

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós- Graduação em Psicologia

**Narrativas de percursos formativos em psicanálise nas encruzilhadas
interseccionais.**

Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira

Natal/RN

2025

Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira

**Narrativas de percursos formativos em psicanálise nas encruzilhadas
interseccionais.**

Dissertação elaborada sob orientação da
Profa. Dra. Ana Carolina Rios Simoni,
apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade Federal do Rio Grande do
Norte, como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre de Psicologia.

Natal/RN

2025

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Oliveira, Maria Cecília dos Santos Araújo.

Narrativas de percursos formativos em psicanálise nas
encruzilhadas interseccionais / Maria Cecília dos Santos Araújo
Oliveira. - 2025.
150f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande
do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa
de Pós-graduação em Psicologia, Natal, RN, 2025.

Orientação: Prof.^a Dr.^a Ana Carolina Rios Simoni.

1. Formação psicanalítica. 2. Interseccionalidade. 3.
Narrativas. 4. Testemunho. I. Simoni, Ana Carolina Rios. II.
Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 159.964.2

Maria-Nova queria sempre histórias e mais histórias para sua coleção. Um sentimento, às vezes, lhe vinha. Ela haveria de recontá-las um dia, ainda não se sabia como. Era muita coisa para se guardar dentro de um só peito.

CONCEIÇÃO EVARISTO

Agradecimentos

A clareira que me trouxe até aqui foi caminho aberto pelas que vieram antes de todas nós. A força que as suas heranças ancestrais manifestam em mim, permitiram que essa caminhada acontecesse, portanto, em coletivo.

À minha bisavó Virgovina (in memorian) e à minha tia Lourdes Virgovina, pela teimosia diante da hostilidade que os seus corpos de mulheres negras tiveram que sentir e enfrentar no sertão nordestino. Vocês foram, são e serão o farol do meu navegar.

À mainha, Edneide, por não me deixar faltar a alegria de seu amor dançante. A mulher que me deu a esperança como herança. Você é o meu sol!

À Diógenes, meu irmão, por sua cumplicidade na vida, fonte de amor e segurança.

À Diogo, meu companheiro, pela presença sensível e cuidadosa. O nosso encontro é precioso.

À titia Aparecida, por me acolher em sua casa quando de minha chegada à Natal. Você foi base fundamental para a minha permanência no novo território.

Aos meus amigos de infância e para toda a vida, Izaiane, Beatriz, Rodrigo, Rusimar e Inayara e ao meu primo Vinicius, por fazerem pulsantes as nossas criancerias. Vocês ampliam o meu tecido afetivo!

À Eliane, amiga querida, por na distância ser presença que acolhe e incentiva. Você é inspiração!

Aos amigos e companheiros de vida e trabalho do Percurso Livre em Psicanálise, Pedro, Katia, Mariana, Ana Yara, Rafa, Anderson, e demais membros e percursantes, que diante de angústias e

não-saberes, promovem encontros vivificantes. O trabalho de mãos múltiplas que construímos me permite acolher as encruzilhadas e fazer aberturas na clínica de nosso tempo.

À Aretha, Maria, Val e Laura, que compartilharam comigo as narrativas de suas histórias e de seus ancestrais. O encontro de nossos corpos deu corpo a este trabalho. Diante do silenciamento colonial, com vocês, há voz!

Aos meus pacientes, que apostam no vínculo e me desafiam ética e metodologicamente. Vocês me fazem desejar e buscar o novo.

À minha orientadora, Ana Carolina Rios Simoni, que carinhosamente me acompanhou em cada momento dessa trajetória de corpo-memória-escrita, e mais do que isso, foi fonte de hospitalidade, tato e testemunho. Com o seu suporte vitalizante sustentamos esse trabalho com o corpo.

Ao grupo de pesquisa, Modos de Subjetivação, Políticas Públicas e Contextos de Vulnerabilidade, pelos estudos compartilhados e trabalho coletivo realizado. Cada vínculo foi precioso no meu percurso.

Ao professor Dr. Mário Francis Petry Londero por ter sido quem primeiro abraçou esse projeto, apostando na interseccionalidade como perspectiva crítica fundamental.

À Dra. Maria Aparecida França, ao Dr. Rafael Alves Lima, ao Dr. Wilson Franco e ao Dr. Jáder Ferreira Leite pelas leituras atentas e contribuições generosas nas qualificações e defesa deste trabalho.

À todas as mulheres negras violentadas, escravizadas e apagadas. No silenciamento, são as suas vozes que escutaremos! Se escutarmos as suas vozes, não haverá silenciamento!

SUMÁRIO

Resumo	vii
Abstract	viii
1. Aberturas	
1.1 Das inquietações com a formação analítica às perguntas de pesquisa.....	10
1.2 Do Seridó potiguar ao ofício de psicanalista.....	15
1.3 Da herança normativa à convocação interseccional	24
2. Intersecções	
2.1 Interseccionalidade e Psicanálise.....	32
2.2 Identidades, identificações, identitarismos.....	39
2.3 Trauma, desmentido, testemunho.....	51
3. Encruzilhadas ético-metodológicas.....	59
3.1 Na encruzilhada, o silenciamento.....	63
3.2 Nas transferências, a encruzilhada.....	66
3.3 Nos fragmentos, os registros.....	71
4. Elas querem falar	
4.1 Aretha: “a luta contra o tiozinho fascista que nos habita é diária”.....	74
4.2 Maria: “a caixinha de ferramentas não é universal”.....	84
4.3 Val: “não deixem a psicanálise subir à cabeça de vocês”.....	97
4.4 Laura: “qual é a proporção da hipocrisia dos adultos?”.....	107
5. Arethas, Marias, Vals e Lauras.....	114
5.1 Lembrar as mulheres negras silenciadas: democracia racial e desmentido.....	116
5.2 Racializar a clínica: a hipocrisia da branquitude do analista.....	121
5.3 Descolonizar a transferência: o testemunho do trauma colonial.....	127
6. Desaguando recomeços.....	132
7. Referências.....	137
Anexos.....	141

Resumo:

A formação de analistas, desde os primórdios da história do movimento psicanalítico, é atravessada por questões de cunho político que muitas vezes se reproduzem em tons de dominação e poder transmutados nos ditames de suas instituições. A interseccionalidade, enquanto importante ferramenta de pesquisa e de ação política que coloca em diálogo diversos campos, surge neste trabalho sustentando questões que emergiram nos percursos clínicos formativos da pesquisadora, ao visibilizar intersecções entre eixos de subordinação de raça, gênero/sexualidade e classe silenciadas no campo psicanalítico e no tecido social. Frente a isso, a pesquisa aqui desenvolvida teve como objetivo escutar como as violências de gênero/sexualidade, raça e classe, em suas interseccionalidades, compõem nos percursos singulares de formação de analistas de Natal-RN. Mais especificamente, objetivou analisar como essas violências em suas interseccionalidades são escutadas e manejadas por analistas em suas práticas clínicas, estudos teóricos, supervisão e análise pessoal, assim como testemunhar tais violências nos encontros com as participantes da pesquisa. O método de pesquisa se guiou por operadores teórico-metodológicos da psicanálise freudiana e ferenciana, tais como transferência, análise mútua, trauma, desmentido e testemunho, em diálogo com a perspectiva crítica da interseccionalidade. Envolveu a realização de escutas individuais realizadas em dois momentos distintos com quatro psicanalistas que vivenciam ou vivenciaram sua prática clínica, sua análise pessoal, supervisão clínica e estudos teóricos em Natal-RN, além de um trabalho contínuo de atenção e registro das afetações e memórias da pesquisadora em um diário de campo, aqui nomeado diário de fragmentos. A análise da experiência perpassou os caminhos do pesquisar desde a emergência das perguntas de pesquisa à produção de um destino para as mesmas por meio da escrita de narrativas de percursos formativos singulares, compartilhadas com as participantes. O processo de produção de narrativas evidenciou que, embora nas instituições e espaços de formação em Natal-RN a reflexão crítica quanto às violências interseccionais seja incipiente ou ausente no tripé formativo, as analistas experimentam leituras interseccionais, processos de racialização, letramento racial e a elasticidade da técnica analítica em vivências criativas e transformadoras para a clínica que advém do trabalho com pessoas marcadas pelo racismo, sexismo, pobreza e segregação social, em suas interseccionalidades. Deu lugar à análise mútua e ao testemunho nas encruzilhadas interseccionais das cenas da pesquisa, possibilitando, sobretudo, escutar e narrar a violência colonial que historicamente silencia e apaga as histórias das mulheres negras. Convocou à racialização da transferência para a descolonização da prática clínica, como gesto ético-político e teórico-metodológico pelo qual se afirma a inseparabilidade entre clínica e política na psicanálise.

Palavras-Chave: formação psicanalítica, interseccionalidade, narrativas, testemunho.

Abstract:

The psychoanalytical training, since the early history of the psychoanalytic movement, has been crossed by political issues are often reproduced domination and power through the dictates of their institutions. Intersectionality, as an important research and political action tool that promotes dialogues between different fields, emerges in this work to support issues that emerged in the researcher's formative clinical paths, by making visible intersections between axes of subordination of race, gender/sexuality and class that are silenced in the psychoanalytic field and in the social fabric. Considering this, that research aimed to listen how violence based on gender/sexuality, race and class, in their intersectionalities, appear in the unique training paths of analysts in Natal-RN. More specifically, it aimed to analyze how these types of violence in their intersectionalities are heard and managed by analysts in their clinical practices, theoretical studies, supervision and personal analysis, as well as witnessing such violence in meetings with research participants. The research method was guided by theoretical-methodological operators of freudian and ferenczian psychoanalysis, such as transference, mutual analysis, trauma, denial and testimony, in dialogue with the critical perspective of intersectionality. It involved individual listening sessions carried out at two different times with four psychoanalysts who experience or have experienced their clinical practice, their personal analysis, clinical supervision and theoretical studies in Natal-RN, in addition to continuous work of attention and recording of the researcher's affects and memories in a field diary, here called a diary of fragments. The analysis of the experience traversed the paths of research from the emergence of the research questions to the production of a destination for them through the writing of narratives of the unique formative paths, shared with the participants. The process of producing narratives showed that, although critical reflection on intersectional violence is incipient or absent in the training institutions in Natal-RN, the analysts experienced intersectional readings, racialization processes, racial literacy, and the elasticity of the analytical technique in creative and transformative clinic experiences that arise from working with people marked by racism, sexism, poverty, and social segregation, in their intersectionalities. The narrative's constructions gave rise to mutual analysis and testimony at the intersectional crossroads of the research scenes, making the colonial violence that historically silences and erases the stories of black women visible. This experience called for the racialization of transference towards the decolonization of psychoanalysis, as an ethical-political and theoretical-methodological gesture that affirms the inseparability between clinical and political practice in psychoanalysis.

Keywords: psychoanalytic training, intersectionality, narratives, testimony.

1. Aberturas

1.1 Das inquietações com a formação analítica às perguntas de pesquisa

Você, branca? Em uma supervisão clínica em grupo, um colega negro dirigiu a mim tal questionamento. Eu havia compartilhado uma fala na qual me incluía entre os brancos, um ato falho certo, que ele pôs em questão. Recordo-me da sensação ao escutá-lo nessas poucas palavras. Era como se trouxesse ao mesmo tempo um lembrete e um convite a um pertencimento coletivo, do qual eu não deveria me abster. Essa cena me marca profundamente, a ponto de conduzir a uma inflexão em minha trajetória: me reconhecer como mulher negra. A partir da fala do colega, eu me encontrava em um novo lugar que me demandava novos contornos frente aos desconfortos.

Por muito tempo não me fiz questão sobre os processos de racialidade envolvendo os corpos de meus pacientes e o meu próprio, assim como sobre a branquitude dos autores que compuseram as minhas principais leituras iniciais da formação - homens brancos europeus. Quando se fala de “branco”, convoco Akotirene (2021), que situa branco como sistema político, cujas experiências frente à classe, raça e gênero são contornadas por privilégios.

Fato é que a cor parda, na diversidade do colorismo brasileiro, por mim é sentida como um lugar *entre*, no qual uma linha tênue divide de um lado o privilégio branco - por uma possível passabilidade, já que minha pele negra é de cor clara - e de outro, as violências do racismo que podem operar pela reunião de outros traços que caracterizam o ser não-branca. Essa separação sutil por vezes gera confusão, atua nos processos de identificação e identidade e produz efeitos quando me vejo diante de outros corpos no cotidiano de minha prática clínica.

Eu não imaginava como o meu lugar de raça poderia refletir nos processos clínicos de meus pacientes, ou mesmo, ter a minha própria pele sendo convocada como suporte para uma escuta de sujeitos marcados pelo racismo. Via-me convocada a pensar sobre como não cristalizar as escutas do racismo em questões individuais e particularizadas de um caso, quando uma realidade coletiva também demandava ser considerada.

Sem que eu percebesse, esses atravessamentos transferenciais e institucionais iam mobilizando-me para reconhecer alguns dos lugares de opressão em minha própria historicidade. E esse movimento foi indispensável para que também fosse possível estar disponível para escutar os pacientes de seus lugares interseccionais, assim como manejar tais questões em supervisão e nas transmissões teóricas.

Retomo então os percursos de minha formação em psicanálise, na cidade de Natal/RN, para contar um pouco de como, a partir desses contatos formativos com a psicanálise, passei a experimentar alguns entraves que convocaram o meu corpo/lugar ao manejo das transferências em articulação com uma reflexão social crítica. Recordo-me de quando, na clínica escola do campo de estágio da instituição de formação, passamos a acolher sujeitos em contextos de maior vulnerabilidade social e de como a condição financeira para custear/sustentar um processo de análise nos moldes tradicionais da clínica particular se colocava como questão. Também da escuta de pessoas negras que traziam as marcas violentas do racismo como um operador social que regula as possibilidades de ser/existir. E do trabalho com pessoas que se identificam como LGBTQIAPN+, que nos convocava a adentrar o debate em torno das diversidades sexuais e de gênero.

Dentre essas vivências, lembro-me de uma supervisão com analistas em formação que, inquietos frente ao manejo do pagamento das sessões nos campos de estágio clínico,

demandavam um saber sobre a maneira correta de estabelecer o contrato e do que fazer diante das situações em que as realidades socioeconômicas dos pacientes não permitissem que o investimento na psicoterapia acontecesse pela via do dinheiro. Nesse contexto, foi comum perceber os analistas paralisados diante de questões como: “se não vão pagar, vão ter direito de serem escutados? Poderemos dar continuidade a esses tratamentos?”

Lembro-me também de quando a clínica escola do percurso de formação em psicanálise estabeleceu uma parceria com o Centro LGBTQIAPN+ da cidade de Natal. Como membros do núcleo de ensino, nos perguntávamos sobre como mediar a chegada dessas populações para atendimentos com analistas em seus primeiros movimentos de escuta. Nossa preocupação era sobre como acolhê-los sem reproduzir violência, seja pelo não reconhecimento do que se apresentava pela via das identidades, com o risco de recair em um desmentido, como também de não fazer desses lugares o suprasumo dos processos de sofrimento dessas pessoas, com o risco de findarmos na não escuta das singularidades.

Naquele momento, nos mobilizamos não apenas para pensar sobre como lidar, manejar e acolher a sexualidade, pois essa tarefa, como sabemos, é intrínseca ao próprio fazer psicanalítico, mas sobre como acolher as sexualidades LGBTQIAPN+ sem que fosse posto em cena a reprodução de violências. Para isso, foi imprescindível reconhecer a vulnerabilidade teórica do campo psicanalítico diante das experiências que interpelam as cumplicidades da psicanálise com as violências, silenciamentos e exclusões baseadas nas noções de binarismo de gênero e diferença sexual. Foi então fundamental a abertura ao diálogo com campos institucionais e do saber heterogêneos à psicanálise, por exemplo em reuniões com a equipe de profissionais do próprio Centro de Cidadania LGBTQIAPN+ de Natal. Nestas aberturas, foi possível contorcer a herança normativa para uma aproximação possível da formação analítica a demandas de nosso tempo.

Hoje compreendo que a questão daquela época era necessariamente sobre como clinicar com uma escuta que não cinde o sofrimento como de ordem individual ou social e, ao considerar a relação intrínseca entre estas instâncias, não compartimentaliza os marcadores sociais em categorias, mas acolhe sua interconexão. Era sobre como fazer da experiência clínica também uma práxis social crítica “atenta à interseção das relações de poder” e “vital para resistir à desigualdade social” (Collins, 2020, p. 53). Nesse ponto, a interseccionalidade como ferramenta ético-política e como operador teórico-metodológico fundamental ao nosso ofício já pedia espaço. Convidava a um molejo que nos permitisse um giro em nossas práticas. Era preciso que a escuta transcendesse o espaço do consultório, pois seus efeitos analíticos operam nas formações e por isso necessitam ser escutados e manejados institucionalmente, como propõe Ferraz (2014).

Nesse processo, a perspectiva crítica da interseccionalidade, ao procurar entender as consequências estruturais e dinâmicas de dois ou mais eixos de subordinação social, movimenta possibilidades para a formação e a prática clínica. Abre espaço para que o impacto da discriminação na vida das pessoas seja visto, fazendo da luta contra as violências, em suas intersecções, uma urgente necessidade. Reconhece a relevância de atentar “ao que será feito politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades” (Akotirene, 2021).

Colocando em diálogo psicanálise e interseccionalidade, parto do reconhecimento de que a violência e seus efeitos de produção de sofrimento psíquico se apresenta na realidade brasileira fortemente articulada a marcadores sociais como raça/etnia, classe social, gênero/sexualidade, em suas intersecções. Por óbvio, esta não é uma exclusividade de nosso país, uma vez que as violências operam segundo lógicas tributárias da exploração, dominação, mistificação e extermínio coloniais, as quais seguem se reproduzindo no tecido social de diferentes modos -

racismo, sexismo, segregação social, exploração do trabalho, violência reprodutiva, entre outros. Nesta perspectiva, uma clínica possível da descolonização é ao que nos convoca nosso tempo, conforme nos ensina Fanon (1925-1961/2022), ao pensá-la como “encontro entre forças antagônicas que transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados; introduz uma nova linguagem, uma nova humanidade; uma criação de homens novos” (p. 32).

Desde aí, vale questionar quando a lógica capitalista colonial atravessa a clínica e seus processos formativos. Quais pactos da psicanálise se estabelecem com as violências de raça, gênero e classe, em suas interseccionalidades? Quando a análise se torna apenas um produto de consumo e, portanto, acessível a uns e a outros não, que cumplicidades com sistemas de opressão se reproduzem no campo psicanalítico? Em que medida as formações analíticas consideram como determinantes estas lógicas sociais que despotencializam o sujeito e até que ponto reconhecem nestas algo que urgentemente necessita ser subvertido, também desde os processos clínicos e formativos?

Acolhendo minhas inquietações com as nuances restritivas da psicanálise, quando se faz inacessível ou pouco porosa às interpelações éticas e políticas que emergem no tecido social, convoco a tríade formação psicanalítica, interseccionalidade e testemunho/desmentido na aposta de que essa interlocução pode movimentar o trabalho clínico numa perspectiva crítica. Um trabalho que envolve pensarmos a serviço de que a psicanálise está e, portanto, implica questionar a quem tem se destinado, quem vem podendo se identificar com esse lugar e dele se valer.

A partir de cenários construídos de memórias, afetos, inquietações e perguntas, proponho-me a pesquisar a formação psicanalítica frente às violências de raça, gênero e classe,

em suas interseccionalidades. Esta decisão envolveu o posicionamento ético e político por uma psicanálise fora da redoma ortodoxa, aberta ao diálogo com outras instituições e campos do saber, a partir do qual as questões que norteiam esta pesquisa se colocaram. Como as violências de raça, gênero/sexualidade e classe, em suas interseccionalidades, aparecem nos percursos formativos e práticas clínicas dos analistas? De que modos a formação psicanalítica pode contribuir para a tão necessária escuta dos efeitos psíquicos das violências de raça, gênero/sexualidade e classe, numa perspectiva interseccional, em nosso tempo? Que processos criativos e transformadores para a clínica psicanalítica podem advir do trabalho com pessoas marcadas pelo racismo, sexismo, pobreza e segregação social, em suas interseccionalidades? Como os analistas lidam com as suas vivências de violências de raça, gênero e classe no campo formativo?

Portanto, o objetivo geral da pesquisa foi escutar como as violências de gênero/sexualidade, raça e classe, em suas interseccionalidades, comparecem nos percursos singulares de formação de analistas (prática clínica, estudos teóricos, supervisão e análise pessoal) de Natal-RN. Já os objetivos específicos foram: 1) identificar como as violências de gênero/sexualidade, raça e classe, em suas interseccionalidades, são escutadas e manejadas na prática clínica de analistas de Natal-RN; 2) investigar se, nos percursos de formação analítica, os/as psicanalistas percebem e trabalham as suas próprias questões de gênero/sexualidade, raça e classe, em suas interseccionalidades; 3) testemunhar violências de gênero/sexualidade, raça e classe, em suas interseccionalidades, ao escutar e narrar experiências clínicas e formativas.

1.2 Do Seridó potiguar ao ofício de psicanalista

Um caminho pelo qual não posso aqui me eximir de perpassar é esse em que reconheço os elementos de ser uma mulher, parda, nordestina, migrante do Seridó na capital potiguar. “Vinda,

mas não saída”, de uma cidade chamada Currais Novos, onde as limitações causadas pelas desigualdades sociais, raciais e de gênero, em suas expressões interseccionais, marcaram o meu desejo na busca por um outro território. Formação, profissionalização e (re)conhecimento eram almejados naquele momento, inicialmente no campo da psicologia e posteriormente na psicanálise. Cheguei a Natal/RN.

Em busca de melhores condições de vida, esse fenômeno da migração é comum e possível para uma parcela dos jovens do interior do estado. Nesse recorte (não repartido) de minha trajetória itinerante, algo que se destacava como um grande desconforto era a sensação de que a busca por (re)conhecimento/formação no chão da capital me demandava um desencontro com os elementos de minha bagagem, os meus referenciais, cultura, costumes, o modo de se vestir, o vocabulário, as histórias compartilhadas, e além. Podia eu escolher não trazê-los comigo no corpo, na ancestralidade, nas memórias?

Alguns impactos dessa mudança foram sentidos quando me deparei com as diferenças do novo ambiente/território: a temperatura quente e úmida, e as suas nuances litorâneas; a nova temporalidade da vida cotidiana, que substituiu a caminhada como meio de deslocamento pelo uso do transporte público; as presenças constantes dos amigos e vizinhos substituídas pelo distanciamento das vidas nos condomínios, onde nem mesmo no espaço reduzido do elevador as pessoas se encontravam de verdade. Havia superlotação nos transportes, nos elevadores, nas salas de aula, e eu achava curioso como todo esse contato corpo a corpo não garantia aproximação entre as pessoas. Muitas vezes elas sequer se cumprimentavam. Corpos constrangidos. Defensivos.

Uma cena marcante ocorreu um ou dois anos antes que eu viesse morar em Natal/RN. Em período de férias, vim com uma amiga passar alguns dias na capital. Quando estávamos nos

deslocando no transporte coletivo, ela abriu um saquinho de jujubas e, naturalmente, seu movimento foi o de oferecer jujubas para as pessoas que estavam ao nosso redor. De onde vínhamos, era assim que vivíamos a experiência de comer algo. A comida era coletiva, partilhava-se com todos. Mas, a surpresa e/ou estranhamento nos rostos daquelas pessoas seguido de uma negativa nos sinalizavam que poderia haver algo de errado com o gesto dela. Rimos uma para a outra sem entender bem o que estava acontecendo, e eu fiquei me perguntando se havíamos ‘pagado um mico’, ou o que havia de errado em compartilhar jujubas?

Quando passei a morar em Natal é que pude perceber que não apenas as jujubas não eram compartilhadas. A vida aqui é individualizada e mais compartimentada. Outro jeito de se relacionar, costumes que contrastam aos meus referenciais. Em alguns momentos, fui não apenas percebida enquanto vinda do interior, mas associada a um lugar remetido ao atraso. A coca-cola já chegou por lá? - me perguntavam em tom de “brincadeira”. Se muito do que vivia era novo para mim, frequentemente eu era vista como desatualizada, atrasada, desprovida de. Recordo de chistes ditos pelos pares de trabalho quando, por exemplo, eu não entendia alguma gíria, ideia ou conhecimento do novo território (natalense e psicanalítico). Diziam: “ela tá lá em Currais, ainda não chegou aqui” ou então “esse saber não chegou nos currais”.

Sem que eu percebesse, foi sendo registrado em meu corpo o desconforto de ter o berço de minha história, a cidade dos Currais Novos, invalidado. Era como se O Pico do Totoró, os Cânions dos Apertados, a Mina Brejuí, pontos turísticos da minha terra que atualmente compõem o Geoparque Seridó, Geoparque mundial da Unesco, pudessem ser deslegitimados por uma visão que trazia um olhar hostil - ou mesmo, arrisco dizer, colonizador. Como o prestígio de uma garrafinha de coca-cola na capital podia ser a baliza para o valor da minha história, do meu território?

Chamou-me atenção esse discurso que supervaloriza o que é estrangeiro, em detrimento da cultura local, da arte e artistas locais. Marcelo Gomes (2010), em seu texto que problematiza a "suposta falta de identidade cultural" nesse território, amplia a questão para além da associação que se costuma fazer com a herança da presença americana em Natal no período da segunda guerra. Em seu resgate histórico, o autor remete tal questão a período muito anterior, quando esse território, isolado pela ausência de estradas, vivia em situação de atraso comparado aos estados vizinhos, pois eram escassas as oportunidades comerciais. Isso provocava internamente constantes disputas entre os habitantes locais e uma consequente supervalorização ao que vinha de fora que chegava por meios fluviais.

Desse histórico, desemboca-se no ideal individualista capitalista, a partir do qual se compreende a sensação de chegada na cidade do sol, como é conhecida Natal. Aqui, o sol não parece ser o mesmo para todos. Desse contraste da vida cotidiana ao contato com o campo psicanalítico, faço viva a sensação de silenciamento/apagamento que me ocorria diante de ditos como os que mencionei anteriormente e que me fizeram calar o meu território/interior em diversos momentos. Não porque dele não havia o que ser dito como contribuição, mas porque frente a ameaças de não pertencimento, precisava me defender. Assim o meu corpo foi sendo constrangido. Acuado.

Olhando pelo retrovisor, vejo que a minha primeira comunidade de pertencimento se deu com os colegas de faculdade, uma faculdade privada em que a maioria de nós havia acessado a graduação em psicologia por meio do Fundo de Financiamento Estudantil (FIES), mais amplamente difundido naquele período. As pessoas à minha volta eram brancas ou negras de pele clara, cabelos lisos ou alisados como o meu, pobres, em grande parcela vindos de cidades do interior, e que muito se importavam com a estética de seus corpos, se esta estava adequada aos

ideais da branquitude - ser branco, cabelos alisados, magro, heterossexual. Os corpos que fugiam a esses padrões, eram corpos perseguidos. A pessoa gorda era motivo de chacota, a pessoa negra segregada, e os colegas dissidentes de gênero e sexualidade escondiam-se como podiam, assim acreditavam ser possível evitar passar por cenas de violência.

A maioria de nós residia em bairros periféricos e distantes da Zona Sul, onde se localiza a faculdade, o que nos demandava longo tempo investido no deslocamento em transportes públicos. Inserida naquele contexto, sentia que era - e ainda é - alto o custo de vida na capital do estado; e me assustava o fato de ser tão caro frequentar as praias urbanas, por exemplo. Fui entendendo que não é qualquer pessoa que senta nos guarda-sóis de Ponta Negra, um dos mais belos cartões postais da cidade.

Ao me colocar nesse trabalho de memória sobre minha trajetória, recordo-me que quando de minha chegada a Natal/RN no ano de 2012, não estranhei o fato de a cidade ser tão embranquecida. Foi após iniciar o meu processo de racialização, que passei a enxergar esse lugar de maneira diferente e pude perceber as micropolíticas coloniais que aqui operam. Há 4 anos mais ou menos, procurei um salão de cabelos onde pudesse iniciar uma transição capilar. Foi quando me deparei com a situação de não encontrar com facilidade locais para corte e tratamento de cabelos crespos e cacheados. Descobri que era preciso encontrar uma especialista em curvaturas, que ainda era escassa na cidade. Para pessoas negras, o cabelo é um lugar do corpo imbuído de simbolismos. O cabelo natural traz à tona a consciência política e o racismo cotidiano.

Assim, o que essa memória resgata vai além de minha história individual, mas revela como os referenciais que ultrapassam o ideal branco neste território potiguar, seja na estética, na música, religião, além de desvalorizados são muitas vezes demonizados. Como afirma Grada

Kilomba (2019), os racismos contemporâneos não fazem referência à “inferioridade racial”, mas apontam para a diferença. Aprender a cuidar dos meus cachos foi um reencontro com uma parte de mim que havia sido roubada. A parte diferente.

Essas heranças que reencenam o colonialismo nesse território, nos conectam com o período histórico de colonização por portugueses e holandeses, cuja ocupação europeia deu aos povos indígenas que aqui habitavam ora a condição de escravos, ora papéis importantes em conflitos. Usados em todos os contextos, foram desapropriados de suas terras e tiveram roubadas a sua cultura e crenças em nome de se tornarem “civilizados” (Duarte, 2023).

Trago esse cenário para falar sobre a contradição que vivi quando dessa migração desaguei em uma formação em que aprender a escutar clinicamente estava associado com aprender a silenciar o meu próprio corpo, meu território e minhas trajetórias anteriores. Através da forte impressão que seguidamente me ocorria nos espaços formativos sobre não haver nada a ser compartilhado por mim, sobre estar ali apenas para escutar, pois não era convidada a falar, vivenciei uma atmosfera que situava o conhecimento como algo que viria totalmente de fora de mim. Quando eu me sentia convocada a falar, geralmente era sobre o que algum autor havia proposto e não sobre como me tocava, me atravessava, ou o que eu pensava sobre o que por ele era dito.

Com isso, é possível questionar como alguns modelos de formação podem recair no engodo de apenas reproduzir o que os que têm garantido o direito/poder de falar dizem (em grande maioria homens-brancos-europeus). Questionar o fomento de lugares que, por vezes, levam ao distanciamento e silenciamento da psicanalista do lugar de falar por si mesma, de incorporar em seu fazer as próprias histórias, memórias e trajetórias. Por que formar-se analista necessitaria de uma assepsia do corpo, tal como atua o médico diante de um procedimento

cirúrgico? O quê de mim não poderia “escapar” para esse ambiente? O que precisa ficar de fora quando se deseja acessar o lugar de psicanalista?

Um estranhamento começou a ganhar lugar em mim, pois assim como eu vinha de fora de Natal, também de fora vinham os autores que estudávamos - em sua maioria, homens brancos europeus. Hoje, ao rememorar essas lembranças, percebo as hierarquias de poder entre os territórios, que em escala macro se pode observar entre Europa e a América Latina, sudeste e norte/nordeste brasileiro e também entre capital e interior, ainda que de uma mesma região. Mas existem Europa sem América? Norte sem sul? Capital sem interior? A serviço de que operam essas hierarquias?

Ao olhar para essas camadas que colocam em movimento uma disputa desigual pelo acesso e domínio/monopólio do saber/poder na psicanálise, vejo que a hierarquia entre os territórios opera como via de silenciamento de determinados corpos em determinados espaços/tempos. Então me ocorrem algumas questões: o que disso deságua na clínica? O inconsciente é aterritorial? O que acontece quando essas lógicas violentas são naturalizadas na formação e na experiência clínica?

Em "O mal estar na cultura", Freud (1930) já nos sinalizava como as restrições impostas pela cultura produzem efeitos psíquicos. O inconsciente se compõe dessas marcas da civilização, nas dinâmicas culturais que forjam o território, as relações, os corpos, as singularidades. Ao se falar em Brasil, se impõe lembrar que falamos de um território que tem seus processos de civilização realizando-se de mãos dadas com a colonização conduzida pela Europa, enquanto territórios/culturas que mantêm garantidos privilégios a partir do exercício da força e do poder, deixando, inevitavelmente, marcas psíquicas e sociais.

