subjetivação de um sujeito: “ser sujeito é ser outro e ser outro é não ser o próprio sujeito”.

Nogueira (2021) resgata as proposições de Sami-Ali (1993) para propor a ideia que, se o sujeito é formado a partir do outro e a partir da alteridade, onde o processo de estranho inquietante lhe ocorre de forma bem sucedida, e assim ele pode se reconhecer como um sujeito formado e visto a partir do olhar do outro, para o sujeito

negro este processo não ocorrerá desta maneira. A autora argumenta que uma vez que este olhar do outro é o reconhecimento de sua condição de não ser: “Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante?” (Nogueira, 2021, p. 120).

Retomando o conceito de “sobreposição” de Nogueira (2021) – o qual descreve o momento em que o sujeito negro se depara com o racismo – é possível dizer que tal designação é defendida de maneira diferente por Costa (1984). Para o autor, este processo – chamado de “injunção” – se dará de forma consciente no negro, e desencadeará as formas de violência e autodestruição de seu próprio corpo/identidade. Para a autora, no entanto, o impacto com o racismo se dará de uma outra forma, ligado a uma lembrança arcaica do real. Em outras palavras, já temos nome antes de nascermos e somos permeados pela linguagem e seus significantes antes mesmo de existirmos. Portanto, somos permeados pelos desejos de nossos cuidadores antes mesmo de estarmos em terra, não só somos feitos a partir dos desejos destes Outros como também atravessados por suas leis e discursos, os quais servirão como estruturas base das identificações do bebê.

O bebê negro não irá ser menos desejado do que o bebê branco aos olhos da mãe preta, porém Nogueira (2021, p. 121) enfatiza: “A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura.” A brancura entra aqui como um significante que falta na mãe, sendo este o falo, o desejo faltante da mãe. A autora usa o conceito de falo de Lacan, onde sua concepção é vista como sendo uma completude ou felicidade, dessa forma, o impossível desejo de ser branca se torna o primeiro impacto na constituição do sujeito criança.

Continuando as reflexões sobre o desejo materno e suas consequências para a criança negra, a autora retoma o conceito de “estádio do espelho” de Lacan, trazendo a questão da repulsa da imagem do corpo virtual no espelho. Quando a criança é tomada pela sua miragem, dá-se conta de que aquela imagem virtual projetada ali é ela, em uma só unidade. Porém, para Nogueira (2021), a criança não reconhece a imagem do desejo da mãe, e então ao mesmo tempo em que a rejeita, inconscientemente passa a buscar naquela imagem refletida o que estaria mais próximo ao desejo materno.

A autora ressalta uma dualidade na experiência do espelho na criança negra, pois a mãe ama seu bebê, porém nega simbolicamente sua cor. Ou seja, na mesma imagem refletida no espelho, a criança atende e não atende ao desejo materno. Ou seja, há uma identificação e uma não-identificação na imagem refletida do corpo negro, na medida em que este se reconhece como um corpo unitário, porém tem de negar alguma coisa dele para se enquadrar em um padrão de branquidão – ao atender o desejo da mãe.

Além disso, a autora resgata o conceito de “identificação primordial” freudiano ligado ao ideal de eu, onde a criança introjeta a imagem do corpo de si mesma. Ao contrário da criança branca, o processo de introjeção se dará de forma problemática, na medida em que a criança precisa idealizar um quê faltante em sua imagem projetada – a branquidão – para assim encobrir a rejeição e atender ao desejo materno.

Todas as questões discutidas acima nos fazem pensar que o sujeito negro vive uma constante sensação de não pertencimento de si e na relação persecutória com seu corpo. É nesse sentido que Nogueira (2021) se questiona sobre o processo de despersonalização do sujeito, e para isso resgata a definição do autor Sami-Ali (1993), o qual compreende este conceito como uma constante vivência do sujeito entre perder e recuperar a vivência do seu corpo. Nesse sentido, o sujeito se vê angustiado em perder sua forma humana, se tornando algo inominável ou até um animal.

Evidentemente, no confuso processo por que passam os negros, ser sujeito no outro significa não ser o real do seu próprio corpo, que deve ser negado para que se possa ser o outro. Mas essa imagem de si forjada na relação com o outro – e no ideal de branquidão – não só não guarda nenhuma semelhança com o real de seu próprio corpo, mas é, por este, negada, estabelecendo-se aí uma confusão entre o real e o imaginário. Essa confusão despersonaliza e transforma o sujeito num autômato: o sujeito se paralisa e se coloca à mercê da vontade do outro (Nogueira, 2021, p. 124).

É dessa maneira que a autora defende que o processo de despersonalização vivenciada pelo negro se dá de forma crônica, visto que ele se inscreve como sujeito *no outro*, na medida em que nega seu próprio corpo e atende ao padrão da branquidão. Neste processo, o sujeito funde a instância do real com o imaginário: vive os objetos reais

como se fossem fantasias, e vive suas fantasias como se fossem objetos reais; o “dentro” e o “fora” se misturam em uma vivência onde “O sujeito vive o mundo no corpo e o corpo no mundo” (Sami-Ali, 1993 *apud* Nogueira, 2021, p. 125)

Seguindo nesse caminho de Sami-Ali (1993), a psicanalista relaciona o conceito freudiano de “estranho inquietante” com a despersonalização, originalmente chamado *das* “Unheimlich”. Ele pode ser explicado através da dialética entre o sentimento do familiar e o estranho em um mesmo objeto e é organizado pelo sentido da visão dentro de um espaço. Ou seja, o estranho inquietante se dá quando este espaço pode vir a se modificar, podendo interferir neste objeto familiar no qual o sujeito olha, o tornando estranhamente inquietante. O que gera temor não é o contraste do familiar em relação ao estranho, mas justamente o reconhecimento do estranho naquilo que antes era familiar. Este estranho que antes não existia no objeto familiar se dava por conta de uma repressão, portanto, o estranho inquietante ocorre quando uma repressão cessa, manifestando o conteúdo que antes se encontrava oculto no objeto familiar.

