Saberes deslocalizados: identidade, parcialidade e devir na psicanálise brasileira

Patricia Porchat
Docente do Departamento de Psicologia da UNESP-Bauru
Bauru - SP, Brasil
patiporchat77@gmail.com

Resumo

O artigo coloca em questão a construção teórica e a prática psicanalítica de um saber supostamente neutro, sem gênero, sem cor, sem classe e sem religião no Brasil. A hipótese é a de que esse questionamento corra o risco de substituir uma "verdadeira" psicanálise (neutra) por uma "verdadeira" psicanálise (brasileira). O objetivo é mostrar que a noção de saberes localizados, de Donna Haraway, implica um tipo de objetividade que recusa tanto a visão totalizante quanto o relativismo, afirmando-se como parcial, situada, posicionada, mas também aberta a surpresas, conexões, desconstruções, divisões e contradições. Diante da ameaça de uma afirmação identitária – ser psicanalista brasileiro -, sugerimos que devemos nos localizar no lugar do "tornar-se". O devir é talvez um pré-requisito para a prática da psicanálise no Brasil. Tornar-se um psicanalista brasileiro significa perceber que uma identidade e uma história da psicanálise no Brasil foram negadas, mas que o saber situado se assenta sobre uma objetividade parcial.

Palavras-chave: Psicanálise; Saberes localizados; Objetividade; Identidade; Decolonialidade.

Abstract

In Brazil, we have questioned the theoretical construction and psychoanalytic practice of a supposedly neutral knowledge, devoid of gender, race, class, and religion. In doing so, we run the risk of replacing a "true" (neutral) psychoanalysis with a "true" (Brazilian) psychoanalysis. This article aims to show that Donna Haraway's notion of situated knowledges entails a form of objectivity that rejects both a totalizing vision and relativism, asserting itself as partial, situated, and positioned, while also remaining open to surprises, connections, deconstructions, divisions, and contradictions. Faced with the threat of an identity-based assertion—being a Brazilian psychoanalyst—we suggest that we should locate ourselves in the place of "becoming." Becoming is

perhaps a prerequisite for the practice of psychoanalysis in Brazil. Becoming a Brazilian psychoanalyst means recognizing that an identity and a history of psychoanalysis in Brazil have been denied, while also acknowledging that situated knowledge rests on partial objectivity.

Key words: Psychoanalysis; Situated Knowledges; Objectivity; Identity; Decoloniality.

A psicanálise no Brasil encontra-se atualmente em meio a uma grande transformação. Ela tem sido questionada em sua posição de saber totalizante, construído a partir de categorias não marcadas, como: o homem, o branco e o europeu, deixando seus praticantes em plena impotência teórica e diante da tarefa de reformular seu lugar de visão e de escuta. Para compreender essa transformação, darei como exemplo a constituição de minha identidade de psicanalista brasileira, que absorveu essas categorias sem questioná-las e que hoje se vê confrontada com uma irrupção de movimentos sociais e denúncias que evidenciam a invisibilização à qual, até recentemente, diferentes segmentos da população estiveram submetidos. Grupos até então socialmente marginalizados começaram a chegar às universidades ao longo dos últimos quinze anos graças a políticas públicas de inclusão. Psicanalistas brancos convivem cada vez mais com pacientes, mas também com psicanalistas negros, indígenas, trans e não binários. Pessoas vulnerabilizadas por pertencerem a uma classe social não privilegiada começam a manifestar interesse pela psicanálise e o desejo de se analisar e de se tornar analistas. No entanto, denunciam os altos valores cobrados pelas instituições de formação de analistas, que produzem uma linha de demarcação de classe e, no Brasil, consequentemente de raça, estabelecendo, desse modo, quem pode e quem não pode tornar-se psicanalista.

A identidade, enquanto categoria que nos ajuda a compreender o que acontece no nível social, entra em cena. É, portanto, a partir de minha identidade que inicio esta reflexão.