Com Antônio Moraes (2000), compreendemos o território como sendo “um produto socialmente produzido, um resultado histórico da relação de um grupo humano com o espaço que o abriga” (p. 18). Assim, não se trata de um espaço passível de existir sem que se considere a relação humana e cultural. Portanto, os povos que foram subjugados, violentados e desprivilegiados - os ameríndios e os povos traficados da África pelo Atlântico sul ao Brasil - carregam as marcas psíquicas dos processos de civilização/colonização/escravização vivenciados nas trajetórias dos territórios que os constituem. Como povo marcado por estes processos históricos, somos herdeiros dessas lógicas, que marcam nossos corpos, relações e instituições.

Ao revisitar os meus caminhos e deslocamentos, percebo que, antes mesmo de me colocar na posição de escuta na clínica ou de ser escutada em análise, eu já sentia operar em mim certa demanda de neutralidade. É como se aquela “neutralidade” psicanalítica teorizada por Freud do e no campo psicanalítico e formativo já estivesse corporificada em mim antes mesmo de eu entrar na “sala de cirurgia” - metáfora de que Freud (1912) se utiliza quando traz a recomendação de que assim como o médico cirurgião deixa os afetos de lado ao exercer o seu ofício, também o psicanalista o deve fazer ao escutar o seu paciente.

É importante lembrar no entanto que, quando Freud menciona a neutralidade e orienta para a abstinência por parte do analista, está propondo uma reflexão sobre o problema de se ocupar o lugar egoico no exercício da escuta clínica e os efeitos de poder que daí podem surgir. Ainda, sobre os riscos de tamponar com as próprias questões (do analista) as possibilidades do paciente construir algo próprio em seu processo. Valeria, porém, questionar se a noção de neutralidade em Freud não acabou por reverberar na demanda de assepsia dos corpos, afetos e diferenças entre analistas, reproduzindo hierarquias e reforçando as próprias lógicas egoicas das quais buscava se distanciar.

Nesta direção, algumas construções pós-freudianas, a partir de outras lentes, permitiram enxergar tais realidades cristalizadas no modelo clássico, o qual, por vezes, restringe as possibilidades de trabalho analítico. Nesse caso, Ferenczi é um autor que critica o exercício rigoroso da neutralidade e da abstinência, alertando que esta pode desembocar numa prática asséptica e fria, contraproducente e até violenta na clínica. Frente a isso, ele traz o campo afetivo do analista como ferramenta necessária para a escuta e o trabalho com o trauma intersubjetivo (Ferenczi, 1933), aportando, avanços fundamentais às experiências clínicas com pacientes marcados por estruturas de poder que os subjugam socialmente (Gondar, 2012).

Meu encontro com a reflexão crítica deste autor sobre os modos universais de se fazer psicanálise e de ser analista produziu aberturas através das quais pude acolher e dar lugar às inquietações que me trazem até esta pesquisa. Com Ferenczi pude enxergar que, nas escolas de formação e no meio psicanalítico, não raro, se reproduzem maneiras de se expressar, falar, se vestir, agir homogeneizadas. Pude perceber os processos institucionais pelos quais se selecionam quais corpos acessam e quais corpos produzem psicanálise, embora se reforce com veemência que o trabalho é produzido a partir da singularidade e na subjetividade. Curiosa ambivalência.

Assim, é partindo de uma escuta aos movimentos que constituem o meu próprio percurso de vida, formação e clínica, nos lugares em que pude circular e me colocar em trabalho com a psicanálise, que se tornou possível questionar, tensionar e pensar os processos de formação analítica e seus efeitos para o clínico e sua clínica. Seja quanto às questões que envolvem o trato e o tato fundamentais para que determinados processos formativos tenham continuidade, seja em relação aos enlaces entre saber e poder que neles se apresentam.

Nesse sentido, a proposta de escutar e refletir criticamente, desde uma perspectiva interseccional, sobre como as violências de raça, gênero e classe, comparecem, ainda que de

maneira camuflada, nos percursos singulares de formação analítica, envolveu atentar para como elas se enlaçam com a minha própria trajetória. Dos efeitos desse percurso de inquietações e reflexões, retiramos consequências para o encaminhamento desta pesquisa, na qual se trata de escutar as trajetórias singulares de analistas. Além disso, de olhar para como os efeitos desses percursos reverberam no exercício do cuidado em psicanálise.

1.3. Da herança normativa à convocação interseccional

Nesse diálogo entre psicanálise e interseccionalidade, que ganhou lugar em meu cotidiano de formação, passei a me perguntar como as instituições de formação analítica, que se ocupam de processos clínicos e formativos para a escuta do sofrimento psíquico, por vezes, também compõem a malha institucional e social que reproduz as violências de raça, gênero/sexualidade e classe social. Neste ponto, se tornou importante retomar a história do movimento psicanalítico e suas questões de cunho político, que por muitas vezes se reproduziram e se reproduzem em tons de dominação e violência transmutados nos ditames de suas instituições (Kupermann, 2020).

Retomamos então aqui alguns aspectos históricos que nos auxiliam a refletir sobre questões relativas à formação em psicanálise, os quais se colocam como fundamentais para as discussões deste estudo. Começamos por lembrar que o desenvolvimento da psicanálise faz surgir o projeto de sua internacionalização em tentativa de expandir o novo campo e descentralizar-se da figura de seu fundador, sem deixar de assegurar à Freud não só organizar, como também regular as atividades psicanalíticas que se encontravam em expansão. Com isso, surge em 1910 a primeira instituição formalmente psicanalítica, a IPA (Associação Internacional de Psicanálise) (FRANCO, 2020).

O surgimento da instituição psicanalítica enquanto lugar de formação precede ao arranjo consolidado como o tripé psicanalítico: análise pessoal, estudo teórico e supervisão clínica. Somente em 1919, em “Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades?”, estes dispositivos são preconizados por Freud como pertinentes e imprescindíveis para a formação do psicanalista, condição que se torna indispensável ao desempenho de seu ofício. Neste breve escrito, Freud menciona que a formação psicanalítica prescinde da universidade uma vez que o que analistas necessitam aprender “teoricamente pode ser obtido na literatura especializada e aprofundado nas reuniões científicas das sociedades psicanalíticas, assim como na troca de ideias com membros mais experientes” (FREUD, [1919] 2010, p. 378). Também aponta que a experiência prática é dispositivo de formação, seja por meio da análise pessoal, seja “ao tratar pacientes, sob aconselhamento e supervisão de colegas já reconhecidos” (FREUD, [1919] 2010, p. 378).

Ao mesmo tempo, é também neste pequeno texto que Freud defende a importância da psicanálise não apenas para a formação médica, mas acadêmica, no sentido de fomentar o interesse dos estudantes para os “problemas mais interessantes da vida humana” (FREUD, [1919] 2010, p. 380). Sugere que nas universidades poderia haver um curso geral sobre psicanálise aberto a estudantes de várias áreas da ciência, considerando os diálogos da psicanálise com a literatura, a mitologia, a história, a arte, a filosofia e a religião, num movimento de convidar as ciências humanas e exatas a aproximarem-se. Sugere ainda que a psicanálise na universidade também poderia se colocar como prática de pesquisa, desde que nela também houvesse espaços para a experiência clínica, enquanto que a instituição analítica figura nas palavras de Freud como o local próprio para a formação do analista, que não se restringe ao estudo mais básico e geral, até mesmo interdisciplinar, a que se refere neste texto.

Resgatamos estes comentários de Freud para sinalizar que, embora não se restrinjam à instituição psicanalítica, os processos formativos em psicanálise encontram lugar legítimos nestes espaços institucionais, desde o início do movimento psicanalítico. Ferraz (2014), à exemplo, em suas reflexões sobre a formação em psicanálise, convoca a instituição ao lugar de quarto elemento junto ao tripé psicanalítico, portanto locus fundamental onde podem operar nos dispositivos formativos os efeitos analíticos para além da análise pessoal.

Então, pensar a instituição que forma e é formada por psicanalistas implica também discutir o exercício normativo da “força” e do “poder” institucional que, não raras vezes, opera nestes espaços. Podemos lembrar casos como os de Ferenczi, Rank e Tausk, que quando denunciaram e criticaram as práticas de doutrinação pedagógica tiveram seus lugares de diálogo interrompidos (Birman, 1996).

Nesse contexto, o gênero e a sexualidade também foram alvo das marcas da normatividade. As mulheres, em especial as negras, viveram os entraves de um campo fechado ao pensamento feminino e às suas teorizações, sendo a mulher destinada ao lugar de paciente. Os dissidentes da heteronormatividade, por sua vez, encontravam na psicanálise um cenário em que a homofobia não lhes concedia espaço para a livre circulação e trabalho, sob a “regra não escrita” da sexualidade normal, como traz Bulamah (2020).

Deste modo, retomar e discutir a história das formação analítica demanda reconhecer que é marcada por processos de silenciamento e exclusão sobre os corpos dos que não deviam ou não podiam circular no meio psicanalítico. Tais ditames constituem historicamente as instituições de psicanálise, nas quais ainda hoje se percebem tentativas de normatização de existências desviantes dos ideais sociais e mesmo de sua exclusão.

Assim, é importante não esquecer que, desde sua fundação, a psicanálise se viu atravessada por lógicas normativas tributárias dos ideais sociais de sua época, redundando na produção de um padrão como ideal de ser psicanalista. Kupermann (2020) resgata, através de Balint, a questão do “candidato normal” como produto de uma atmosfera psicanalítica de formação superegóica, ressaltando as características de obediência, respeito excessivo e conformismo:

A sociedade passa a representar assim tanto o lugar onde se enuncia a “boa” interpretação de Freud, quanto o local onde se editam as regras “justas” da formação. O segundo caso, entretanto, remete a um poder que escapa à pura dimensão imaginária, uma vez que a sociedade vai decidir na realidade a habilitação do candidato, e o representante maior desse poder é o próprio analista (Kupermann, 2020, p.140).

Em seu texto sobre a história do movimento psicanalítico, Ferenczi (1933, p. 171) ressalta as patologias das associações e destaca a frequência com que nesses agrupamentos “reina a megalomania pueril, a vaidade, o respeito a fórmulas ocas, a obediência cega, o interesse pessoal, em vez de um trabalho consciencioso, dedicado ao bem comum”. Tais dinâmicas de saber/poder incidem nas formações e práticas clínicas e mostram que, em alguma medida, a psicanálise e suas instituições parecem carregar a sombra do objeto perdido frente ao saber médico, arriscando-se à manutenção de práticas higienistas, racistas, sexistas e heteronormativas, inclusive na direção dos próprios candidatos a analistas.

Nessa alusão à formulação freudiana acerca do mecanismo psíquico da melancolia - pelo qual não se torna possível a inscrição psíquica da perda, prevalecendo a busca da manutenção de uma unidade narcísica (Freud, 1917-1915) - destacamos os impasses da psicanálise diante da necessidade de trans-formação frente às demandas de sofrimento dos sujeitos de seu tempo.

Impasses que remontam à lógica biomédica do poder psiquiátrico (Foucault, 2006), na qual o saber está mais a serviço da manutenção de um lugar de poder e autoridade do que da produção do cuidado e em relação ao qual o médico, além de agente da norma, é o primeiro objeto de normatização (Simoni e Rickes, 2010).

Nessa linha, junto a Gabarron Garcia (2023), que retoma a história da psicanálise no entreguerras, consideramos imperativo recordar que a Policlínica de Berlin transforma-se em “Instituto Goring”, na tentativa de “salvar a psicanálise” pela via de sua adaptação ao regime nazista, havendo expulsão de seus psicanalistas mais engajados, assim como os judeus. Tal empreitada de “adaptação” foi encabeçada por Ernest Jones, então presidente da Associação Internacional de Psicanálise (IPA) e é trazida por Gabarron Garcia como momento turvo na história da psicanálise, negado nas narrativas dos meios psicanalíticos hegemônicos, tendo seus efeitos invisibilizados nas instituições e nas práticas clínicas dos analistas.

Outra cena de âmbito nacional que podemos retomar junto a Rafael Alves Lima (2020) é a que ocorre em 1980 durante o “Simpósio Psicanálise e Política” na PUC-RJ, quando ressurge o caso “Amílcar Lobo”, com a denúncia pública vinda da plateia na pessoa de Rômulo Noronha de Albuquerque. Rômulo narra experiências de tortura durante o período em que estivera preso na ditadura militar e conheceu Lobo como um dos agentes de tais práticas, quando este atuava como médico militar Aspirante na “Casa da Morte” e era psicanalista em formação pela Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro. As repercussões deste caso (Amílcar Lobo) escrevem necessárias páginas na história da psicanálise brasileira, reveladoras da dimensão do conservadorismo e autoritarismo, que operou também nos espaços de formação analítica.

É importante esse retorno no tempo para resgatarmos algumas das passagens da história do movimento psicanalítico brasileiro que foram silenciadas. Assim como o caso Amílcar Lobo

resta muitas vezes invisibilizado, pouco falado nos espaços formativos psicanalíticos, também é de se ressaltar como se operou o silenciamento de produções extremamente relevantes de psicanalistas mulheres e negras. Estas psicanalistas desbravaram seus lugares e desenvolveram trabalhos imprescindíveis ao campo, dando evidência às categorias de raça, classe, gênero e território, embora não sem controvérsias diante das teias complexas que as atravessaram.

Virgínia Bicudo, uma dessas importantes figuras, é a primeira mulher negra e não médica a ser reconhecida como psicanalista. De origem familiar humilde, socióloga, é uma pioneira na psicanálise brasileira, ao fundar e dirigir a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), tornando-se nome aclamado nacionalmente. Passagens de seu percurso, como a do congresso de 1954, em que fora acusada de charlatanismo e de exercício ilegal da medicina, contam um pouco do não lugar destinado a corpos como o dela na psicanálise.

Por outro lado, anos depois, tais acusações parecem retornar em seu discurso de poder sobre a formação de candidatos a psicanalistas, ao eleger de maneira rígida as regras da IPA como norte para uma formação adequada (Lima, 2021). Esta lógica é próxima à que promoveu o comitê secreto no início da história do movimento psicanalítico, considerando as normatividades que se reproduziram naquele contexto. Esta página da história da psicanálise no Brasil nos lembra de como as violências se reproduzem e da importância de lançarmos mão de uma perspectiva crítica interseccional para as colocarmos em análise, enquanto processos a que podemos ser submetidos e aos que, paradoxalmente, podemos vir a submeter nossos pares.

Enquanto psicanalistas brasileiros/as, carregamos e reproduzimos a herança normativa, que podemos atribuir à lógica colonial, nos processos clínicos e de formação; carregamos em nossas trajetórias os efeitos da própria história do Brasil e dos pactos violentos que coadunam

pelos silenciamentos nesse território (Franco, 2023). Estas lógicas herdadas muitas vezes nos impedem de sermos leais às demandas dos territórios em que atuamos.

É assim que a psicanálise, nesse contexto à brasileira, tarda a considerar as autoras e autores que primam por teorias que tencionam e incentivam a necessária descolonização da psicanálise. Em função de uma eleição infalível aos autores homens, brancos e europeus, estas teorias não compareceram na transmissão e nas relações entre pares de trabalho de muitos núcleos de formação analítica até recentemente. Autoras como Virginia Bicudo, Lélia Gonzales, Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista, ficaram por longo período às margens do debate central da psicanálise no Brasil.

Neusa Santos Souza, mulher negra brasileira, que se forma médica na década de 70, torna-se exceção nos corredores acadêmicos e psicanalíticos, destacando-se como intelectual de referência na luta para produzir “discursos contra hegemônicos” e “sujeitos políticos” (Ribeiro, 2017, p.13) e nas produções sobre racismo e subjetividade (Souza, 2021). Com a primeira publicação de sua obra *Tornar-se negro* ao ano de 1983, a autora inaugura, como traz Lima (2020, p. 471), “uma nova rodada de perspectivas da luta antiracista no Brasil inspiradas na e pela psicanálise”, tendo em vista que tal luta política incomodava o regime militar da época, que acabara por interferir e interromper processos anteriores, como o caso das produções de Lélia Gonzalez (Lima, 2020). Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez, como tantas outras mulheres negras, precisaram inaugurar seus espaços não garantidos e fazer resistência para preservarem os seus lugares na psicanálise brasileira.

Atentos a estas páginas historicamente silenciadas, perguntamos: como a tardia inclusão das reflexões sobre raça, gênero e classe realizadas por essas autoras no campo psicanalítico

reflete no exercício da clínica de psicanalistas brasileiros? Mais especificamente, como reflete nos processos formativos e clínicos em curso no território potiguar?

Uma psicanálise atenta ao contexto e às demandas da realidade brasileira precisa reivindicar trajetórias de civilidade para nossa sociedade, afirmando a “disputa pela história, apagamento, negacionismo, denegação” (Franco, 2023, p.158). Esta afirmação é condição fundamental ao ofício do/a psicanalista diante das nuances de esquecimento sobre como se vive no Brasil, a fim de “não naturalizar ou compactuar com violências históricas que estão entranhadas em nossa trama social” (Franco, 2023, p.158).

Cabe lembrar que compor com as demandas do tecido social no qual nos inserimos é reconhecer as premissas de uma psicanálise no social que, desde Freud, já se anunciava quando da implantação das clínicas públicas na Europa. Embora haja lacunas temporais no trabalho que ali se iniciou, as inspirações são legítimas e necessárias aos desafios do agora.

Frente a isto, afirmamos a importância de voltarmos os olhares para os percursos de formação dos analistas e observarmos que possibilidades mobilizam e/ou inviabilizam para vidas atravessadas por violências que pedem reconhecimento, lugar e escuta desde uma perspectiva atenta aos marcadores sociais, interseccionalmente. Pois, qual se torna o valor da psicanálise sem que haja uma profunda sensibilidade e atenção às forças do campo político e histórico que, em nosso tempo, interagem e incidem na produção do sofrimento psíquico e nas formas de tratá-lo?

Com isso, é importante dizer que a pesquisa e a psicanalista/pesquisadora que aqui se apresenta fala de um lugar que intenta reivindicar a responsabilidade frente às omissões e violências do campo psicanalítico diante das opressões de classe, raça, gênero, sexualidade, território, entre outros. Reclama da psicanálise o reconhecimento de que, em alguma medida, nos distanciamos de demandas específicas de escuta e cuidado de nosso povo, quando tratamos de

preservar a teoria e a técnica dos abalos que a prática clínica produz, sustentando uma posição conservadora e autoritária, ainda que de maneira encoberta. Convoca o campo psicanalítico e os/as psicanalistas a repensarem as formações que reificam a teoria, negam e desmentem vulnerabilidades e precariedades. Assim, convida ao trabalho coletivo do testemunho dos silenciamentos, apagamentos, violências.

2. Intersecções

2.1 Interseccionalidade e Psicanálise

Por que falamos sobre o gênero, sobre a classe social, mas não sobre a raça dos nossos pacientes? - certa vez em uma supervisão clínica uma analista em formação levantou esta questão. A pergunta surgiu após perceber que por algum tempo não escutava as cenas de violência trazidas no discurso de sua paciente - uma mulher negra, naquele período gestante, sem trabalho e com pouca rede de apoio - como sendo efeitos do racismo cotidiano.

Inicialmente a questão levantada pela analista em supervisão é marcada por um tom superegóico que desvela a culpa pela não escuta do racismo sofrido por sua paciente, mas não se cristaliza nela, pois dá lugar à questão: “enquanto analista, como é possível que eu esteja reproduzindo violência?”. A partir de suas indagações ficou repercutindo em mim pensar sobre como a formação analítica pode contribuir para que uma descolonização da psicanálise aconteça através de uma escuta interseccional das violências, silenciamentos e apagamentos.

Ao tecer críticas sobre a temática da colonização em psicanálise, Vertzman (2023) propõe olharmos para o “universalismo abstrato” que se reproduz no campo psicanalítico e encontrarmos outras formas de apreensão de uma psicopatologia psicanalítica na qual as categorias universais como ideais de civilização dessem lugar à escuta dos “aspectos locais, particulares e contextuais,

afirmando a importância do que se denomina de *marcadores sociais*, como raça, gênero, língua, cultura e classe social para a compreensão das formas de sofrimento e do seu enfrentamento” (Vertzman, 2023, p. 194).

Para Fernanda Canavez, na psicanálise, a discussão da produção do sofrimento psíquico em suas especificidades territoriais e sociais brasileiras parece se localizar no limiar de um impasse. Considerando de extrema pertinência o diálogo entre a psicanálise e a perspectiva da interseccionalidade, Canavez (2020, p. 81) alerta para o impasse atual da psicanálise entre reproduzir a “circularidade de formulações calcadas apenas no arcabouço teórico produzido no movimento psicanalítico”, que reitera a suficiência do legado freudiano diante das demandas clínicas, e por outro lado se abrir à “fertilidade das interrogações que formulações de outros campos de saber podem fazer à psicanálise”.

Esta pesquisa escolheu este segundo caminho, no qual recorre à perspectiva interseccional para visibilizar as lógicas das violências sociais e institucionais de raça, gênero/sexualidade e classe social, e suas raízes coloniais, na produção do sofrimento psíquico. Sobretudo, a fim de convocar as instituições e seus agentes à uma práxis crítica da interseccionalidade (Collins, 2016) que reverbere em mudanças necessárias à formação e prática clínica.

A interseccionalidade abrange as possibilidades de trabalho no campo científico em diversas áreas e tem endossado com vigor as discussões sobre políticas públicas globais. Em 2011, um Centro de Estudos sobre Interseccionalidade como iniciativa de combate a violência foi liderado por Kimberlé Crenshaw, a partir do qual objetivava-se “analisar criticamente como as estruturas sociais e as categorias de identidade relacionadas, que interagem em vários níveis, como gênero, raça e classe, resultam em desigualdade social”(Collins, 2020, p.77). A interseccionalidade é “uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e

das experiências humanas” (Collins, 2020, p. 16). Com essa compreensão de que os sistemas de opressão não se distinguem, mas se afetam mutuamente, podemos considerar que os efeitos das opressões nas relações sociais são fruto de um sistema complexo cujas violências são dificilmente superadas quando trabalhadas e estudadas de maneira compartimentada.

Como nos mostra Collins, “nenhum de seus aliados mais próximos – homens negros no movimento negro, ou mulheres brancas no movimento feminista, ou socialistas nas organizações que defendiam os direitos da classe trabalhadora – defenderia visceralmente os principais interesses dessas mulheres (referindo-se às mulheres negras) com tanto fervor quanto elas mesmas” (Collins, 2020, p.44). Estes exemplos demonstram os efeitos de se abordar os marcadores sociais de forma fragmentada, reproduzindo, pela invisibilidade das intersecções, os silenciamentos das especificidades das opressões e vulnerabilidades que atravessam as vidas de mulheres negras. Assim, a intersecção de categorias de análise como raça, gênero e classe, como nos mostra Angela Davis (2016), no livro “Mulheres, Raça e Classe”, fomentou e endossou o movimento do feminismo negro. Foi a partir do entendimento político dessas experiências de precariedade compartilhadas pelas mulheres negras que emergiu e se potencializou uma identidade política, que se recusa a permanecer invisível sob as lógicas interseccionais da opressão.

Nesta direção, trilhamos o caminho do debate entre psicanálise e interseccionalidade também com a autora negro brasileira Carla Akotirene (2021), que nos alerta para o fato de que nos percursos da ciência moderna, predominantemente masculina, de raízes coloniais patriarcais, é possível nomear alguns dos mecanismos da articulação interseccional entre raça, gênero e classe. A autora refere que a discursividade científica relega, por exemplo, à mulher na sociedade “os lugares estereotipados de ‘fracas e mães compulsórias’ e aos pretos, as características de ‘não

humanos e macacos engaiolados” (p. 37). Ressalta ainda ser “oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas” (Akotirene, 2021, p.20).

Akotirene (2021) considera a necessidade de perceber o “sistema de opressão interligado” (p. 21), uma teoria e metodologia que ultrapassa a “brancura das ondas feministas” (p. 35) e revela a força das intelectuais negras em suas experiências frente a colonização, sem reforçar o eurocentrismo. Assim, nos coloca a repensar os meios pelos quais respondemos às matrizes coloniais, sem reforçar o poder europeu e estadunidense, em consonância ao que nos propõe a antropóloga Mara Viveros Vigoya (2023), também pesquisadora latinoamericana, que teoriza a interseccionalidade e critica a hierarquia das formas de opressão, que cede ao reducionismo e às simplificações do pensamento científico ocidental. Com isso, a autora visualiza a interseccionalidade como “perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (p.30).

Seguindo os passos de Vigoya (2023), compreendemos que a perspectiva da interseccionalidade, ao fazer frente às injustiças sociais, a nível macrosocial, “interroga la manera en que están imbricados los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades” (p.30). Nas trilhas dos debates interseccionais, enquanto importante perspectiva de abordagem das problemáticas psicossociais dos tempos atuais, emergem questões que demandam diálogo com diversos campos, dentre os quais está o campo psicanalítico e suas instituições.

Nesse momento em que acolho as minhas marcas psicossociais, a interseccionalidade aparece como ponto irrefreável dessa trajetória de clínica e pesquisa. Nesse jogo em que nas tramas das opressões, “a consciência faz tudo para nossa história ser esquecida, tirada de cena”

(p.79), Lélia Gonzalez aponta as manobras do operar da consciência e do saber em nosso laço social, pela via de um (des)conhecimento que diz sobre nós como se não pudéssemos nós mesmas falarmos de nosso lugar. Essa lógica de (des)conhecimento parece sustentar, nas experiências formativas em psicanálise, uma higiene social e cultural dos/as analistas, a qual coloco em questão neste trabalho.

Em companhia das autoras da interseccionalidade e do feminismo negro, retomo a cena formativa com que abro esta seção do texto. Ao compartilhar com o grupo de supervisão sobre a possibilidade de, no relato de sua paciente, escutar a violência machista, mas desconsiderar o racismo, a analista evoca uma questão fundamental de sua prática clínica e de seu percurso singular de formação que se estende a todo o campo psicanalítico. Qual seja: que um trabalho que se propõe ao tratamento pelas vias do cuidado pode desaguar em silenciamento, violência e trauma tendo em vista não articular na escuta os efeitos psíquicos das categorias de opressão de maneira interseccional.

A possibilidade de que a raça e o racismo sejam desconsiderados nos processos de escuta e nos movimentos que visam promover resistência aos sistemas de opressão, revela, segundo Lélia González (2020), a força que tem o mito da democracia racial no Brasil:

A afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter claramente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: *a ideologia do branqueamento*, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros (González, 2020, p.143).

Por outro lado, na experiência de supervisão, ao trazer à tona a raça como componente das vivências traumáticas da paciente, a analista abriu a possibilidade de reconhecê-las de maneira

articulada no processo de análise. Evocou também a necessidade de olhar para a sua própria raça e reconhecer que, enquanto mulher branca, traz consigo as marcas dos privilégios que contrastavam aos da mulher privada de direitos que escutava.

Afinal, sabemos que a mulher negra no Brasil, mediante às realidades da exploração e alienação sistêmicas, tem um lugar desvalorizado na sociedade, embora se constitua como o “sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família” (Lélia Gonzalez, 2020, p. 64). Em seu texto “Por um feminismo afro-latino-americano”, Lélia Gonzalez circunscreve as problemáticas e opressões em que as mulheres latino-americanas estão submersas, tendo em vista o alto preço que milhões delas pagam por não serem brancas.

A impressionante diferença entre as vidas do colono e do colonizado, denunciada por Fanon (1925-1961/2022), é produto das violências de raça, classe, etnia, entre outras, que caracterizam os processos de colonização. Em seu escrito “Os condenados da Terra”, o psicanalista traz que:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a *médina*, a reserva, é um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acororada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão (Fanon 1925-1961/2022, p.35-36).

A memória como meio possível de resistência frente ao discurso científico dominante mostra brechas a partir das quais é possível resgatar as histórias tiradas de cena (Gonzalez, 2020). Assim rememorar soma-se às ferramentas interseccionais, sobretudo em um território colonizado, portanto violentado, que segue reproduzindo violências coloniais em páginas silenciadas, e por

isso tão potentes quanto à manutenção e reprodução traumática. Como indicou Wilson Franco (2023), é imprescindível reconhecermos que trabalhamos sobre solo cujo pacto pelo silenciamento é marca singular na reprodução de violências, frente ao qual, estratégias necessitarão operar a fim de que os corpos que emitem palavra na busca pelo testemunho não fiquem invisíveis e inaudíveis.

Para que seja possível produzir gestos éticos e políticos que não pactuam com a precariedade, mas com as potências da resistência nos rumos da reexistência, fazemos eco às proposições do feminismo negro.

O feminismo negro está interessado em socorrer considerando os sentidos: se a pessoa está responsiva aos estímulos lésbicos, se sofreu “asfixia racial”, se foi tocada pela polícia, se está escutando articulações terceiro-mundistas. A única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro se utiliza de todos os sentidos (Akotirene, 2021, p.24).

É preciso olhos dispostos a ver, ouvidos a escutar e corpos a sentir. Com a psicanálise, como alude Kupermann (2019) sobre o estilo empático proposto por Ferenczi, dizemos que o/a analista, ao invés de se distanciar dos sofrimentos do paciente a fim de não se afetar, se oferece para o encontro afetivo com o outro, por meio do qual poderá alcançá-lo em suas conduções clínicas. Na sequência desta escrita, buscamos esboçar de que acreditamos se tratar nessa disposição e abertura às afetações na clínica, seguindo as trilhas do diálogo entre psicanálise e interseccionalidade.

2.2 Identidade, identificações, identitarismos

O diálogo entre interseccionalidade e psicanálise nos leva a um debate teórico-epistemológico e ético-político inevitável, no qual é necessário explicitar, em alguma medida, diferenças e aproximações. Destacamos a pertinência deste esforço de articulação entre a clínica e essa teoria social crítica, uma vez que afirmamos que esta pesquisa se pretende, simultaneamente, operadora de uma crítica interseccional e orientada por uma perspectiva ético-metodológica psicanalítica.

Deste modo, cabe ressaltar que não nos localizamos em uma psicanálise cuja teoria e técnica possam ser universalizadas e nem partimos de um modelo de sujeito universal. Ao contrário, nos alinhamos às perspectivas que vem buscando situar a psicanálise na encruzilhada posta pelas teorias críticas que interpelam os efeitos do universalismo abstrato na produção da teoria e da técnica de que nos servimos na experiência clínica. Encruzilhada que abraçamos por apostarmos na potência da escuta, olhar e sentir interseccional a compor o manejo do sofrimento psíquico, desde a perspectiva do inconsciente.

Este debate, em que adentramos mais detidamente nesta seção do texto, tem estado na ordem do dia, uma vez que a psicanálise e os psicanalistas têm sido convocados, na cena pública, a responder sobre seus posicionamentos acerca das violências associadas aos marcadores sociais de raça, gênero e classe - e que aqui escolhemos nomear como violências interseccionais - e sobre como lidam com aspectos considerados normativos e desatualizados na obra freudiana e de outros autores caros ao campo. Um dos focos mais quentes das discussões tem recaído sobre o

que se tem chamado de políticas de identidade, ou políticas identitárias, as quais convocam a discutirmos a tríade identidade, identificações, identitarismo.

Nesse caso, nos cabe explicitar, em alguma medida, como cada um destes termos/conceitos/operadores tem sido definido e utilizado, seja no campo da psicanálise, seja no campo da interseccionalidade. Para iniciá-lo, trazemos, como temos feito ao longo desta dissertação, fragmentos de experiências clínicas e formativas, na aposta de que a produção do conhecimento em psicanálise, como prática de pesquisa, não se faz sem que estes restos do fazer cotidiano junto a nossos pacientes e pares sejam escutados e ressignificados.

Há alguns anos, uma mulher jovem, de classe média baixa, que se autodeclarou heterossexual e branca, me procurou para iniciar um processo de análise. As questões que ela trazia estavam relacionadas a sua branquitude. Problematicava os seus privilégios frente às precariedades sociais na vida da grande maioria da população brasileira. Mas se, naquele momento, era possível à paciente se localizar social, histórica e politicamente em seu território, eu me via em dificuldade de escutar a relação entre esse saber, que ela havia construído na sua experiência político-social, e o sofrimento que trazia. Relatava-me sobre a culpa e vergonha que naquele período lhe invadiam fortemente, pois reconhecia os privilégios que o seu lugar de raça lhe garantia, seja ao preservá-la de violências, seja pelas facilidades e oportunidades que lhe proporcionava no campo profissional e do trabalho, no acesso a coisas e lugares; ao passo que acompanhava pessoas negras serem violentadas cotidianamente.