Dessa forma, o estranho inquietante, assim como a despersonalização, se presentifica no sujeito em uma sensação de confusão entre o que está dentro e o que está fora, em uma dualidade presença-ausência. Tendo em vista os dois conceitos citados acima, Nogueira (2021) relaciona a perseguição com o corpo negro no meio social na medida em que o racismo é uma ameaça constante. Mesmo que racismo seja uma palavra que carrega consigo uma nomeação de um tipo de violência e barbárie que é proibida por lei, e no imaginário consciente pessoas pretas possam acreditar que tais leis irão ser cumpridas, a autora ressalta que o medo persiste, devido ao significado simbólico que o corpo preto carrega consigo, e o que ele provoca neste outro o qual lhe significou. Além disso, enfatiza que todo este quadro se dá devido a palavra racismo não ser explicitamente elaborada e posta como uma probabilidade virtual, cotidiana, sendo o famoso “racismo à brasileira”.

No decorrer do processo de despersonalização, quando o sujeito não tem os aparatos adequados para ser acolhido, ao se encontrar em um estado crítico deste quadro pode haver uma incapacidade de simbolização da psique, ocorrendo assim uma cisão. Este é um processo que ocorre em qualquer sujeito, a depender de sua

estrutura psíquica, e portanto, de forma subjetiva. Assim como a despersonalização, a autora aborda outro fator igualmente suscetível na psique: a vergonha.

Sendo assim, Nogueira (2021) aborda a questão da “vergonha de si” com base no livro *Ah! As Belas Lições!*, de Radmila Zygouris (1995) como uma experiência anterior à despersonalização, ou até mesmo em fatos pontuais vividos pelo sujeito, podendo ser um caminho que leva o indivíduo ao ódio e à autodestruição.

Isto posto, de acordo com Nogueira (2021), Radmila Zygouris enfatiza que a vergonha se dá quando o sujeito percebe o outro. Ou seja, quando somos recém-nascidos não temos vergonha. É somente o que denominamos ser o julgamento do olhar do outro sobre nós onde a vergonha se instaura, abrindo assim espaço para angústia. Nogueira (2021, p. 128) ressalta que é na vergonha de si onde se encontra uma pulsão corporal, a definindo como “um desastre visceral, que não pode ser esquecido, que demanda o tempo todo um agir que não pode acontecer, levando o sujeito a uma sensação de impotência”.

Sendo assim, a vergonha de si é constitutiva do tecido social pelo fato de se originar da relação do olhar do outro com o sujeito. Na medida em que este processo ocorre, através do meio familiar/social, é alimentado no corpo do sujeito uma pulsão agressiva, pulsão esta que não se direciona ao outro, e sim a ele mesmo, aflorando sentimentos como retraimento, vontade de desaparecer e suor. A vergonha de si é sentida como uma impotência misturada com uma angústia.

Segundo Zygouris, é a partir da fala e da estrutura simbólica da linguagem que o sujeito será violentado. Portanto, na medida em que o sujeito é permeado pelos valores da linguagem – que são encarregados de serem seus significantes, os quais produzem seus afetos – e quando estes afetos se dão de maneira violenta e agressiva, o sujeito se encontra em uma desestruturação desta estrutura simbólica. Esse fator faz com que, em uma lógica narcísica, ao se dar conta que seu objeto de amor – portanto ele mesmo – está sendo atacado, a pulsão agressiva gerada no sujeito se voltaria contra o outro, tendo uma reação de defesa. Porém, como no sujeito o contexto desperta o sentimento de vergonha de si, ele se encontra impotente, incapaz de reagir frente ao outro, fazendo com que a pulsão agressiva se volte contra seu próprio corpo, sendo este também seu rosto e o seu nome.

Nogueira (2021) ressalta que a denominação é de extrema importância para entender o processo da vergonha de si. Na medida em que o nome próprio é substituído pelo outro, o sujeito é definido e enquadrado naquilo que ele bem entender, fazendo com que ele perca seu nome e sua identidade. É nesse sentido que a autora aborda a denominação ligada ao racismo, onde negros sofrem constantemente violências dentro do corpo social, já hoje popularizadas no linguajar de quem fala — a depender de qual língua se fala.

A autora conta que, por mais que o sujeito fantasie uma resposta para o outro que o agride, a humilhação o paralisa, a vergonha de si o invade, e mais que isso, o insulto substitui o nome próprio do sujeito, visto que ele o tira de sua singularidade e o coloca em uma categoria genérica que o leva ao erro.

Porém, ao atribuímos a palavra “macaco” tão conhecida entre o linguajar racista dentro da historicidade brasileira, Nogueira (2021, p. 130) ressalta que este insulto é mais do que um mero “erro” que afetará a integridade moral do sujeito. Muito além disso, a palavra “macaco” violenta o corpo ao usar uma comparação relacionada à cor, e não somente destrói sua identidade como também sua dignidade de ser humano, o colocando o negro em uma posição de animal perante ao branco.

O insulto é o momento no qual o sujeito negro encontra no olhar do outro a reprovação – expressa na linguagem e – fazendo com ele fique marcado em relação a este outro que o insulta. Marca esta (sua cor) que ele crê conseguir esconder. Porém, é também no momento do insulto que ele vê que, independentemente de sua classe econômica, a marca que o branco lhe impõe não pode ser escondida.

Assim, Nogueira (2021) nos mostra que é a partir da construção feita pelo imaginário social historicamente concebida pelo o olhar do branco escravagista, que o corpo negro irá ser o símbolo de todos os fantasmas e horrores que não consegue suportar. Como exemplo, pode-se citar a representação da sexualidade do negro, que o trata como um animal selvagem – no caso do estupro – ou na sexualização do corpo negro e do gozo invejado, ao falar da mulher negra hiper sensual e do homem com uma potência sexual exarcebada.

Dessa forma, é de extrema importância nos atentarmos dentro da clínica psicanalítica para certos processos autodestrutivos. A autora faz uma ressalva para o

sentimento de inferioridade, no qual o ódio de si mesmo pela cor atravessa a pessoa negra de maneira avassaladora. As consequências são diversas, como o sentimento de não pertencimento ao lugar conquistado economicamente no engodo social, podendo se desdobrar de várias formas – a falta de confiança em assumir estas mesmas conquistas, assim como o desejo pelo branqueamento da pele a partir de cirurgias plásticas, ou até mesmo negar a própria cor através de discursos, muitas vezes racistas.