O que significa ser uma psicanalista brasileira? Quando me perguntaram, há muitos anos atrás, que língua eu falava no Brasil e respondi que era o português, disseram-me: “Por que você não diz que fala brasileiro?” A resposta mais evidente

seria: porque vivo em um país que foi colonizado por Portugal, e aqui falamos a língua dos colonizadores. Mas nunca me senti descendente de pessoas colonizadas. Ainda mais porque sempre nos ensinaram que o Brasil era uma nação composta por portugueses, índios e negros; éramos todos misturados, mestiços, dizia-se. Construímos nossa história como nação em torno do mito da democracia racial, uma ficção social que nos convencia da suposta harmonia entre as raças, de modo a silenciar a opressão e a violência contra pessoas negras e indígenas. Havia também a presença de alguns estrangeiros — primeiro os holandeses e, muito mais tarde, japoneses, italianos, espanhóis, turcos e libaneses na região de São Paulo, onde vivo, e alemães no sul do Brasil. Nesse contexto, o "brasileiro" não podia ser uma língua. A política de extermínio e invisibilização aplicada aos povos originários nunca permitiu colocar a questão de saber se poderia haver uma língua brasileira. "Ser brasileiro/a" sempre foi um efeito do uso da língua portuguesa.

Pouco a pouco, ao me tornar adulta, compreendi que algumas palavras de uso corrente em nossa língua, nomes de cidades que eu inclusive visitava nas férias desde a infância, provinham da língua tupi, língua de alguns dos povos indígenas que habitavam o Brasil, e isso sempre me pareceu exótico. Os povos indígenas sempre pareceram exóticos para "nós", brasileiros brancos que vivíamos em um grande centro urbano. Também tive pouco contato com pessoas negras, pouquíssimos colegas na escola em que estudava. Na minha infância, Senzala era o nome de um restaurante perto de minha casa, onde se comia muito bem. Em algum momento, soube que senzala era o lugar onde viviam, nas fazendas, os negros escravizados, mas, quando criança, não me parecia um problema que o nome do restaurante, do qual sempre guardei uma boa lembrança, fizesse referência a um período de escravização. Aliás, nunca havia pessoas negras nesse restaurante. Hoje percebo, evidentemente, que não se tratava apenas de uma questão de classe social — naquela época, poucas pessoas negras podiam frequentar um restaurante caro, em razão da enorme desigualdade social em São Paulo, nos anos 1970, e da pouca possibilidade de ascensão social. Significava, sobretudo, que pessoas negras jamais iriam a um restaurante cujo nome remetia a um episódio tão ultrajante da história de nosso país. Minha alienação não

me permitia compreender isso. A minha, mas também a de minha família e de muitos professores e estudantes da melhor universidade do país, para quem o racismo estava tão naturalizado que parecia não existir.

Meu pai era de origem portuguesa e suíça, mas a parte portuguesa não despertava minha curiosidade, pois era a raiz comum a muitos de nós, brasileiros. Era o sobrenome estrangeiro, diferente do português, como o de muitos de meus colegas, que me interessava e predominava em minha tentativa de reencontrar minhas raízes. Do lado de minha mãe havia portugueses, naturalmente, mas também uma figura — minha bisavó — que todos diziam ser indígena. Meu avô materno era originário de Manaus. Para nós, netos de meu avô, era exótico descender de uma indígena, mas nunca perguntamos a que grupo étnico essa mulher pertencia (isso parecia não ser importante, pois desconhecíamos os numerosos grupos étnicos do país). Anos mais tarde, quando meu avô materno já havia falecido, meu pai me disse que, na verdade, essa mulher era negra, mas que meu avô tinha vergonha de comentar esse fato. A família de minha mãe negou essa versão, portanto, a ascendência indígena de minha avó assim permaneceu, até que recentemente soube que ela era filha de um homem negro com uma mulher indígena.

Fiz esta breve introdução porque acredito que ela ainda retrata a situação de muitos psicanalistas no Brasil, não só de minha geração, em relação à sua origem e à percepção de seus pacientes na prática privada. Isso também vale para as pessoas atendidas em instituições públicas. Mesmo que esses pacientes tenham uma realidade social e cultural diferente daqueles que frequentam consultórios privados, ainda são majoritariamente escutados a partir do paradigma do paciente psicanalítico universal, europeu e branco. As demais genealogias são apagadas, esquecidas, invisibilizadas, desqualificadas ou, como diz Fernández (2009), são “diferenças desigualadas”, isto é, diferenças que produzem desigualdades.