Ao escutar essa paciente, eu me via em estranhamento; pois esse momento raro de minha clínica, em que uma pessoa branca chega disposta a olhar para a sua branquitude, numa tentativa de reparar ou minimamente se responsabilizar de seu lugar, revelou em mim um movimento defensivo. Hoje é possível supor, que talvez o meu incômodo fosse, ao olhar e entrar em contato

com as questões raciais da paciente, ter sido impelida a ver as minhas próprias, o que naquele momento não me era possível.

A não escuta das minhas próprias marcas de violência e opressões sociais que também me compunham como camada afetiva encoberta, parecia inviabilizar a continuidade do processo clínico com a paciente. As minhas tentativas de manejo frente à culpa que se anunciava nas falas dela não surtiram efeitos analíticos. Lembro-me de ter pontuado que a questão que ela trazia revelava também uma problemática social que ultrapassa a sua individualidade e de convidá-la a pensarmos de maneira mais ampla, o que parece ter soado como um desvio, uma não escuta ao seu sofrimento singular. Foi quando esse processo se interrompeu.

Hoje, ao revisitar essa memória, também me questiono se com a minha tentativa de ampliar a perspectiva daquele cenário em que surgiam as queixas da paciente, desviando a análise da singularidade dos seus processos de culpabilização para convocá-la, talvez precipitadamente, a uma responsabilização coletiva, compartilhada, eu estava buscando me defender de escutar e olhar para as minhas questões e lugares interseccionais. Que vivências pessoais e memórias singulares poderiam ter ganhado palavras e lugar narrativo, caso eu tivesse a convidado a historicizar os afetos e ideias que lhe atravessavam? Que possibilidades de deslocar-se do lugar da culpabilização para o da responsabilização ética, que é sempre um convite ao descentramento do lugar individual para o do reconhecimento das marcas de uma herança socialmente transmitida, poderiam ter se produzido?

Tais reflexões críticas construídas sobre aquela experiência clínica não tardaram em aparecer logo que comecei a ampliar o diálogo teórico e ético-político da psicanálise com a perspectiva da interseccionalidade e com as teorias das feministas negras. As camadas que talvez abafavam a minha escuta ao conduzir o caso clínico naquele momento foram se revelando, entre

elas, o necessário reconhecimento de que as causas antirracistas, antilgbtfóbicas, antimachistas e etc. não podem se restringir aos sujeitos cujos direitos são violados, mas precisam se tornar pauta extensiva a todas as pessoas; assim como de que na clínica este reconhecimento não se faz sem a travessia dos processos transferenciais em que se veem implicadas as relações entre as histórias singulares de analistas e analisandos em seus pertencimentos sociais.

Guardadas as especificidades entre os campos de investigação, este também parece ser o posicionamento de Lilia Schwarcz, no livro “Imagens da Branquitude: a presença da ausência”, no qual se propõe a tirar o véu da branquitude, ao tomar em análise imagens produzidas por artistas, que retratam o cotidiano do Brasil, como documentos históricos. Nesta pesquisa histórica documental, através da problematização das imagens, Schwarcz busca associar a “parte da sociedade criada pelos valores da branquitude” à problemática do racismo, que, conforme defende a autora, “não afeta apenas as pessoas negras”, mas sim “diz respeito a todas e todos nós que queremos um país mais justo, democrático e inclusivo” (Schwarcz, 2024, p. 538).

Este propósito, nos diz Schwarcz, envolve produzir e sustentar espaços de “autorreflexão, autocrítica e letramento racial” para pessoas que fazem parte de uma “certa cultura social e política da branquitude” e, portanto, “não estão acostumadas a ser racializadas” (Schwarcz, 2024, p. 538), universo no qual a autora se inclui. A branquitude como fenômeno, segundo Schwarcz (Schwarcz, 2024, p. 585), abarca “hábitos e costumes que produzem e naturalizam um monopólio das instâncias de poder e decisão”. Quais hábitos e costumes fariam então parte das vivências de minha paciente, produzindo marcas já insuportáveis para ela, a ponto de levá-la a experimentar tamanho mal-estar em resposta à cultura racista que ela reconhecia lhe constituir?

Ao tomar como questão a expressão popular “eles que são brancos que se entendam”, Schwarcz problematiza a distinção cultural, social, política e racial entre brancos e não brancos,

sustentada por um sistema que essencializa a raça sob o argumento de variações biológicas que serviram à montagem da sociedade colonial escravocrata. Nesse sentido, o uso da expressão popular denotaria uma forma de resolução de conflitos para a manutenção do *status quo* na estrutura racial, que poderia ser mais ou menos bem expressa da seguinte forma: melhor ficar de fora de confusões entre gente grande e poderosa. Até que ponto minha posição de escuta no fragmento de experiência clínica antes mencionada não se situava justamente nessa posição em que “escolho” não me intrometer em questões que dizem respeito a “gente poderosa”, ou seja, a não tomar como objeto de análise o mal-estar que pode decorrer do dar-se conta dos processos identificatórios da branquitude que forjaram o lugar subjetivo que minha paciente experimentava?

O diálogo entre psicanálise e interseccionalidade aporta, justamente, a possibilidade de colocar uma lupa sobre as intersecções dos lugares sociais que nos constituem, produzidos pela interconexão entre distintos eixos de opressão de raça, gênero, classe etc., ao passo que criam-se lugares de convite à narrativa, desde a consideração dos efeitos psíquicos e sociais, portanto identificatórios, destes lugares. A vivência e experiência singular é fonte de produção de saber legítimo e ganha força para a produção de laços de compartilhamento e pertencimento coletivo.

Sendo assim, nesse caminho de articulação a que nos propomos, compreendemos que, em sua perspectiva crítica, “a interseccionalidade rejeita as visões identitárias que opõe indivíduo e coletivo” (Collins & Bilge, 2020, p.195). As autoras deste campo respondem às críticas que lhes chegam e acusam a interseccionalidade de partir de uma concepção de identidade “essencialista e excludente” (p. 206), afirmando que as identidades não são “fixas e imutáveis, mas estrategicamente essencialistas”, ou seja, “uma combinação das identidades pertinentes para alcançar um conjunto de objetivos políticos” (Collins & Bilge, 2020, p. 207).

Na teoria crítica interseccional, a noção de identidade não diz respeito a “algo que se tem”, mas sim a “algo que se constroi”, não se refere a “uma essência fixa que a pessoa carrega de uma situação para a outra”, mas a uma construção que se aplica “diferentemente de um contexto social para outro” (Collins & Bilge, 2020, p. 187-188). Assim, a identidade não está dissociada da política, o que nos convoca a pensar a função das identidades e dos processos identificatórios nas lutas por direitos e contra as injustiças sociais. Neste ponto, encontramos as ressonâncias desta pesquisa com a perspectiva desde a qual entendemos a função da práxis interseccional como forma de luta social.

Tendo em conta as relações de poder interseccionais e as ações coletivas que podem sustentar movimentos que reivindicam transformações sociais, nos remetemos às discussões que autoras do campo da psicanálise têm produzido ao se ocupar dos efeitos políticos dos processos identificatórios. No Brasil, Sueli Carneiro compreende que “aprendemos a não saber o que somos e, sobretudo, o que devemos querer ser” (2011, p. 64). Assim, a autora sublinha que “a identidade étnica e racial é um fenômeno historicamente construído ou destruído” (Carneiro, 2011, p.63), por meio de processos de racialização que podem ser problematizados à luz dos operadores psicanalíticos.

Em “ Tornar-se negro”, Neusa Santos Souza (2009) compreende que a identidade do indivíduo se constrói a partir da “imagem corporal eroticamente investida” (p.30) e portanto da relação que o sujeito cria com o corpo: “a imagem ou o enunciado identificatório que o sujeito tem de si está baseado na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar” (p.30). Esses enunciados identificatórios se constroem socialmente e ofertam possibilidades aos indivíduos de construir ou não identidades políticas, nos interstícios das relações e processos sociais.

Ao tematizar as identificações, Freud já anunciava esta imbricação incontornável entre individual e social, o que se expressa na conhecida proposição pela qual ele afirma que “desde o começo, a psicologia individual (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (Freud, 1921, p.77). Torna-se necessário então situarmos em que medida identidade e identificações se diferenciam como processos que nomeiam distintas operações subjetivas, focadas desde perspectivas igualmente heterogêneas. Dirá Freud que “a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outras pessoas”, sendo “ambivalente desde o início”, à medida em que “pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém”. Alguém ou algo “invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente” (Freud, 1921, p. 109).

Dentre as fontes de identificação, Freud menciona três:

“primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem-sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço. (...) O laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum” (Freud, 1921, p.111).

Desse modo, Freud nos possibilita pensar os processos identificatórios como forma de produção de laços e de sustentação de algo do comum, da comunidade. Por outro lado, Ferenczi (1933), em seu texto “Confusão de língua entre os adultos e a criança”, nos aporta outra camada de teorização para dar seguimento às articulações entre psicanálise e interseccionalidade,

identidade e identificações, aqui proposta. O autor nomeou como “identificação ao agressor”, o resultante do “desmentido traumático”, ou seja, situa a identificação com o agente da violência como efeito de uma negação do trauma que acontece na ausência de um terceiro que testemunhe a sua dor. Segundo o psicanalista, introjeta-se o agressor, a fim de fazê-lo “desaparecer enquanto realidade exterior” (p.117). Com isso, produz-se uma clivagem do eu, que provoca danos profundos, aí incluída uma espécie de incapacidade de “afirmar-se em caso de desprazer” (p.118). Assim, Ferenczi retoma Freud na ideia de que, anterior à capacidade de sentir um amor objetal, há um estágio de identificação, o qual qualifica como “estágio de amor objetal passivo, ou estágio da ternura” (p.118).

Trazemos as elaborações freudianas e ferenczianas acerca das identificações na intenção de sustentar a leitura de que os processos identificatórios a que se referem estão envolvidos nas dinâmicas de construção social das identidades políticas pelos indivíduos e coletivos. A produção de pertencimentos a grupos e/ou a coletivos de lutas políticas, pelos quais processos de racialização e de tomada de consciência de identidades coletivas que forjam um comum podem acontecer, não se faz alheia aos processos inconscientes. Ao contrário, encontram suas condições de possibilidades também a partir das marcas psíquicas e, simultaneamente, produzem novas marcas, que ressignificam relações e processos identificatórios anteriores.

Para endossar o nosso propósito de explicitar os pontos de encontro entre psicanálise e a perspectiva crítica da interseccionalidade, a partir dos quais posicionamos este percurso de pesquisa, é preciso dizer do profundo incômodo sentido ao ler a entrevista concedida pela renomada psicanalista francesa Elisabeth Roudinesco, na publicação é intitulada “A reivindicação identitária nega a mistura”. A famosa psicanalista é convidada a falar sobre “de

onde acha que vem essa obsessão atual pela busca de identidades sexuais, raciais ou nacionais?”

(Roudinesco, 2023) e responde:

Creio que vem com o enfraquecimento do compromisso político coletivo, o progresso da sociedade individualista e a busca em si mesmo (...). A emancipação dos homossexuais já aconteceu em muitos países ocidentais. Eles têm direito ao casamento, à adoção, à barriga de aluguel, portanto, isso tem sido feito progressivamente na esfera jurídica, apesar de ainda existirem setores da sociedade que são homofóbicos ou racistas. É sempre melhor ter conquistado os direitos legais para combater esses problemas sociais e para erradicar o racismo, o antissemitismo e a homofobia da sociedade civil. Se pegarmos o caso dos Estados Unidos, por exemplo, a realidade para os negros é muito melhor a partir de leis que proíbem a segregação, mas isso não quer dizer que não haja mais racismo (...) Penso que na sociedade civil domina um medo da miscigenação. Hoje, há mais medo do mestiço do que do gueto. Essa é a tese da extrema-direita da “grande substituição”. Acredito que o que vai dominar é a miscigenação, ou seja, a integração e a assimilação. Não há substituição, há mistura. A reivindicação identitária nega a mistura e a miscigenação (Roudinesco, 2023).

Ao ler esse trecho, é preciso escutá-lo para não negar as suas contradições. Primeiro se fala sobre o enfraquecimento do compromisso político coletivo em detrimento de um centramento no si mesmo e depois são trazidas as conquistas dos homossexuais. Tais conquistas, no entanto, não são fruto de uma luta coletiva? Uma luta coletiva, na qual a visibilidade das identidades de gênero e sexualidade foi e segue sendo necessária, como tática política para afirmar as diferenças identitárias na perspectiva de em algum momento poder superá-las?

Ainda sobre as tais conquistas mencionadas por Roudinesco, que garantem a possibilidade de acesso a alguns direitos, elas efetivamente protegem e garantem às pessoas que afirmam identidades coletivas no campo das dissidências de gênero e sexualidade de não serem

mais alvos de violência? Será que tal debate deve se encerrar com as conquistas no legislativo? E os corpos que continuam morrendo em função da homofobia, do racismo e da misoginia patriarcal? Dá para dizer que essa vulnerabilidade atinge a todos os corpos? Não parece razoável pensar que as políticas identitárias, ou seja, que afirmam taticamente, identidades políticas coletivas, seguem demonstrando sua pertinência social? Ou ainda, alguma função na produção de processos sociais que acolhem as singularidades recorrentemente relegadas à impossibilidade de existirem?

Outro ponto a destacar na argumentação da psicanalista é a ideia que fomenta a miscigenação como via de integração social, a qual é velha conhecida no Brasil, país Latino Americano de histórico escravocrata, que ainda padece dos efeitos sociais e psíquicos do colonialismo e do racismo. Trata-se do “Mito da Democracia Racial”. Não nos esqueçamos que a miscigenação é efeito de uma série de abusos e violências que almejavam o apagamento da raça negra na sociedade brasileira, conforme nos aponta Lélia González, mulher, negra e brasileira, que potencializa os estudos sobre racismo ao negro no Brasil.

Os casamentos inter-raciais nada mais foram do que o resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante (senhores de engenho, traficantes de escravos etc.) (...) O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistia em nosso país graças ao processo de miscigenação (...) Na sequência dat6yy6 suposta igualdade de todos perante a lei, ele afirma a existência de grande harmonia racial...desde que estejam sob o escudo do grupo dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento (Gonzalez, 2020, p.50 e 144).

Ao lado de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Neusa Santos Sousa e também Lilia Schwarcz, confrontamos a opinião expressa por Roudinesco, no sentido de que a “igualdade na

mistura, a mestiçagem enquanto miríade de equidade, podem até ser utopias de longo curso, mas no presente a história é outra, é a diferença social que tem dado o tom e o compasso, não o amalgamento democrático” (Schwarcz, 2024, p. 538). Neste gesto, confrontamos vários outros psicanalistas, nossos pares, que assim como Roudinesco têm confundido a função das identidades políticas, em suas legítimas lutas sociais por direitos e em seus efeitos identificatórios potentes de pertencimento e tratamento das chagas das violências pela produção de laços sociais, com processos destrutivos narcísicos abrigados na noção de identitarismo.

Cabe então situar o que se têm nomeado como identitarismo e como psicanalistas têm incluído este debate em seus discursos. Ainda, refletir sobre como estes discursos têm servido para despotencializar movimentos e lutas sociais que afirmam identidades coletivas como tática e estratégia para aceder a horizontes políticos mais inclusivos e socialmente justos, desde dentro de lógicas onde reinam cotidianamente as violências interseccionais.

Douglas Barros (2024) nos lembra que a imagem que o sujeito tem de si é intermediada e construída na relação com outro e que a identidade é, por si mesma, ilusória, pois não temos acesso a todas as marcas que nos constituem. Também por estar intrinsecamente ligada à experiência no mundo social, portanto sempre exposta aos efeitos do vivido e aos processos sócio-afetivos e políticos que envolvem as experiências relacionais. Em referência ao texto freudiano “O Futuro de uma Ilusão”, no entanto, o autor nos lembra que na identidade trata-se de uma ilusão necessária à existência, aos laços e trocas sociais.

O autor defende que se afirmem as identidades políticas e sua função tática nas lutas sociais, mas nos alerta sobre as armadilhas do identitarismo, que faz operar a fragmentação das lutas identitárias à medida que esvazia as categorias por uma separação e afastamento da alteridade, impedindo que se solidarizem entre si. Nesse ponto, Douglas Barros nos atenta às

raízes coloniais do identitarismo no contexto neoliberal atual, inviabilizando as trocas simbólicas e a revolução global dos grupos minorizados, que se fragilizam ao tomarem as suas causas como sendo isoladas, individualizadas (Barros, 2024) e fixadas em si mesmas. Na impossibilidade de transitarmos com as diferenças, as dores se tornam individuais ou de grupos específicos. Do contrário, ganhariam a força que o capitalismo não quer permitir.

Roudinesco parece buscar apontar algo dessa captura capitalista das lutas identitárias na lógica do identitarismo. No entanto, seus argumentos denunciam a desvalorização e o não reconhecimento que sua perspectiva impõem ao sentido da afirmação das identidades políticas. De nossa parte, acolhemos afirmar a importância da composição de identidades políticas para a transformação social, ao passo que acolhemos o alerta aos riscos da captura neoliberal nas teias do identitarismo. Sobretudo, afirmamos a aliança política entre uma clínica que ousa aprender uma escuta interseccional que componha com a escuta do inconsciente, entendendo que não se tratam de perspectivas excludentes. Escolhemos ainda trazer a perspectiva interseccional para o debate formativo em psicanálise, ousando colocar nossos operadores teóricos e técnicos em diálogo com as teorias sociais críticas da interseccionalidade em sua potência de descolonização dos processos clínicos que acontecem deste lado do Atlântico Sul.

Esta aposta já aparecia por exemplo na supervisão do caso comentado na seção 2.2 do texto, cuja paciente é uma mulher negra, sem emprego e grávida. Nesta experiência, do lugar de supervisores, reconhecemos perante o grupo de analistas em formação que o fragmento clínico narrado não se restringia a um trabalho individual de uma psicanalista em seu consultório particular ou à condução de um caso clínico em específico, mas anunciava um fenômeno que se reproduz nas relações sociais e inclusive nas formações e instituições das psicanálises: o racismo. Neste manejo interseccional, que partiu do silenciamento ao convite à palavra sobre os impasses

vividos, pode-se arejar a análise para uma ética do cuidado num constante movimento de sustentar, a cada vez, a derrocada das hipocrisias profissionais - tema que abordaremos na próxima seção deste texto - a favor do testemunho.

No compasso desta questão e das articulações que se tornaram possíveis entre psicanálise e interseccionalidade, passamos à próxima seção, em que buscamos colocar em diálogo alguns operadores que julgamos caros a uma pesquisa que aposta nas intersecções e encruzilhadas entre a teoria social crítica da interseccionalidade e a experiência psicanalítica. Trata-se de pensar uma práxis crítica interseccional na cena da clínica e da pesquisa psicanalíticas. Nesse caminho, Ferenczi e suas elaborações sobre o trauma como fenômeno intersubjetivo serão fundamentais, a fim de que o silenciamento, apagamento e desmentido das violências interseccionais abra espaço não só à fala como ao testemunho.

2.3 Trauma, desmentido, testemunho.

Não sei como seria se você não fosse negra. Essa é uma das falas que me recordo neste caminho de vivências marcantes de minha clínica. Um paciente negro, vivendo em difíceis condições sociais, financeira e afetivamente, ainda em um de nossos primeiros contatos, me percebe como mulher negra e fala sobre como isso se tornou importante para que ele mantivesse o vínculo de trabalho de análise comigo.

Ao longo das sessões, escutei seus relatos sobre os desafios em acreditar em si mesmo, o que refletia na incipiência com que investia em seus projetos de formação e trabalho. Havia dificuldade em confiar especialmente em homens brancos, assim como episódios de intensa desorganização mental/emocional que lhe acionava impulsos agressivos, o que por vezes lhe

demandava grande esforço para não partir aos atos de violência física a terceiros (geralmente homens brancos).

O intenso sentimento de solidão também aparecia em seus relatos associado a um cenário de inúmeras repetições de violências intrafamiliares na infância, seja por um viés psicológico ou físico, precariedade de recursos financeiros, moradia indigna, trabalho infantil. As questões raciais também apareciam ali imbricadas e aos poucos iam sendo reconhecidas e interpretadas por ele, num discurso com nuances de algumas apropriações culturais e teóricas enquanto referenciais da luta antirracista.

Encontros clínicos como o narrado acima me demandaram uma elasticidade da técnica, como nomeada por Ferenczi (1928) sobre os processos clínicos cujo “tato psicológico”, ou seja, o tato como uma faculdade de “sentir com” (p.31), é preponderante ao cuidado de que necessitam os pacientes traumatizados. Também me faz revisitar a minha trajetória de formação e trabalho clínico compartilhado e perceber fazeres e conduções clínicas de dimensão técnica e ética que poderíamos chamar de clássicos na psicanálise - focados apenas na escuta da associação livre com uma atenção flutuante voltada à rememoração - e que pareciam não surtir efeitos tão promissores quando se trata de acolher a partir de uma posição atenta e sensível os efeitos psíquicos dos marcadores sociais imbricados interseccionalmente nas vidas dos sujeitos.

Com Camila Peixoto Farias (2018), encontro reflexões sobre os efeitos traumáticos do racismo a partir da exclusão social e invisibilidade, assim como narradas nas vivências do paciente mencionado acima. Inspirada no diário de Carolina Maria de Jesus, Camila dá voz à paisagem que retrata o negro no Brasil, ou seja, ambiente de pobreza, exclusão social e invisibilidade, que continua contando a história da maioria da população negra, cujas dinâmicas de submissão, opressão e violência permanecem operando. Em seu percurso, a autora visibiliza

os efeitos psíquicos advindos das dimensões social/material dessa população, assim como das dificuldades em se constituir em uma sociedade onde o referencial é sempre o branco. A ameaça de aniquilamento está no cerne do sofrimento. Em um contexto que é o de não-pertencimento, tendo em vista os pactos sociais nos quais o branco se sobrepõe como figura de poder, ao negro é negado o acesso a sua própria história e cultura, e a dor é a de não existir (Farias, 2018).

Nessa conjuntura, fui me questionando sobre como tal identificação de meu paciente com os aspectos de minha negritude se colocava para que fosse possível a ele confiar que seria escutado, compreendido, e que teria os seus sofrimentos produzidos pelo racismo reconhecidos. Embora saibamos que essa não era uma garantia dada pela raça da analista, a teia identificatória abria a possibilidade de constituição de um laço transferencial que mobilizou o trabalho analítico.

Em seus relatos, o paciente trazia sobre a facilidade e necessidade em produzir vínculos com pessoas negras, ao contrário do que ocorria com as pessoas brancas de seu cotidiano. Isto me faz recordar Isildinha Baptista Nogueira, quando a autora refere que um dos efeitos dos processos de desumanização do qual o negro foi vítima pode ser o bloqueio na possibilidade de identificação com os outros no laço social. Refere a psicanalista que, em alguns casos, “a única esfera de identificação possível seria com outros negros, todos identificados entre si e pela exterioridade social como não indivíduos sociais, porque ‘coisas’, ‘peças’, ‘mercadorias’ possuídas por aqueles que, estes sim, eram indivíduos na sociedade” (Nogueira, 2021, p.56).

Sobre o processo de cidadania estendida aos negros a partir da abolição da escravatura, Nogueira (2021) questiona: “como inscrever-se, ao nível das representações, nesse lugar social se, até “ontem”, estava excluído dele?” (Nogueira, 2021, p.56-57). Aqui, recorro a Ferenczi, psicanalista que se moveu teórico e clinicamente de maneira irreverente e elástica à escuta de públicos social e economicamente desfavorecidos, entre eles, mulheres, prostitutas, pessoas

pobres, moradores de rua, os sobreviventes de guerra, dentre outros (GOMES, p.16, 2020) e abriu caminhos para pensarmos e construirmos uma clínica implicada com a escuta e o testemunho dos desmentidos sociais.

A partir de seus trabalhos clínicos frente às experiências com casos difíceis - pacientes traumatizados de guerra, com sintomas psicossomáticos graves, com relatos de tentativas de suicídio, “hóspedes não bem vindos” na família e, portanto, perturbados na vontade de viver, como traduz Kupermann (2019) - o psicanalista húngaro situa o trauma como sendo provocado por um agente externo. Assim, ao legar-nos uma nova noção de trauma, a qual passou a considerar as dimensões do ambiente como sendo preponderantes no desenvolvimento do traumático ou na prevenção deste, possibilita um diálogo potente da clínica com o campo de estudos das opressões interseccionadas, de classe, raça, gênero, sexualidade e território.

Em seu texto “Confusão de língua entre os adultos e a criança, Ferenczi (1933) fala sobre três modos de fixação da criança que a transforma de um ser brincante e espontâneo em um autômato culpado, pois ao se identificar com o agressor introjeta-o e esquece de si mesmo. Os três modos são, o “amor apaixonado”, que consiste no não reconhecimento por parte do adulto à ternura da criança, impondo a ela um “amor forçado”; as “punições passionais”, que são “medidas punitivas insuportáveis recebidas por adultos furiosos rugindo de cólera”; e o “terrorismo do sofrimento”, quando a criança é colocada sobre a responsabilidade de resolver os conflitos familiares e carrega sobre seus frágeis ombros o fardo dos membros da família, ou seja, é imposta a um amadurecimento precoce.

Nos contextos acima descritos por Ferenczi, a violência comparece nas relações entre adultos e uma criança quando ocorre uma “Confusão de línguas”. Em um primeiro momento, porque o adulto não reconhece a língua da ternura infantil, assim como às suas necessidades, o

que demandaria a oferta de cuidados específicos e por vezes adaptações antecipadas. Esse descompasso cede espaço à imposição do desejo adulto sobre a criança que está nessa relação em posição de vulnerabilidade. Essa primeira experiência de choque faz com que a criança busque um adulto de fora da cena de violência para testemunhar o seu sofrimento. Quando não o encontra, instaura-se um “silêncio de morte, que torna a criança tão ignorante quanto se lhe pede que seja” (Ferenczi, 1934, p.127).

Com tal assimetria de relações, e por esta não ter sido reconhecida, coloca-se o poder de um (adulto) sobre a vulnerabilidade do outro (da criança), instaurando as condições da não representação e clivagem psíquica. Nessa situação, a criança se vê violentada pela segunda vez, vulnerável e sem esperança de salvamento. Em alguns casos, recorre à desorientação psíquica, ou seja, como tentativa de escapar ao “sofrimento mudo”, destrói-se a coesão psíquica a partir da qual se organizava.

Na tentativa de encontrar um reconhecimento da sua dor, a criança ferida busca ajuda junto à outra pessoa de confiança. Um testemunho. Este segundo momento é peça fundamental para a possibilidade de reverter a violência sofrida em inscrição psíquica pelas vias da simbolização. Quando tal operador fracassa, em lugar do testemunho surge a negação do que aconteceu, efetiva-se o terceiro tempo do traumático: o desmentido. Nas palavras de Ferenczi (1931, p.91), “o pior é realmente a negação, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento ou até mesmo ser espancado e repreendido quando se manifesta a paralisia traumática do pensamento ou dos movimentos”.

O sujeito traumatizado vivencia uma desapropriação das próprias percepções, assim como de seus afetos, o que o torna refém do agressor e daquele que desmente a violência experienciada (Kupermann, 2019):

O desmentido traumático é o ato realizado pelo adulto sobre a criança que a ele recorre em busca de auxílio para significar a violação que lhe foi imposta pelo agressor. Um mecanismo intersubjetivo, portanto. E a desautorização refere-se aos processos intrapsíquicos experimentados tanto pelo adulto que desmente - o que atesta sua impossibilidade de testemunhar a expressão da dor da criança - quanto pela criança vítima do trauma que passa a duvidar das suas próprias percepções (Kuperman, 2019,p. 62).

O desmentido é desse modo um fenômeno traumático que envolve relações sociais. Acolhendo as consequências éticas e políticas desta concepção do traumático, Jô Gondar (2012) nos convida a refletir acerca das violências de classe, raça, gênero, entre outras categorias de opressão, e de como seu reconhecimento aparece como necessidade vital em nosso tempo.

Todo indivíduo possui a necessidade de ser visto, ouvido, aprovado e respeitado pelas pessoas que o cercam, o reconhecimento se encontra hoje no cerne das reivindicações políticas contemporâneas, como nos casos das minorias étnicas, dos conflitos culturais e das questões de orientação sexual (Gondar, 2020,p.199).

Quando a resposta do ambiente é o “silêncio de morte” que pode produzir o “sofrimento mudo”, a ausência de confiança de que o ambiente vai testemunhar seus sofrimentos faz com que a maioria dos sujeitos emudeçam as suas dores, como uma maneira de autopreservação, o que não lhes resguarda dos efeitos do desmentido. Aceitando o convite de Jô Gondar, sigo a problematizar minhas experiências na clínica psicanalítica.

Assim, quando me via sendo desafiada na escuta e manejo clínico com esse paciente, o trabalho de transferência me convocava a uma escuta com o corpo. Recordo quando nas sessões ele se colocava de frente para mim e observava as reações que eu esboçava ao escutar as suas narrativas caóticas e de precariedade. Passado alguns meses, ele me revelou que gostava de ficar me olhando, pois assim podia perceber se e como eu o compreendia. Horas eu me expressava

com semblante de tristeza, outras vezes raiva, medo e também esboçava alegria e confiança, o que se somavam à atitude empática de nomear esses afetos para ele.

Diante de pacientes cujas personalidades foram clivadas pelo choque e pelo desmentido como operadores do trauma, Ferenczi (1933) nos atenta para a necessária oferta empática por parte do analista em compartilhar as suas sensações e impressões. O autor e clínico propõe que para tratar da perda de confiança em si enquanto efeito do trauma, o analista deverá abandonar as atitudes frias e pedagógicas, pois estas reforçam a quebra de vínculos. Tais atitudes são inscritas pelo autor como registro de uma conduta hipócrita, a qual nomeou hipocrisia profissional.

Segundo Ferenczi (1933), a hipocrisia profissional é uma das maneiras em que a hipocrisia opera na cena analítica, quando o analista não reconhece os próprios incômodos, afetações e erros, ou se os reconhece não fala sobre eles com os pacientes, negando-os. Com isso, ao invés de trazer à palavra algo que poderia gerar alívio ao paciente, enquanto testemunho, gera desmentido e retraumatização, em virtude da negação do campo afetivo na relação transferencial. “Admitir um erro, valia ao analista a confiança do paciente”, ensina Ferenczi (1933, p.114). A hipocrisia profissional precisa ser escutada, reconhecida e manejada também entre pares, ao longo das atividades de formação, em que se produzem as transferências cruzadas (Kupermann, 2020) e encruzilhadas nas transferências.

Nesta direção, independente de sua raça, o analista necessita apropriar-se, em seu trabalho de análise pessoal, das questões raciais que lhe atravessam. Dessa maneira, seja do lugar branco e privilegiado, como do lugar do negro que, por sua condição racial - mas não só, uma vez que outras manobras de opressão como classe, gênero, idade, território e entre outras categorias de opressão se interseccionam - é vulnerabilizado socialmente, a disponibilidade da analista para escutar e manejar o racismo diz muito de seu próprio processo. Como nos disse Ferenczi (1933),

a análise do paciente vai até onde o analista conseguiu avançar em sua própria análise. Neste sentido, Apolonio e Verztman (p. 37, 2022) nos apontam que, frente às questões raciais, “o descrédito dos psicanalistas para com seu próprio processo de racialização traz consequências nefastas para uma prática que chamaremos aqui de “hipocrisia da branquitude psicanalítica”.

Assim, é importante darmos o primeiro passo e olharmos para a nossa história psicanalítica e além, e vermos o histórico de um Brasil onde se perpetua uma capacidade de “desver, desperceber, desconhecer”, aqui acrescento “desmentir”, as violências cotidianas, entre elas, as “mortes nas favelas, as pessoas em situação de rua, em condições indignas”. Tal silenciamento está intimamente conectado aos “pactos racistas, sexistas, aos modelos patriarcais, coronelista e escravagista de poder” - herança que atravessa a todos, sem exceção (Franco, 2023).