Para concluir, Nogueira (2021) nos abre para a reflexão de que, assim como somos inseridos dentro dos significantes da linguagem muito antes de nascer, somos costurados dentro do tecido familiar dos significantes culturais de nossos pais, quando nos chamam pelo nome antes mesmo de sequer termos vindo a vida, além deles mesmos já terem passado por seus próprios complexos de Édipo.

Dito isso, os processos do complexo de Édipo se dão de forma distintas entre brancos e negros, ao passo em que o mito da branquidão não se faz presente entre corpos brancos. Dessa maneira, vale ressaltar que Nogueira (2021) traz o conceito freudiano de Romance Familiar<sup>1</sup>, sendo este uma fase do crescimento da criança onde ela se separa dos pais, se tornando independente da autoridade destes.

Em um primeiro momento, a criança julga os seus pais como os detentores de todo o conhecimento e verdade, ocasionando uma fantasia de ser iguais aos pais — os que sejam do mesmo sexo. Porém, em um segundo momento, com a maturação da criança, ela observa os pais de outras crianças e os compara com os dela, tendo a possibilidade de se indagar sobre as qualidades invencíveis de seus pais.

Assim, elas passam a criticá-los. Todos esses processos fantasiosos se darão de formas naturais tanto na menina quanto no menino, geralmente este último desejando o afastamento do pai de maneira demasiada, e a menina com a mãe. O romance familiar pode ser definido como uma atividade imaginativa, a partir de fantasias na criança e que durará até o período antes da puberdade. Ela aparece nas brincadeiras e nos devaneios e tem dois objetivos: um erótico e outro ambicioso. O primeiro está encoberto em relação ao segundo em um momento primário. Na medida

---

<sup>1</sup> Nogueira (2024, p. 135) traz o conceito de Romance Familiar onde é originalmente abordado por Sigmund Freud em seu texto “O Romance Familiar dos Neuróticos” [*Der Familienroman der Neurotiker*] de 1909.

em que a capacidade imaginativa da criança se encontra extremamente aflorada, e em uma fase de se libertar dos pais, ao tirar estes da posição fantasiosa de insuperáveis, ela acaba os substituindo por outros, que no geral, ocupam cargos mais importantes na sociedade e retêm mais riquezas que seus pais – sendo nessa fase onde nasce o sentimento de inveja na criança.

Quando a criança se dá conta da diferença dos papéis sexuais entre seus cuidadores nas relações sexuais, passamos para a segunda fase do romance familiar, de *assexual* para um momento *sexual*. Neste segundo momento, ocorre uma mudança em relação ao olhar da criança frente ao pai e à mãe. Ele passa a ter o caráter duvidoso, enquanto a mãe passa a ser a figura que sempre está certa, incontestável.

No segundo momento, pelo fato da criança saber sobre as relações sexuais, ocorrem fantasias sexuais com ela mesma ou no antro familiar. Muitas delas devido a uma tentativa de vingança ou uma desafronta a possíveis conflitos familiares em relação aos pais ou irmãos. As fantasias irão variar de acordo com a demanda de cada criança, porém elas todas dizem sobre a “primitiva afeição da criança por seus pais, a infidelidade e a ingratidão são apenas parentes” (Freud, 1976 *apud* Nogueira, 2024, p. 138).

A criança, ao substituir seus pais verdadeiros não os descarta, conserva suas características nos pais bem sucedidos na medida em que preenchem suas faltas nestes, os melhorando. Ao fazer isso, estão expressando a saudade do sentimento dos pais invencíveis do primeiro momento da infância, ou seja, as fantasias presentes na fase do romance familiar não passam de resgates que a criança faz de seus pais no sentimento de completude em relação aos cuidadores quando bebê.

Nogueira (2021) utiliza do conceito de romance familiar para dizer que, se ele é um processo que ocorre em todos os sujeitos, já que este se coloca como necessário para o desenvolvimento psíquico, a autora ressalta que na etapa do romance familiar do negro o que se coloca em pauta é o mito do ideal da *brancura*.

Segundo ela, a criança negra é marcada pelo mito da *brancura* desde o primeiro momento, onde tem os pais como detentores de todo conhecimento e perfeição. A criança negra vive o mito da *brancura* em seus pais desde que nasceu, pelo fato de que o ideal da *brancura* está presente em seus pais. Dessa forma, ela vive uma

dualidade: seus pais são marcados por uma perfeição, ao mesmo tempo que são “menos perfeitos” que outros, os brancos. Segundo Nogueira (2021, p. 140), a criança negra tem a imagem dos pais como sendo “desde sempre, para ela, como fragilizados pelo desejo inacessível da brancura”.

Como vimos anteriormente, esta é a fase na qual a criança deseja se igualar ao máximo com seus cuidadores. Para a criança negra, esse fator se manifesta de um jeito singular, na medida que ela se identifica também com as fragilidades de seus pais geradas pelo campo social – permeado pela brancura que os engendra. É nesse sentido que a autora nos chama a atenção para o fato de que os negros, muito antes de se darem conta da experiência real da discriminação do racismo, já o sofrem, na medida em que são inscritos pelas fragilidades psíquicas de seus cuidadores.

A autora ressalta que, na medida em que a criança enxerga os seus pais com outros, não há espaço possível de comparação entre os cuidadores e os outros, uma vez que o padrão branco é valorizado e aceito. Isso gera na criança um sentimento de diminuição de seus pais, podendo gerar até vergonha.

É dessa forma que o romance familiar para a criança negra é a própria causa de seu afastamento em relação aos pais, pois para ela seus cuidadores lhe colocaram uma condição insuportável de possuir um corpo negro. E assim, ela passa a criar fantasias de falsos pais. O mito da brancura nesse momento se dá de forma presente nas fantasias, devaneios e retificação da realidade na criança, através do desejo da brancura dentro de seu comportamento.

Dito isso, os pais negros são substituídos pelos pais brancos, pois, além de terem uma posição social elevada – como vimos anteriormente a posição freudiana aristocrática – representam o desejo de seus próprios pais.