Mas, afinal, quem somos nós, psicanalistas brasileiros? Ou melhor, quem fomos até agora? Éramos, em sua maioria, brancos, descendentes de europeus e, sem admiti-lo, hierarquizávamos essa ascendência — quanto mais rico material e culturalmente era o país europeu de onde vínhamos, mais “importante” era a nossa ascendência.

Também valorizávamos a ascendência judaica, que estaria em "linha direta" com Freud. Apreciávamos os psicanalistas argentinos, pois, entre aqueles que vieram ao Brasil, havia muitos judeus e muitos italianos. No Brasil, ao contrário, a ascendência indígena e afrodescendente foi invisibilizada ao máximo.

Até recentemente, a psicanálise brasileira sempre foi "europeia", ou mesmo "americana", em razão da produção intelectual dos autores dos Estados Unidos que chegou ao Brasil por intermédio da International Psychoanalytical Association (IPA). Pode-se também dizer que foi influenciada pela psicanálise argentina, mas os brasileiros sempre a consideraram "europeia", sobretudo quando praticada por analistas de origem judaica e italiana que viviam em Buenos Aires, bons discípulos de Freud, Klein e Lacan.

Acredito que hoje seja importante dizer que, como psicanalistas, acreditamos ter nos transmutado em europeus. Essa ilusão nos cegou, ou melhor, nos ensurdeceu. Não penso que tenha sido uma atitude de mão única. Houve, por parte da colonização intelectual, um esforço para impor ideias, regras e verdades. Mas a colonização intelectual encontrou na colônia uma elite sedenta de identificação e de reconhecimento de seu pertencimento aos países colonizadores. De certo modo, isso era compreensível. Afinal, se aprendemos inglês na escola — anteriormente o francês também era ensinado nas escolas primárias —, se nossos pais estudaram na Inglaterra e na França (ou mesmo nos Estados Unidos), se tivemos professores "estrangeiros" em nossos colégios falando das maravilhas da colônia intelectual, assim como dos colonizadores intelectuais, por que desejaríamos algo diferente disso?

A teoria psicanalítica, em particular a freudiana, produz efeitos importantes sobre a produção de nossos saberes locais. Trata-se, de fato, da descrição de um funcionamento universal da psique, sem cor, sem classe social, mas de acordo com os dogmas do patriarcado e, portanto, em consonância com a sociedade brasileira sexista e machista. Embora mostre como se dá a aquisição do gênero, revelando os custos afetivos para uma mulher na realização de uma feminilidade "normal", Freud faz da psicanálise uma teoria feminista "fracassada", como afirma Rubin (1975, p. 185). Nesse

sentido, sendo a mulher considerada um “diferente” hierarquicamente inferior, cuja feminilidade é problemática, subsiste um universal psíquico “naturalmente” masculino.

Além disso, se a interseccionalidade tem hoje existência garantida no questionamento dos pilares da psicanálise (Kilomba, 2019), atribuindo, por exemplo, um papel importante à análise dos efeitos do racismo sobre a vida afetiva das pessoas negras, ela não existia quando da implantação da psicanálise no Brasil. O que hoje é colocado em questão, portanto, é a construção teórica e a prática de um saber pretensamente neutro no Brasil, sem gênero, sem cor, sem classe e sem religião, que favoreceria a continuidade do apagamento e da invisibilização de nossa história.

Recentemente, reencontramos a existência de psicanalistas negros na história do Brasil — Virginia Bicudo, Lélia González e Neusa Santos Souza — e até mesmo a apresentação das primeiras ideias psicanalíticas no Brasil pelo psiquiatra negro brasileiro Juliano Moreira, em 1910 (Castro; Facchinetti, 2015). Estudamos os efeitos do racismo sobre a população brasileira (Kon, 2019; Rosa, Binkowski e Souza, 2019), colocamos em cena uma psicanálise de rua, uma clínica pública que dá acesso a pessoas privadas de recursos financeiros (Maroni, 2022), problematizamos as relações de gênero na psicanálise e a partir dela (Françoia; Corsetto; Porchat, 2018), desconstruímos as categorias diagnósticas que patologizavam as expressões dissidentes de gênero, inclusive aquela tão específica da cultura brasileira, a travesti (Porchat, 2014; Cunha, 2021). Enfim, demos um grande passo para abrasileirar a psicanálise que praticamos no Brasil.