Aqui recorro a Jorge Broide (2015) quando traz à tona o trabalho da transferência para pensar a atuação no território e reforça esse dispositivo clínico como meio a partir do qual se torna possível ao sujeito falar. O autor refere que

“Colocar palavras é nomear conflitos, expressar dificuldades e desejos, é sentir a dor da perda e se deparar com o desamparo. É também encontrar o próprio talento, viver o encontro criativo com o outro, é a possibilidade da arte, do conhecimento (...)” (Broide, 2015,p.77).

Porém, para escutar pessoas cujas vidas são profundamente marcadas por violências interseccionais é preciso ousar escutar seus próprios lugares de privilégio e opressão. Do contrário, ficamos capturadas/os na estrangeiridade territorial, histórica e cultural colonizadora, tendo em vista as violências fundantes do pacto civil brasileiro. Violências que se perpetuam no campo psicanalítico, direta ou indiretamente, quando neste se fomenta uma higiene social e

cultural do psicanalista, interpondo-se ditames cristalizadores na relação de seu ofício com sua própria historicidade.

Na experiência que abre esta seção do texto penso que foi possível observar que os efeitos de uma escuta sensível, com o corpo, reverberou no processo clínico para o paciente, mas também repercutiu em minha formação pelas vias da escuta de minha própria racialidade - em análise pessoal - assim como nos espaços de formação teórica e de supervisão clínica. Não se pretende aprofundar a análise do caso clínico citado acima, mas a partir dessa memória refletir criticamente sobre como a intersecção das categorias de opressão mencionadas, raça, gênero e classe, tanto por parte do paciente como da analista, passaram a compor uma nova elaboração, ao dar espaço à possibilidade de testemunho, este que aqui pode ser reconhecido como potência na clínica frente às violências interseccionais e aos desmentidos sociais.

3. Encruzilhadas ético-metodológicas

Ao recolher os efeitos dos processos de diálogo entre psicanálise e interseccionalidade, assim como das memórias de meus percursos clínicos e de vida, passo a esta seção da dissertação em que a proposta metodológica da pesquisa é apresentada. É seguindo as pistas éticas e políticas recolhidas nas encruzilhadas da minha trajetória de clínica-pesquisa-vida que proponho como gesto metodológico a escuta dos percursos de formação de analistas frente às violências de raça, gênero e classe, em suas interseccionalidades. Pesquisar a temática da formação em psicanálise desde uma perspectiva interseccional torna incontornável ao caminho reconhecer que as problemáticas da transmissão em psicanálise atravessam não só os percursos de formação institucional dos/as analistas, mas também suas trajetórias de vida, assim como o meu próprio

percurso formativo e, necessariamente, o meu corpo e a minha historicidade nos territórios que a compõem.

Deste modo, essa pesquisa teve como ponto de partida as minhas próprias experiências clínicas e de formação, em que comparecem violências que marcam as vidas das pessoas negras, pobres e dissidentes da cisheronormatividade, em suas interseccionalidades, e que foram me conduzindo a um olhar para o meu próprio corpo como marcado por essas intersecções. Recordo aqui Iribarry (2003), quando afirma que em psicanálise o pesquisador também é sujeito em sua pesquisa. E diante da impossibilidade de fazer a separação entre sujeito e objeto na cena da pesquisa psicanalítica, me lanço ao indispensável olhar para a minha própria história, ao escutar as histórias das participantes.

Assim, para escutar os percursos formativos de analistas de Natal-RN, foi necessário convocar metodologicamente dispositivos ético-políticos que pudessem dar contorno às sensibilidades que o próprio objeto de pesquisa evoca. Como nos ensina Freud “uma das reivindicações da psicanálise em seu favor é, indubitavelmente, o fato de que, em sua execução, pesquisa e tratamento coincidem” (Freud, 1912/ 1974, p.152). Falamos, portanto, de um objeto de pesquisa que se situa nesta margem em que o cuidado e o saber coabitam - ou melhor, nesta encruzilhada.

Deste modo, tomamos por objeto os percursos formativos em psicanálise das pessoas que colaboraram com a pesquisa. A formação analítica se sustenta pelo não saber e o objeto da escuta clínica não se apreende no lugar da consciência, mas se constroi como efeito de um campo transferencial, em que a fronteira entre sujeitos se redesenha a cada encontro (Rickes e Simoni, 2008). Ao mesmo tempo, é neste campo transferencial que se atravessam enunciados do laço

social, os quais é preciso considerar para que haja condição de escuta, de trabalho, de pesquisa, de subjetivação.

Revela-se com isso uma linha tênue entre guardar o lugar do não saber e do enigma (que implica o trabalho com o inconsciente e a transferência) e a conduta de desver, desconhecer, desperceber, desmentir. Daí a importância de não recuar diante do imperativo ético e político do testemunho também quando o que está em questão é a construção de um caminho metodológico nas encruzilhadas de uma pesquisa que convocou a todo momento as marcas interseccionais do corpo da pesquisadora.

É assim que esta pesquisa teve como operadores teórico-metodológicos fundamentais as noções de trauma, desmentido e testemunho postuladas por Ferenczi, apresentadas nos pontos anteriores da dissertação. O trauma como sendo fruto de uma experiência intersubjetiva em que prevalece o desmentido - ou seja, uma violência que não pôde ser reconhecida e que, portanto, não encontra as condições de simbolização, o que demanda a necessária oferta de testemunho (Kupermann, 2019) - aparece como central tanto no processo de escuta dos percursos formativos das participantes, quanto na análise dos registros de campo. Deste modo, nos encontros entre pesquisadora e participantes, a aposta foi a de que se abriria espaço para uma possível oferta de testemunho às vivências desses psicanalistas em suas trajetórias singulares de formação.

Por sua vez, a escrita de um diário de campo, aqui nomeado como diário de fragmentos, permitiu trazer à cena da pesquisa os aspectos da implicação da pesquisadora, constituindo-se enquanto importante ferramenta metodológica. Abriu a possibilidade não só de descrever, como também problematizar as experiências vividas com a pesquisa, sejam elas relacionadas a avanços ou interrupções do processo, percepções e sutilezas que apenas a transcrição das escutas das

pessoas participantes não permitiam entrever, por exemplo, a expressão das emoções (Kroeff, Gavillon, Ramm, 2020) e o aparecimento das afetações na pesquisadora.

Inicialmente, a pesquisa foi divulgada através do envio por e-mail e whatsapp de cartas convite (ANEXO E) a cinco institutos/escolas de transmissão/formação no campo psicanalítico da cidade de Natal/RN, solicitando que a divulgassem entre os psicanalistas membros. Na carta convite, é apresentada a motivação e objetivo da pesquisa, convidando os/as psicanalistas a participarem, ou seja, a narrarem seus percursos formativos.

Uma vez que a pesquisa com seres humanos envolve princípios éticos a serem respeitados, estabelecidos pela Resolução 510/2016, esta proposta metodológica foi submetida à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). As pessoas participantes assinaram o Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE) (ANEXO C), no qual são esclarecidos os objetivos da pesquisa, os riscos e benefícios, e assegurado o respeito pela dignidade e o compromisso com a liberdade durante toda a pesquisa.

O convite à narrativa passou pelo desejo de saber sobre como acontece a escuta e o manejo das violências de classe, raça, gênero e sexualidade em suas práticas clínicas; como percebem operar, no tripé de formação (estudo teórico, supervisão, análise pessoal) as violências interseccionais; e como tem sido ou não possível trabalhar e lidar com as suas próprias questões interseccionais, em suas trajetórias.

Neste momento, uma encruzilhada se colocou nos caminhos do pesquisar, convocando a pensar e redefinir rotas a partir dos fragmentos inscritos no corpo da pesquisadora, que foram dando pistas do trabalho a ser feito.

3.1 Na encruzilhada, o silenciamento.

A partir da primeira tentativa de acessar analistas que se propusessem a colaborar com a pesquisa, apenas uma psicanalista demonstrou interesse. Com isso, é importante dizer que vivenciei um período que considero de desesperança, na relação com o meu desejo de pesquisar. Pois diante da primeira divulgação/convite para participação das/dos psicanalistas, o resultado de apenas uma pessoa interessada em conceder a entrevista fez-se reatualizar em mim algumas hipóteses, fantasiosas ou não, de que eu não encontraria psicanalistas disponíveis. Foi custoso reconhecer que a divulgação realizada tinha sido um pouco acanhada, assim como encorajar-me para compartilhar mais uma vez a carta-convite com as instituições de psicanálise de Natal, bem como entre pares de trabalho.

Diante do impasse em encontrar psicanalistas para se juntarem a mim nessa tentativa de pensarmos as formações em psicanálise e frente às violências interseccionais nos percursos singulares de formação, o meu desejo esbarrou em resistências, ao tentar levar a diante a rota planejada para a etapa de entrevistas. O que poderia estar me dificultando dar esse passo crucial que seria divulgar novamente o meu trabalho?

Essa questão fez-me deparar com o medo como emoção naquele momento. Medo de ser questionada pela comunidade psicanalítica sobre a credibilidade de meu trabalho e ser contestada sobre o meu lugar e o meu ofício na comunidade local. Isto possivelmente diz algo sobre a minha própria trajetória de formação, considerando especialmente o fato de ter escolhido uma instituição para me vincular que foi construída por analistas do território potiguar, não possui abrangência nacional, nem vinculação com associações e escolas tradicionais de psicanálise, o que pode ter contribuído para as fantasias persecutórias que me amedrontavam frente a ideia de fazer circular a minha pesquisa no cenário psicanalítico local. Sabemos que as escolas e institutos

mais tradicionais do campo psicanalítico do Brasil, por vezes ocupam o lugar de advertir sobre o que é e quem pode fazer psicanálise.

Percebi que, para o meu corpo nesse território, a relação não era a de pertencimento e de confiança no compartilhamento que se daria com as entrevistas. Nessa caminhada, em que certa hostilidade e controle comparecem com frequência na reprodução de uma psicanálise colonizadora, eu me deparava com as bifurcações e dicotomias normativas - certo ou errado, dentro ou fora, legítimo ou ilegítimo - inscritas em mim mesma. Foi preciso escutar as entrelinhas em que se situava meu próprio lugar - de vida, formação, atuação profissional - para encontrar a encruzilhada.

Nesta escuta sensível ao meu corpo, medos, constrangimentos, dúvidas, inseguranças, um saber parecia se esboçar exatamente relacionado às questões de pesquisa que havia construído. Se nelas se tratava de pensar sobre processos formativos e violências interseccionais, talvez fosse justamente algo sobre isto que se manifestava na encruzilhada metodológica que se desenhava à minha frente. No livro *Pedagogia das Encruzilhadas*, Luiz Rufino (2019) nos convida a legitimar os saberes que se criam nas margens para abrir novos caminhos. De certo modo, também o saber inconsciente com o qual trabalhamos em psicanálise surge das margens e, da mesma forma, se destina à aberturas. Assim, recorro à Rufino (2019) para afirmar o lugar do saber que emergia nesta encruzilhada e para tomá-lo como norteador dos caminhos desta pesquisa.

A partir do saber em encruzilhadas, a transgressão da colonização das mentalidades emerge como um ato de libertação, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de subalternidade (colono) quanto dos montados pela condição de exploradores (colonizadores). A prática das encruzilhadas como um ato descolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão. Assim, responde eticamente a todos os envolvidos nessa trama, os envolve, os “*emacumba*” (encanta), os cruza e os lança a outros caminhos” (Rufino, 2019, p. 75).

A partir disso, pude retomar o fôlego e divulgar a carta-convite mais amplamente com as escolas de psicanálise e para alguns psicanalistas conhecidos, solicitando que a compartilhassem com as suas comunidades. Como resposta às minhas tentativas de contato por mensagens de e-mail e whatsapp, obtive apenas mais três retornos. Nesse momento, torna-se importante detalhar de onde estas respostas partiram e de onde nenhuma resposta foi possível, nem sequer um “OK, repassarei”. Neste silêncio como resposta, comparece o silenciamento à convocação a pensar as violências interseccionais a partir do lugar de analista? Não sabemos, o fato é que esse contexto que cito acima também compõe os achados de pesquisa.

Questiono-me se o próprio tema da pesquisa ajuda a explicar essa possível resistência em olhar de maneira crítica para o histórico de violências interseccionais que compõem a sociedade brasileira, sendo este convite, em alguma medida, um chamado a tocar em dores provavelmente silenciadas, desmentidas e cindidas do próprio campo psicanalítico e dos percursos singulares das formações dos analistas. Eu não escutava uma simples falta de interesse em conceder a entrevista, ou má vontade em apoiar o projeto de escuta às violências interseccionais na formação e clínica psicanalítica nos ciclos de formação no Rio Grande do Norte. Talvez algo que se explique mais pela via de uma negação.

Aceitar o convite, ou mesmo divulgá-lo, implicava indiretamente o reconhecimento de que a psicanálise não está a salvo, não fica fora de uma realidade social violenta que cotidianamente desmente as desigualdades sociais interseccionais no nosso território e suas implicações na produção do sofrimento psíquico. Porém, não olhar para e não falar sobre essa realidade alimenta uma ferida que acomete por dentro.

As respostas que recebi partiram do Whatsapp e não dos contatos institucionais de e-mail. Dentre as mensagens de aplicativo recebidas, todas foram de analistas que em algum momento compartilharam espaços formativos comigo. Dos demais contatos realizados, também por aplicativo, não obtive outras respostas.

3.2 Nas transferências, as encruzilhadas.

Entre as participantes, foram entrevistadas quatro psicanalistas mulheres, cis e heterossexuais, entre as faixas etárias de 30 à 45 anos, que se autodeclararam da seguinte forma: uma como negra, duas brancas e uma parda. Considerando que todas elas já haviam tido alguma proximidade comigo no campo formativo, imagino que, para além do interesse em contribuir com a pesquisa pelas vias de suas implicações com a temática, havia também algum vínculo transferencial previamente estabelecido que possibilitou que aqueles encontros acontecessem.

A transferência, como operador teórico-metodológico da psicanálise, surge na experiência clínica de Freud a partir do seu encontro com uma repetição, uma “contingência perturbadora” que é então acolhida pelo psicanalista e assim definida por ele:

Mas se esse vínculo terno do paciente com o médico se repete de maneira regular com cada novo caso; se uma e outra vez se apresenta, nas condições mais desfavoráveis e originando mal-entendidos diretamente grotescos [...]; se isso ocorre, temos que abandonar sem dúvida a ideia de uma contingência perturbadora e reconhecer que se trata de um fenômeno que está na mais íntima relação com a natureza mesma da enfermidade" (FREUD [1917] 2004, p. 402-3).

O gesto metodológico de Freud que interessa aqui apontar como aspecto importante a considerar na pesquisa com a psicanálise é o fato de, no seu caminho de pesquisa, o fundador da psicanálise ter tomado a perturbação em consideração, incluindo-a na análise do seu objeto de

investigação. Freud acolheu o perturbador, o inesperado como algo constitutivo do seu processo de clínica/pesquisa, ocupando-se da pergunta pelo lugar desse encontro na experiência em que estava imerso.

Ao colocar em questão o caráter perturbador que compareceu nos modos de vínculo entre paciente e analista nas suas experiências de escuta, Freud ([1912] 2004) constroi a hipótese da transferência: algo da experiência psíquica do paciente se repete, se transfere, no laço ao outro. Essa repetição diz respeito “uma especificidade determinada para o exercício de sua vida amorosa”, afirma Freud ([1912] 2004). Repete-se um certo modo de se relacionar, e esse vínculo de transferência é ao mesmo tempo o que possibilita e perturba o trabalho, uma vez que nesse modo de vincular-se o analista também se vê implicado.

Já em Ferenczi, compreendemos que as modificações técnicas que buscavam lhe auxiliar no tratamento de casos difíceis, o levaram considerar a transferência não apenas como os “efeitos da relação analista-analisando sobre o paciente”. Os sentimentos tanto do analisando como do analista passaram a ser escutados. Assim, o autor passa a enfatizar fenômenos como a “análise do analista, a contratransferência e a transferência negativa” como essenciais na condução dos casos clínicos (Silva. & Caropreso, 2020, p.12).

Assim, as transferências que sustentaram esse trabalho de pesquisa, ou seja, as relações entre a pesquisadora e as participantes, assim como entre a pesquisadora e o próprio campo psicanalítico de Natal, se colocaram como parte do objeto do estudo. Além disso, se cruzavam com as nuances restritivas de um campo que tem as instituições de formação como desempenhando papel predominante, mobilizando o que chamamos de as encruzilhadas das transferências. Encruzilhadas relacionais e afetivas, onde se colocaram trocas de saberes e

vivências que, mesmo que às vezes perturbadoras, possibilitaram a produção de um saber de encruzilhada, das margens.

Pois foi escutando e compondo com a escuta também das nossas transferências (das participantes e da pesquisadora) com a institucionalidade da psicanálise que vi nas experiências de entrevista com mulheres analistas, de algum modo, pertencentes aos meus percursos formativos, um movimento de transgressão. Nesse caminho, o roteiro pensado e estruturado das entrevistas se tornou outras coisas. Uma possível experiência de testemunho, letramento racial, resgate histórico mútuo, elaborações e trocas afetivas. Assim, o previamente elaborado foi sendo alterado à medida que as circunstâncias pediam (Manzini, 1990/1991).

Os encontros com as participantes aconteceram em local previamente combinado com elas. Lugares onde pudessem se sentir seguras para falarmos. Três delas optaram pelo ambiente do consultório e outra preferiu que a entrevista ocorresse em sua casa. Lugares estes aos quais se reserva muita intimidade, por sinal. As analistas foram convidadas inicialmente a narrarem sobre suas trajetórias de formação, sobre como chegaram ao campo psicanalítico e quais os percursos escolhidos. Esse momento de suas falas nos possibilitou acessar um pouco do que as vincula com a psicanálise, mas para além disso, foi possível escutar um pouco de suas histórias singulares de vida. Interessante que isto fez com que algumas delas me questionassem se, ao contarem suas histórias pessoais, não estariam transgredindo o que eu precisava delas naquele momento. Vejam, foi nesses movimentos de “transgressão” que pudemos acolher o inesperado das “encruzilhadas que nos apontam múltiplos caminhos, outras possibilidades” (Rufino, 2019,p.82).

Também lhes perguntei sobre como comparece a interseccionalidade no tripé de formação clínica, assim como a escuta e o manejo das violências de classe, raça, gênero e sexualidade em suas práticas clínicas. Aqui, algumas delas pareciam estar diante de um exercício de reflexão

incomum, inabitual, estranho, afinal, a maioria delas revelou que certa separação entre o viés crítico social e a escuta na clínica é mais costumeiro do que o contrário.

Outro ponto foi abordado quando pedi que contassem como em seus percursos singulares formativos em psicanálise foi possível trabalhar e lidar com as suas próprias questões interseccionais. Nesses momentos, aparece como ponto comum o relato de ser recente a ideia de olhar para si, considerando as interseccionalidades que as compõem, seja na análise pessoal ou nos demais espaços formativos. À medida que iam me situando sobre suas práticas clínicas, também foi aparecendo em seus relatos, de diversas formas, tentativas de dizer como é ser psicanalista em Natal/RN. Elas me trouxeram algumas nuances do território potiguar, e dos efeitos psíquicos e intersubjetivos produzidos pela territorialidade que compõe seus corpos e as escutas dos outros corpos com os quais se vinculam nessa cidade litorânea. Falaram de histórias feitas de fragmentos de memórias apagadas e silenciadas de um período colonial massacrante aos povos indígenas, assim como de uma cidade elitizada pelas presenças dos povos europeus e norte-americano, que legaram processos profundos de segregação.

Durante as entrevistas, com o consentimento das participantes, foi feita a gravação de suas falas em áudio e transcrição dos mesmos para posterior análise. O conteúdo gravado me possibilitou, *a posteriori*, acessar mais uma vez algumas imagens produzidas nas cenas da escuta. Também produziu-se elaborações narrativas que se aproximavam de conteúdos expressos pelas participantes e que também compunham a minha historicidade como analista e pesquisadora, mas antes disso, como mulher, negra, migrante do Seridó potiguar. Estas histórias e transferências entrecruzadas foram produzindo alguns efeitos ao longo desse processo de pesquisa e escrita, relacionado tanto à minha prática clínica, quanto às experiências de vida ou de formação.

Após o primeiro momento de entrevistas, fui transcrevendo-as e posteriormente escrevendo as análises através da produção de narrativas. A escrita foi um processo que me permitiu reconhecer que seria importante um segundo encontro com as entrevistadas. Isso porque precisava lhes apresentar o caminho percorrido de minhas elaborações na escrita, a fim de que pudessem contribuir com essa criação, mas também para possibilitar que pudessem dar continuidade às narrativas que em alguns pontos ficaram interrompidas, bloqueadas ou suspensas. Seja porque elas resistiam a falar, seja porque eu resistia a escutar quando tocamos em alguns pontos.

Como refere Freud, "à primeira vista, parece uma gigantesca desvantagem metodológica da psicanálise que nela a transferência, comumente a mais poderosa alavanca do êxito, se transforme no meio mais potente de resistência." (FREUD [1912] 2004, p. 99). Confundida entre o desejo de "encontrar respostas" e a aposta na emergência de conteúdos inconscientes, por vezes, me vi escutando ou direcionando as entrevistas ou mesmo não dando espaço para que uma associação mais fluida de ideias ocorresse do lado das participantes. Foi preciso tempo para que eu pudesse escutar o que se passava nas transferências e suas encruzilhadas para ir com o corpo mais aberto aos segundos encontros e foi quando surgiu o inesperado, o novo.

Ao escrever as narrativas, no *a posteriori* dos primeiros encontros, foram sendo atualizados em mim alguns elementos daqueles primeiros contatos que me permitiam escutar que os momentos de interrupção de suas falas bordejavam algo do traumático, embora não imaginasse do que se trataria. Foi no segundo encontro com cada uma, que histórias de suas ancestrais foram sendo reveladas, através de conexões com apagamentos que também haviam se reproduzido nas suas formações e práticas clínicas. A interseccionalidade aí compareceu como

ferramenta metodológica que permitiu, no acolhimento dos afetos perturbadores das transferências, que o silenciamento se rompesse, encontrasse palavras.

3.3 Nos fragmentos, os registros.

A escrita desta dissertação contou com o suporte de um diário de campo, que aqui nomeei diário de fragmentos. Um suporte assemelhado a uma colcha de retalhos previamente sem coerência e ordenamento, porque foi sem coerência e ordenamento que se revelou o objeto desta pesquisa. Ferenczi nos ensina que a fragmentação nem sempre é patológica, mas fundante e necessária ao desenvolvimento e criatividade, pois “cria superfícies maiores para lidar com o mundo circundante” (Gondar, 2021). Assim, “o processo de destruição tem por consequência a produtividade” (Ferenczi, 1932/1990, p. 73).

O diário que não se condensava em bloco encadernado em espiral, mas se fazia vivo entre retalhos de papéis e cadernos diversos, revelou registros que foram se conectando à escuta de vivências de traumas e que foram produzindo o lugar da analista pesquisadora, seja interpelando a hipocrisia profissional, seja se movendo na posição do testemunho. Não estruturado, com notas um tanto pessoais, o diário de fragmentos tornou-se na experiência com a pesquisa um lugar para registros também de conteúdos relacionados ao mundo afetivo da analista/pesquisadora, que direcionaram à necessária escuta e elaboração, próximo ao que Ferenczi (1932) nomeou de análise mútua na clínica.

Quando a analista, no mesmo tempo da escuta, também se escuta e permite que apareçam as suas emoções e sensações pela via da sinceridade, algo de uma análise mútua se desenha. Assim, uma “sinceridade feita de ingenuidade pueril no lugar do querer ser superior e bom dos adultos (hipocrisia e fanatismo)” (Ferenczi, 1932, p. 92). Assim, similar ao processo de análise, a

pesquisa foi se desdobrando entre meus conteúdos que pediam espaço e as questões que surgiam a partir das narrativas das entrevistadas, um espaço horizontal, provocando uma mistura, uma encruzilhada, sem a qual os avanços não aconteceriam, pois “a consciência dessa comunidade de destino faz com que os parceiros se apresentem como perfeitamente inofensivos, e em quem, portanto, se pode confiar com toda tranquilidade” (Ferenczi, 1932, p. 91).

Portanto, o diário de fragmentos não se constituiu como um registro do vivido para assegurar seu não esquecimento, mas como um registro de algo fragmentário, que se impunha no cotidiano da pesquisa, uma pergunta, uma sensação, reflexões, palavras, citações, referências bibliográficas, impressões, confusões e outros registros pertinentes à questão proposta como norte desta pesquisa. Ao revisitar esse diário em pedaços, esses fragmentos levavam a lembranças e memórias que eu nem sabia que existiam. Tinha, portanto, pode-se dizer, uma função próxima à função analítica, levando à pesquisadora, incluída no campo e no objeto que pesquisava, ao trabalho de memória e reconstrução da própria história nos enlaces e construções das histórias das participantes.

Os meus fragmentos registrados tornaram-se então recurso que serviu como suporte de perlaboração, anunciando os lugares de escuta e implicação, assim como dando direção aos manejos nas transferências com as entrevistadas. Revisitar os fragmentos do diário me permitiu visualizar os silenciamentos que em alguns momentos eu mesma reproduzia na escuta das participantes, por estar imersa na ansiedade de encontrar algum achado, e por vezes me enfeitiçar por trechos de falas e experiências narradas que contavam do trauma intersubjetivo ao qual eu imaginava emboscar. Só assim foi possível olhar e ver que os pontos de descontinuidade e interrupção que operavam como emudecimento do que posteriormente emergiu, também se associavam à minha hipocrisia que foi sendo desvelada.

Neste trabalho com os fragmentos e de produção de memórias nos encontro transferenciais da pesquisa, fui também encontrando diversos fios a tecer possíveis respostas às minhas perguntas de pesquisa. São estes fios que teço agora em narrativas, única forma possível de dizer de uma pesquisa em que interseccionalidade e psicanálise compuseram encruzilhados de produção de saberes locais, provisórios, intensos, vivenciais. As falas que agenciaram as narrativas que virão na sequência do texto, são falas que operam como fragmentos para afirmar o reconhecimento das histórias contra o silenciamento. Entre as intersecções e o testemunho como operadores teórico-metodológicos, o que resta é dizer do vivido. Colocar em palavras. Trazer pelas letras, imagens.

Essa escrita é testemunhal porque articula teoria e vida. Uma escrita interseccional, pois é um texto que vai entremear o pessoal, o político e o teórico (Ribeiro, 2017). Por isso, não é uma escrita de quem consegue dizer a partir do que se imaginava saber antecipadamente, nem sei se alguma escrita o é. Esta escrita de narrativas é o acontecimento de quem mesmo sem saber o que dizer, é chamada a escrever, como nos ensina a temporalidade do *a posteriori* freudiano, que é convocado por Simoni e Rickes (2008, p. 101) a fazer parte das cenas da pesquisa com psicanálise:

A ideia de que uma escuta com atenção equiflutuante possa mediar a relação do pesquisador com o campo empírico, para que, em um tempo só-depois, o que foi escutado passe a compor um tecido, ainda que temporário e precário, para o desenho do objeto de pesquisa, parece-nos interessante. Assim como a concepção de que, do mesmo modo que o analista está incluído em sua práxis, o pesquisador também está, inevitavelmente, implicado como sujeito no objeto de pesquisa por ele recortado.

Assim, quando menos estou preparada é que surgem palavras, frases, ideias que pedem papel, que precisam ser registradas, escritas e inscritas. Inicialmente costumavam não se articular

muito bem em um sentido inteligível. Mas ao longo do processo os fragmentos foram se encontrando e tomando forma. Horas como denúncia do desmentido social, outras vezes como testemunho, letramento, sempre enlaçados com o vivido.

São narrativas de vidas que ao contarem de si, se percebem inseridas no sistema mundo colonial e reconhecem a necessidade de implicação constante contra a reprodução de violências. Vidas que aqui questionaram a quem servem os recursos dos quais dispõem. Vidas que olharam junto a mim para as suas vulnerabilidades e a do próprio campo psicanalítico. Vidas dispostas a visibilizar a hipocrisia dos adultos. Os adultos que mentem e os que desmentem. E desmentir aqui não é desconstruir a mentira. Mas afastar com força a verdade.

Assim, dar voz a essas mulheres, e falar junto com elas, foi um caminho para trazer de volta a verdade. Verdades desconhecidas, esquecidas, de mulheres que não falam apenas de suas histórias individuais, mas que trazem junto as histórias das que vieram antes, e das que ainda estão por vir. Vamos a elas...

4. Elas querem falar

4.1 Aretha: “a luta contra o tiozinho fascista que nos habita é diária”.

Estar transgredindo, sendo ou não fiel ao campo psicanalítico é uma questão que aparece nas primeiras palavras de Aretha: “Uma das minhas questões era, às vezes, saber o que é que era a psicanálise e o que não era (...) Será que eu tô fugindo da psicanálise? Será que eu tô militando? Será que tô no discurso do mestre?”

Ao ser convidada a falar sobre como as questões interseccionais comparecem em sua prática clínica e de formação, ela compartilha uma preocupação sobre estar transgredindo ou não,

estar dentro ou fora da psicanálise, o que se conecta com cenas que ela me narraria mais adiante, como a do seu encontro com o campo psicanalítico. Pois como mulher, negra, com formação acadêmica fora do campo médico ou psi, trazia consigo, em seu corpo, em sua historicidade as marcas de lugares que destoavam do perfil dos psicanalistas homens, brancos e médicos, herdeiros privilegiados no acesso a esse campo.

Aretha, uma das psicanalistas com quem vivi e construí essa experiência de entrevista e narrativa na pesquisa, conta que buscava uma mudança de área profissional, quando uma colega psicanalista reconheceu nela a afinidade com o lugar da escuta, o que a fez olhar para seu próprio desejo. E o destino por ela dado foi o de buscar dar os seus primeiros passos rumo a uma formação no campo psicanalítico.

Nesse caminho de contar sua história formativa em psicanálise, Aretha recorda que em seu manejo clínico frente aos marcadores sociais da diferença, sua escuta aponta para aquilo em que no sujeito é tocado pelas estruturas sociais: “eu sempre digo assim, olha, o macro é composto por vários micros e às vezes o macro atravessa o nosso micro. Então eu acho que é importante a gente falar um pouco disso” Assim, ela coloca a si mesma no jogo, e traz outros elementos culturais que em sua aposta podem facilitar as associações do paciente:

Na minha clínica, eu faço algo da ordem do letramento, eu trago um elemento cinematográfico, eu trago um elemento musical, eu trago um podcast, eu trago uma série, eu trago esses recursos que me são muito caros, porque o vazio faz parte, mas também faz arte, arte pra mim é muito, é uma ferramenta muito importante. E aí eu trago e converso e espero os efeitos disso no outro. E levo pra supervisão, então eu manejo dessa maneira, pela via cultural (Aretha).

Construir diálogos com outros campos do saber, como o da arte e da cultura enriquece a sua clínica com conteúdos produzidos no próprio laço social. Mas inquietou-me o ponto em que o

conteúdo das questões interseccionais produziu certa tensão à analista, como se houvesse algum risco de transgressão ou de ruptura com o fazer psicanalítico a partir de uma escuta que se atenta às dinâmicas de de raça, gênero, classe, território e sexualidade, simultaneamente, na clínica. A aproximação das categorias da diferença a partir de uma perspectiva interseccional, que encontra ressonâncias em produções da cultura, implica à psicanálise se descaracterizar enquanto campo para tornar-se outra prática clínica?

É necessário relembrar que os marcadores sociais, em suas intersecções, não são externos ao sujeito, se inscreve no seu corpo, produzem modos de relação, processos de identificação, operam a nível inconsciente. Tampouco são exteriores ao campo psicanalítico, pois no território propriamente da experiência da escuta do inconsciente comparecem por meio da transferência, ou seja, da acolhida da repetição de modos de se relacionar com o outro, que são produzidos, sobretudo, no tecido social.

Nesse sentido, o problema me parece ser o de operar a partir de uma dissociação entre os marcadores sociais e o psíquico, e não o contrário. Por que considerar essa indissociabilidade seria ultrapassar os limites da redoma psicanalítica? Talvez por seguidamente a consideração dessa impossibilidade de separação demande transgredir e romper com alguns modos de fazer psicanálise cristalizados da teoria e da técnica. Por exemplo, interpretação edípica, associação livre tomada apenas como verbalização do lado do analisando, rigidez do analista quando convocado a viver na transferência a experiência do brincar e da escuta com o corpo, interrompendo as possibilidades de trabalho frente às diferentes realidades do campo social, produzidas por uma lógica supostamente civilizatória.