É no esforço da criança negra em substituir seus pais, via romance familiar – enunciação da sua frustração, ao perceber um pai inseguro e com medo de sua própria negritude e uma mãe que oscila entre a figura do acolhimento e aquela que aponta para a pele negra como o avesso do objeto do desejo –, que o negro, como sujeito, se determina psicologicamente (Nogueira, 2021, p. 142)

É assim que a autora aponta que há um contexto de fragilidade precoce para a criança negra, onde as fantasias criadas por ela no romance familiar não servirão como

um resgate daquele momento de segurança e completude primordial dos pais, ao contrário do processo da criança branca descrito anteriormente.

É nesse sentido que Nogueira (2021) entrelaça o fator da fragilidade com a ideia de família, onde o núcleo familiar estabelece seu sentido sincrônico, e portanto contemporâneo. Ou seja, esse sentido não está ligado com a história da escravidão e com a real linhagem dos corpos pretos, cujas histórias e origens foram apagadas, e cuja a dimensão diacrônica dos antepassados familiares foi rompida. Esse fator está relacionado com as diásporas que ocorreram durante séculos nos períodos coloniais onde brancos desapropriaram povos negros de suas identidades primordiais. É somente a partir as diásporas que o núcleo familiar do negro ganha algum resto de memória, ou seja, a partir do período escravocrata.

Dessa forma, Nogueira (2021, p. 143) defende que é através dessa herança histórica que há uma defasagem no conceito de família para a criança negra, sendo um conceito vago devido ao apagamento ancestral da consciência das raízes dos antepassados, suas personalidades e origens.

Para finalizar todas as reflexões trazidas por Nogueira (2021) neste capítulo, retornaremos a questão da falta, por meio da qual a autora trará a condição de negro.

Assim, como vimos anteriormente, toda falta é constitutiva do sujeito, assim como toda falta suplica um objeto de desejo. Objeto esse que é justamente aquilo que falta para o sujeito – sujeito desejante. Dessa maneira, o sujeito sempre buscará na dimensão do objeto, o objeto que falta, o idealizando, e falhando na busca incessante de sua completude.

Lacan compreendeu o Complexo de Édipo em três tempos lógicos<sup>2</sup>, onde podemos enxergar três tipos de falta: a castração, a frustração e a privação. Elas irão se manifestar no sujeito em momentos diferentes, mesmo que de forma dialética.

O primeiro momento se caracteriza como o tempo da frustração, e a criança se encontra em um estado de alienação em relação ao seu cuidador. Dessa forma, seu Ego é formado através da alienação em relação ao outro materno. Outro este que, para ela, é entendido como onipotente, um outro que não falta nada.

---

<sup>2</sup> Lacan escreve sobre o Complexo de Édipo em três tempos lógicos no seu escrito chamado *A família [La famille]* de 1938 publicado originalmente na *Encyclopédie française*, volume VIII: “La vie mentale”.

É importante ressaltar que neste momento a falta ainda não se dá, mesmo que exista, não há a ideia de falta para o bebê. Este é submetido aos caprichos do outro, e quando este outro não o dá, ele se frustra, pois está o atacando. Não é sobre a falta do objeto em si, mas sobre sua ausência. Portanto, o caráter do objeto que falta à criança se dá, segundo a autora, por meio de uma “falta imaginária de um objeto real” (Nogueira, 2021, p. 145), como por exemplo a ausência da mãe – o pai ainda não existe.

Já o segundo momento é um tempo de introdução à falta, sendo esta entendida como uma privação. Nele, há a hipótese de o outro não ser onipotente, começando a esboçar uma falta. E assim, há um vazio entre a criança e o cuidador, existindo um desejo para além da criança. O que esse Outro quer não seja eu?

A privação é sobre o Outro. O pai no segundo tempo do Complexo do Édipo é qualquer significante que opera na função de privar a mãe, sendo o representante de uma lei que interdita a mãe. Dessa forma, segundo Nogueira (2021, p. 145), a privação se caracteriza pela “falta real de um objeto simbólico”.

É no terceiro tempo do Édipo que o Falo adquire seu valor como significante, pois até aqui ele era pensado no seu sentido imaginário, na medida em que o bebê no primeiro momento é o próprio Falo, e no segundo pode ser ou não ser. O terceiro momento do Édipo é marcado pela passagem do Falo imaginário para a passagem do Falo simbólico, sendo o período da castração.

A castração não diz diretamente sobre a mutilação dos órgãos genitais, mas sim sobre uma noção inconsciente vivida na criança, onde ela, pela primeira vez, reconhece a diferença anatômica entre os sexos. Até então, a criança mantém a crença de que todos são detentores de um pênis – sendo este um aparato universal.

Antes do processo da castração se efetivar no caso do menino, ele acredita que o pênis lhe possibilita satisfazer sexualmente todos seus desejos em relação à mãe, porém, ao perceber a diferença da anatomia humana, começa a entender que existem certas limitações em seu corpo.

Essas limitações começam a se dar por meio da intervenção do pai, que o impede de manipular seu órgão. Dessa forma, o menino se sente ameaçado pelo pai,

com medo de que perca seu pênis, e assim, ele renuncia sua mãe como uma possibilidade de satisfazer seus impulsos sexuais.

O amor edipiano acaba quando o menino assimila inconscientemente a lei paterna da interdição e, assim, a castração se dá a partir da estrutura de uma falta.

Assim como no menino, a menina tem a noção que todos possuem um pênis, além de enxergar a mãe de uma forma onipotente. Porém, há uma abrupta diferença na forma como ambos se separam de sua cuidadora: o menino se separa por frustração, na medida em que percebe sua limitação frente a interdição do pai, enquanto na menina essa separação acontece através do ódio, quando descobre que sua mãe é castrada.

Por mais que se pontuem tais diferenças do Complexo de Édipo, a chave principal é que a fase da castração é considerada a experiência mais madura da falta, na medida em que possibilita o afastamento da criança em relação à mãe. Essa é uma experiência inconsciente que se repete ao longo da vida, onde há a assimilação de que existem limites para a realização de nossos desejos.

Nogueira (2021, p. 146) enfatiza que é na castração que o sujeito vive uma “falta simbólica de uma objeto imaginário”, pois o objeto que falta tem um caráter simbólico, inscrevendo o sujeito no campo social. O que falta não é o objeto em si, mas o simbolismo que o contém, como uma possibilidade da ausência da realização do desejo do sujeito.