Mas o resultado desse esforço, a meu ver, só pode ser sustentado se adotarmos a ideia de um saber situado, pois haveria sempre o risco de trocar uma falsa “objetividade europeia” por uma pretensa verdadeira “objetividade brasileira”.

O problema da objetividade

Há quase quarenta anos Donna Haraway abordava o problema da objetividade na ciência em seu célebre texto *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (Saberes localizados: a questão da

ciência no feminismo e o privilégio de uma perspectiva parcial). Em busca de uma doutrina utilizável da objetividade, Haraway põe em evidência a dicotomia que até então reinava sobre o significado e o alcance desse termo: de um lado, o construtivismo radical; de outro, o empirismo feminista. Trata-se da versão de Haraway daquilo que Sandra Harding, em *The Science Question in Feminism* (A questão da ciência no feminismo) (1986), descreveu como explicações pós-modernas da diferença em oposição a projetos de "ciência sucessora". Em outras palavras, de um lado denunciava-se a fabricação do conhecimento humano a partir de contingências históricas e de sujeitos cognoscentes igualmente inscritos em determinados períodos históricos e inseridos em relações de poder, chegando-se até mesmo a considerar a natureza da verdade científica como pura retórica. De outro lado, a objetividade poderia ser mantida, mas por meio de uma teoria feminista da ciência que oferecesse uma explicação melhor e mais adequada do mundo. Harding chamou isso de projeto de "ciência sucessora", que deveria propor um mundo no qual fosse possível viver bem mantendo uma posição crítica e reflexiva em relação às práticas de dominação dos outros, exercidas por cada um de nós, assim como em relação às parcelas desiguais de privilégios e opressão que todas as posições contêm (Harding, 1986, apud Haraway, 1995, p. 15).

Haraway (1995, p. 15-16) sugere que o feminismo precisaria de uma teoria da objetividade que, de algum modo, levasse em conta simultaneamente: (a) uma explicação da contingência histórica radical do conhecimento e dos sujeitos cognoscentes; (b) uma prática crítica de reconhecimento de suas "próprias tecnologias semióticas" para a construção do sentido; (c) um compromisso sério com explicações fiéis de um mundo "real" que pudesse ser parcialmente compartilhado e favorável a projetos terrenos de liberdade limitada, abundância material adequada, redução do sofrimento e felicidade limitada; e (d) a insistência pós-moderna na diferença irredutível e na multiplicidade radical do saber local (Harding).

É nesse ponto que Haraway introduz a ideia de que "a objetividade feminista significa simplesmente saberes localizados" (Haraway, 1995, p. 18). Apoiada na metáfora da visão, Haraway critica a objetividade científica forjada a partir de um

cientista que veria tudo, desde um lugar supostamente desinteressado e neutro, não marcado por qualquer especificidade (esquecendo as marcas do "não marcado", isto é, do Homem e do Branco), um olhar que viria de lugar nenhum. A essa visão totalizante opõe-se a doutrina da objetividade corporificada, os "saberes parciais, localizáveis, críticos, sustentados pela possibilidade de redes de conexão, chamadas solidariedade na política e conversações compartilhadas na epistemologia" (Haraway, 1995, p. 23).

O saber situado é uma visão corporificada do mundo; não é uma visão transcendente e totalizante, nem tampouco um relativismo no qual cada um conhece segundo si mesmo ou segundo seu ponto de vista, pois isso tornaria inviável a própria noção de objetividade. O relativismo seria "uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas de pretender estar igualmente em toda parte" (Haraway, 1995, p. 24). Pretender que todas as posições sejam "iguais" é recusar a responsabilidade e a avaliação crítica. A objetividade feminista se oporia tanto à visão totalizante quanto ao relativismo. Mas qual seria a objetividade de um saber situado?