Envolta nessa curiosa preocupação que é a de ser fiel ao campo, por associar que tal fidelidade à psicanálise seria sinônimo de preservação de uma ética, parece-me que se está mais

próximo do engodo. Pois quando a ética se guia por um sentido que é o de substancializar o campo, a serviço de quem ela opera? Tal fidelidade a um fazer durar da psicanálise, quando deságua num movimento de antecipação ao próprio fazer clínico, ou seja, à escuta ao sujeito, arrisca-se produzir no campo o desmentido. O que não se quer ver ou não é possível escutar?

O incômodo da psicanalista traz à tona além da camada encoberta sobre os melindres que o campo psicanalítico e formativo produz quando exige de analistas uma fidelidade cega, tal como criticava Ferenczi (1928), também nos aponta para a possibilidade de que alguns processos criativos na clínica possam ser interrompidos quando não encontram inspiração no repertório clássico.

Ao falar sobre a clínica que advém do trabalho com pessoas marcadas pelo racismo, sexismo, pobreza e segregação social, em suas interseccionalidades, Aretha conta que, embora já tenha “um melhor repertório para isso, a luta contra o tiozinho fascista que nos habita é diária”, revelando que sente que às vezes reproduz violências, “infelizmente”. Recorda de uma vivência de sua clínica em que “Uma jovem adulta que trabalha em uma central telefônica, conhecida na cidade por ser uma empresa com alto índice de adoecimento psíquico, nitidamente tem sintomas de burnout. Como é que a gente vai trabalhar?”.

Essa interrogação que surge e me inclui entre os que precisam buscar formas de resposta, desde um lugar ético e político da clínica que considera as violências interseccionais, ressoa fortemente em minha escuta ainda neste momento em que escrevo a dissertação. E Aretha continua narrando:

Às vezes são amarras que são da realidade, da cruz da realidade. Como é que a gente vai trabalhar a síndrome de burnout para alguém que ganha um salário mínimo, descontado um empréstimo, e que se sair de licença vai esperar dois, três meses pro INSS poder fazer uma perícia e ela não vai receber? Como é que ela come? Como é que ela vive? Então às

vezes eu me vejo interpretando coisas ou trazendo tensões ou outras reflexões ou virando a perspectiva, porque é uma questão de sobrevivência (...) Quando na verdade eu teria que estar ali testemunhando a violência e dizendo assim, é uma merda, isso é violento, o que faz é desumano. Não é assim que se gere pessoas (Aretha).

Talvez Aretha esteja diante de um questionamento que não lhe é exclusivo e que poderia ser enunciado da seguinte forma: qual é o valor da psicanálise diante das injustiças sociais? Ou ainda diante dos efeitos psíquicos das injustiças sociais?

Ao iniciar a sua fala implicando-se do lugar de analista, como passível de falhar em acolher a dor do outro, ela toca em um ponto nevralgico dessa pesquisa, que é o de pensarmos e reconhecermos a reprodução de violência quando esta se dá a partir do próprio clínico e do campo psicanalítico. Esta é mais uma camada da experiência psicanalítica em que é preciso incidir com o testemunho, pois ofertar espaço para um trabalho de análise acontecer também traz a imprescindível tarefa de não reproduzir violência ou de estar atenta e disponível a reparar quando essa acontecer. Como refere Aretha: “Eu não sou e nem estou num lugar como analista de resolver problemas de ninguém. Mas como ser humano, um sujeito que sofre, uma mulher, negra, brasileira, nordestina, eu consigo sentir e consigo, inclusive testemunhar o sentir do outro”.

Diante dos efeitos psíquicos dos marcadores sociais, e suas intersecções no seu próprio corpo, nas marcas de raça, gênero e território, dizer o que sente é revolucionário: “Porque basta a violência do não ter. O não dizer é demais, né? É cutucar a ferida (...) Já é violento não ter. Não dizer que não tem? E aí, resta o quê?”. Assim, olhar e nomear o corpo de analista, mulher, negra, brasileira, nordestina, é fazer dele espaço que acolhe transferências interseccionais na clínica, do contrário, negá-lo poderia evocar a reprodução de violências, como diz Aretha: “às vezes eu estou reproduzindo a violência que eu sinto no meu corpo de impotência, que eu tenho que estar

atenta para não deixar isso sair no atendimento, na clínica”. “Atenção” esta que é insuficiente para dar conta de controlar os efeitos dos registros inconscientes que o corpo da analista coloca em discursividade na transferência. Efeitos de sua história interseccional: “Não sei se é loucura da minha cabeça, mas às vezes eu fico pensando que eu já leio sobre, converso sobre, já tenho outro tipo de repertório, por que então eventualmente escapa uma reprodução de violência?”.

Essa pergunta que Aretha faz, de algum modo, é endereçada para mim também como pesquisadora que testemunha. E é endereçada a toda a comunidade analítica. Para ela surge o sentimento de “impotência”, o cansaço “de não poder fazer nada (...) Às vezes eu sinto que o momento que eu escorrego é de um cansaço pessoal de lidar com a impotência diariamente”. A que Aretha se refere quando diz “impotência”? Ou ainda, o que está tentando dizer quando fala em “escorrego”?

O relato de Aretha nos convoca a olhar para as inquietações coletivas sobre as questões de classe, raça e gênero, sexualidade e território, na escuta da clínica e na formação, assim como a visualizar as violências que operam nas dimensões institucional e formativa. Em que espaços institucionais Aretha encontra lugar para trazer a sua dor frente à impotência que sente como analista? Uma impotência que é acessada pela via do seu próprio corpo de mulher, negra, nordestina, interseccionalmente.

Olhar para as suas próprias questões de classe, raça, gênero e território, em sua vida e trajetória de formação, tornou-se caminho incontornável na entrevista. Embora Aretha fale que em seu primeiro processo de análise não encontrou espaço para olhar para esses pontos importantes de si, pois “pouquíssimas vezes” foi “tensionada” na direção de narrar seus processos de racialidade, assim como nas atividades de transmissão em sua formação, ao narrar suas

memórias, lembra que o seu letramento racial acontece entre pares de trabalho em espaços que não aparecem com uma forma definida, formalizada, mas que produzem um efeito analítico:

Acho que essas pequenas contribuições, eu sinto que é muito mais pelas trocas de copa de clínica, que eu vou me dando conta. De você chegar para mim e dizer assim, você vai concorrer a uma vaga afirmativa no congresso por ser uma mulher negra. E eu não conseguia pronunciar ‘eu sou uma mulher negra’. Então na minha formação, isso chega até mim muito mais pelas trocas de pares do que pela troca curricular. O que eu acho que poderia melhorar é colocar na grade curricular módulos de produções de mulheres trans, de mulheres negras, de mulheres (Aretha).

Ao dizer que entre pares de trabalho não era comum observar essas trocas de maneira natural no percurso de formação, Aretha mostrou que também no plano singular e individual essas noções eram pouco vistas e trabalhadas. Como efeito desse contexto, é importante frisar sua dificuldade em reconhecer e trabalhar as suas próprias questões raciais e interseccionais, o que mostra em sua fala quando diz “eu não consegui pronunciar: eu sou uma mulher negra”.

Diante disso, a luta que também é interna ao campo psicanalítico no combate às violências raciais interseccionais mostra que muitas vezes este próprio terreno às produz ao não vê-las. Em alguma medida, a experiência de escuta nessa entrevista, de reconstruir com ela alguns percursos de sua formação e de sua clínica, abre brechas para esta intrincada tarefa de testemunhar relatos e efeitos que revelam os desmentidos sociais e institucionais.

Ao pensar como a formação psicanalítica pode contribuir para a tão necessária escuta dos efeitos psíquicos das violências de raça, gênero/sexualidade e classe social em nosso tempo, proponho à Aretha que compartilhe um pouco sobre suas percepções e reflexões com relação às experiências que acompanha na instituição na qual circula como psicanalista. Frente ao convite, ela diz:

As vezes eu sinto que essa consciência, para além de não reproduzir violência, ela também não pode reproduzir complacência, e é uma linha muito tênue entre a violência e a complacência (...) Porque até que ponto a complacência não reproduz também uma violência, de eu tratar o outro como impotente, sabe? Então, eu enxergo que a gente está num caminhar, na verdade num engatinhar, quase assim, num engatinhar (Aretha).

Aretha associa esse engatinhar da psicanálise com outro engatinhar. Um engatinhar que ela fez questão de narrar nos mínimos detalhes sobre uma cena do filme “Ray Charles” que a emociona:

“Ray Charles era um homem negro nos Estados Unidos, uma mãe negra, ambos pobres. E essa cena é lindíssima, porque a mãe dele tinha consciência do lugar de dificuldade que o recorte da existência que aquele corpo ocupava de raça, de classe social, ia trazer de dificuldade para ele. E ele ficou cego, então imagine um corpo pobre e preto que não enxerga, cego? E tem essa cena em que a criança cai, e chama mamãe, mamãe, mamãe, e ela olha, e ela sente o ímpeto de ir, mas ela não vai. E aí ele chora, chora, chora, chama por ela, e ela, engolindo o choro, a lágrima escorrendo, mas ela não vai. Mas ela está ali, ela está observando. Então ele vai, escuta um grilo, ele para, enxuga os olhos, escuta uma carruagem, consegue olhar para onde está a carruagem. Ele levanta, enxuga a lágrima, vai em direção ao fogo, ela está lá, olha atenta, óbvio que se ele fosse se queimar ela ia chegar, mas ele vai com a mãozinha e sente o calor e recua do perigo. Aí ele começa a escutar o grilo, perseguir o grilo, até que ele chega, consegue encontrar o grilo e pegar o grilo na mão. Nesse momento a mãe emite um som e ele faz, mamãe, eu também escuto você, você está aqui, e aponta. Eu acho essa cena uma das coisas mais lindas! Porque é essa linha tênue de estar atenta e vigilante aos perigos, de estar ali para quando isso for de fato real para o sujeito, mas de permitir que esse sujeito encontre condições para lidar. Então acho que essa questão das violências não ditas ou ditas, percebidas, engatinhadas, institucionais, elas são muito delicadas, porque ou a gente pratica o silenciamento e é a violência mais severa que tem, ou a gente também, com uma violência com cobertura de

chocolate, a gente vai numa complacência que também reproduz um certo nível de violência” (Aretha).

A personagem que aparece neste relato, e que fazia o papel da mãe de Ray Charles, no filme, chamava-se Aretha, o que nos inspirou como nome a ser dado à psicanalista dessa cena da pesquisa. Pois bem, Aretha, a psicanalista de Natal/RN, mulher negra, parece estar sinalizando que entre o silenciamento e a complacência, há uma “linha tênue” que mostra perigos da clínica e da formação psicanalítica. Se por um lado o silenciamento das vulnerabilidades e opressões pode produzir desmentidos, por outro lado, a complacência pode imobilizar o sujeito em um reduto no qual ele não é reconhecido em sua potência, o que reproduz precariedade ao invés de testemunho.

Quando o trabalho que se propõe ao tratamento pelas vias do cuidado não articula na escuta as categorias de opressão de maneira interseccional, pode recair em silenciamento e retrauma. E Aretha falou sobre como, em sua formação, ela percebia comparecerem esses marcadores sociais da diferença na proposta teórico-metodológica da psicanálise a qual acessava institucionalmente: “Eu tenho o maior orgulho de dizer que a minha formação foi eclética, ela foi plural. Mas ainda assim, na sua maioria, cis, heteronormativo, europeu. Existiam pessoas atentas que nos seus percursos particulares, traziam contribuições valiosíssimas”.

A interseccionalidade aqui comparece como possibilidade de construção dessa comunidade plural. Tendo que “questionar quais metodologias usamos (...) que, não raro, enveredam para uma dependência epistemológica da Europa Ocidental e Estados Unidos” (Akotirene, 2021, p.35) Assim, ao tensionar os sistemas e forças sobre os quais se forjam as opressões, é imprescindível pensarmos quais alianças metodológicas e epistemológicas precisam

ser feitas como estratégia para uma clínica que se propõe a operar com o testemunho frente às demandas sociais de seu tempo.

A alegria de Aretha em encontrar algo disso na instituição em que faz parte é contagiante, a mobiliza na direção de querer mais transformações. Uma psicanálise ser (re)criada a partir dos territórios, onde classe, raça, gênero, entre outros marcadores da diferença, necessitam ser reconhecidos como solo fértil sobre o qual as transformações podem acontecer. Porque replicar uma psicanálise estéril se o território é fértil? Ao pensar a fertilidade dos territórios, recorro com Kupermann (2019) ao trazer que:

A ampliação do campo de atuação da psicanálise para outros setores da sociedade - como escolas, hospitais, varas de justiça, bem como a presença de psicanalistas junto às comunidades vulneráveis, nas praças e nas ruas das grandes cidades ou nos locais nos quais ocorrem tragédias socioambientais - contribuiu para o reforço da concepção de que a escuta psicanalítica é, efetivamente, um exercício de cuidado com o outro. Se alguns autores insistem em questionar a ética psicanalítica do cuidado alertando para o risco de a psicanálise ser incorporada pelo ideal assistencialista, acreditamos que, na contemporaneidade, o risco maior seria o de assistir aos psicanalistas resistirem à expansão da psicanálise para fora do conforto dos seus consultórios, aderindo ainda mais às ortodoxias esterilizantes (Kuperman, 2019, p. 99).

Nesse contexto, Gabarron Garcia (2023) resgata, na história do movimento psicanalítico, certos pactos em que a neutralidade operada pelo 'psicanalismo', a fim de resguardar a manutenção de certos lugares ao campo, compactuou em renegar uma história da psicanálise popular e sua tradição revolucionária. Tal crítica do autor nos leva a pensar: a quem a psicanálise responde e a quem se alia quando se pretende "neutra"? Ou quando renega as camadas de sua história que a implicam politicamente?

Aretha reverberou em mim estes questionamentos e nos convoca a interpelar a instituição a uma resposta curricular como ponto de torção diante deste cenário de subjugação. Penso que a instituição que forma analistas e que também é formada por eles deve se propor a um trabalho coletivo contínuo entre aqueles que pensam e compõem os núcleos de ensino e transmissão nas instituições de formação, em conjunto com os candidatos à analistas. É preciso avançar do engatinhar a outros movimentos possíveis na clínica interseccional. Ousar chegar perto do fogo, ouvir o grilo, olhar a carroça passando e embarcar nela, com destino a novos e inesperados caminhos com aqueles que escutamos.

4.2 Maria: “a caixinha de ferramentas não é universal”.

Ao falar sobre sua trajetória inicial de formação, na cidade de Natal/RN, Maria me disse que seu contato com a psicanálise aconteceu em interlocução com o campo das artes: “da poesia, dos encontros para compartilhar a arte, em sarau, em exposições”. Uma formação intermediada por um grupo predominantemente feminino, desde a análise pessoal, até as atividades teórico-clínicas.

O instituto que frequentava antes mesmo de iniciar o curso de Psicologia estava em diálogo com outros modos de fazer clínica, não ficava restrito à discussão de práticas clínicas de consultório, e isso lhe animava. Conta que “se fazia atendimento nos centros de reabilitação infantil, no território, fazia oficinas artísticas com crianças autistas, com síndrome de Down. Então eu vi outro formato possível de trabalho com a psicanálise”.

Ao trazer essa marca de “diferença” frente aos “modelos” de formação presentes em outras instituições da cidade de Natal/RN e na própria universidade privada em que realizou sua

graduação em psicologia, ela me contava de certo estranhamento com os processos de formação estruturados de maneira mais rígida e mais inacessíveis à grande parcela da população:

Dentro da faculdade eu vi que tinha um discurso muito do lacanês, aquela coisa bem do divã, lá na Áustria, lá na Europa, aquela coisa bem desterritorializada e de consultório. E aí eu vi essa diferença muito grande. Parecia uma coisa bem mais encaixotada assim, né? Engessada, formatada mesmo. Aquela psicanálise branca que pessoas com muito dinheiro pagam para frequentar um consultório. E aí eu já comecei a achar estranho assim (Maria).

Assim, neste instituto com o qual se vinculou no primeiro momento de sua formação, conta que encontrar pares de trabalho que, a seu ver, “eram tranquilos em não sustentar um lugar fálico de poder”, era como encontrar possibilidades para algum movimento nesse campo, um movimento que destoava de como a “psicanálise natalense” costumava operar neste território, traduzido por ela como um lugar onde as pessoas “performam burguesia”: “porque Natal, acho que algo que marca em Natal, é que ela performa uma burguesia, que é muito, é uma performance, não diz a realidade das pessoas, né”?

É curiosa a ideia de que seria “tranquilo” um posicionamento na contramão às dinâmicas de poder que operam de maneira estrutural no laço social. A que se refere Maria ao mencionar o “lugar fálico de poder”? Como poderia ser “tranquilo” um movimento de subversão a essa lógica? E o que desse “lugar fálico de poder” se conecta com a “performance de burguesia” citada por ela? Como é performar a burguesia nesse território específico? Está falando da cultura do branqueamento? A que realidade ela se refere que não aparece? A Natal que performa burguesia é a Natal dos psicanalistas? Em que medida a Psicanálise com sua história eurocêntrica e de branquitude compõem e potencializa essa performance?

Atenta às demandas sociais de seu tempo, Maria percebia que se restringir à fidelidade às teorias canônicas seria o mesmo que inviabilizar a escuta das diferenças sociais, em virtude de uma perspectiva de sujeito universal que precariza e violenta as populações atravessadas pelo patriarcado, racismo, machismo, sexismo, lugares de classe, território, etnia, entre outros. E de pronto, ela demonstrou reconhecer que, embora seus momentos iniciais de formação em psicanálise tenham sido mais próximos de uma prática aberta às diferenças e não restrita ao consultório tradicional, ainda assim escutar os efeitos psicossociais dos lugares de raça, classe, gênero e território, interseccionados, “não era lá tão tranquilo”. Estas questões interseccionais do contexto daquelas pessoas “diferentes”, fosse nos estudos teóricos, supervisões clínicas ou mesmo na própria análise pessoal dos psicanalistas, não entravam em discussão.

Maria trouxe à tona em sua narrativa estranhamentos potentes. Os fazeres da dimensão clássica na psicanálise já não se alinhavam mais com a perspectiva ético-política que orientava sua prática: “eu comecei a ter alguns estranhamentos com a psicanálise, porque os materiais que eu lia diziam desse lugar muito tradicional, demais, que não dialogava com o que eu estava pensando”. Com isso, ela foi entendendo a necessidade de buscar outros referenciais. Precisava encontrar lugares que fizessem ponte com o seu desejo de pensar um fazer clínico para além do consultório tradicional. Conta que foi preciso “escavar mesmo, porque eu não conhecia profissionais da Argentina, do Brasil, que trabalhavam com população em situação de rua. Então, assim, eu via que eram campos e atuações que não estavam sendo amplamente divulgados, como o consultório é divulgado”.

Esses pontos de incômodo parecem também ter impulsionado Maria aos encontros. Foi preciso uma “virada de chave”, disse ela, para redirecionar as possíveis rotas de seu ofício. E quando lhe questionei sobre que virada foi essa, ela respondeu sem demora que foi “o encontro

com as pessoas” lhe demandando ampliar seu repertório teórico em função de uma escuta e fazer que ousou adentrar espaços invisíveis de nossos cotidianos nos territórios natalenses. “Primeiro o campo me gerou o estranhamento, o constrangimento, o mal-estar, e isso me fez ver que eu precisava recorrer a outras teorias, a virada de chave foi exatamente essas pessoas me interpelando” (Maria).

Maria conta que, entre idas e vindas do cotidiano pelo território da cidade (Natal-RN), nessas passagens, algo que ela começou a perceber foi a presença de populações indígenas nas ruas. Curiosa para saber sobre a realidade daquelas pessoas “diferentes”, ela encontrou uma oportunidade de se aproximar, através de um vínculo como psicóloga voluntária em uma instituição pública da cidade. E nesse trabalho, ao contrário dos atendimentos clínicos de consultório em que o paciente se dirige até a clínica, era ela quem precisava ir ao encontro das pessoas, fosse no abrigo onde elas viviam ou em outro local em que houvesse a demanda para alguma escuta e intervenção. Foi quando Maria se deparou com “outra realidade”, outra dinâmica de troca que lhe demandava outra disponibilidade de escuta. Mas que diferença era essa? Que outra realidade era essa que parecia não encontrar suporte no referencial clássico da psicanálise e lhe convocava a criar com o próprio campo?

Ela me dizia de um sofrimento que sentia diante da ausência desse repertório teórico-clínico e de pares com quem pudesse pensar e compartilhar a sua prática:

Eu comecei a entrar em crise com a psicanálise mesmo, porque eu tentava me valer desses dispositivos, que eu não estudei durante a minha formação, mas tinha que ter alguma coisa que me oferecesse pelo menos uma base para eu pensar um trabalho no território. Então literalmente foi um sofrimento, porque eu vi essa rigidez ainda, pelo menos na divulgação do que era a psicanálise. Não tinha referência de pessoas aqui do Rio Grande do Norte, aqui de Natal, que fizessem esse tipo de trabalho, por exemplo. Era mais Sul e

Sudeste. E pessoas extremamente brancas também. E cursos caros para acessar. Então, estava ali às voltas, sem bolsa, sem emprego, e aí tendo que pagar cursos caros para poder acessar esse tipo de conhecimento (Maria).

O conservadorismo e elitismo da psicanálise natalense, segundo ela, a faziam vivenciar em si mesma efeitos de apagamento quando se tratava de “ultrapassar os muros do consultório, da psicanálise aqui em Natal”. Nesse momento da entrevista lhe foi possível reconhecer que a busca por conhecimento em outros territórios para além do Rio Grande do Norte, só foi possível, em função de seu lugar interseccional de mulher branca, vinda de família de classe média que naquele contexto podia lhe oferecer certo suporte afetivo e material. Ao circunscrever no seu lugar de fala os seus privilégios, Maria recusa o silenciamento que garante vantagem à branquitude pela negação da diferença. A reprodução de violência que o ideal de sujeito universal produz pode ser desmantelada a partir do reposicionamento da pessoa branca ao reconhecer seus privilégios e se dispor a abandoná-los, como nos traz Kilomba (2019):

Reconhecimento é nesse sentido, a passagem da fantasia para a realidade - já não se trata mais da questão de como eu gostaria de ser vista/o, mas sim de quem eu sou; não mais como eu gostaria que as/os outras/os fossem, mas sim quem elas/eles realmente são. Reparação, então, significa a negociação do reconhecimento. O indivíduo negocia a realidade. Nesse sentido, esse último estado é o ato de reparar o mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios (Kilomba, 2019, p.46).

Portanto, o seu posicionamento parece anunciar o desejo de reparação, fundamental e basililar, considerando que o trabalho com a escuta é necessariamente um encontro entre mundos, cujas pontes serão construídas a partir do lugar da diferença, se não resta o risco de recair na posição colonizadora. Além disso, também havia uma relação inter-racial na entrevista e, do meu

lugar de mulher negra, foi potente o efeito empático a partir de seu posicionamento, pois “ser empático não é saber exatamente o que o outro sente ou pensa porque se é parecido na superfície da pele, em gênero ou em sexualidade com o outro, é deixar-se habitar justamente pela radical diferença” (Vieira e Tardivo, 2022, p.52). Assim, a experiência da entrevista parece ter colocado em cena algo do testemunho, seja pela branquitude ter sido abordada pela entrevistada, seja porque eu - do lugar interseccional que ocupava como pesquisadora - tenha sentido que tive meu lugar de diferença reconhecido.

Ainda no rastro desses estranhamentos sobre o fazer psicanálise para além do consultório tradicional, Maria recorda quando em uma turma de psicologia na qual ela é docente, se viu surpreendida com o fato de seus alunos lhe questionarem se essas experiências com o território por ela compartilhadas eram mesmo sobre a “abordagem” da psicanálise. No imaginário dos alunos, as falas de Maria eram mais associadas a uma prática da psicologia social, como se a dimensão social na vida do sujeito não fosse considerada na escuta psicanalítica do inconsciente. “Eu falei, é psicanálise, e vocês não conhecem essa psicanálise, não? Não!”

A partir de sua fala, me ocorreu uma questão que lancei para pensarmos juntas: “o que aparece no imaginário social sobre o que é psicanálise, onde se pode fazer psicanálise?” Pois, embora me dissesse de seu estranhamento sobre a indagação de seus alunos, eles também pareciam surpresos com o que ela lhes ofertava em suas transmissões teóricas e de experiência clínica. E na tentativa de compreender essa afetação compartilhada, ela faz uma retomada de seu olhar ao território de Natal/RN:

Em uma cidade que é embranquecida, que é uma cidade racista, xenofóbica, machista, e que se acha rica, mas que na verdade a gente é muito explorada, enquanto cidade, pelo turismo, pelos Estados Unidos principalmente, pela Europa, então a galera não imagina que isso é possível ainda. E isso grita, tem esse estranhamento, como se dividissem a

dimensão social, da psicanálise. Parece que nesse imaginário que você falou, não são coisas que estão dialogando (Maria).

Ao pensarmos sobre como a psicanálise comparece no imaginário social, para além da constatação de que ela não está presente na realidade de todas as camadas da população, parece importante considerar que o próprio psicanalista é também constituído pelo laço social do qual faz parte, que reproduz um ideal sobre o que é e o que pode ser a prática psicanalítica e o trabalho do analista. Deste modo, ao mesmo tempo em que a grande camada da população desconhece as psicanálises, e não as acessa, os próprios analistas muitas vezes estão alheios à pluralidade de seu campo. Atuam sob efeito de uma possível separação entre a psicanálise que reproduz um conhecimento importado de outra época, de outro território, um modo de fazer já legitimado, e aquela que eles podem construir, a partir de suas próprias experiências conectadas com o laço social em que habitam, assim como Maria nos trouxe em suas experiências com as populações indígenas e em situação de rua.

Esse distanciamento parece apontar para os riscos de algum bloqueio da veia criativa do analista, quando este se cristaliza em um caminho já conhecido, efeito de uma alienação de sua própria realidade social e das demandas que dela emergem, que sempre colocam em cena interseccionalidades. Ao narrar sobre sua perspectiva da realidade performada pelos analistas natalenses, escuto Maria denunciar uma fidelidade cega ao campo, talvez reforçada por uma experiência rígida de formação, que envolve o modo como as relações transferenciais entre pares de trabalho se dão.

Com isso, parece revelar-se a importância do analista olhar para o território que ele próprio habita e que o habita, e escutar os pactos pelos quais seus lugares interseccionais são constituídos. Pois como o analista vai conduzir a escuta com os seus pacientes por um caminho

que ele próprio desconhece em si? Os efeitos dos lugares interseccionais na posição singular de escuta do analista, nas trocas com os pares, dizem dessas encruzilhadas nas quais emerge a resistência, que é, sobretudo, do analista, como nos aponta Ferenczi (1932). Ou seja, se a análise do paciente vai até onde o analista conduziu a sua própria análise, como escutar os efeitos psíquicos das interseccionalidades, se o clínico não se apropria destes em si mesmo?

Ao recordar as vielas de si, em algumas passagens que iam se estreitando enquanto me trazia as suas memórias, chegamos a becos que pareciam sem saída. Ali onde o espaço para os não-ditos se interrompia, Maria encontrou como uma possível saída aos silenciamentos pichar em letras garrafais um apelo de escuta, inicialmente endereçado a sua analista e revisitado na entrevista, “POR FAVOR, ESCUTE!”:

Eu sinto que quando eu toco em questões raciais, porque eu vivo um relacionamento inter-racial, e meus pais vêm de um relacionamento inter-racial, minha mãe é uma mulher negra, e meu pai é muito branco, então quando eu falo das minhas questões familiares e da minha questão do meu relacionamento amoroso, eu sinto que tem alguma coisa que não é escutada. E aí desvia para outro lugar. E aí eu fico tá, mas eu quero que você escute isso. Por favor, escute (Maria).

Diante da necessidade de transitar por esses lugares desconhecidos em si, para além da necessidade de encontrar espaço para lidar com as questões raciais que compareciam no seu relacionamento amoroso, assim como nas relações inter-raciais em sua família, também haviam cenas assombrosas de sua história que pediam lugar. Ela me trouxe, por exemplo, sobre a descoberta de membros escravocratas na família e também sobre o violento apagamento da história de suas avós negras, “realidade terrível” e possivelmente demasiada para lidar sozinha.

Se para suportar atravessar cenários horríveis como esses, é preciso não estar só, naquele instante só foi possível escutá-la passear nesses tópicos sensíveis, como se me situasse diante do

sumário de um livro, ao qual não adentraríamos a leitura naquele momento. Ao ser questionada sobre essas páginas da história de Maria em espaço coletivo de orientação de pesquisa, eu recordava apenas que, por alguns instantes, a minha presença na entrevista havia ficado em suspensão.

Recordo a dificuldade que tive em retornar às memórias dessa entrevista, assim como à leitura de sua transcrição. Algo me fazia adiar esse contato, embora não compreendesse o que era. Passados alguns dias, sou tomada pelo retorno de uma memória que me reconectou com páginas da minha história que parecem se cruzar com aquelas páginas para as quais Maria pedia a escuta de sua analista. Era como se eu estivesse sendo reportada contratransferencialmente a um lugar de horror.

O conteúdo também toca em relações inter-raciais e da história de uma bisavó, nesse caso, a minha. Uma mulher negra, nordestina, natural de Catolé do Rocha/RN, que se chamava Virgovina. Uma história que também estava apagada da minha. Não nos conhecemos em vida, eu a conheci recentemente através de sua filha, minha tia avó. Embora eu tenha crescido vendo o seu retrato, ao lado de seu esposo, na parede da casa de minha tia, recordei que quando eu era criança sentia um estranhamento ao ver aquela imagem de meus bisavós. Até esse momento não havia me dado conta do que se tratava. Agora posso nomear. O estranhamento era o de ver a inter-racialidade daquele casal. Ela, preta. Ele, branco de olhos azuis. Como se algo daquela diferença que se apresentava na imagem deles me dissesse que aquelas pessoas não podiam ficar juntas. Racismo.

Desde criança, foi fácil para mim compreender que ela era a mãe do meu avô, mas não que aquele homem branco de olhos claros era o pai, pois todos os filhos do casal eram negros. Era difícil conceber a integração entre raças e seus efeitos em meu corpo, até pouco tempo, pois

nasci parda, com cabelos cacheados e olhos verdes. “Sem querer, querendo”, adentrei em “becos da memória” de minha tia, filha do casal, que me levaram a uma história até então silenciada em mim, e que, ao conhecê-la, trouxe contornos ao meu corpo e suas marcas interseccionais.

Numa situação de seca extrema, mãe de quatro filhos, Virgovina no ano de 1915 precisou migrar de sua cidade de origem para Currais Novos-RN. A situação era de muita pobreza, e pouco tempo após a sua chegada ao Seridó, ficou viúva. Foi quando conseguiu se abrigar junto aos seus filhos na fazenda de uma tia de Joaquim, onde arranhou trabalho como “doméstica”. O fato é que ela engravidou de Joaquim, e naquela ocasião foi rejeitada por ele, que levava em consideração a diferença racial e o seu lugar de privilégio, pois sendo homem branco, podia negar a sua paternidade ao filho, assim como rejeitar qualquer possibilidade de casamento com Virgovina. O que ele não esperava, à revelia das histórias de sua época, era se ver “obrigado” por sua tia a casar-se com a moça a quem ele engravidou. Casaram-se e tiveram 3 filhos, entre eles Lourdes, o meu avô Clidenor e outro filho homem de quem não recordo o nome.

Quando minha tia Lourdes, filha do casal, me contava a história do casamento de seus pais, parecia se orgulhar da força que teve a sua mãe diante daquele cenário hostil em que estava inserida, assim como enfatizava o poder da patroa dela, tia do meu avô que tivera pulso firme no projeto de fazer o casamento acontecer. Eu não escutava como quem comemora a concretização de um casamento, mas estava perplexa diante de uma sequência de violências sofridas por minha bisá, fruto do racismo, sexismo, patriarcado, machismo, etc, que me conectava com o histórico de um Brasil escravocrata, em que o estupro das escravas era uma maneira de embranquecer a população. Uma fantasia compartilhada no laço social e tematizada por muitos autores, entre os quais está Lélia Gonzalez em seu texto *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (2020).