Através das reflexões sobre as três instâncias da falta é que a autora discute sobre a condição do negro. Para isso, como vimos anteriormente, retoma o conceito freudiano de romance familiar para explicitar que, nesse processo, a criança passa por um sentimento de desqualificar os seus pais, na medida em que entra em uma ordem de comparação. Com a criança negra, essa passagem acontece com a desqualificação da condição de negros em relação aos seus pais, na medida em que a cor da pele se torna o marcador primordial da comparação.

Além disso, a autora retoma o fato de que, contraditoriamente, a criança também possui tal marcador, retornando a fase do espelho para explicitar as contradições vividas com o ideal de brancura, introduzido tão cedo na criança. Como vimos, na medida em que o ideal de brancura é objeto de desejo da mãe, circunscrita muito

anteriormente no campo social, a criança não consegue corresponder, marcando uma experiência de ambiguidade.

Como foi indicado, há três formas que Lacan propôs para descrever a noção de falta. Essas noções, por mais que descritas com base nos três tempos do complexo de Édipo, são experienciadas ao longo da vida do sujeito. Nogueira (2021) propõe que para os negros a condição da falta é a privação.

A autora explica que, assim como todos os outros sujeitos, o negro vivencia as outras formas de falta, porém o que diferencia é a falta da brancura.

E é assim que, dentro da condição de um corpo negro que deseja ter um corpo branco, e por conseguinte deseja a brancura – esta agrupada de uma gama de valores e significantes que vão para além da tonalidade da pele – o sujeito deseja um objeto simbólico, mas que falta no próprio corpo. A autora diz:

A brancura é um desejo materno, uma condição imaginária, que vai se juntar a duas condições simbólicas: a cor da pele (zona erógena) e a relação do sujeito com a mãe, que mantém a dupla demanda do desejo de brancura - condições que fazem emergir a cor da pele como “objeto”. (Nogueira, 2021, p.149, grifos da autora).

É dessa forma que, na medida em que o desejo do sujeito é implicado no desejo do outro, o negro mantém o desejo materno de atingir a brancura. Quando o corpo negro se vê privado de atingir o padrão da brancura, são muitas as formas de anulação das identidades. É assim que Nogueira (2021, p. 150) nos ensina que, diferentemente dos brancos, “ser negro é a não condição de toda ordem, um real marcado pela falta do objeto simbólico”.

## A BRANQUITUDE DO ANALISTA E A ESCUTA PSICANALÍTICA

Cida Bento escreveu a primeira tese de doutorado chamada *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2022) que teve como principal discussão a branquitude no Brasil. Destrinchando sua discussão sobre o pacto narcísico da branquitude, utiliza-se de um conceito psicanalítico para afirmar que o racismo se perpetua no Brasil através de um acordo entre pessoas brancas. Dessa forma, usa do conceito de narcisismo para argumentar uma reciprocidade entre brancos com a finalidade que o esse status quo não seja impactado. Portanto, a autora usa do conceito freudiano à luz da psicossocial, não o tornando um fato individualizante, mas o enxergando como um mecanismo de amor pelos semelhantes, e de ódio a aqueles que são diferentes - pela via da projeção destes com outros. Assim, o narcisismo é para a autora uma estrutura que serve tanto como um polo individualizante como um pertencimento grupal para os brancos, criando uma zona nós-eles, eu-outro.

A autora também irá trabalhar com o significado da palavra *pacto*, que será abordada por ela como um contrato inconsciente. Esse contrato está pautado no recalçamento ou esquecimento de certas realidades que põem em risco o grupo dominante. Para a autora, aquilo que na noção europeia de *pacto* estaria atrelado a um significado de contrato social - que diz respeito a um pacto coletivo, onde nele aconteceria a renúncia das pulsões individuais para um bem coletivo maior, convivendo todos em uma “igualdade” - na verdade é fundado em um pacto de controle do patriarcado e do colonialismo. Portanto, para Bento aquilo seria um pacto fundado na ideia de universalidade, é um mecanismo de monitoração das diferenças. Para a autora, é justamente o fato de da branquitude ter o caráter dual de ser invisível e explícito que ele pode ser fiel ao conceito de narcisismo: ele é quem constitui o pertencimento do corpo e o sentimento de si, ao mesmo tempo nos aliena de nossa própria alteridade com os outros.

É assim que levando em conta todos os aspectos discutidos neste trabalho até então, este capítulo tem como propósito criticar a posição de branquitude do analista no âmbito da clínica psicanalítica. Isso nos leva a avaliar e refletir os efeitos da branquitude, em sua formação como psicanalista e no que isso implica em sua análise pessoal. Além disso, serão discutidas questões sobre a posição do analista branco no *setting* da análise, no que diz respeito à sua posição transferencial, assim como a importância de uma clínica racializada.

Dessa forma, começaremos por levantar um breve histórico da clínica psicanalítica e sua formação. Com base nas reflexões de Apolonio e Vertzman (2022), os autores retomam a segunda regra fundamental da psicanálise contidas no livro de Freud *A análise finita e a infinita* (1937), o qual discute sobre Ferenczi e seus apontamentos à respeito da importância dos analistas estarem em contínuo processo de análise, problematizando enfaticamente aqueles que ignoram tal processo. Dois pontos importantes merecem ser sublinhados: o primeiro deles é que o analista aprende com os enganos e erros, e o segundo joga luz na ideia de que o analista nunca está em uma posição confortável perante o seu paciente, tanto a posição de analista quanto a do analisando nunca deve ser confortável. “Ocupar a cadeira do analista poderia ser sintoma” (Pinheiro, 2016, *apud* Apolonio; Vertzman, 2022, p. 40)

Assim, foi Ferenczi quem criticou a qualidade da análise dos analistas, pontuando ser a via mais justa para se atingir a franqueza com os afetos dos pacientes e com os próprios afetos. Ao contrário, a negação desta contínua etapa por parte do analista fez com que o autor criasse o termo “hipocrisia do analista” denunciando uma assimetria de poder existente na clínica.

É nesse sentido que Apolonio e Vertzman (2022) usam do termo ferencziano para abordar a hipocrisia como uma relação de poder no racismo estrutural à brasileira e apontam como esse tema deveria ser de maior importância dentro da investigação psicanalítica. Para isso, é levantado pelos autores o processo histórico de branqueamento e construção do estruturamento da branquitude no Brasil e suas consequências na formação dos psicanalistas brasileiros.