Haraway aposta alto, pois dirá, por exemplo, que a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva, firme e racional só seria possível na política e na epistemologia das perspectivas parciais (Haraway, 1995, p. 24). Ou ainda: "a moral é simples: somente a perspectiva parcial promete uma visão objetiva" (Haraway, 1995, p. 21).

É a ideia de responsabilidade que permite começar a compreender sua noção de objetividade. Um saber situado e limitado permite que nos tornemos responsáveis pelo que aprendemos a ver (Haraway, 1995, p. 21). Posicionar-se implica responsabilidade por nossas práticas capacitantes. "Posicionar-se é, portanto, a prática-chave, a base do conhecimento organizado em torno das imagens da visão; é assim que se organiza grande parte do discurso científico e filosófico ocidental" (Haraway, 1995, p. 27). Mas não se trata apenas disso. A objetividade de Haraway é também uma objetividade de aberturas, surpresas, conexões, desconstruções, divisão, contradição e parcialidade. O que nos interessa aqui, como psicanalistas, é a ideia de um eu dividido e contraditório, "que pode interrogar os posicionamentos e ser

responsabilizado, […] que pode construir e integrar conversações racionais e imaginações fantásticas que mudam a história" (Haraway, 1995, p. 26).

> O eu cognoscente é parcial em todas as suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre imperfeitamente construído e alinhado e, portanto, capaz de se juntar a outro, de ver junto sem pretender ser o outro. É essa a promessa da objetividade: um conhecedor científico não busca a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial (Haraway, 1995, p. 26).

É a divisão do eu, a abertura às "surpresas e ironias no coração de toda produção de conhecimento" e a assunção de que "não estamos no comando do mundo" (Haraway, 1995, p. 38) que nos colocam em alerta quanto à definição de uma objetividade brasileira no conhecimento psicanalítico.

Segundo Haraway, algumas correntes do feminismo tendem a assimilar a perspectiva parcial do conhecimento à perspectiva dos subjugados (subalternos), cuja visão se situa na periferia. A experiência da repressão que sofreram e ainda sofrem, da opressão que os invisibiliza, os esquece e impõe seu desaparecimento, conduziria a um posicionamento menos suscetível de "permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento". Em consequência, proporiam "explicações do mundo mais sólidas, mais adequadas, mais firmes, mais objetivas, mais transformadoras" (Haraway, 1995, p. 23). Essa posição poderia facilmente ser elevada à condição da verdadeira objetividade, neste caso, a de um saber psicanalítico brasileiro. Mas, como qualquer outra posição, ela não é "inocente", dirá Haraway. Portanto, não está isenta de reavaliação crítica, decodificação, desconstrução e interpretação (Haraway, 1995, p. 23).

Assim, perceberemos que a proposta de Haraway nos permite construir uma objetividade brasileira, a da periferia do terceiro mundo marcada pela destruição dos povos indígenas, pela invisibilização do racismo contra as pessoas negras oriundas da escravização e pela desigualdade social daí decorrente. Mas, ao mesmo tempo, sua proposta evidencia os riscos que a noção de objetividade comporta quando não se leva

em conta a vulnerabilidade do próprio ato de conhecer, para além de suas surpresas, contradições, desconstruções, imperfeições, enfim, de sua parcialidade. Afinal, nenhuma posição é "inocente".

A parcialidade entra novamente em cena, pois Haraway insiste com veemência em dois pontos: contra a universalidade e contra o fechamento, que aparece em seu texto como "controle do mundo", "ideias claras e distintas", numa referência evidente ao cogito cartesiano. Não há conhecimento absoluto ou, nos termos de Haraway, não há objetividade científica a partir de uma visão totalizante e universal; isso é evidente em seu texto. O que talvez não seja tão evidente, para aqueles de nós que vêm do terceiro mundo, é o esforço que ela parece fazer para resistir à tentação de substituir uma objetividade totalizante por outra, politicamente mais aceitável.