Do encontro indigesto e estranho com os não ditos e as páginas não escutadas da história de Maria, pude chegar até as minhas. Mas e quando para seguir a sua andarilhagem pelas vielas de si o analista não encontra companhia? Seja em sua própria análise pessoal, seja nos espaços de compartilhamento da experiência clínica entre pares na formação analítica?

Nesses novos panoramas, lembrando a “virada de chave” narrada anteriormente, Maria, teve como guia o próprio contato com as populações indígenas com as quais trabalhava, uma vez que ali ela era estrangeira e não sabia o que eles pensavam, o modo como viviam e do que precisavam. Foi então sendo levada a caminhar ao lado de mais gente, autores decoloniais, os quais cita: Lélia Gonzalez, Cida Bento, Ailton Krenak, Kenna Chaves. Maria não caminhava só. E foi nesse intento de convocar as muitas que compõem o coletivo em sua trajetória de vida e formação, que ela escolheu ser aqui chamada de Maria. “São tantas Marias, não é? Coloca Maria no nome”, ela me disse. As tantas Marias que ela já se tornara queriam “dialogar com a interseccionalidade, dialogar com a psicologia comunitária” e avançar do eixo nordeste, pois não encontrava entre pares de trabalho no território natalense e nordestino esses encontros que colocam a psicanálise em interlocução com outros campos de saber e mobilizam aberturas às novas possibilidades a que o trabalho de escuta lhe chamava naquele momento de sua formação.

É marcante na fala de Maria o quanto ela traz o lugar do “estranhamento” em momentos de sua trajetória em que as experiências a levaram a perceber que a sua “caixinha de ferramentas não é universal” e, portanto, insuficiente diante de algumas convocações de escuta. Ela traz em seu relato um desses momentos, em que acompanhava uma mulher indígena e gestante em um contexto hospitalar e se viu constrangida pelo campo. Na tentativa de conduzir o processo de escuta por uma via já conhecida, viu-se diante de um desafio. Precisou tencionar o seu fazer e se

questionar sobre como poderia então haver, de fato, uma escuta naquele ambiente em que estava inserida:

No hospital tinha uma mulher grávida e a gente estava fazendo acompanhamento, e aí, sempre ia a gestante, o esposo, o pai, a mãe, queria ir todo mundo acompanhar a visita ao hospital, os cuidados. E eu fui entendendo que, por exemplo, o sujeito não era o sujeito individual, era o sujeito que só era sujeito com o coletivo. Eu não ia conseguir pensar o caso, o território ali daquela gestante, a experiência da gestante, sem a experiência do coletivo, da comunidade. Porque essas pessoas pensam juntas, essas pessoas caminham juntas, essas pessoas se cuidam juntas. E aí, quando eu tentava fazer uma escuta mais individual, a escuta individual não acontecia, porque sempre vinha muita gente que queria ver, queria participar, queria falar, queria estar ali junto (Maria).

Maria precisou compreender que aquela escuta não aconteceria de maneira individual e privada, como se costuma esperar de uma escuta psicológica/psicanalítica, que tem como imperativo a garantia de que o sigilo será preservado. Esse modo de escuta não parecia compatível com a lógica que aquelas pessoas priorizavam como movimento de cuidado, que para eles estava mais relacionado com a possibilidade de viver a experiência de maneira compartilhada, sobretudo em um contexto de resistência, diante das circunstâncias de imigração na qual se encontravam. Essa experiência mostrava inclusive as nuances de “outra cosmovisão” que necessitava ser considerada para que o trabalho de escuta alcançasse aquelas pessoas.

A partir disso, Maria vai situando que o seu lugar com o trabalho de escuta está passando por mudanças, um trânsito da clínica de consultório para a política pública. E ela percebe que a grande maioria das pessoas atendidas por ela em acompanhamento psicoterapêutico no consultório são pessoas marcadas por situações de vulnerabilidades associadas a questões de classe, raça, gênero, sexualidade e território. Através de encaminhamentos que acontecem por

parte de amigos que também compartilham desses lugares de certa vulnerabilidade, a ser lida interseccionalmente, e que sabem de seu interesse com essas pautas, é como se os caminhos pelos territórios da escuta clínica aliada a uma práxis crítica interseccional estivessem produzindo um reconhecimento de uma disponibilidade e habilidade para a condução desses processos.

Parece haver certa expectativa dessas pessoas em encontrar profissionais que de alguma maneira dispõem de um preparo para escutar e conduzir às questões e possíveis violências interseccionais. Um apelo por segurança que parece balizar o vínculo transferencial. Mas se do lugar de analista não é possível oferecer alguma garantia de sucesso ao processo, com relação a uma possível especialidade com esse trabalho, o que necessita uma/um analista para manejar casos em que comparece um histórico de violência e subalternização social e interseccional?

Não foi possível aprofundarmos essa questão naquele encontro, mas Maria via como caminho importante de sua trajetória itinerante, olhar para si, e se questionar sobre que “outro” seria ela, o que é que seu corpo quando encontra com os outros corpos, reverbera, pois, esse reconhecimento lhe apontaria às possibilidades de fazer alianças.

Eu não sou indígena, eu sou mulher branca, da cidade, brasileira, não sou migrante, então assim, que aliança eu ia conseguir fazer com essas pessoas? Nessa radicalidade assim, desse estranhamento, dessas culturas, dessas cosmovisões, então demorou para entender, assim, que seria por essa via, de aliança, e não de chegar e fazer aquele trabalho extrativista, não é? (Maria).

A partir disso, diante de casos em que comparecem às violências interseccionais, seja na clínica de consultório ou em experiências de escuta fora dele e até na formação, um bom ponto de partida parece ser o de desconfiar da caixinha de ferramentas previamente preparada. É preciso disponibilidade para sair do lugar de saber colonizador para arriscar-se no não saber, de onde

podem surgir movimentos criativos e alinhados às demandas do campo e não à fidelidade às teorias e instituições.

É legítimo e necessário o apelo feito por Maria ao longo de suas falas, quando convoca os psicanalistas a se olharem e questionarem os seus lugares de privilégio e zonas de conforto, amparados pelas paredes do consultório tradicional, que operam como escudo protetor a resguardá-los das necessárias afetações com o histórico de violências que perpassa a sociedade brasileira. Ela afirma a importância de trabalhar com a comunidade, a partir de uma “escuta viva”, uma escuta de “corpo aberto”:

Vamos lá, vamos pensar em um atendimento peripatético, né? Um acompanhamento terapêutico, pensar em um atendimento como eu falei debaixo de um pé de manga, né? Ou, sei lá, até na calçada, eu não sei, assim, essa inventividade, desse território de escuta, assim, sabe? E eu acho que quando a gente se restringe muito a essa estrutura de parede, cadeira, a gente esquece que enquanto psicanalista, a gente também ocupa um território. A gente esquece que vai entrar uma areia no olho da gente, que a gente pode espirrar, que a gente pode chorar, que a gente pode... É, assim, é uma escuta que tem que ser viva. Se a gente fala em raça, classe, etnia, gênero, territorialidade, religiosidade espiritual, a gente tá falando em vida. E eu acho que a nossa experiência, essa coisa tão tradicional, limita a inventividade da gente de alguma maneira, sabe? (Maria).

4.3 Val: “não deixem a psicanálise subir à cabeça de vocês”.

Migrante no território potiguar, vinda do interior de São Paulo, Val graduou-se em psicologia na região sul do Brasil. Conta que na graduação vivenciou o diálogo da psicanálise com outras teorias (Foucault, esquizoanálise, análise institucional) que a impulsionaram a sustentar um lugar crítico à psicanálise. Parece ter se surpreendido ao perceber que, no contato

com algumas experiências de formação em psicanálise em Natal/RN, não visualizava uma atenção às questões interseccionais.

Ela nos acompanha no movimento de pensar sobre como nas supervisões e espaços de formação teórico-clínica são manejadas as composições de classe, raça, gênero, sexualidade, território: “como é que os supervisores, né, que atuam nessas formações tratam essas questões? Eles tratam essas questões? Então, assim, quando alguém leva um caso pra supervisão né, num caso do estágio, essas questões são consideradas, ou não?” (Val).

A ideia de que os conceitos teórico-clínicos sejam lidos e associados apenas à dimensão psíquica do sujeito lhe causa estranhamento: “de repente você tá lá discutindo o caso, pensando narcisismo, estrutura, sei lá o quê, e ninguém parou pra questionar se essa pessoa é branca, preta, indígena, em que território ela vive, que atravessamentos existem ali na história dela, né?”. Com Val e as questões fundamentais que traz ganham força e novas camadas as perguntas de pesquisa de onde parti neste trabalho. Como pensar o narcisismo na clínica sem considerar a cor da pele, o território onde se vive e sua ancestralidade? Como é possível apagar o corpo da cena da clínica? Silenciar as marcas da cultura tão constitutivas do narcisismo? Quando nas atividades de formação se aborda o tema do narcisismo e não comparecem os marcadores sociais da diferença na discussão, o que se destaca não seria justamente um apagamento?

Val parece apontar com suas experiências formativas no território potiguar, para uma demora da psicanálise em escutar e manejar clinicamente, considerando os aportes das discussões interseccionais. Percebe que uma abertura a essas novas interlocuções acontece no período da pandemia, quando a modalidade remota permitia que as atividades de formação acontecessem on-line para além do reduto local, ampliando as possibilidades de trocas com psicanálises de outros

territórios, em que o acesso às temáticas em questão ocorria com mais frequência, por exemplo, nos grupos do eixo Sul-Sudeste que frequentava.

Diante do incômodo em não encontrar espaços e pares de trabalho que fomentassem essas interlocuções, Val pensou que, no cenário local, onde as formações em psicanálise são estruturadas de maneira mais tradicional, os estudos teóricos pós formação de base surgem como alternativa para acessar outros autores e perspectivas mais territorializadas da psicanálise. Nesse sentido, são espaços e momentos de “mais abertura para ir inserindo essas questões”, já que a formação clínica de base, segundo ela, fica “no convencional”. Estuda-se “Freud, Lacan, Melanie Klein, teoria e manejo e tal, sem que essas outras questões façam parte de uma discussão mais contínua durante a formação”.

Val parece nos alertar de que a formação analítica é estruturada para transmitir a palavra dos cânones, dos autores clássicos, o que opera como uma espécie de pacto de silêncio. Este é rompido por discussões raciais, sociais, de gênero que vão se infiltrando nos espaços de estudo e supervisão clínica, levadas, talvez, pela “ousadia” de alguns analistas que dão testemunho dos efeitos psíquicos dos marcadores sociais também em seus próprios corpos. Este movimento na formação analítica tem aparecido, segundo Val, através de jovens analistas em formação:

O que eu observo é que talvez aconteça muito mais vindo dos alunos. Então assim, alguns alunos que já estão implicados com essas questões políticas e que vão para formação, muitas vezes levam os casos para supervisão já com essas informações, tipo: ‘a paciente é uma mulher negra, que mora na periferia’, então eles trazem isso como um dado a ser considerado muitas vezes mais do que o próprio supervisor (Val).

A separação entre a perspectiva interseccional e a formação clínica, como se essas dinâmicas não estivessem necessariamente imbricadas dentro e fora da clínica, lhe inquieta profundamente: “não é possível separar o que o paciente vive na vida dele em sociedade do que

ele traz pro consultório e olhar só pro que tem intrapsiquicamente” (Val). No esforço de trazer à palavra as separações que as formações clínicas operam, Val faz uso de uma expressão que merece ser problematizada: intrapsíquico. Trata-se de uma nomeação que designa um modo específico de conceber a relação entre psíquico e social, tributária de uma certa leitura do texto freudiano, em que o psíquico é tomado como equivalente de interior e individual e o social como exterior e equivalente à sociedade.

Esta perspectiva, frequentemente, comparece para justificar uma prática clínica desatenta aos marcadores sociais. Estes findam cindidos da escuta do analista, da possibilidade de elaboração dos analisandos, dos estudos teóricos, das construções clínicas nos espaços de supervisão. Desde este lugar, seguem operando seus efeitos, mas sem poderem ser integrados. Há, deste modo, uma operação constante de dissociação de como os marcadores sociais se interseccionam na história, corpo, território dos pacientes e do que se escuta na demanda clínica, nos sintomas e no mal-estar trazidos à análise. Com o analista, não é diferente. Os espaços de formação, ao não considerarem a relevância desses aspectos, acabam por reproduzir certo ideal de higiene social do analista como termômetro de boa conduta, ou seja, cindem sua prática de seu contexto de vida e das questões sociais que o atravessam. Com Val, perguntamos: como cada clínico pode encontrar formas de romper com estes pactos de silenciamento?

Esta questão parece encontrar destino, pelo menos na história de Val, em uma experiência intensa e singular do período da pandemia. Val engravidou, o que lhe demandou certo afastamento de seu ofício como analista, embora não de sua formação. Foi a análise pessoal o elemento do tripé que se fortaleceu naquele momento, em que as questões de gênero e sexualidade que fortemente lhe atravessavam puderam encontrar lugar:

Uma das questões que eu fui levar pra esse meu processo de análise on line foi a minha questão de gênero, que nesse momento do puerpério tava gritando. Se eu era feminista, se eu achava que eu era feminista, ou que tinha algo do feminismo que era importante pra mim antes de eu ser mãe, depois que eu fui mãe, dentro do contexto de pandemia, de tudo que tava acontecendo, isso pra mim se tornou tipo vital, porque assim tudo que existia de desigualdade de gênero naquele momento invadiu a minha casa (Val).

A escuta de Val na pesquisa abriu espaço para um rememorar seu puerpério, momento de sua vida em que foi necessária dedicação exclusiva à maternidade, em um contexto em que estava sem rede de apoio. Ela conta que se acentuaram questões de gênero e sexualidade que apontavam para problemáticas sociais relacionadas ao patriarcado, ao machismo e sexismo, como lógicas de poder que violentam a mulher na sociedade brasileira.

Para que pudesse iniciar o processo de retorno ao trabalho e aos necessários cuidados pessoais, ela conta que precisou buscar apoio em outras mulheres em quem ela pôde confiar alguns cuidados a sua filha, assim como à casa onde moravam. Embora reconheça a necessidade desse suporte para que pudesse dar continuidade às suas atividades, fala neste momento de um incômodo, que coloca no centro do debate lógicas de subordinação interseccionais:

Por que acho que a gente via, por exemplo, no nosso condomínio, que é um condomínio de classe média para classe média alta, aquele contexto de babás muito tradicional e opressor, então a menina que vem nova do interior e mora na casa e faz serviço doméstico ao mesmo tempo que cuida das crianças e fica vivendo daquilo e não tem oportunidade de estudar. E daí eu não tenho condições de ter uma menina dentro da minha casa trabalhando pra mim e daí a gente entrou numa mega crise com isso, de como é que a gente vai fazer pra ter uma ajuda paga sem colocar uma pessoa nessa condição dentro da nossa casa, porque isso não condiz com o que a gente acredita e pensa e vive assim né? (Val).

Val, mulher, migrante, mãe, psicanalista, estava atenta a como as dinâmicas de poder se apresentavam na conjuntura social na qual estava inserida. Uma perpetuação de violência herdada do colonialismo, em que meninas e mulheres vindas do interior do Rio Grande do Norte, em situação de vulnerabilidade socioeconômica, interseccionadas com marcadores de raça e gênero, eram destinadas a trabalhos precarizados e em contextos de exploração, ou seja, trabalhos desvalorizados para pessoas que historicamente foram subalternizadas. A interseccionalidade aparece então como importante chave de leitura para o “território da casa”, pois esta não nos deixa esquecer o quanto esse lugar atravessa a história de mulheres negras escravizadas, como nos lembram, Manzi e Dos anjos (2021). No período posterior à abolição, referem os autores, as relações entre ex-senhores e ex-escravas se mantiveram por meio de rearranjos sociais que permitiram que os serviços mais desvalorizados permanecessem atrelados a sujeitos historicamente subalternizados.

Val pôde revisitar na entrevista algumas histórias que permeavam a vida dessas mulheres trabalhadoras do serviço doméstico. Lembrar de uma delas, em especial, lhe emocionou durante o relato, pois após os seus 50 anos de idade, conseguiu realizar o desejo de ser alfabetizada. Val me dizia sobre como é difícil olhar para essas desigualdades sociais e recordou o filme “Que horas ela volta”, em que a protagonista é empregada doméstica e precisou se separar de sua filha e de sua cidade natal no nordeste brasileiro para buscar melhores condições para ambas. Desse encontro de histórias narradas em torno da vida de mulheres, filhas, mães, trabalhadoras, surge a personagem “Val”, que marca também com seu nome - assim escolhemos - a psicanalista dessa narrativa sensível aos efeitos nefastos que, nas intersecções entre raça, gênero, classe e território,

se reproduzem. Frente a história dessas mulheres e a sua, Val coloca em pauta o seu lugar de classe e raça, em seus privilégios.

A camada de gênero nessas dinâmicas de subordinação interseccionais também foi abordada por Val ao narrar experiências em espaços de formação em psicanálise, aos quais se vinculou em Natal/RN. Conta que, por ser mulher naqueles espaços predominantemente masculinos, sentia que precisava conquistar o respeito do grupo, passar por uma espécie de aprovação: “talvez eu tenha tido esse meu lugar respeitado institucionalmente por eu trazer essa consistência da minha formação e da minha bagagem (...) mas mesmo assim não deixei de sentir e viver questões que tinham a ver com misoginia, recortes de gênero” (Val). Os movimentos de poder atravessados por questões de gênero, muitas vezes velados, fazem surgir à necessidade da analista mulher estar atenta, em alerta, pois o seu saber sobre as lógicas que ancoram a reprodução dessas violências não a isenta de ser alvo das mesmas. Conta que foi fundamental encontrar um analista com repertório para desenvolver uma escuta que considerasse cuidadosamente, em suas questões psíquicas, as imbricações políticas.

Val, mulher, parda, com traços indígenas, trouxe em sua fala o forte incômodo quando se vê interpelada a nomear seu lugar de raça. Fala de um sentimento de confusão, pois embora não se reconheça como pessoa branca, também não se vê negra, e dessa mistura advinda de um relacionamento interracial por parte de seus pais, ela percebe que recaiu no lugar de parda como a possibilidade de um espaço “entre”. Traz que, em sua história, essa miscigenação comparece não como possibilidade “de evidenciar os elementos que compõem essa mistura, mas de apagá-los”. Entre esses apagamentos, os traços indígenas: “pra mim sempre fica uma questão muito incógnita porque bom, obviamente eu não sou uma pessoa branca, mas também não me vejo

como uma pessoa negra, durante muito tempo não foi colocado para mim à possibilidade indígena”.

Essa confusão sobre como se nomear do seu lugar de raça, está atrelada a uma dificuldade anterior, a da possibilidade de se identificar com os elementos que compõem a miscigenação. Resquício de um lugar da branquitude que produz uma imagem de sujeito universal, proveniente do ideal de ser branco e que distancia os sujeitos de outras possibilidades de ser e estar no mundo, deixando-as de fora do cenário de referência.

Val percebe, na descendência paterna, uma mistura entre traços negroides e indígenas, e conta que, no relacionamento inter-racial de seus pais, foi o seu pai, o homem negro, quem precisou conquistar a família de sua mãe. Que ele conquistou um lugar na família pela “via do afeto assim, de ir mostrando a pessoa que ele era”. Ressoa forte na escuta neste momento esta forma de contar da busca de um lugar, um lugar no fim das contas de “pessoa”. Val continua narrando: “na minha família sempre teve isso do meu pai ser o negão e a minha mãe ser branca”.

Assim como Val, por ser mulher, precisou conquistar o seu espaço na psicanálise natalense, para o seu pai, homem negro, o reconhecimento e o respeito também não estavam garantidos, ainda que socialmente ele não ocupasse um lugar marginalizado com relação à classe social. Nessa narrativa de sua história de vida, as cenas de violências que envolvem o seu lugar de gênero, o racismo por omissão, a ausência da possibilidade de identificação com a etnia indígena, parecem encobertos por seus privilégios. A consciência política que lhe permite acessar a sua história reconhecendo “os seus privilégios”, dentre os quais cita direitos básicos como alimentação digna e escola de boa qualidade, parece desviar o olhar dos silenciamentos das questões interseccionais em sua história. Colocá-los em palavras, parece um passo a um lugar de não pertencimento.

Já me incomodei muito com o meu lugar também de descendente de colonizadores, então assim, e desse lugar da branquitude que em grande parte da minha vida, eu ocupei pelo recorte de classe. Então, de que forma isso foi ao longo da vida sem que eu percebesse, né, assim, passando por reproduções de opressões e de várias questões (Val).

Após escutá-la, ficou forte em mim a sua mensagem sobre como o clínico e a clínica são indissociáveis, e o quanto pode ser violenta a tentativa de separar o que acontece na clínica do que se passa fora dela. Ou ainda, o quanto pode ser violento conceber o psíquico como uma interioridade apartada das questões sociais. É à medida que o psicanalista vai encontrando espaços onde é possível pôr em análise as questões interseccionais, dentro e fora da clínica, que talvez a plasticidade para escutar as intersecções em seus pacientes possa acontecer como um efeito de formação que permite escutar marcas psíquicas silenciadas.

Val aposta que as formações em psicanálise também são lugar para uma práxis crítica da interseccionalidade, mas se questiona sobre como fazer acontecer. Não como “um complemento da formação”, mas de maneira “mais orgânica”.

Como as formações em psicanálise vão colocar em prática isso tudo que está sendo discutido? (...) é urgente assim, pras formações em psicanálise pensarem que não dá para tratar estas questões como complemento (...) pra mim a formação clínica hoje em dia precisa ser uma formação que faça esse diálogo, entre o que existe de base de referência, que segue sendo Freud e pós-freudianos, os autores clássicos, mas que faça esse diálogo com o que veio depois, como que tá sendo pensado agora, que trate questões de territorialidade, que trate autores brasileiros, então uma formação no Brasil precisa ter autores brasileiros, sabe? Como é que você faz uma formação clínica no Brasil só com autores europeus? (Val).

No Brasil, quando uma formação em psicanálise não considera suas produções teóricas locais como referencial, caminho possível para tratar das suas questões, parece desver as

potencialidades clínicas que o seu território e cultura têm. Pois como ignorar que a bússola para a escuta do inconsciente brota no próprio chão do território em que a experiência clínica se realiza? Como então sustentar uma clínica cindida com o território em que ela se produz? É chão sem caminho, caminho sem chão.

À medida que Val vai se aproximando das demandas de nosso tempo e das particularidades do território em que atua, vai procurando maneiras de abrir janelas por onde possa arejar a escuta, fomentar um viés crítico e ético-político da psicanálise. Assim, ela considera que sua prática em turmas de formação em psicanálise transmite essa perspectiva, que, para além da troca de conhecimentos teóricos, aposta em desidealizar a psicanálise, por exemplo, quando afirma que: “a psicanálise não resolve tudo, a psicanálise é uma perspectiva, a psicanálise dá conta de determinadas coisas, mas tem uma série de outras coisas por aí que ela não vai dar conta e que a gente precisa né, olhar”.

Ocupando-se em pensar a “função política da clínica”, considera necessária a capacidade de criticar a psicanálise, como relata em um trecho de suas experiências:

Acho que trazer também pras minhas aulas essas referências que possibilitavam ampliar um pouco a discussão e o olhar (...) acho que também de questionar o próprio lugar do analista, sabe? Não de questionar, mas de relativizar, e não considerar esse lugar como um lugar naturalizado de saber, de quem vai entender tudo, resolver tudo e pronto e acabou. Então acho que na minha transmissão eu sempre bato nessa tecla, de tipo ‘não deixem a psicanálise subir à cabeça de vocês, porque a psicanálise não vai resolver tudo, não fiquem embriagados da psicanálise, porque daí vocês vão se alienar de todo o resto que acontece no entorno né? (Val).

Ao dizer que é preciso “não deixar a psicanálise subir à cabeça”, Val parece nos convidar a reencontrar um chão para fazer caminhar uma psicanálise mais inclusiva e atenta às

diversidades do humano. A escutar com o corpo, da “cabeça” aos pés. Estes que percorrem e sentem o chão, o território. A migrar, aterrar, interseccionalizar a psicanálise.

4.4 Laura: “qual é a proporção da hipocrisia dos adultos?”

No período inicial de seu contato com a psicanálise, Laura foi assimilando aos poucos a compreensão de alguns conceitos apresentados, mas algo que percebia com nitidez era haver “muita rivalidade entre/com os professores”. Havia muitos questionamentos sobre o “formato e a metodologia”. Laura conta que os “embates” eram direcionados à “didática” de alguns professores que traziam “filme, livro, discussões diferentes, coisas um tanto culturais”:

“Eram, acho que pessoas que tinham um conhecimento muito grande, de todas essas questões filosóficas, hermenêuticas e por aí vai, e que elas parecem que faziam questão de estar questionando o lugar de saber do corpo acadêmico da instituição (...) controle da validação, por exemplo, da formação, e de que conhecimento esses professores tinham pra estar dando aquela formação pra eles que já eram doutos, que já eram sabedores de muita coisa, principalmente na área do direito, um deles lá, então eu via muito essa questão dessa rivalidade, dessas pessoas, dessa disputa de poder bem acirrada” (Laura).

Naquele período, Laura era bastante jovem, aos 18 anos, antes de adentrar à universidade. “Pra começar, o meu processo de formação começou de uma maneira um pouco estranha”. Para contemplar o pré-requisito da graduação para entrar em uma formação psicanalítica, ela iniciou o curso de pedagogia. Entretanto, a maternidade exigiu dedicação exclusiva e, na impossibilidade de concluir a graduação simultaneamente à formação em psicanálise, ela relatou a percepção de que “aquele curso não fez base” para a sua formação.

Passados três anos, ela retorna à prática do tripé psicanalítico, de um lugar de insegurança frente ao seu processo de autorização, pois, embora fosse “possível entender os conceitos, conseguia transmitir, conseguia utilizar na clínica, mas era como se..., eu me sentia meio impostora”. Aquele tempo da primeira formação não foi suficiente, ela se sentia “falsa”. Era como se Laura dissesse que a graduação como um pré-requisito para uma formação em psicanálise fosse primordial a tal ponto de dizer quem é e quem não é analista de “verdade”. Mas será que é esse pré-requisito que faz de alguém um candidato a analista?

Ao escutá-la, lembrei-me de Melanie Klein, que no contexto inicial do movimento psicanalítico, como primeira mulher não médica a bancar esse lugar, foi precursora em formar-se analista mesmo não sendo graduada. De alguma maneira o caso de Melanie Klein parece ilustrar que o diploma como pré-requisito na formação de uma analista não garante o lugar de escuta do sujeito do inconsciente.

A sensação de ser uma “impostora” parece também ser atravessada por um discurso de certa rigidez, em que toda a experiência de formação no tripé psicanalítico é colocada em questão pelo atraso do diploma. Conforme Laura era orientada por sua família: “se tem que fazer faça direito, tem que fazer, faça o que é certo”. E qual seria o “jeito certo” de fazer uma formação em psicanálise?

Para Laura, “fazer as coisas direito”, naquele momento, implicava retardar a sua autorização como analista e procurar outras formações complementares, e assim ela o fez. Desde cursos introdutórios a percursos aprofundados em psicanálise; formação em clínica ampliada e desenvolvimento humano; eventos, palestras e grupos de estudos. Para lidar com o lugar de “impostora”, resquício de seu primeiro tempo de formação, ela ficou em constante busca por algo que lhe desse base, e que não se tratava apenas de aprofundar as questões teórico clínicas, mas de

“ser reconhecida, ser vista, pertencer, de as pessoas saberem daquele movimento. Então, foi importante fazer parte, foi importante ter um grupo”:

É como se agora fosse alguém de fato, não é só uma sombra, assim no meio da multidão, eu tenho pessoas que viram, pessoas que sabem referenciar, diferente daquele outro processo, que era como se fosse um processo meio apagado assim, às vezes até na memória, mesmo, será que isso aconteceu? Será que eu sou louca?(Laura).

Questionar a veracidade do vivido parece ser efeito do apagamento que o desmentido daquele primeiro tempo de formação produziu em Laura. Os efeitos dessa cisão são sentidos intensamente, a ponto de ela questionar a sua sanidade. Entre as memórias dos imperativos familiar de que era preciso fazer “direito” e da comunidade psicanalítica de Natal - visível em contextos como o narrado na abertura desta narrativa, em que algumas figuras assumiram um lugar superegoico de dizer o que é e o que não é psicanálise, quem é e quem não é psicanalista, quem pode e quem não pode transmitir a psicanálise - Laura agarra a narrativa. Conforme rememora, lembra da fala de um psicanalista proferida em um evento de abertura de um curso de formação: “tantos por cento do mundo é psicótico, tantos por cento perversos, e tantos por cento é neurótico, e dos neuróticos, sei lá, 20% vai ter dinheiro pra pagar psicanálise e é pra esses que a gente vai trabalhar”.

E a partir dessa fala em que o psicanalista escancara sem constrangimentos a desigualdade de classe social no Brasil, naturalizando essa diferença que causa segregação, fica em Laura o “estranhamento, a aversão, o preconceito”. Assim como a “proporção da hipocrisia dos adultos” da qual recorda-se quando em sua adolescência fora repreendida por um familiar por ter conversado com uma pessoa em situação de rua que trabalhava como pastorador de carros: “foi a

partir dali que eu vim ter essa compreensão, que algumas pessoas dividiam o mundo, quem é da rua, quem não é, quem é de família, quem não é, quem está na escola, quem não está”.

Nesse contexto, sentia a necessidade de circular em outros grupos, e buscou uma formação em “Clínica Ampliada” em outro instituto de psicanálise em Natal/RN. Ela recorda que alguns processos aconteciam de maneira a separar o manejo da clínica das questões políticas com relação à garantia de direitos dos usuários. Em uma situação em que ofereceu uma carona a um paciente e sua família que enfrentava dificuldades com relação à acessibilidade para chegar ao serviço de saúde, em função de questões socioeconômicas, ela foi repreendida pela coordenação do serviço que acontecia em um Centro de Reabilitação Infantil (CRI):

“Uma das vezes eu ofereci carona até um ponto de ônibus que ficasse mais próximo, aí a coordenação chamou a atenção, disse que a gente não se envolvia, que isso era uma questão pessoal, que eles iam ter que resolver de outra forma, que a gente não poderia se envolver a esse ponto, porque iria misturar, eles iam pedir em alguma situação assim, aquilo ali eu fiquei constrangida” (Laura).

Diante desse impasse, Laura se questionava sobre o seu trabalho, quais os limites de sua atuação, “qual o papel mesmo do terapeuta, do profissional que está ali nesse lugar e em que lugares ele vai se vincular”. Enquanto a coordenação orientava o não-envolvimento entre terapeuta e paciente, para Laura parecia natural se implicar a partir de um lugar de envolvimento, de quem se inclui como parte ativa no processo ou se vai “replicar violências, ou se omitir desses lugares de aparecer, que o meu trabalho é da sala para dentro”, e diante dessa contradição, chega para ela a questão: “qual é o meu lugar, o que é que pode um terapeuta?”.

Com as narrativas desses eventos marcantes, de situações que escancaram a interseccionalidade em sua história, nas formações em psicanálise, ela traz que “antes não

escutava ou não tinha ouvido pra isso, hoje eu tenho”. Laura conta que essa abertura para a escuta das desigualdades sociais, de gênero e classe iniciou quando participou de “palestras em Fortaleza-CE, que trouxe algo do lugar da mulher, da violência, da subjugação feminina, e em vinculação a isso uma mulher em condição de rua, e quais mulheres estavam em condição de rua e porque, né?” Conta que esse momento lhe provocou uma “virada, uma percepção”, foi quando começou a ter o “olhar e escuta mesmo para isso”. E em seu manejo clínico procura não recair no lugar de quem vai naturalizar a violência, a pobreza, a exclusão, pois é preciso positivar que na diferença há um sujeito psíquico e de direitos.