É notável uma lacuna dentro dos estudos da psicanálise em relação a branquitude dos analistas, revelando uma herança do racismo estrutural. Os autores

resgatam Ignácio Alves Paim Filho, médico e psicanalista, o qual aponta a situação como sendo crítica para a escuta psicanalítica. É importante pensarmos o alicerce da branquitude partindo da ideia de Apolonio e Vertzman (2022), assinalando a posição do corpo do analista e seu discurso em relação aos desmentidos sociais.

Em nossa opinião, parte da comunidade psicanalítica parece estar numa posição semelhante àquela denunciada por Freud sobre o sujeito neurótico: “nada querer saber”. É necessário explicitar que não querer saber não faz com que o saber ou a experiência em questão desapareça. Antes, só os mantém de forma recalcada, na melhor das hipóteses, pois elas podem ainda encontrar a clivagem como destino (Apolonio e Vertzman, 2022, p.45, grifos dos autores).

No trecho acima, os pesquisadores apontam que a seleção do objeto de estudo da comunidade psicanalítica é majoritariamente a respeito dos sofrimentos da população negra. É defendido por eles que nesse momento ocorre um deslocamento, em que não se é considerado a cor branca como uma experiência racial vivida pelos próprios psicanalistas ou como um objeto de pesquisa a ser estudado pela comunidade, sendo a cor branca, como já discutida anteriormente em outros momentos deste trabalho, considerado um elemento neutro, “natural”.

Assim, os pesquisadores enfatizam resistências por parte da comunidade psicanalítica branca em determinados assuntos. Mobilizando Schucman (2020), explicitam como a branquitude é um dispositivo maleável, na medida em que determinadas pautas – como a defesa de cotas, ou velhos jargões como “Vidas negras importam” – são discursos empregados por brancos, mas se racializar como brancos não está dentro da agenda desses atores, esvaziando a significação dentro da luta racial.

Essa branquitude maleável não deixa de se estender ao corpo psicanalítico, e Apolonio e Vertzman (2022) defendem que para saná-la desse contexto, os analistas devem voltar ao divã. Porém, é posto um impasse na medida em que a problemática da branquitude se encontra em um âmbito institucional, e assim, é posto uma questão pelos autores: o que significa voltar-se para a clínica quando o assunto é o racismo institucional da psicanálise? Os pesquisadores defendem que, para se retornar ao divã, o que deve ser levado em consideração é um trauma de origem colonial decorrente do

fato de considerarmos os não-brancos como primitivos. Além disso, ressaltam as características defensivas dos brancos quando estes são colocados frente à sua cor, relacionando-as à defesas primitivas narcísicas e ao jogo de forças da formação do ideal de Eu. Assim, é posto como o racismo e o ideal de branquitude estão na base de nossas relações primordiais, sendo um assunto de extrema relevância a se investigar na análise do analista.

Tendo em vista essas considerações, em relação à posição do analista frente ao analisando, os autores criticam o lugar do psicanalista do puro devir transferencial — sendo esta a função do vazio por parte dele em relação ao paciente — como uma das principais defesas da branquitude:

Mais ainda: como ser um analista racializado se qualquer atributo que nos qualifica e nos desloca de nosso vazio constitutivo, possui uma origem narcísica, o que sabemos ser um dos principais empecilhos, da parte do analista, para uma análise bem-sucedida? (Apolonio e Vertzman, 2022, p. 47)

A questão acima abordada nos remete à pergunta central deste trabalho: O analista branco quebra com o pacto narcísico da branquitude? Tratando de questões narcísicas na clínica, tornar-se psicanalista nos dias de hoje, principalmente no Brasil, demanda o reconhecimento racial por parte do analista, para além do entendimento/reconhecimento do sofrimento negro gerado pelo racismo estrutural. Um analista que nunca trabalhou sua racialidade em seu processo de análise jamais terá as condições de regredir com seus analisandos questões desta norma (Apolonio e Vertzman, 2022).

A psicanalista Ana Gebrim (2021) escreve que a descoberta da própria branquitude — tomando descoberta como algo que antes estava encoberto — nos anuncia como a branquitude é uma dimensão de posse simbólica para o branco. A autora cita a pesquisadora Schucman, para defender a ideia de posse simbólica, uma vez que brancos possuem o poder de nomeação do outro, na mesma medida em que se mantêm invisíveis. O marco da distinção, portanto, é atribuído somente ao outro.

Dessa forma, Gebrim (2021) enfatiza que a descoberta da branquitude é o traço o qual coloca pessoas brancas dentro do contexto das realidades vividas por subjetividades construídas dentro de um laço traumático em um país formado pela

violência racial. Não obstante, assim como Vertzman e Apolonio (2022) a autora defende a importância da racialização por parte do analista, e a partir disso coloca em cheque um ponto a mais: a escuta do analista.

Nesse caminho, Gebrim (2021, p. 4) irá nos mostrar como o encontro analítico é atravessado pelo trauma, e na medida que este último é tratado pelo seu reconhecimento, a autora coloca uma questão: como pensar uma escuta clínica com sujeitos que relatam terem sido marcados pelas violências racistas sem levar em conta a dimensão racial presente no encontro analítico?

Dessa maneira, a autora defende que o reconhecimento do outro dentro da análise só se faz possível na medida em que o analista puder se implicar em seu próprio traumático: “Não há reconhecimento possível do outro que não passe por um reconhecimento de si”. Assim, a autora resgata a noção de “desmentido”<sup>3</sup> de Sándor Ferenczi, (onde não há o reconhecimento do trauma que ocorreu no sujeito) para pensar a ideia de que não reconhecer sua própria implicação traumática traz consequências para aquele que sofreu o trauma, produzindo efeitos do desmentido.

Nessa linha, a autora defende que, para que não se chegue dentro da clínica a efeitos do desmentido no analisando, o que se deve levar em conta é o quanto a escuta do outro remete ao traumático do analista como um lugar de reconhecimento por parte dele, criando uma condição de restituição do político para o sujeito que está sendo analisado.