> Não é possível ocupar inteiramente uma das posições privilegiadas estruturadas pelo sexo, pela raça, pela nação e pela classe. E esta é uma lista abreviada de posições críticas. A busca por tal posição 'inteira' e total é a busca pelo objeto perfeito e fetichizado da história oposicional, que às vezes aparece na teoria feminista como a mulher do terceiro mundo essencializada (Mohanty, 1984). A subjugação não é a base de uma ontologia; pode ser um indício visual (Haraway, 1995, p. 27).

O conhecimento parcial situado e privilegiado — o conhecimento subalterno — é um indício visual do conhecimento racional, mas a base do conhecimento racional tem como metáfora "uma divisão dos sentidos, uma confusão entre voz e visão, em vez de ideias claras e distintas" (Haraway, 1995, p. 33). Ser um indício significa uma indicação, o apontamento de um caminho. Não é, portanto, o único e verdadeiro caminho. A visão corporificada do conhecimento parcial não pode esquecer que o corpo é complexo e contraditório. Se, portanto, a objetividade para o feminismo é uma racionalidade situada, localizada e posicionada, Haraway não nos deixa esquecer que essa racionalidade não é um fechamento, mas uma abertura às contradições, às surpresas e mesmo às ironias.

Mas por que haveria o risco de encontrar, no agente do saber situado, neste caso o saber subalterno, o desejo de uma posição "inteira"?

O problema da identidade

A posição “inteira” pode ser compreendida como uma posição que reivindica seu olhar a partir de determinada identidade, da ideia de ser. E essa identidade frequentemente foi forjada na experiência de resistência à opressão. Mas ver criticamente, segundo Haraway, é renunciar a uma visão estabelecida com base numa identidade ou autoidentidade que ela qualifica de “inocente”.

> Não se pode ‘ser’ uma célula ou uma molécula — ou uma mulher, uma pessoa colonizada, um trabalhador e assim por diante — se se quer ver e ter uma visão crítica a partir dessas posições. Ser é muito mais problemático e contingente (Haraway, 1995, p. 25).

Recordemos que, como vimos acima, ela fundamenta sua argumentação na ideia de um eu dividido e contraditório, que pode colocar posições em questão e prestar contas, que se junta às “conversações racionais e às imaginações fantásticas”, que é “parcial em todas as suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original”, capaz de “ver junto, sem fingir ser outro” (Haraway, 1995, p. 26).

A questão que se coloca para nós é a seguinte: é possível ser brasileira sem que isso resulte numa posição “inteira”, isto é, numa posição que reivindique uma verdadeira objetividade brasileira do saber psicanalítico? Ou a posição “inteira” seria, neste momento, uma etapa necessária de um processo de reconhecimento, que seria posteriormente desconstruído?

Analistas que olham de seus corpos para outros corpos, que olham para suas cores de pele e para as dos outros, terão um saber localizado. Devem reconhecer-se como aqueles e aquelas que olham. Mas isso não deve ser uma forma de relativismo, pois, para ter uma visão crítica, não podemos ver a partir de um lugar individual, diz Haraway, não podemos ‘ser’. Por outro lado, talvez neste momento, no Brasil, precisemos ‘ser’. E isso se justifica pelo fato de que o homem branco europeu ‘foi’, durante muito tempo, e continua ‘sendo’. Como diz Grada Kilomba (2016):

> A branquitude, como outras identidades no poder, não é nomeada. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas essa centralidade não é reconhecida como relevante, pois é apresentada como sinônimo de humano (p. 18).

Apesar do deslocamento da identidade por Haraway, que pode se somar à crítica psicanalítica da noção de identidade — baseada no descentramento do eu e na subversão do sujeito —, concordamos com Tânia Rivera (2020) quando ela busca evidenciar uma dimensão importante da identidade: a do reconhecimento pelo Outro. Ela sugere que, no Brasil de hoje, a noção de identidade em psicanálise estaria justamente a serviço do reconhecimento da alteridade, da aceitação do outro como diferente, e que não pode ser ignorada.