Fazer com que a pessoa compreenda que tem algo que não é natural, quer dizer, você, e você é viado, é? Isso é uma violência, porque se a pessoa for, então de dar condição de ela se perceber enquanto alguém que ela é alguém. Que parece redundante, né? Então ela saber que não é porque ela é ou não é que ela não pode se diferenciar dos demais e que a voz dela não pode aparecer, né? (Laura).

Fazer a voz “aparecer” quando se trata do lugar da diferença, parece ter sido uma dificuldade também enfrentada por Laura, quando mostra que a sua própria voz, nos lugares interseccionais que a compõem, por um tempo, não encontrava “eco” na relação transferencial com o seu analista: “eu não tinha um eco, eu não encontrava o outro do outro lado, sabe? Como se alguns assuntos fossem mesmo um tanto tabu”.

Recordou que a sensação naquele processo era a de que ele, o analista, não era “autorizado a espelhar isso, falar disso”. Como mulher branca, não era possível se escutar desse lugar de privilégio: “nunca foi uma questão, de eu pensar que tem outras pessoas que realmente não tinham essa condição. Esse lugar de alheamento mesmo, de alienação”.

Com isso, Laura expõe que a voz da diferença que não encontra espaço pode estar tanto do lado do subalterno, como do privilegiado, “como se encontrasse um silenciamento muito grande, quase como dizer assim - essa é uma questão sua”. Então, revela-se com isso uma separação, um des-envolvimento como marca desse processo de análise. O espaço que faltava para aprofundar as suas questões interseccionais parecia ser reflexo de uma não autorização a que seu próprio analista estava submetido. E, diante de um analista não “autorizado a espelhar, a falar”, Laura encontrou-se com o silenciamento, que de seu processo de análise, como uma reação em cadeia, reverberou e transbordou para outros lugares: “era um meio indolente, eu não sei, algo de um adormecimento em relação a isso, né? As dores do mundo. (...) Então é um pouco de uma insensibilidade que diz, acho que de algo meu, né?”.

Nesse contexto em que se questionava sobre a sua “insensibilidade” e da impossibilidade de tocá-la em sua análise pessoal, Laura evidencia não apenas os seus não-ditos, mas os do tecido social. A branquitude parece ser esse instrumento que, por não se revelar, nomear, visibilizar, opera e promove esse silenciamento na vida social, na análise pessoal, na formação analítica. Como narrou Laura, “as dores do mundo” ficam silenciadas no repertório branco.

Ao mencionar essas “dores do mundo”, lembra do filme “A espera de um milagre”, em que o personagem John Coffey, um homem negro, acusado injustamente de ter matado brutalmente duas meninas brancas, é preso, e condenado a pena de morte. Tal personagem tem uma característica marcante ao longo do filme, é a de ser muito sensível e empático às dores do mundo. E mesmo após a sua prisão, em isolamento, não deixa de sentir e se afetar com essas intensidades dolorosas.

A imagem evocada por Laura em sua narrativa nos coloca diante da posição do analista como necessariamente vinculada ao mundo. Aberto ao encontro afetivo com o outro, a analista

enriquece a escuta na sensibilidade às dores do mundo. No isolamento e desconexão com a diversidade do tecido social, impera a rigidez, que pode escondê-las mas não apagá-las, como na história do filme lembrado.

É como se empobrecesse de certa maneira, a gente está aqui nessa sala, desvinculada de tudo, tá ali um vendaval passando e eu tô aqui protegido, eu vou continuar aqui? Isso não é comigo. Só que eu vou lá fora depois e eu vou estar com todo mundo, então é assim, como é que eu vou ficar aqui isolada se eu vou lidar com todo mundo, se todo mundo que chega lidou com alguém, que lidou com todo mundo? (Laura).

Laura reconhece que, “da porta pra dentro”, o paciente nos leva ao mundo todo. E aceitar o convite de não ficar “protegido” nesse espaço do consultório, mas transitar fora dele, seja através das narrativas das dores do mundo que nos chegam, seja nos territórios de vendaval e pastores de carros pelos quais circulamos, torna-se urgente.

Mas transitar para além do território de Natal/RN, Nordeste, nem sempre é fácil para uma mulher nordestina, analista em formação: “eu tenho um trânsito social, aí círculo em muitos lugares, em muitas aulas online (...) É um lugar meio assim, do engraçado, curioso”. Em grupos com pessoas predominantemente do eixo sul/sudeste, sente receio em se colocar, “tentando só falar quando tem certeza nos grupos para não ser nem inconveniente, nem falar demais ou algo desse tipo”. Mas qual certeza pode ter um psicanalista?

Por um tempo, o lugar de saber compareceu com certa rigidez para Laura, que buscava um discurso coerente, com “início, meio e fim”, e encontrou “problema” ao se ver como “essa pessoa que não sabe o que pensa, que começa a pensar uma coisa e daqui a pouco está divagando por outro lugar”, que fez “abstinência de falar”, pois sentia que era preciso se “organizar”, que percebeu seu sotaque e sua voz serem motivo de graça em contextos de formação além nordeste.

Mas, sendo o inconsciente anacrônico e tendo seu funcionamento distante da lógica da razão, por que não pode o analista divagar? Se perder e depois se achar em outro lugar?

Mesmo em seu território, em Natal, ser analista “às vezes é um lugar de estranhamento”. Laura diz estar atenta a como, ali, o diálogo com outros campos do saber evidencia “o movimento que as pessoas fazem de tentar não se misturar com isso que não pode contaminar”. E o que é isso que tem a psicanálise que pode oferecer risco de contágio?

A trajetória de Laura é marcada por silenciamentos, desautorização, por um corpo de mulher branca, nordestina, que necessitou se abster de falar até ter “certeza” do que iria dizer. Nessa história de descontinuidades, conta que foi ao encontrar-se com um lugar institucional que pudesse lhe oferecer uma experiência de continuidade entre pares, “como se fosse uma família que viu o bebê nascendo e viu o seu crescimento”, que ela pôde integrar em si um lugar de analista. Aqui, Laura foi o nome escolhido para essa analista, que ela me contou integrar. De minha parte, uma homenagem àquela que, em suas idas semanais como empregada doméstica na casa de minha avó, me ofertou encontros afetuosos, numa experiência que não se reproduzia a hipocrisia dos adultos, integrando em mim a capacidade de amar. Laura nessas linhas que escrevo é também uma analista sensível, que não pretende medir as dores do mundo na proporção da hipocrisia da branquitude dos analistas.

5. Arethas, Marias, Vals e Lauras

Após os primeiros contatos com as participantes, alguns restos da escuta ficaram ecoando em mim desconfortos e perguntas. Que assuntos eram tabus na análise pessoal de Laura? O que acontecia para que Maria não se sentisse escutada por sua analista quando adentrava em suas questões raciais? O que é o manejo interseccional a que se refere Val? O que quis dizer Aretha

quando se viu impotente escorregar? O que quis dizer ao falar que não foi “tensionada” por sua analista na direção de narrar seus processos de racialização?

Ao me fazer essas perguntas recordei os momentos dos primeiros encontros em que me via tensa na busca por respostas esclarecedoras. Kveller (2018), porém, nos alerta que “não podemos esperar pela coincidência entre o testemunho e a precisão histórica. Isto é, não devemos demandar do testemunho que se apresente como prova fidedigna do passado” (p. 98-99). Com isso em mente, me lancei aos segundos encontros com Aretha, Maria, Val e Laura. Não só pelo que me inquietava nas questões trazidas acima, mas pelo que emergiu de comum. O silenciamento. Algo que aparecia como inominável me fez buscá-las novamente. Precisava que elas me ajudassem a encontrar jeitos de dizer sobre o escondido, o apagado, o silenciado. E no esconde-esconde como o de um jogo da memória, não sabíamos o que e quem as cartas nos revelariam.

O que (re)encontramos? Cenário de seca; de migração; alguns personagens cinematográficos; descendentes de portugueses e holandeses; um homem negro pobre pastorador de carros, uma mulher negra cozinheira de um hotel; uma empregada doméstica que se alfabetizou aos 50 anos; outra que o registro de nascimento não acessou, uma ama de leite contemporânea. Também vimos abandono e adoção; cabelos loiros lisos e crespos alisados; as heranças indígenas emudecidas, a branquitude velada; casamentos inter-raciais, miscigenação; uma pirâmide financeira; e muitas histórias que nos pediram para além de olhos atentos e boa memória, outros sentidos para driblar as resistências de contá-las, inscrevê-las e escrevê-las, sem saber ao certo onde isso nos levaria.

Nesses (re)encontros em que retornamos às narrativas escritas das memórias compartilhadas pelas participantes, um ponto comum se anunciou como um saber de

encruzilhadas: a violência colonial. Isso que nos afeta a todos, individual e coletivamente, e me convoca a dar continuidade às narrativas, não mais de maneira separada, mas em conjunto, trazendo os entrecruzamentos e interseccionalidades em que histórias de mulheres negras silenciadas confluem umas com as outras.

5.1 Lembrar as mulheres negras silenciadas: democracia racial e desmentido.

Um dos principais achados dessa pesquisa foi a violência racial nas figuras de mulheres negras silenciadas. Embora nenhuma pergunta tenha tido essa direção como norte, as entrevistadas rememoraram este ponto fundamental de suas histórias de vida e formação. Uma diferença de cor que imprimiu marcas profundas em seus processos de subjetivação. O desmentido. Não de qualquer trauma. Mas do trauma colonial.

No reencontro com Laura, ela, como quem narra os efeitos daquele nosso primeiro contato, me contou que dias após conceder a entrevista pensava sobre os seus privilégios e vieram à tona algumas falas que a sua mãe lhe dissera há anos atrás. Falas que revelavam um desejo de que a filha (Laura) parecesse com a sua avó adotiva: “ah, você tem as pernas grossas como as da sua avó” ou “seus filhos vão ter os olhos azuis como os da sua avó que é holandesa”.

Essas memórias resgatadas trouxeram consigo a possibilidade de algumas reflexões e elaborações para Laura, que, percebeu, por exemplo, como que pela primeira vez, que a sua mãe é uma mulher “possivelmente parda, cabelo crespo, fazia de tudo para esticar o cabelo e que ninguém percebesse que o cabelo dela não era liso”. Aqui, o cabelo de sua mãe como marca corporal a ser apagada, aponta fortemente enquanto territorialidade para a subalternidade do

corpo das mulheres negras, mas também como lugar potente de resistência, como traz Manzi e Dos anjos (2021):

Pensar o corpo como território viabiliza considerar a interseccionalidade da raça, do gênero e da classe na sua materialidade corporal, como lócus de opressão, mas também de resistência. Pensar as territorialidades das mulheres negras na escala do corpo significa romper com a dicotomia entre espaço público e privado, reafirmando o poderoso lema feminista: o pessoal é sempre político” (Manzi e Dos Anjos, 2021, p. 13, 14).

Havia uma incoerência entre o corpo que a mãe de Laura tinha e aquele que desejava ter e que esperava ver em Laura. E ao perceber tal dissonância, Laura me narrou se sentir “estranha”, pois contou que a sua mãe foi adotada por uma mulher branca, loira de olhos azuis, de origem holandesa e que a mãe biológica dela teria sido “alguém que tinha trabalhado na casa dessa senhora, como doméstica possivelmente, com um filho dessa mulher”. O que as falas de sua mãe revelam é nomeado por Isildinha Baptista Nogueira como o processo de “identificação fantasmática com a classe dominante”. Conforme nos explica a autora, ao tentar se constituir como sujeito no laço social, o negro não se identifica com os seus iguais, “pois representam para ele o retorno de um sentido insuportável”, restando-lhe “o ideal imaginário da brancura” (Nogueira, 2021, p.58).

E nessa circunstância em que a história de sua avó biológica, uma mulher negra, pobre, doméstica, ficou silenciada e apagada da história de Laura, que se questiona sobre uma possível replicação de violência nas falas de sua mãe, por “querer não enxergar o que se é de fato, ou não conseguir”. Laura percebia que a sua mãe “sempre procurava algum resquício de raiz, de se reconhecer naquilo que estava ali a sua volta”, ou seja, o ideal de branquitude:

No caso da minha mãe, mesmo que ela fosse filha do cara que ela achava que era, um descendente de holandeses, ela também era filha de outra pessoa, e que não dava a ela a condição de ser branca, né, de cabelo liso. Então por que ela não conseguia enxergar isso? Que tanto que ela precisou fazer de força ou de se violentar, ou de querer se encaixar pra poder parecer, pra pertencer (Laura).

A pergunta que Laura nos faz sobre o porquê de sua mãe não se enxergar como mulher negra, me lembrou a fala de Aimé Césaire quando o autor apresenta uma equação para o colonialismo: “colonização = coisificação”. Césaire compreende que nesse sistema de dominação e submissão não existe possibilidade de inversão de papéis entre os que são operários e os que dominam os meios de produção (Césaire, 2020, p.24). Com isso, o que a mãe de Laura inconscientemente talvez temesse enxergar não seria a si mesma, mas a imagem coisificada, animalizada, construída pelo colonialismo sobre o que é uma pessoa negra.

As violências coloniais capturam o sujeito de si e produzem o apagamento. Nesse caso o apagamento é duplo. Apaga-se o sujeito e com ele, o próprio ato da violência colonial também se esvai, o que tornou o colonialismo infalível até aqui. Por isso, resgatar a memória apagada pelo branqueamento é “racializar para desracializar”. Do contrário, querer simplesmente desfazer as raças é desver o racismo, desmenti-lo através do embranquecimento. “Quiséramos que fosse possível superar o racismo sem precisar racializar, mas a negação e manipulação do racismo torna essa passagem direta impossível ou muito improvável, especialmente no Brasil” (Souza, Damico, David, 2020, p.5).

Assim, a entrevista aproximou Laura de sua própria história, cujas páginas estavam escondidas, embora “já tinha tido nuances disso, mas de verdade, construir um pensamento sobre isso, só vim me dar conta agora”, revelou. Como dito, as narrativas das analistas entrevistadas se

entrecruzam em alguns pontos e, nesse curso de desempoeirar as histórias de si, a cena da encruzilhada que aqui comparece é a da mulher, sertaneja, negra, adotada e com a história de sua família materna apagada.

É o que também conta Maria sobre sua mãe, “uma mulher parda e filha adotiva” que viveu no interior do Rio Grande do Norte e “sofreu racismo a vida toda, a vida toda”. Sobre a sua avó biológica, Maria sabe que foi uma “mulher negra, com o cabelo mestiço, de uma pele escura” que trabalhou como doméstica na casa da que se tornou sua avó adotiva. Esses fragmentos de memória trazem “uma história de muita dor, muito apagamento”:

A minha avó biológica não foi registrada, não tem certidão de casamento, então eu não sei onde ela nasceu, com quem ela casou, que religião ela tinha, se ela por exemplo não era católica, por que geralmente quem é católico é batizado e tem algum tipo de documentos, mas também não sei se ela não acessou esse direito de registro por que ela não tinha dinheiro, então assim, são questões e dúvidas e silenciamentos e apagamentos da história mesmo dessa mulher e de todas as pessoas da família da minha mãe, por que era uma família muito pobre e da roça mesmo. E aí, eu sempre fico muito angustiada com essa parte da história das mulheres que me antecederam, principalmente porque o foco é sempre falar da família que veio de Portugal (Maria).

A parte de sua história que foi apagada e desmentida, foi a de sua avó biológica, mulher negra, que em precárias condições sociais, foi separada de sua filha. A outra parte da história, entretanto, é supervalorizada, como acontece com as raízes portuguesas de sua família, o que é motivo de “constrangimento” para Maria. Ao se deparar com tais contradições, sabe que o que as conecta são os rastros vivos e estruturais da colonização, entendendo que a branquitude agencia o apagamento das violências coloniais a favor do sujeito branco. Essa é uma herança perpetuada que Maria vê entre as gerações de sua história familiar.

Aretha também revela, nesse segundo momento compartilhado, memórias não tocadas das violências coloniais da história de sua família. “Eu tive uma ama de leite contemporânea. Ela não me deu de mamar, mas deixou de dar aos filhos para me cuidar. Era uma mulher negra periférica”. Afirmar: “só pude estudar e ser quem eu sou por que ela também fez parte disso”. E reafirma que a mulher negra colonizada está na “matriz”.

As amas de leite modernas e antigas nos remetem ao que denuncia Achille Mbembe sobre a escravidão como “uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica” (Mbembe, 2018, p.23). A escravidão como esse instrumento político de controle e poder dos corpos, nos requisita olhar para as suas heranças e ver além das sequelas negativas para os negros, pois é comum que se apague os efeitos que são positivos para as pessoas brancas. É preciso fazer falar esse silêncio, que é ponto crucial de um pacto, que segue se perpetuando, demonstrando que as questões políticas e psíquicas são profundamente intrincadas. Um pacto “que suprime as recordações que trazem sofrimento e vergonha, porque são relacionadas à escravidão” (Bento, 2022, p.23).

Recorro então à Lélia González (2020), quando a autora fala sobre o lugar da mulher negra na sociedade brasileira e apresenta as noções de consciência e memória a fim de caracterizá-las no processo de formação cultural. Sobre consciência, Lélia traz o lugar de desconhecimento e alienação, um saber que encobre algo na dimensão do esquecido. Já a memória “é o lugar de inscrições, que restituem uma história que não foi escrita” (p.78) e que aparece como não saber que conhece. Este não saber que conhece, aqui se fez narrar e escrever nas encruzilhadas das histórias das nossas avós, mães, amas de leite e bisavós, aqui lembradas.

5.2 Racializar a clínica: a hipocrisia da branquitude do analista.

Ao notar que, desde os primórdios da história do movimento psicanalítico, essa nova ciência se encontrou com fortes resistências no campo científico e social, sendo considerada por muitos como uma transgressora, é importante pensar sobre os efeitos de ter se desdobrado em alguma medida, em terrenos cuja normatividade se ancora ao ideal universalista como modos de ser e estar no mundo. Como afirma Canavez, “o indivíduo normativo constitui o modelo a partir do qual tudo que a ele não se assemelha é tratado como diferente. O indivíduo normativo/homem branco é alçado, assim, à ficção de universalidade” (Canavez, 2020, p.90).

Neste ponto, é relevante recordarmos Paul Preciado, quando em conferência na França no ano de 2019, evidencia que a Psicanálise é a ciência do inconsciente patriarcal-colonial, o inconsciente da diferença sexual, que surge em um momento histórico em que as diferenças raciais e sexuais se cristalizaram, sendo a heteronormatividade o solo do qual emerge o aparelho psíquico freudiano (Preciado, 2022). Acompanho Preciado (2022) quando afirma a necessária radicalidade na clínica de nosso tempo, como movimento político que inclui os processos de despatriarcalização e descolonização do psíquico e do corpo. Ou seja, uma práxis crítica interseccional que fomente reformulações teórico-clínicas, e mais que isso, epistemológicas e institucionais, como meios de escapar de uma psicanálise normativa, na aposta de que novas experiências possam se fundamentar em outros referenciais que não sejam o da subjugação.

Em alguma medida, a experiência de escutar as entrevistadas, de reconstruir com elas alguns percursos de formação e clínica, de testemunhar relatos e efeitos que revelam os desmentidos sociais e institucionais, abre brechas para esta intrincada tarefa. “Se racializar enquanto uma pessoa branca” é o meio que Maria aponta como indispensável para lidar com o retorno desse apagamento do privilégio branco. O que vai ao encontro do que realça Betts, pois

“para uma pessoa branca ser antirracista, ela precisa enfrentar sua fragilidade branca através de seu letramento racial” (Jaime Betts, 2024, p.2).

Ao retornarmos a esse ponto de escutar a sua branquitude, Maria recordou as dificuldades que enfrentou em sua análise pessoal durante algum tempo, pois por vezes sentiu que não havia espaço para se aprofundar em sua história não contada, e olhar para os lugares de classe, raça, território e gênero interseccionados ao corpo de mulher branca. Percebia a sua analista “não saber o que fazer, o que falar, o que interpelar”, sentia que faltava “contorno, um encaminhamento, uma interpelação” e diante disso Maria levantou algumas questões: “por que não me perguntar mais sobre isso? Só deixar (...) Por que que ela não faz uma pergunta diretiva, sobre raça? Por que ela não fala em branquitude na análise? Por que as perguntas são sempre abstratas demais?”

As perguntas feitas e não feitas pareciam ser um termômetro sobre o letramento racial de sua analista, “escuta, mas não me questiona da mesma maneira que me interpela sobre gênero e classe”. É semelhante à experiência inicial de análise de Aretha, que lembra não ter sido “tensionada a pensar, olhar para isso” e lembra das dificuldades de escutar nuances interseccionais de si, que já compareciam em sua fala mas não eram trabalhadas por não serem escutadas e manejadas pelo analista.

Ela levava para a análise pessoal os incômodos frente às desigualdades sociais, mas sentia que não era aprofundado na escuta de gênero, raça e classe, interseccionalmente. E, diante do “constrangimento” acompanhado do afeto de vergonha que parecem ficar às margens de alguns processos de análises, Aretha nos diz: “eu tô convocando essas pessoas que acham que são linhas inteiras, sem margens” a olhar para as margens como movimento necessário para que o letramento racial aconteça. Como as margens podem ficar apagadas se elas são a borda que dá contorno à escrita de si? Seriam as margens o lugar apagado que esconde a culpa?

Em “Memórias da Plantação”, Grada Kilomba nos convoca a repensar a noção de margem ao dizer que ela “não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade” (Kilomba, 2019, p.68). Lima e Rosa (2024) retomam uma fala importante em que Isildinha Baptista Nogueira nos convida a olhar para a culpa e vergonha como efeitos do processo civilizatório e de suas heranças coloniais. “A culpabilização superegóica produz paralisias e resistências das mais diversas ordens, ao passo que a responsabilidade pode ser subversiva e transformadora, pois convoca a posição desejante de cada um” (Lima e Rosa Jr., 2024, p.1). O trabalho analítico com a vergonha, como afeto sinalizador de processos iniciais de racialização de brancos, parece ser um caminho para uma efetiva responsabilização nesse processo de letramento racial, como nos propõe Betts:

Que possamos dar lugar à vergonha do racismo que nos habita: o letramento racial é compromisso ético de nossa época, é a práxis da leitura da letra das barreiras raciais fazendo instância entre psicanalistas brancos, suas instituições e à transmissão da psicanálise num contexto inter-racial (Betts, p.3, 2024).

Para isso, é incontornável o caminho do analista escutar a branquitude em si e no outro, o que sabemos, não é tarefa fácil frente à resistência que se produz cotidianamente no laço social que tem como ideal o branqueamento. Val fala um pouco sobre sua experiência clínica ao escutar a branquitude e diz que “é mais difícil fazer o manejo do que nas situações de opressão (...) por que eu acho que é mais difícil pra pessoa que está na condição de privilégio reconhecer o seu lugar”. Com a ideia de que racistas são os outros, se perpetua o negacionismo de raízes históricas aos dias atuais (Betts, 2024). Nessas situações, Val se dá conta do “cuidado” que precisa ter para não comprometer o vínculo transferencial com os pacientes.

Como é que você traz a pessoa para enxergar alguma coisa sem que ela se sinta afrontada pela analista? Por que não é esse o meu papel, não é fazendo isso que eu vou conseguir

algo de transformação pela via da análise. Acho que afrontar ou confrontar é o lugar da militância e não da analista. É mais difícil também porque eu tenho que fazer todo um trabalho pra não ser reativa, e não ir para o lugar da militância (Val).

O desafio de que nos conta Val parece tocar na dinâmica transferência/contratransferência, uma vez que afetos também são suscitados na analista. Ao falar da importância de se escutar para não desembocar no lugar da militância, penso sobre como é que a posição política do analista comparece na clínica. O que seria posicionar-se politicamente sem recorrer à militância nesse contexto da clínica? Ser anti-racista é ser militante? Seria o racismo o que Val temia que seus pacientes embranquecidos não suportariam ver através da análise?

Defender essa causa e buscar através do letramento racial uma prática clínica implicada politicamente com a derrocada do racismo, nos convida a ressignificar o que é militância, pois quando o analista se vale da neutralidade nesse contexto arrisca-se a pactuar com a reprodução do silenciamento e desmentido. Afinal, diante das muitas camadas que compõem o racismo estrutural e a violência colonial, o letramento racial não ocorre apenas como um processo de conscientização, tampouco uma etapa a ser superada na análise, mas uma convocação a permanente trabalho.

Para Aretha também é embaraçoso escutar a branquitude, ela diz que “dá mais trabalho escutar a branquitude”. Para ela, esse é um caminho rumo à “experiência” que precisa ser construído. Questiono se diante da tarefa de escutar o racismo é possível não escutar a branquitude, e vice e versa, tendo em vista que um processo está ao avesso do outro, portanto imbricados entre si. É possível escutar, reconhecer e testemunhar o racismo deixando de fora a

branquitude e os privilégios que se ancoram nela?

Brigida Cavalcanti Alves (2024) evidencia, em sua potente pesquisa sobre psicanálise e racismo, que “investigar sobre o racismo é indissociável das investigações sobre a branquitude, já que nesta última situou-se e situa-se o poder que produz e conduz discursos de raça e subordinação da diferença”. A autora nos lembra ainda que “enquanto analisador, o conceito de branquitude surgiu como um modo de investigar os efeitos do racismo não apenas nas subjetividades negras, mas sobretudo em brancos” (Alves, 2024,p.85).

Nessa lógica de subordinação, os efeitos que o racismo garante aos brancos é o privilégio. Junto à Cida Bento (2022), entendemos que essa garantia permanece sendo sustentada ao longo das gerações alicerçada no “pacto da branquitude”, que rege um modo de funcionamento por meio da homogeneidade, prioritariamente masculina e branca e que perpassa os “processos, ferramentas, sistemas de valores, perfil dos empregados, e lideranças”. Bento elucida que esse pacto “possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o ‘diferente’ ameaçasse o “normal”, o “universal”. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele” (Bento, 20222, p.18).

Nesse horizonte em que a diversidade é silenciosamente apagada, Laura faz reviver um acontecimento de uns tempos atrás em sua análise pessoal da época, ao qual nomeou como “tabu”. Em tom chistoso, ela dizia ao analista que a psicanálise “é pirâmide financeira”. Frente a algumas dificuldades financeiras da época, o seu acesso à formação tornou-se mais dificultado e ela reclamava para ele dizendo-lhe: “Para estar em formação é preciso pagar, para fazer supervisão paga, para fazer análise paga, para estar em grupo de estudo paga”. Não havia jeito de se formar psicanalista que não passasse por esse lugar de alimentar a carteira dos analistas locais, acessíveis a uma camada bem restrita da sociedade. Ela sentia que esse conteúdo era proibido,

pois o seu analista não lhe dava retornos sobre pontos que ela considerava importantes naquele processo.

Com o chiste da pirâmide, Laura denuncia a hipocrisia do campo psicanalítico frente às desigualdades sociais, ao passo que nos lança o convite, assim como fez ao seu analista, a visualizar outra pirâmide, por inteiro. A imagem da “pirâmide financeira” compartilhada por Laura inevitavelmente reflete a maneira como se estrutura uma sociedade civilmente alicerçada em lógicas coloniais, a partir das desigualdades sociais. Essas desigualdades muitas vezes são mascaradas pelo ideal inalcançável de ascensão social, o que para a grande parcela da população - pessoas subjugadas de maneira específica, como as mulheres negras, pobres, periféricas e lésbicas - significa um lugar fixo nesse sistema. A base da pirâmide. Assim, é possível se deparar com a hipocrisia que se impõe quando classe, raça, gênero e território não são considerados interseccionalmente na singularidade de cada processo analítico.

Laura lembra que “não vinha nada de lá pra cá”, inclusive de ter se sentido “violentada” em situação na qual ele (o analista) aumentou o valor da sessão em um momento financeiramente crítico para ela. As tentativas de Laura “depois de muito reclamar” não foram exitosas. Teve como retorno um movimento defensivo por parte de seu analista, que lhe disse apenas que ela “poderia sair, não era obrigada a continuar”. A partir dessa fala ela sentiu que “era como se a flexibilidade só estivesse da minha parte e não da dele”.

A ausência de contorno às questões que se evidenciaram na imagem da “pirâmide financeira”, que teve como resposta o subsequente aumento do valor da sessão e a ameaça de abandono, reforçam a ideia de que psicanálise não é para quem quer ou precisa, é para quem pode. A meu ver, uma falha no testemunho, que pôs a operar um desmentido social.

Maria também contou da experiência em sua formação em Natal/RN com analistas que ocupam um “lugar fálico de poder”, analistas que “performavam uma burguesia” em benefício próprio. “As pessoas que querem ganhar dinheiro aqui elas acabam incorporando isso, porque você vai ganhar mais dinheiro quando você performar tal qual o público que vai recorrer a você”.

Voltamos à velha questão: quem pode afinal acessar a psicanálise no contexto social brasileiro?

5.3 Descolonizar a transferência: o testemunho do trauma colonial.

Do seu contato com a população de refugiados, Maria contou que diante de tantas diferenças que “vão desde uma realidade social, física mesmo, estrutural, econômica, até essa realidade teórica que eu não alcançava” ela seguiu o caminho de assumir o “compromisso” com as demandas que o campo lhe evocava como uma aposta ética de fazer “alianças políticas”:

A partir do compromisso mesmo, (...) acho que eu consigo falar de aliança. E não é uma aliança qualquer, é uma aliança política (...) uma aliança que se faz com a presença mesmo, essa coisa de retornar sempre algo pra essas pessoas, de dar notícias sobre o que está acontecendo, acesso a direitos, levar ao hospital, acompanhar ali um caso, sei lá, o que eles demandarem, e ver o que é possível (...) da psicanalista, da pesquisadora, para “a amiga”, então é diferente (Maria).

Diante do horror do sofrimento de pessoas “paupérrimas, em condições sanitárias desumanas, terríveis, uma coisa que gera mal estar, pela sujeira do lugar, pela precariedade mesmo. E tratadas como vidas precárias, dejetos, abjetos, tudo menos sujeitos”, o lugar estrito de psicanalista e pesquisadora parecia convocar algo a mais para que o vínculo se efetivasse. Foi preciso incluir a amizade como caminho possível de se fazer “alianças políticas”, numa linha

estreita em que a disponibilidade de Maria estava intimamente conectada aos processos de resistência cotidianos que compartilhava na relação com aquelas pessoas em busca de vitalização, uma luta política coletiva, um testemunho, como afirma Koltai(2016):

O testemunho como um ponto de articulação entre história pessoal e coletiva, que remete tanto à responsabilidade do sujeito que fala quanto àquela de quem o escuta nessas situações extremas, quando se é submetido a tratamentos desumanos, algo pode colaborar para manter o fio da vida: a relação de amizade que se tece entre aqueles que estão submetidos ao mesmo destino e lutam pela vida lado a lado (Caterina Koltai, 2016, p.27).

Para além de um resgate de memória que conta uma verdade, o testemunho age como “uma atividade de pensamento aplicada à compreensão do inumano enquanto produção política humana” e que, como afirma Caterina Koltai, do lugar de analista se é convocado a “responsabilidade de poder ouvir tanto a destruição quanto a resistência a ela” (Caterina Koltai, 2016, p.26). É preciso reconhecer nas psicanálises com as quais nos vinculamos e pactuamos, se há disponibilidade de construir com essas populações, abrindo mão do lugar de quem fala por elas. Se existe disposição para ouvir outras vozes e elaborar não mais sobre elas, mas com elas, como nos traz Vertzman (2023): “Podemos escutar outras vozes. Vozes que sempre estiveram ali para serem escutadas e não encontraram seu destinatário” (p.201).

O autor entende que é a pluralidade o elemento que pode nos impulsionar ao novo frente aos marcadores sociais, assim como refere Canavez (2020), que afirma a necessidade de outra posição ético-política do lugar de quem exerce clínica e pesquisa com a psicanálise. Uma posição que

“Busca recusar, ainda, argumentos de autoridade que tendem a recorrer aos cânones da psicanálise para sustentar uma atualidade que seria inquestionável em nossa clínica, como se esta fosse insubmissa à incidência da passagem do tempo e aos recortes históricos em

que se situa. Se Freud inaugurou um saber e uma prática marcadamente subversivos na modernidade que lhe serviram de berço, cabe a nós, praticantes da psicanálise, fazer jus à subversão de Freud para colocar também nossos aportes teóricos à prova” (Canavez, 2020,p. 81).