Do ponto de vista da contratransferência, não há como pensar em uma escuta do outro que não interpele diretamente a singularidade dos atravessamentos traumáticos do analista. No entanto, é justamente do reconhecimento desse lugar que é possível responder com a oferta de endereçamento de um trabalho que possa restituir o campo político de um acontecimento sem inscrição para o sujeito (Gebrim, 2021, p. 6).

É dessa maneira que a autora aborda a noção de “transtraumático”, sendo este um lugar clínico onde se trabalha com o traumático do outro e seus atravessamentos nos extremos do analista. Trata-se, portanto, dos manejos clínicos dentro da dimensão

---

<sup>3</sup> O conceito de desmentido [Verleugnung] é originalmente escrito por Freud em seus escritos anteriores mas foi utilizado por Ferenczi em seu texto *Confusão de línguas entre os adultos e a criança - O idioma da ternura e da paixão* (1932/1933) para explicar, a exemplo, uma situação na qual uma criança vítima de um abuso relata a um adulto o que ocorreu, e ele diz que nada aconteceu ou que a criança estaria fantasiando. Essa situação levaria a criança a duvidar de sua própria experiência, originando assim a situação do desmentido.

traumática da violência, onde o analista sustenta um lugar de reconhecimento de sua história individual e de seus pertencimentos.

A autora enfatiza que o lugar do transtraumático na análise não se refere às identificações do analista perante os acontecimentos narrados pelo analisando, ou o contrário disso, como confusões e não entendidos, mas como um lugar de “possibilidade de compartilhamento da dimensão traumática como ângulo de posicionamento para a escuta” (Gebrim, 2021, p. 7)

Dessa maneira Gebrim (2021) sublinha que é a partir desta comunicação entre analista e analisante (que se dá de maneira quase nunca verbal), que a transferência na análise se sobressai no momento em que há o reconhecimento dos extremos do analista, fazendo com que não se produza efeitos do desmentido no processo de análise.

Para se pensar, portanto, o traumatismo perante à transferência, a posição do analista deve ser implicada de um certo modo particular de distanciamento, ao mesmo tempo que há uma *certa* proximidade, marcando assim o posicionamento político do analista frente ao trauma. A posição a que me refiro aqui está ligada à branquitude do analista, o que se refere ao reconhecimento da história de seu país racista e aos seus pertencimentos.

À vista disso, Gebrim (2021) frisa a ideia de que se trata dos diversos lugares em que o analista ocupa (na história, no espaço ou lugares imaginários) e seus desdobramentos clínicos com base no reconhecimento ou não da implicação da análise, levando aos efeitos do desmentido.

Dessa forma, é considerável pontuarmos a função da clínica racializada e suas possibilidades de intervenção, contribuindo para uma escuta que leva em conta marcas sócio-históricas na psique de sujeitos brancos e não-brancos. Assim será abordado alguns conceitos para que possamos furar certos discursos totalizantes engendrados historicamente como uma forma de reflexão.

Para isso, a autora resgata a ideia de Costa (1984), que defende que a formação da subjetividade brasileira é marcada por uma dupla injunção violenta: a incorporação do ideal de eu da brancura e a negação do corpo negro. Assim, a

subjetividade branca no contexto brasileiro, além de ser privilegiada materialmente, passa por uma pressuposição de superioridade simbólica, deformada pelo laço racista..

Ainda sobre os tratamentos da subjetividade brasileira, Gebrim (2021) resgata a ideia de Aimé Césaire que em seu escrito *Discurso sobre o colonialismo*, que retrata como o próprio ato de colonizar o outro “descivilizou” o próprio colonizador. O que Césaire aponta nesta reflexão é que, ao brutalizar aquele que é colonizado, há uma deformação de caráter, nos remetendo à construção de uma civilização doente. Não obstante, Gebrim (2021) aborda a elaboração de Tzvetan Todorov em seu livro *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações* (2008) que sublinha os bárbaros como aqueles que não reconhecem um grupo específico de pessoas como humanos. Dessa maneira, a autora conclui que há uma defasagem ilusória do colonizador de se considerar civilizado, na medida em que seu caráter é deformado pela barbárie da colonização.

É nesse sentido que, voltando para a noção de transtraumático como um possível lugar de encontro entre analista e analisando, Gebrim (2021, p. 10) o chama de “inconsciente colonial”. Este lugar nos serve para pensar quais as formas de intervenção clínica que comportam a história colonial também como um elemento inconsciente na relação intersubjetiva do encontro clínico. Além disso, a autora enfatiza a necessidade de considerar estes elementos dentro da dimensão do poder na relação intersubjetiva.

Dessa maneira, ela nos convida a pensar as relações de poder do racismo para além das estruturas sociais e macropolíticas, nos direcionando a um pensamento que leve em conta o que também está em jogo dentro das relações intersubjetivas na dominação colonial inconsciente, nomeando que a vida psíquica faz parte de uma construção histórica, gerando marcas naquele que escuta, fala e é escutado.

Assim, Gebrim (2021) aposta na escuta do analista implicada no trauma do analisando, propondo um posicionamento político do analista diante do trauma, para que assim o campo político seja restituído em uma sociedade onde o inconsciente colonial e hegemônico insiste em sua presença.

Considerando mais um ponto sobre a implicação do analista branco, a autora aposta em uma escuta que possa intervir através de sua branquitude, e não em sua

defesa, e portanto, se trata de uma escuta que trabalha com questões de ambos os sujeitos se fazendo necessário a análise do analista. Não menos importante, se é notada dentro da comunidade psicanalítica a quantidade de supervisores brancos, a maioria dos analistas está sendo analisada por brancos, e a questão da branquitude é raramente tratada, se mantendo assim o pacto narcísico da branquitude.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É necessário apontar que, em detrimento da neutralidade do psicanalista frente às questões raciais, para além da volta ao divã, como mencionado anteriormente neste trabalho, deve-se levar em conta na formação do psicanalista com o comprometimento de estudos pós-coloniais e decoloniais, além da participação de atores negros de origem periférica dentro do corpo das escolas psicanalíticas para a formação teórica dos profissionais.

Além deste ponto e das contribuições ferenzianas assinaladas neste trabalho, não se faz menos significativo apresentar a discussão sobre o identitarismo na clínica e suas implicações na transferência. Partindo de algumas problematizações a respeito de discursos do campo psicanalítico, as considerações finais deste trabalho têm como objetivo desmembrar discursos da branquitude e suas consequências para a manutenção da segregação das identidades.

É notada que a busca por parte de sujeitos negros por psicanalistas negros tem crescido notadamente nos tempos atuais — mesmo o psicanalista branco sendo considerado o detedor de uma posição de suposto saber e, portanto, o mais qualificado para a profissão. Segundo Ribeiro e Bispo (2022), a problemática dos psicanalistas brancos está em criticar a escolha destes sujeitos se baseando única e estritamente em uma identificação imaginária que esconderia a dimensão do inconsciente. Porém, os autores apresentam uma questão: não se despertam muitas perguntas quanto às preferências do paciente por um analista branco, ainda mais porque essa preferência raramente é enunciada. Seria por que há desconfiança da competência do negro em ser analista? Ou sua escassez na área?

Entrando em termos de transferência, Ribeiro e Bispo (2022) nos relembram que Jaques Lacan enfatiza que a escolha inconsciente do analista com analisando se dá através de um traço identificatório. Portanto, a identificação é um dos motivos que leva alguém à análise. O analista, por sua vez, paga com seu corpo e assume uma série de identificações ao longo do processo de análise. Assim, para o analisando, a identificação é algo essencial para que a transferência aconteça, e para o analista, algo que deve ser deslocado de si.

A conclusão deste trabalho carece em nos perguntarmos porque a comunidade psicanalítica se incomoda com as movimentações de sujeitos não brancos por preferências de analistas não brancos? Será esta mais uma ferida narcísica da branquitude por parte dos psicanalistas?

São muitos os questionamentos a respeito do tema, e o trabalho tem como intenção abrir apontamentos para uma discussão acerca do posicionamento da escuta. Seja apoiado nos raciocínios das significações do corpo e suas implicações no inconsciente de Nogueira (2021) ou pelas ponderações ferenzianas sobre a neutralidade hipócrita do analista branco frente às questões raciais, quaisquer que sejam as abordagens teóricas escolhidas, a forma para que a escuta implicada seja realmente efetivada no corpo psicanalítico só se dará através de políticas públicas que insiram sujeitos não brancos nos espaços, sejam eles quais forem, para que possam se tornar atuantes como em números maiores. Além do mais, é importante acrescentar que é notável dentro das academias a valorização muito por autores europeus, tornando a formação de psicanalistas limítrofe.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APOLONIO, Gilberto Souza; VERZTMAN, Julio Sergio. Hipocrisia do analista e branquitude: os limites da analisabilidade na formação de psicanalistas no Brasil. **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 46, p. 35-53, 2022.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 5/02/2025

COSTA, Eliane Silvia; SILVA, Bruno. Racismo e branquitude no divã da clínica racializada. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As**, Curitiba, v. 16, n. Edição Especial, p. 309-335, 2023. DOI: 10.31418/2177-2770.2023. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1679/1402>. Acesso em: 10/04/2025

COSTA, Jurandir Freire. **Violência e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984

DOLTO, Françoise. **A Imagem Inconsciente do Corpo**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

GEBRIM, Ana. O transtraumático e o inconsciente colonial: reflexões sobre a branquitude do analista. In: DAVID, Emiliano de Camargo; ASSUAR, Gisele (org). **A psicanálise na encruzilhada: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: Significações do Corpo Negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

RIBEIRO, Mariana Mollica da Costa; BISPO, Fabio Santos. Racismo e a recusa da transferência: resistências do psicanalista. In: BONFIM, Flavia Gaze (org.) **Leituras Psicanalíticas sobre os Desafios da Atualidade**. Curitiba: Bagai, 2022. *E-book* (321 p.). ISBN: 978-65-5368-052-4. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/704805/2/Leituras%20Psicanal%C3%A9ticas%20sobre%20os%20Desafios%20da%20Atualidade.pdf> . Acesso em: 20/05/2025

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

FREUD, SIGMUND, 1856-1939. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923) / Sigmund Freud ; tradução Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RIBEIRO, D. O que é: lugar de fala?. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

Real, simbólico e imaginário no ensino de Jacques Lacan / Michele Roman Faria. — São Paulo: Toro Editora, 2019. — (Série ensaios psicanalíticos)

DE CASTRO, Júlio Eduardo; FRANCO, Ilka. O desejo do psicanalista e transferência em Lacan. O desejo do psicanalista e sua implicação na transferência segundo o ensino de Lacan, Rio de Janeiro, ano 3, v. 25, ed. 11, p. 53-72, 2013.

FARIAS, Marcio; DE CAMARGO, Emilliano. Psicanálise e questões raciais. Pode a psicologia escutar? Reflexões sobre a demanda negra , MATÉRIA DE SITE, 27 maio 2024. DOI 877. Disponível em: <https://appoa.org.br/correio/imprimir/materia=877>. Acesso em: 21 maio 2024.

AMBRA, Pedro; PIMENTEL, Clarice. Registros políticos do sofrimento: identidade, trauma e transformação, Rev. Latinoam. Psicopat. Funda., São Paulo, 2024, volume 27, e230967

BARROS, Ana Carolina; CARNEIRO, Sueli. PSICOLOGIA SOCIAL E ANTIRRACISMO: compromisso social e político por um outro Brasil. DISPOSITIVO DE RACIALIDADE E SAÚDE MENTAL DA POPULAÇÃO NEGRA: ALGUMAS REFLEXÕES POLÍTICAS E PSICANALÍTICAS, Psicologia e Sociedade, 35, e276440

AMBRA, Pedro. Diagnósticas Sociais da Branquitude. 4. ed. Palmas: Revista Humanidades e Inovação, 2023. 276-290 p. v. 10. ISBN 23588322.

DIÁLOGO COM FANON: o negro como não ser. In: MAGNO, Patrícia Carlos; PASSOS, Rachel Gouveia (org.). Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon. 1. ed. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2021. v. 1, p. 258-271. FANON, Frantz (1952) Pele negra, máscaras brancas. [Trad. S. Nascimento] São Paulo: Ubu, 2020b QUINET, Antonio, 1951 - A

descoberta do Inconsciente: do desejo ao sintoma / Antonio Quinet - 1ª ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2000.