> Com efeito, recusar a identidade em nome da alteridade, da diferença e da singularidade hoje é ignorar que, ao recorrer a significantes identitários, trata-se precisamente de afirmar diferenças secularmente negadas por discursos pseudo-dissidentes que relativizam a cor da pele ao afirmar uma mestiçagem generalizada e disfarçam a violência de gênero por um pretenso libertinismo carnavalesco" (Rivera, 2020, p. 25).

Mas o ser proposto por Rivera não é o ser da essência; é o da experiência, aquele que permite que a linguagem seja utilizada para se traduzir: a ideia de significantes identitários remete ao dizer, à palavra, como condição do "devir". A posição "inteira", que nos parece necessária para ter acesso a uma psicanálise brasileira, é ao mesmo tempo condicionada pelo fato de que só pode aparecer sob a condição de ser enunciada: "eu falo, logo sou". Ser implica aqui uma divisão do sujeito. "Eu sou", não toda, mas "eu sou".

A favor de um saber deslocalizado

Ser não-toda é uma maneira de pensar a identidade. A outra é o "devir". Não podemos ser uma psicanalista brasileira; é preciso tornar-se. Tomo emprestada essa ideia de Neusa Santos Souza, que escreveu, nos anos 1980, sobre a vida emocional de pessoas negras em mobilidade social ascendente e sobre a necessidade de tornar-se negro, precisamente porque não havia uma identidade negra positiva com a qual se identificar. Souza pressupõe a existência de um ideal do eu branco que funciona de modo a levar pessoas negras a perseguir valores e ideais brancos, ao mesmo tempo em que negam sua identidade negra. Por outro lado, a identidade negra não foi apenas negada; ela simplesmente não existiu, pois foi apagada da história brasileira. Os anos de colonização, escravização, opressão e mesmo racismo foram apagados em nome do mito da democracia racial. Nesse sentido, Souza (2021) afirma que não se é negro, mas alguém se torna negro ao tomar consciência da história social e individual que o atravessa.

Tornar-se psicanalista brasileira é também dar-se conta de que negamos uma identidade e uma história da psicanálise no Brasil, em nome de um mito de universalidade que nos fez acreditar que não havia diferença entre os praticantes da psicanálise no Brasil e os praticantes da psicanálise na Europa, assim como não havia diferença entre as pessoas que consultavam analistas no Brasil e as pessoas que consultavam analistas na Europa. Ao longo da história da psicanálise no Brasil, algumas figuras se destacaram ao tentar afirmar a ideia de uma especificidade da psicanálise no Brasil, que deveria levar em conta as particularidades da cultura na qual se insere. Mas foram ouvidas apenas em suas instituições e por alguns intelectuais da época. Suas obras não fazem parte da literatura psicanalítica brasileira clássica lida hoje. Refiro-me a M. D. Magno (1980), González (1984), Beth Milan (1991), entre outros.

O apagamento das especificidades e das diferenças locais seria um problema comum à psicanálise praticada fora do eixo Viena–Paris–Londres? Talvez os Estados Unidos tenham conseguido afirmar melhor sua diferença, mas podemos sugerir que se

trata de um país inscrito numa perspectiva de dominação e que jamais estará subordinado a uma prática europeia. Não é o caso dos países da América Latina.

O devir talvez seja uma condição para fazer análise no Brasil. Não somos analistas; estamos continuamente nos tornando analistas. A identidade negada (da pessoa negra), descrita por Souza, equivale, em nossa reflexão, à não identidade do analista. Ser analista é deslocalizar-se, ser não branco, não europeu. A deslocalização é uma condição para praticar a psicanálise. Não somos o Dr. Freud ou o Dr. Lacan, mas nos tornamos analistas.

As críticas à proposta de um funcionamento universal da psique aparecem em diferentes campos. A proposta de um funcionamento da mente humana que possa ser estendido a diferentes populações repousa, a nosso ver, sobre a ideia de que se trata de uma visão falsamente objetiva, para retomar os termos de Haraway, porque se ilude quanto à possibilidade de um conhecimento totalizante e de uma visão única que, em última instância, é sempre a categoria não marcada do homem e do branco.