Diante disso, é possível refletir que, na tentativa de ser salva, a psicanálise se coloca em uma linha muito tênue entre, de um lado, se pautar na premissa de um fazer pela não extrapolação do seu campo e, por outro, fazer disso um ideal que torna o campo e o fazer, além de cristalizados, enrijecidos e pre-ocupados com o cumprimento da técnica ou da estrita replicação da teoria. Intocável em suas fronteiras institucionais, a psicanálise pode reverberar em violências de dimensões ético-políticas irreparáveis.

Com isso, acolho o caminho apontado por Ferenczi, quando reconhece que na via interesubjetiva do terreno psicanalítico os agentes da clínica, assim como os institutos de formação, falham em não testemunhar e tornam frágil a capacidade das pessoas em confiar no laço social (Kupermann, 2019). Pois “ante a ameaça de morte, exclusão, segregação e violência, somos todos crianças em busca de um testemunho que possa nos auxiliar a resgatar nossa dignidade atingida pela indiferença daqueles a quem se recorre em busca de auxílio” (Kupermann, 2019, p.77).

Assim, ao olhar para as instituições como importante locus de formação e transformação social, é preciso considerar quais corpos compõem e acessam esse lugar. Como propõe Brígida Alves (2024): “Pensar as instituições é pensar quais corpos estão ali, em quais posições, quem detém o poder e sendo estes em maioria brancos poderem questionar as heranças raciais que carregam, a custo de quem e de quantos” (Alves, 2024, p.87).

Sobre essas dimensões sociais e políticas, Ferenczi nos ajuda a pensar a experiência do trauma por uma via intersubjetiva, o que dialoga com a perspectiva interseccional na clínica e na formação analítica como possibilidade de pensar os desmentidos sociais, seus efeitos nefastos e possibilidades de reconstrução subjetiva. Aposto no testemunho como método e caminho possível na clínica que dialoga com uma prática descolonizada, pois, pensar uma psicanálise comprometida ética e politicamente com a descolonização é se atentar aos instrumentos utilizados no processo de escuta, alinhados ao caminho rumo à autonomia, como afirma Kilomba (2019), ou seja, o encontro do sujeito consigo mesmo, não mais com o ideal de eu branco.

Junto a Kilomba compreende-se por descolonização um processo em que aqueles que foram colonizados conquistam sua autonomia e independência. “Descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo” (Kilomba, 2019, p.224). Se o colonialismo através do racismo cotidiano faz o sujeito negro existir a partir de um lugar alienado pela branquitude, a descolonização, segundo a autora, precisa ser essa ferramenta que vai articular maneiras de o sujeito se desalienar por uma via de poder olhar para si mesmo. A parte de si machucada.

Como ponto crucial dessa torção, ela propõe pensarmos “O que o racismo fez com você?”, pois entende que assim o sujeito negro finalmente será direcionado a “se ocupar consigo mesma/o, em vez de com a/o outra/o branca/o. A pergunta é direcionada para o interior (o que – ela/e- fez com você) e não para o exterior (o que – você fez- com elas/eles)” (Kilomba, 2019, p.227).

Senti vergonha ao perceber que muitas vezes busquei manejar em minha clínica por essa via de responsabilizar a/o paciente em seu processo, levando-a/o a se ocupar do que ela/ele poderia fazer com o que lhe ocorreu, quando a necessidade era outra. A de olhar para o que

ocorreu ao paciente diante de uma experiência de violência, e de lhe abrir espaço para dizer de seus ferimentos, antes de mais nada.

Com isso, vale questionarmos o que os analistas têm concebido sobre o que é a responsabilização do paciente na análise. Pois a exigência de que ela/ele faça algo com o que lhe ocorreu, quando antecipada, pode ser o mesmo que deixá-la/lo sozinha/o na cena de horror. Se a responsabilização do paciente é uma via que visa implicar o sujeito em seu processo singular de análise, é preciso cuidado para não se produzir culpabilização individual ao invés da apropriação singular do vivido.

Assim, a conquista da “autonomia” e “independência” citadas pela autora não se referem a uma maneira de tratar a questão do colonialismo pela via do individualismo. O que Kilomba nos propõe pensar se opõe a essa ideia que o capitalismo produz como modelo de “desenvolvimento” que desconecta o sujeito ao isolá-lo em um propósito individualizado, que sustenta as relações desiguais pela via do poder. Em busca de igualdade espera-se reagir ao racismo cotidiano abandonando esse lugar de dependência de “se explicar ao mundo branco”, de se provar. O caminho rumo à descolonização faz necessário ao sujeito subjugado sair do lugar de “Outridade”.

É preciso estabelecer novos limites de si frente ao racismo invasivo, propõem Kilomba (2019). Esses novos contornos podem se inscrever a partir de experiências analíticas, desde que nos entrecruzamentos interseccionais dos encontros entre analistas e analisandos e entre pares de trabalho estejamos atentos à emergência dos saberes das encruzilhadas, das margens, a descolonizar as transferências. A sensibilidade para o testemunho será então fundamental, antes de mais nada.

6. Desaguando recomeços.

A pesquisa que culminou com esta escrita teve como ponto inicial o desejo de uma psicanalista seridoense que reside e atua clinicamente em Natal/RN de compreender como os percursos singulares de formação de analistas na capital potiguar põe a operar no tripé formativo processos patológicos em suas associações. Isto porque, como membro de uma instituição de psicanálise, percebia em minhas experiências de formação entre pares, assim como nas transferências cruzadas institucionais, movimentos cristalizadores de um fazer conectado com a inibição da criatividade e a rigidez da prática clínica.

Nesse momento, não percebia que o constrangimento e o medo frente ao meu processo de autorização no ofício de psicanalista estavam conectados com as teias do colonialismo. O desejo inicial com essa pesquisa, em alguma medida, era o de denunciar e responsabilizar as instituições de psicanálise sobre as violências interseccionais em suas formações. Eu me perguntava como os processos formativos poderiam contribuir para a tão necessária escuta dos efeitos psíquicos das violências de raça, gênero/sexualidade e classe social em nosso tempo.

Aos poucos fui encontrando, ou melhor, sendo encontrada pelo que se tornou o tema central desta pesquisa. As violências interseccionais na formação de analistas potiguares. Assim, o caminho que percorremos frente aos desmentidos instituídos na psicanálise e fora dela, tendo o testemunho e a interseccionalidade como operadores teórico-metodológicos convocados para a escuta nas encruzilhadas, não pôde acontecer sem que eu me implicasse em primeira pessoa. Foi preciso escutar e dialogar com minha história e trajetória pessoal, mas também com quatro mulheres analistas que residem em Natal/RN que nos contaram as suas histórias de vida e formação e foram compondo um tecido vivo que deu voz ao que a colonização silenciou: as mulheres negras.

A partir das falas das participantes da pesquisa foi sendo evidenciado que, nas instituições e espaços de formação nos quais circulam em Natal-RN, a reflexão crítica quanto ao tema em questão ainda faz parte de um processo que engatinha. O repertório teórico, a não escuta em suas análises pessoais e supervisões, apontam como a formação dessas analistas foram, em alguma medida, influenciadas pelos referenciais que não incluem o diálogo com as teorias críticas interseccionais.

As analistas trouxeram de suas experiências de formação que diante da inserção de outros elementos e linguagens que mais se conectam com a elasticidade que a questão evoca, entre eles, elementos do campo artístico, como filmes, saraus de poesia, leituras das autoras negras brasileiras, abre-se espaço para uma despressurização desse problema, por que amplia as possibilidades pelo viés também do sentir. Com isso, o letramento racial em todas as camadas do tripé formativo, análise pessoal, supervisão clínica e estudo teórico, parece conectar-se como elemento importante da elasticidade da técnica pensada por Ferenczi (1928), que é a noção de empatia-sentir com.

Quanto aos efeitos produzidos pelas instituições de formação do analista frente a estas violências, desejava-se proporcionar uma possível experiência que contemplasse a oferta ético-política do testemunho. Isto porque consideramos o histórico de uma psicanálise brasileira e nordestina que tem em suas raízes civilizatórias a colonização. Contudo, a questão foi se desdobrando para além dos efeitos produzidos pelas instituições, especificamente, e complexificando a denúncia que desejava colocar em cena. Pois a compreensão da necessidade de olhar para como a psicanálise se institui no laço social com o cenário colonial mencionado foi pedindo espaço.

Deparar-nos com a violência colonial pelo apagamento da história de mulheres negras nos relatos das participantes e no meu próprio foi surpreendente e ao mesmo tempo tão óbvio, sempre esteve ali mas não se podia enxergar. Como o estranho familiar de Freud, como o traumático em Ferenczi, que acontece mas não encontra ninguém para testemunhar e se apaga nas histórias familiares, até que uma foto, como a dos meus bisavós na parede da casa, passa a ser lida de outro modo.

Ao escutar os percursos formativos das analistas participantes, o olhar para as instituições de formação psicanalítica em Natal/RN foi cedendo lugar a pensar a colonialidade na psicanálise e como ela se reproduz nos processos formativos, quando desconectada de uma perspectiva crítica interseccional e quando cede à hipocrisia dos pactos narcísicos da branquitude transformando-se na hipocrisia da branquitude dos analistas. Esta que pode agarrar a qualquer um de nós quando a “psicanálise sobe à cabeça” ou quando tomamos a “caixinha de ferramentas como universal”, na “proporção da hipocrisia dos adultos”, esquecendo que “a luta contra o tiozinho fascista que nos habita é diária”.

Foi cedendo lugar também à escuta das histórias pessoais de cinco analistas, incluindo a própria pesquisadora, sugerindo que talvez, para além de denunciar uma institucionalidade opressora, a potência desta pesquisa reside em contar as histórias apagadas. Estas histórias são a denúncia mais contundente a alertar analistas e instituições analíticas sobre o que temos denegado, ao nos aliançarmos com uma concepção de sujeito universal e o ascetismo da técnica, que ignora as interseccionalidades de raça, gênero/sexualidade e classe.

Nessa experiência de pesquisa, nós, mulheres, viajamos juntas por pântanos de memórias esquecidas e silenciadas de nossas histórias, e das histórias de nossas ancestrais, que ao serem contadas, vivem. Um resgate de uma parte de nós que amplia o nosso tecido vivo, a nossa pele.

Tentamos não recair em discursos cristalizadores sobre o sofrimento produzido pelas violências interseccionais, ou seja, aprisionar o vivido no lugar da precariedade, seja sobre os clínicos ou sobre seus pacientes. Apostamos no encontro com os processos criativos e transformadores para a clínica que podem advir do trabalho com pessoas marcadas pelo racismo, sexismo, pobreza e segregação social, em suas interseccionalidades.

Nesse ponto do caminho, apareceu a encruzilhada. A “Pedagogia das Encruzilhadas” que permite transgredir os padrões coloniais (Rufino, 2019) que potencializa o saber no não saber e portanto se aproxima de uma ética da psicanálise em descolonização ao lançar “outros caminhos enquanto possibilidades para o tratamento da tragédia chamada colonialismo” (Rufino, 2019, p.75).

Aprendemos com a analista que faz uso dos recursos artísticos, como cinema, música e poesia. Também com aquela que se faz viva nos encontros cujo setting não é moldado por quatro paredes, mas que pode acontecer debaixo de um pé de manga, em coletivo, nas ruas da cidade. Com uma outra que ofereceu carona para um paciente e sua família com dificuldade de mobilidade urbana, a fim de que não perdesse o seu atendimento no serviço de saúde pública. E também com a que não esquece de alertar aos alunos e colegas de formação sobre a falibilidade da psicanálise.

Para além do tripé formativo em psicanálise, é com o laço social e suas comunidades que essas analistas lidam com as suas vivências de violências no campo formativo singular. Cada uma, a seu modo, traz mantimentos potentes para as embarcações nas quais navegam o oceano psicanalítico potiguar e além deste. Como não deixar as questões interseccionais à deriva na psicanálise natalense?

Se esta pesquisa nos colocou diante de políticas da branquitude que não se conectam com o testemunho das violências interseccionais, também nos colocou frente a frente com a necessidade de afirmarmos a inseparabilidade entre clínica e política, convocando nas encruzilhadas interseccionais à racialização da transferência para a descolonização da psicanálise. E então nos questionarmos, a cada gesto ético-metodológico, qual política para uma clínica anti racista?

Abraçar a perspectiva interseccional de escuta é incluir e analisar o próprio lugar na cena transferencial. Seja para ver as direções dos desmentidos que vigoram a partir da hipocrisia do analista, seja para seguir novos rumos para chegar ao letramento racial, o que não se dará sem constantes tensões ao sentir do analista. Que essas tensões possam ser bússolas nas sensíveis atenções flutuantes pelas águas do Atlântico Sul que trouxeram as ancestrais de muitas de nós até aqui. **Pois não há como descolonizar a psicanálise sem contar as histórias das nossas mães, tias, avós, bisavós pretas.**

7. Referências Bibliográficas

- Akotirene, C. (2021). Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra.
- Alves, B.C. (2024). Psicanalistas e a escuta do racismo à brasileira: Escrivências, Po-Éticas e Política. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal). Recuperado de <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/60035>
- Apolonio, G. S & Vertzman, J. S. (2022). Hipocrisia do analista e branquitude: os limites da analisabilidade na formação de psicanalistas no Brasil, Cad. Psicanálise. (CPRJ), 35-53. Recuperado em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/psi-72449>
- Barros, D. (2024) Para uma crítica do identitarismo. Recuperado em 14 de março de 2025, de <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/para-uma-critica-do-identitarismo/>
- Bento, C. (2022) O pacto da branquitude. (1ªed). São Paulo: Companhia das Letras.
- Betts, J. (2024).. Por que é tão difícil falar sobre racismo com pessoas brancas? Psicanálise e Letramento Racial. **Correio APPOA**. Porto Alegre, V.11, nº9.
- Birman, J. (1996-2019). Freud e Ferenczi: Confrontos, Continuidades e Impasses. In:
- Bulamah, L, C. (2020). História de uma regra não escrita: A Proscrição da Homossexualidade Masculina no Movimento Psicanalítico (2.ed). São Paulo: Zagodoni.
- Canavêz, Fernanda. (2020). Raça, gênero e classe social na clínica psicanalítica. *Tempo psicanalítico*, 52(2), 79-102. Recuperado em 06 de outubro de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382020000200004&lng=pt&tlng=pt
- Carneiro, S. (2011). Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro.
- Cesáire, A. (2020). Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Veneta.
- Colins, P.H.S.B (2020). Interseccionalidade. São Paulo: Boitempo.
- Dassoler, V. A. (2005, Dez). Formação Psicanalítica, instituição e possibilidades transferenciais. Revista da associação psicanalítica de porto alegre, V.29, p.73-79.
- Duarte, F.W. (2023). A Formação Histórica do Rio Grande do Norte: Origens e Formatações. Número 2 . Revista de Economia Regional Urbana e do Trabalho, 12.

Fanon, F. (1925-1961-2022). Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Zahar.

Farias, C.P.(2018). Exclusão social e invisibilidade: desdobramentos traumáticos do racismo. In C.P.F. (Org), *Psicanálise e Racismo: interpretações a partir de quarto de despejo* (pp.103-117) Belo Horizonte: Relicário.

Ferenczi, S. (1928). Elasticidade da técnica psicanalítica. In F.S.(Ed), *Obras completas: Psicanálise IV* (2a ed., pp.29-42)São Paulo: Martins Fontes.

Ferenczi, S. (1931). Análises de crianças com adultos. In F.S.(Ed), *Obras completas: Psicanálise IV* (2a ed., pp.79-95)São Paulo: Martins Fontes.

Ferenczi, S (1932-1990).Diário clínico. São Paulo: Martins Fontes.

Ferenczi, S. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In F.S.(Ed), *Obras completas: Psicanálise IV* (2a ed., pp.111-121)São Paulo: Martins Fontes.

Ferenczi, S. (1933-2011). Sobre a história do movimento psicanalítico. In F.S.(Ed), *Obras completas: Psicanálise I* (2a ed., pp.167-177)São Paulo: Martins Fontes.

Fernandez, L. D.. A reivindicação identitária nega a mistura. Entrevista com Elisabeth Roudinesco.[online]Disponível em:
<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627203-a-reivindicacao-identitaria-nega-a-mistura-entrevista-com-elisabeth-roudinesco>. Acesso em: 15 de jun. 2024.

Ferraz, Flávio Carvalho. (2014). Transmissão e formação: apontamentos sobre o tripé analítico. *Jornal de Psicanálise*, 47(86), 87-102. Recuperado em 06 de outubro de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352014000100010&lng=pt&tlng=pt.

Foucault, M. (1973-1974-2006). O Poder Psiquiátrico: Curso dado no College de France.São Paulo: Martins Fontes

Franco,W.(2020) Os lugares da Psicanálise na clínica e na cultura. São Paulo: Blucher.

Franco,W.(2023) Como um analista pensa: ensaios sobre Acesso, Autorização e Pertencimento em psicanálise. São Paulo: Blucher.

Freud, S. (1912/1974) Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: Ed Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. 2ed. Rio de Janeiro: Imago, p. 147-159.

Freud, S. (1917[1915]). Luto e Melancolia. In S.F (Ed), A história do movimento psicanalítico e outros trabalhos (p.245-264) Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1917/1977) Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise”. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S.(1921/1996) Psicologia de grupo e análise do ego In S.F (Ed), Além do princípio do prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos (p.75-109) Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S.(1930/[1929]/1996) O Mal-Estar na civilização. In S.F (Ed), O futuro de uma ilusão, O Mal-Estar na Civilização e outros trabalhos (p.73-154) Rio de Janeiro: Imago.

Garcia, G. (2023). Uma história da Psicanálise Popular. São Paulo: Ubu editora.

Gonzalez, L (2020) Por um feminismo afro latino americano. Rio de janeiro: Zahar.

Gomes, G.D.(2019) Budapeste, Viena e Wiesbaden: O percurso do pensamento clínico-teórico de Sándor Ferenczi. São Paulo: Blucher.

Gondar, Jô. (2012). Ferenczi como pensador político Ferenczi as a political thinker. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 193-210. Recuperado em 06 de outubro de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200011&lng=pt&tlng=pt.

Iribarry I. N. (2003) O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora*, 115-138. Recuperado em <https://www.scielo.br/j/agora/a/kMNkRYxpVCBG6NwwVR8Pryd/?lang=pt#>

Katz, M.M.(1977). Psicanálise e instituição. (1º ed). Rio de Janeiro: Editora Documentário.

KATZ, C.S. (1993). Ferenczi: História, Teoria, Técnica. (65-90). São Paulo: Editora 34.

Kilomba, G (2019) Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. (1º ed). Rio de Janeiro: Cobogó.

Koltai, C. (2016). Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia USP*, 27, 24-30.

Kroef, Renata Fischer da Silveira, Gavillon, Póti Quartiero, & Ramm, Laís Vargas. (2020). Diário de Campo e a Relação do(a) Pesquisador(a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(2), 464-480. <https://dx.doi.org/10.12957/epp.2020.52579>

Kupermann, D.(2019) Por que Ferenczi?.(1.ed) São Paulo: Zagodoni.

Kupermann, D.(2020) Transferências Cruzadas: Uma história da psicanálise e suas instituições.(3^a.ed).São Paulo: Zagodoni.

Kveller, D.B. (2018). Vocês ainda estão vivos? Fragmentos sobre trauma, memória e herança. Porto Alegre: Criação Humana.

Lima, C.M. Rosa Jr.N.C.D.F.(2023). Racialidades: psicanálise e instituições. Revista Sul, 21.

Lima, R. A (2021).A Psicanálise na Ditadura Civil-Militar Brasileira (1964-1985): história, clínica e política. Tese (Doutorado)- Curso de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, SP, Brasil.Recuperado de: file:///C:/Users/cecip/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/Rafael%20Alves%20Lima,%20Psicanalise%20e%20ditadura.pdf

Manzi, M. & Dos Anjos, M.E.S.C. (2021) O CORPO, A Casa e a Cidade: Territorialidades de Mulheres Negras no Brasil. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, 23.

Manzini, E. J.(1990/1991) A entrevista na pesquisa social. Didática,(v. 26/27, p. 149-158). São Paulo.

Mbembe. A. (2018) Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Rio de Janeiro: n-1edições.

Moraes, Antonio Carlos Robert. Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no“longo” século XVI. São Paulo, HUCITEC, 2000.

Nogueira, I. B. (2021). A cor do Inconsciente: Significações do Corpo Negro. São Paulo: Perspectiva.

Preciado, P. B. (2022). Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar.

Rufino, L.(2019). Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

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

Silva, M.T; Caropreso, F.S. (2020). Ferenczi e sua Técnica: Um Novo Olhar sobre a Transferência. Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia, 13(3)

Simoni, A. C. R.; Rickes, S. M. (2008). Do (des)encontro como método. Currículo sem Fronteiras, 8(2), 97-113.

Simoni, A. C R; Rickes, S. M. (2010). Entre norma e existência: cenas da formação multiprofissional. In: Ananyr Porto Fajardo; Cristianne Maria Famer Rocha; Vera Lucia Pasini. (Org.). Residências em Saúde: fazeres & saberes na formação em saúde. 1ed. Porto Alegre: Hospital Nossa Senhora da Conceição, v. , p. 225-242.

Schwarcz, Lilia Moritz. Imagens da branquitude: a presença da ausência. 2024. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Souza, N.S. (2021). Tornar-se negro ou As Vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. (1. ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

7. ANEXOS

ANEXO A - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

As entrevistas semiestruturadas foram acompanhadas das seguintes perguntas disparadoras:

- 1- Como se deu o seu percurso de formação em psicanálise?
- 2- Como acontece a escuta e o manejo das questões de classe, raça, gênero e sexualidade em suas práticas clínicas? É possível reconhecer nessas experiências algo de violência? Se sim, como acontece o manejo clínico nesses processos?
- 3- Nas instituições/escolas em que frequenta como percebe operar, no tripé (Estudo teórico, Supervisão, Análise pessoal) de formação, as violências de classe, raça, gênero e sexualidade?
- 4- Como em seus percursos singulares de formação em psicanálise foi possível trabalhar e lidar com as suas próprias questões de classe, raça, gênero e sexualidade? Ao longo da formação percebe se foi ou não oportunizado a experiência de questionar e refletir criticamente sobre como as estruturas de poder pelas vias da violência (racismo, sexismo, classicismo, patriarcado, território, entre outros) atravessam a sua existência e consequentemente a sua formação.

5- Consegue perceber essas categorias de maneira inter-relacionadas- em que uma dimensão afeta a outra na vida de alguém?

6- A partir do que foi conversado aqui, há algo mais que gostaria de compartilhar, como efeito desse encontro?

ANEXO C: REGISTRO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – RCLE (Res.510/2016-CNS)

Esclarecimentos

Este é um convite para você participar da pesquisa: A FORMAÇÃO DO ANALISTA EM NATAL/RN FRENTE ÀS VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS: DO DESMENTIDO INSTITUCIONAL AO TESTEMUNHO FERENCZIANO que tem como pesquisadora responsável Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira.

Esta pesquisa pretende analisar como as violências de gênero, raça, classe e sexualidade, em suas interseccionalidades, comparecem nos percursos singulares de formação de analistas (prática clínica, estudos teóricos, supervisão e análise pessoal) em instituições de psicanálise de Natal-RN.

O motivo que nos leva a fazer este estudo é o de investigar e testemunhar as violências interseccionais desmentidas institucionalmente e reconhecê-las como operadoras de efeitos nos processos de formação dos psicanalistas.

Caso decida participar, será submetido a uma entrevista semiestruturada, em local previamente acordado, cujo ambiente estará adequado e reservado para garantir a privacidade do participante. A entrevista contemplará perguntas que possibilitem narrar seus percursos singulares de formação em psicanálise, abordando como acontece a escuta e o manejo das violências de classe, raça, gênero e sexualidade em suas práticas clínica; como você percebe operar no tripé (Estudo teórico, Supervisão, Análise pessoal) de formação nas instituições/escolas as violências interseccionais; e se se neles foi possível trabalhar e lidar com as suas próprias questões interseccionais.

Assinatura do participante da pesquisa

Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável

Durante a realização da pesquisa poderão ocorrer eventuais desconfortos e possíveis riscos como o de serem evocadas angústias e/ou desconfortos emocionais, tendo em vista serem convocados a rememorar suas experiências singulares de formação em psicanálise e possíveis violências interseccionais vivenciadas ou testemunhadas.

Segundo as Resoluções 466/2012 e 510/2016, em todo o projeto de pesquisa existem riscos. E esses riscos acima mencionados poderão ser minimizados a partir do contorno, acolhimento e testemunho ofertado pela pesquisadora durante a entrevista.

Como benefícios da pesquisa você poderá ao longo da entrevista em alguma medida elaborar e ressignificar experiências de violência vivenciadas em seus percursos de formação, tendo em vista a oferta de testemunho pela pesquisadora, assim como produzir reflexões críticas acerca do tripé (Análise Pessoal, Supervisão Clínica e Estudos Teóricos) de seu campo de formação/atuação. Além disso, é possível que, através do contato com a pesquisa, você possa contribuir para a produção de efeitos criativos ao fazer clínico dos psicanalistas, como também para operarem o testemunho como dispositivo ético-político frente às violências interseccionais.

Em caso de complicações ou danos à saúde que você possa ter relacionados com a pesquisa, será garantido o direito à assistência integral e gratuita, que será prestada em atendimentos clínicos em psicanálise pelo período que se faça necessário para dar contorno à saúde emocional do participante.

Durante todo o período da pesquisa você poderá tirar suas dúvidas ligando para Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira , email: cecipsi2012@gmail.com e telefone para contato: (84)99920-9661.

Você tem o direito de se recusar a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem nenhum prejuízo para você.

Os dados que você irá nos fornecer serão confidenciais e serão divulgados apenas em congressos ou publicações científicas, sempre de forma anônima, não havendo divulgação de nenhum dado que possa lhe identificar. Esses dados serão guardados pela pesquisadora responsável por essa pesquisa em local seguro e por um período de 5 anos.

Assinatura do participante da pesquisa

Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável

Havendo gastos pela sua participação nessa pesquisa, eles serão assumidos pelo pesquisador e reembolsado para você.

Se você sofrer qualquer dano decorrente desta pesquisa, sendo ele imediato ou tardio, previsto ou não, você será indenizado.

Qualquer dúvida sobre a ética dessa pesquisa, você deverá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa UFRN - Lagoa Nova Campus Central (CEP Central/UFRN) - instituição que avalia a ética das pesquisas antes que elas comecem e fornece proteção aos participantes das mesmas, no telefone (84) 9.9193-6266 (WhatsApp) ou no e-mail cepufnr@reitoria.ufrn.br. Você ainda poderá ir pessoalmente à sede do CEP, de segunda a sexta, das 08h00min às 12h00min e das 14h00min às 18h00min, localizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), av. Sen. Salgado Filho, 3000, bairro Lagoa Nova. Natal/RN. CEP: 59078-900. Também é possível agendar atendimento por chamada de vídeo, conforme disponibilidade da secretaria. Ou ainda, poderá contatar a Conep, Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, através do telefone (61) 3315-5877 e do e-mail conep@saude.gov.br.

Este documento foi impresso em duas vias. Uma ficará com você e a outra com o pesquisador responsável: Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira.

Consentimento Livre e Esclarecido.

Após ter sido esclarecido sobre os objetivos, importância e o modo como os dados serão coletados nessa pesquisa, além de conhecer os riscos, desconfortos e benefícios que ela trará para mim e ter ficado ciente de todos os meus direitos, concordo em participar da pesquisa A FORMAÇÃO DO ANALISTA EM NATAL/RN FRENTE ÀS VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS, e autorizo a divulgação das informações por mim fornecidas em congressos e/ou publicações científicas desde que nenhum dado possa me identificar.

Natal-RN, ___/___/___

Assinatura do participante da pesquisa

Declaração do pesquisador responsável

Como pesquisador responsável pelo estudo A FORMAÇÃO DO ANALISTA EM NATAL/RN FRENTE ÀS VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram

esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

Declaro ainda estar ciente que na inobservância do compromisso ora assumido infringirei as normas e diretrizes propostas pela Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde – CNS, que regulamenta as pesquisas envolvendo o ser humano. Natal, (data).

Natal-RN, ____/____/____

Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável

ANEXO D - TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO DE VOZ

Esclarecimentos

Este é um convite para você participar da pesquisa: A FORMAÇÃO DO ANALISTA EM NATAL/RN FRENTE ÀS VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS: DO DESMENTIDO INSTITUCIONAL AO TESTEMUNHO FERENCZIANO, que tem como pesquisadora responsável Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira. **Essa pesquisa pretende analisar como as violências de gênero, raça, classe e sexualidade, em suas interseccionalidades, comparecem nos percursos singulares de formação de analistas (prática clínica, estudos teóricos, supervisão e análise pessoal) em Natal-RN.**

O motivo que nos leva a fazer este estudo é o de contribuir para o debate da formação clínica psicanalítica diante das violências de raça, gênero e classe, abrindo um diálogo com os estudos interseccionais. Gostaríamos de solicitar sua autorização para

efetuar a gravação de voz, concedida mediante o compromisso da pesquisadora acima citada com os seguintes direitos:

- 1. Ter acesso à gravação e transcrição dos áudios;**
- 2. Ter a garantia que os áudios coletados serão usadas exclusivamente para gerar informações para a pesquisa aqui relatada e outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas e eventos científicos;**
- 3. Não ter a identificação revelada na publicação das informações geradas, utilizando mecanismos para este fim, quais sejam: não publicar as partes transcritas dos áudios que tragam informações que possam identificá-lo(a), não ter seus áudios publicados;**
- 4. Ter os áudios obtidos de forma a resguardar a privacidade e minimizar constrangimentos, sendo a entrevista realizada em local previamente combinado que garanta privacidade;**
- 5. Ter liberdade para interromper a participação na pesquisa a qualquer momento e/ou solicitar a posse dos áudios.**

Você não é obrigado a permitir o uso dos áudios, porém, caso aceite, será de forma gratuita mesmo que as transcrições destes sejam utilizadas em publicações de livros, revistas ou outros documentos científicos.

Assinatura do participante da pesquisa

Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável

Os áudios coletados serão: áudio da entrevista por completo (estimado em 2 horas de gravação).

Após ter sido esclarecido sobre as condições para a minha participação no estudo, eu, _____ autorizo o uso de minha voz.

Natal, ____ / ____ / ____

Assinatura do participante da pesquisa

ANEXO E - CARTA CONVITE

Aos psicanalistas de Natal/RN,

Sou Maria Cecília dos Santos Araújo de Oliveira, psicóloga, psicanalista e estudante do curso de mestrado no Programa de Pós-graduação em Psicologia realizado na UFRN. O motivo deste contato é o de divulgar e convidar psicanalistas cujas formações e exercícios clínicos acontecem na cidade de Natal/RN a participarem e comporem junto a mim esta pesquisa, que se intitula: **A FORMAÇÃO DO ANALISTA EM NATAL/RN FRENTE ÀS VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS: DO DESMENTIDO INSTITUCIONAL AO TESTEMUNHO FERENCZIANO.**

Ao longo de minha formação em psicanálise (que se iniciou em 2015), a partir de experiências vivenciadas e compartilhadas no tripé formativo (análise pessoal, supervisão clínica e estudos teóricos), surgiram questionamentos sobre o meu fazer clínico e de meus pares diante das violências de classe, raça, gênero e sexualidade, em suas interseccionalidades.

Uma vez que a psicanálise, ao longo de sua história, vem se ocupando das questões de seu tempo, à medida que atravessam singularmente o sujeito, proponho este trabalho de pesquisa como um convite à reflexão sobre a formação analítica em diálogo com os estudos interseccionais. O objetivo é o de analisar como as violências, em suas interseccionalidades, comparecem e são escutadas/testemunhadas nos percursos singulares de formação de analistas (prática clínica, estudos teóricos, supervisão e análise pessoal) em Natal-RN.

As/os interessadas/os em participar da pesquisa serão entrevistadas/os em um encontro, com data, horário e local a serem combinados, cujos dados serão mantidos em sigilo conforme Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD, Lei nº 13.709/2018). Desse modo, disponibilizo duas formas para contato, a quem se dispuser. Seguem abaixo:

Whats app: (84) 999209661 e-mail: cecipsi2012@hotmail.com