Trata-se de refletir com que olhos — e certamente com que ouvidos — vimos e escutamos a população brasileira a partir de nossa atenção flutuante. E, em relação à nossa formação como analistas, como esse olhar e essa escuta se reproduziram? Afinal, quem nos viu e nos escutou?

Como pretender escutar a partir de um sujeito universal sem levar em conta a cor do racismo, as entidades espirituais das religiões ou as visões de mundo que não têm Deus pai ou sequer o ser humano como referência primeira, sem falar das diferentes organizações familiares? Até recentemente, as publicações psicanalíticas brasileiras pouco consideravam pessoas negras, indígenas, homossexuais, transexuais e travestis. Num país tão negro quanto branco, como isso pôde acontecer? Num país que conta com 274 línguas indígenas diferentes, como isso pôde acontecer? Num país de carnaval, onde as masculinidades e feminilidades criaram a figura muito popular da travesti, como isso pôde acontecer? O Brasil da psicanálise não era um país de 8.510.000 quilômetros quadrados. Era apenas uma pequena ilha. Hoje, ele caminha em direção à sua verdadeira dimensão: complexa e contraditória.

"Aprender a desaprender" (Mignolo, 2008, p. 290) é o caminho proposto pela opção decolonial. Ela questiona o projeto moderno, eurocêntrico e ocidentalizante da ciência, denunciando a discriminação que opera em seus fundamentos epistêmicos. Talvez seja um caminho que garanta o saber parcial de um psicanalista: um saber que não é alienado, que é deslocalizado, em trânsito, em devir, que não é global e que jamais é universal.

Referências

Castro, Rafael e Facchinetti, Cristiana. 2015. A psicanálise como saber auxiliar da psiquiatria no início do século XX: o papel de Juliano Moreira. *Revista Culturas Psi*, Buenos Aires, v. 4, p. 24-52.

Cunha, Eduardo Leal. 2021. *O que aprender com as transidentidades.* Porto Alegre: Criação Humana.

Fernández, Ana María. 2009. *Las lógicas sexuales: amor, politica y violencias*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Françoia, Carla, Corsetto, Patrizia e Porchat, Patricia. 2018. *Psicanálise e Gênero: narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina*, Curitiba: Calligraphie.

Gonzalez, Lélia. 1984. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244.

Kilomba, Grada. 2016. Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba, [Online]. Tradução de Jessica Oliveira. Disponível em: https://www.academia.edu/23391789/Tradu%C3%A7%C3%A3o_para_o_Portugu%C3%AAs_de_DESCOLONIZANDO_O_CONHECIMENTO_Uma_Palestra_Performance_de_Grada_Kilomba. Acesso em: 15 set. 2026.

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

Kon, Noemi Moritz, Silva Maria Lucia e Abud Cristiane Curi. 2019. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Haraway, Donna. 1995. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, p. 07-41.

Harding, Sandra. 1986. *The science question in feminism*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Magno, M.D. 2008. Améfrica Ladina: introdução a uma abertura. In: MAGNO, M. D. *Acesso à lida de Fi-Menina: seminário 1980*. Rio de Janeiro: NovaMente. p. 145–165.

Maroni, Amnéris (org.). 2022. *Escutar a rua*, *Dossiê* [Online]. *Revista Cult*, São Paulo, n. 285, set.

Mignolo, Walter D. 2008. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF, Niterói,* n. 34, p. 287-324.

Porchat, Patricia. 2014. Psicanálise e transexualismo: Desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá.

Milan, Betty. 1991. *O papagaio e o doutor*. São Paulo: Editora Siciliano.

Mohanty, Chandra Talpade, 2008. Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. In: Navaz, Liliana Suárez e Castillo, Rosalva Aída Hernández (Orgs.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

Rivera, Tânia. 2020. Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte). Porto Alegre: Artes & Ecos.

Rosa, Miriam, Debieux; Binkowski, Gabriel Inticher e Souza, Priscilla Santos. 2019. Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto. *Clínica & Cultura*, São Cristóvão, vol.8 no.1, pp 86-100, jan./jun.

Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. In: Reiter Rayna. *Toward an Anthropology of Women.* New York and London: Monthly Review Press.

Souza, Neusa Santos. 2021. Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar.