

White male mirror: a clínica do eu colonizadoAline Souza Martins¹

Resumo: Este artigo investiga os efeitos do colonialismo na constituição subjetiva, tomando como eixo a formação do eu, os processos de identificação e as relações de reconhecimento. Parte-se da hipótese de que o sujeito se constitui em um campo simbólico atravessado por normas sociais, raciais, sexuais, territoriais e econômicas, de modo que a experiência clínica não pode ser dissociada das estruturas históricas de dominação. O texto propõe a noção de clínica do eu colonizado para pensar como o sofrimento psíquico pode ser produzido e atualizado por fantasias de universalidade, branquitude e patriarcado. A partir de um percurso teórico-clínico, discute-se a relação entre identificação, trauma coletivo, desejo e possibilidade de invenção subjetiva. A análise de um caso clínico-político permite mostrar como o mal-estar colonial incide sobre o corpo, o desejo e os vínculos, mas também como a escuta analítica pode sustentar deslocamentos, formas de agência e novas possibilidades de inscrição simbólica. Defende-se, assim, uma psicanálise crítica, atenta às relações entre inconsciente, história e poder.

Palavras-chave: Psicanálise; Colonialismo; Reconhecimento; Identificação; Subjetividade.

WHITE MALE MIRROR: THE CLINIC OF THE COLONIZED SELF

Abstract: This article investigates the effects of colonialism on subjective constitution, focusing on the formation of the ego, processes of identification, and relations of recognition. It starts from the hypothesis that the subject is constituted within a symbolic field traversed by social, racial, sexual, territorial, and economic norms, so that clinical experience cannot be separated from historical structures of domination. The article proposes the notion of a clinic of the colonized self in order to examine how psychic suffering may be produced and updated by fantasies of universality, whiteness, patriarchy, and belonging. Through a theoretical-clinical path, it discusses the relation between identification, collective trauma, desire, and the possibility of subjective invention. The analysis of a clinical-political case shows how colonial malaise affects the body, desire, and social bonds, but also how analytic listening may sustain displacements, forms of agency, and new possibilities of symbolic inscription. The article thus argues for a critical psychoanalysis attentive to the relations between the unconscious, history, and power.

Keywords: Psychoanalysis; Colonialism; Recognition; Identification; Subjectivity.

¹ Psicanalista e professora do curso de Psicologia da Universidade de São Paulo. Doutora e mestra em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo e graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenadora do Psopol e membra do Gepef. E-mail: asmartins@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7391-2551>.

*Aprendam a viver sem ficções consoladoras, pois é na morte
destas fantasias anestésicas e perigosas que se encontra
sua única esperança. Falamos aqui não de identidades inteiras,
nem mesmo divididas, mas quebradas.*
(Jacqueline Rose, "Resposta a Edward Said")

Introdução

Neste artigo,² partimos da hipótese de que a constituição do eu não pode ser pensada como um processo neutro, uma vez que as imagens nas quais o sujeito se reconhece são atravessadas por estruturas de poder criadas e sustentadas historicamente. A partir do diálogo entre psicanálise e pensamento pós-colonial, propomos pensar uma clínica do eu colonizado, isto é, uma escuta dos modos pelos quais colonialismo, racismo, patriarcado e hierarquias territoriais incidem sobre os processos de identificação, reconhecimento e desejo.

O colonialismo é um fenômeno histórico moderno imposto pela Europa, entre os séculos XVI e XX, nos territórios das Américas, e entre XIX e XX, em regiões da África e na Ásia. A colonialidade, por sua vez, diz respeito à configuração de aspectos culturais, ideológicos, imaginários, simbólicos, subjetivos e psicossociais advindos dessa imposição de universalismo e expropriação, que se mantém nos dias atuais sob a hegemonia norte-americana e europeia através da globalização. Quando a exploração e a dominação características desse regime continuam mesmo após os processos de independência das antigas colônias, temos o chamado neocolonialismo (Pavón-Cuellar, 2024).

Nas teorias política, literária e filosófica, esse campo vem sendo estudado por inúmeros autores, com perspectivas diferentes que se autodenominam pós-coloniais, decoloniais ou anticoloniais³. Neste artigo, trabalhamos mais detidamente a relação da psicanálise com o pós-colonialismo de Edward Said (2004), refletindo sobre as consequências desse pensamento para a clínica psicanalítica e para a constituição subjetiva do eu no processo de identificação⁴.

² Trabalho fruto da tese de doutorado intitulada *As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise* (Martins, 2020), na qual um dos capítulos dialoga com a ideia de *white male mirror*.

³ O pensamento anticolonial, representado por autores como Fanon, Césaire e Cabral, emerge das lutas de libertação nacional e tem como foco principal a crítica da dominação colonial e a emancipação política dos povos colonizados. Os estudos pós-coloniais, inaugurados por Edward Said (1978) e desenvolvidos por autores como Spivak e Bhabha, deslocam a análise para os modos pelos quais o colonialismo continua operando através de representações, discursos e processos de produção da alteridade. Já a perspectiva decolonial, associada principalmente a autores latino-americanos como Quijano, Mignolo e Maldonado-Torres, enfatiza a persistência da colonialidade após o fim formal do colonialismo, compreendendo-a como matriz de poder que organiza hierarquias raciais, epistêmicas, econômicas e subjetivas.

⁴ Neste texto, trabalhamos simultaneamente os conceitos de identificação e identidade como processos distintos. A identificação é um conceito psicanalítico que, em Freud, expressa o processo de incorporação de traços das imagens parentais ao eu. Em Lacan, essa teoria se expande para a identificação com o objeto que falta em uma operação psíquica inconsciente implicada no processo de reconhecimento. Já a identidade é um conceito da psicologia social que remete à formação de uma imagem relativamente estável que pode estar ligada a posições histórico-políticas. No diálogo com as políticas públicas, é importante pensar nessa estabilização, mesmo sabendo que ela é ficcional e transitória. Entretanto, ao falar do processo psíquico, mantém-se a ideia de identificação. Esses conceitos serão retomados ao longo do texto.

Historicamente, o colonialismo pode ser compreendido como a política de exercer controle sobre outros povos contra sua vontade por meio da força. Esse processo gerou uma política de ocupação de territórios, produzindo a servidão e escravidão de seus habitantes com consequências persistentes, o que não pode ser visto separadamente da dominação capitalista. Embora as políticas de expansão territorial sejam menos frequentes hoje do que durante o movimento imperialista europeu anterior ao século XX, a expansão e a dominação cultural, econômica e linguística do neocolonialismo ainda permanecem ativas e influenciam a supervalorização do pensamento ocidental e a desvalorização do pensamento oriental. Esse processo cultural, político e econômico gera o branqueamento cultural do subalterno, o colorismo latino-americano, a discriminação e segregação dos povos originários, o racismo, a xenofobia, o nacionalismo, a islamofobia e o supremacismo europeu e estadunidense (Pavón-Cuéllar, 2024).

Em sua obra *Orientalismo*, o palestino e professor nos Estados Unidos Edward Said (2007) demonstra como o processo de dominação imperialista impõe uma construção discursiva que cria a ideia de que o Oriente estaria marcado pelo exotismo e pela inferioridade. Esse processo serve para justificar o colonialismo, produzir hierarquias e gerar uma legitimação para a dominação política; ou seja, o Ocidente inventa o Outro para melhor dominá-lo.⁵ Em sua palestra *Freud e os não-europeus*, Said (2004) demonstra que a identidade do eu é construída a partir da criação do não-eu, criação de um referente para representar a diferença radical. Entretanto, essa diferença também pode aparecer como traço de fantasia inventada nos processos políticos de dominação. No que Jaqueline Rose (2004) chamará de uma “parábola política para os nossos tempos” (p. 94), Said (2004) mostra como Freud, em seu texto histórico *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 2018), teria usado a própria experiência como judeu — e não europeu — para pensar que existiria uma exterioridade constitutiva no mais íntimo da operação identitária. A partir de uma posição eurocêntrica da cultura, Freud aproxima o “não europeu” do estrangeiro, do diferente visto como primitivo em oposição ao civilizado.

A leitura que Freud faz do Êxodo evidencia a questão da identidade do povo judeu, tomado como receptáculo do ódio popular. Os judeus seriam considerados estrangeiros, distintos das populações dos países que os hospedavam e resistentes às perseguições que tentavam exterminá-los. Essas marcas serão parte dessas identidades quebradas, atravessadas por uma fissura que se acentua no texto freudiano, em que Moisés é apresentado como egípcio, e não como judeu fundador do judaísmo. Desse lugar estrangeiro, ele se torna porta-voz de outra ordenação simbólica e imaginária.

Essa teoria de Freud ganha novo sentido após 1948, quando a ocupação da Palestina leva à territorialização do conflito. Para Said, “o estabelecimento de Israel em um território não-europeu consolidou a identidade judaica politicamente, em um Estado

⁵ Em Lacan (1996), o Outro designa uma instância simbólica que nos antecede e nos determina, é chamado de “tesouro dos significantes”, pois é um referente que engloba linguagem, normas sociais, cultura e inconsciente a partir do que o sujeito se constitui, sendo simultaneamente o lugar do desejo, da lei e dos significantes que estruturam a experiência psíquica. Já o outro é o semelhante, alguém com quem nos relacionamos de forma especular, pode ser representado por um amigo, irmão ou irmã, vizinho ou um desconhecido com quem estabelecemos uma relação de espelhamento ou rivalidade a partir do nosso próprio eu.

que assumiu posições legais e políticas muito específicas, efetivamente para isolar essa identidade de tudo o que fosse não-judeu” (Said, 2004, p. 72). Com uma série de ações com o objetivo de separação, a legislação israelense busca transformar a identificação judaica em uma mônada indivisível pela presença do outro, uma verdadeira identidade a partir da ideia de “indi-víduo”. Assim, para Said (2004), a história oficial do Estado de Israel apaga os esforços de Freud de descentramento da identidade judaica e de construção da teoria da identificação.

No âmbito da teoria da identificação, essa passagem é essencial, pois mostra que a identidade não tem início em si mesma, e sim em outras identidades e na conjuntura política. O apagamento desse descentramento originário levaria à ideia fantasiosa do sujeito como unidade coerente e indivisível, o que pode ser considerado antipsicanalítico. Assim, Said entende que, para Freud, “a identidade não pode ser pensada nem trabalhada em si mesma; ela não pode se constituir nem sequer se imaginar sem aquela quebra ou falha original radical que não será reprimida” (Said, 2004, p. 82).

O diagnóstico de Said (2004) é de que essas “identidades sitiadas” (p. 82) não devem ser tomadas “por meio de paliativos como a tolerância e a compaixão, mas sim como feridas seculares, perturbadoras, desabilitadoras, desestabilizadoras – a essência do cosmopolita, da qual não há recuperação” (p. 82). Diagnóstico que também poderíamos transferir para a presença das questões traumáticas na constituição do eu, tanto do trauma contingencial, quanto do repetitivo, que reitera sistemas de opressão.

Para Stephen Frosh (2018), psicanalista inglês que já pensava a colonização do espaço psíquico desde a década de 1980, traumas coletivos também podem reaparecer sintomaticamente como assombrações. Grandes tragédias, como guerras, genocídios, repressão militar, assassinatos em massa, despreparo governamental diante de questões climáticas, não precisam atingir diretamente a pessoa ou a família para gerar consequências sintomáticas. Nesse sentido, o colonialismo também produz consequências para a subjetivação e para o processo de identificação das pessoas. Retomamos aqui a teoria do processo de identificação na psicanálise, pensando nas consequências do colonialismo para a constituição do eu.

Dialética na identidade: uma judia e um palestino em diálogo

Para além do que foi dito, um aspecto relevante de *Freud e os não-europeus* é seu caráter performático. Said havia sido inicialmente convidado para falar no Museu Freud de Viena, em 6 de maio de 2001, por ocasião da comemoração do aniversário de Freud. O evento, porém, foi cancelado após o intelectual palestino ser acusado de atirar pedras contra o exército israelense durante a insurreição palestina. Posteriormente, em dezembro do mesmo ano, foi reconvidado pelo Museu Freud de Londres para um diálogo com Jacqueline Rose (2004), feminista inglesa, estudiosa e militante pela Palestina, que se identifica atualmente como pós-judia. O diálogo entre um autor palestino e uma autora judia encena, em sua melhor forma, justamente o processo dialético de identificação descrito por Said, bem como a relação entre psicanálise e política.

Rose considera que Freud, tomando como ponto de partida a materialidade do seu próprio corpo e da sua judeidade, “a usa [a sua judeidade] como modelo da identidade no mundo moderno” (Rose, 2004, p. 94). Ela aponta para a necessidade de renunciarmos às ficções consoladoras da criação de sentidos fechados, que anestesiam a angústia em prol de um apaziguamento ficcional da crença na unidade, para compreendermos nossa relação quebrada com a nossa própria identidade. Para a autora, a vivência dos traumas pode gerar devastação e, com ela, o fechamento das identidades em certezas acríticas, o que se expressaria nos dogmas e na fé coercitiva, assim como nas respostas violentas e repetitivas de cenas traumáticas.

Assim, se para Said a identidade não resolvida de Freud o impulsionou a elucidar o processo de identificação na psicanálise, e pode ser “mais generalizada no mundo não-europeu do que ele mesmo suspeitava” (2004, p. 83), podemos transpor essa lógica para apostar que a dialética encenada por Jacqueline Rose e Edward Said não só nos ensina sobre a relação entre identificações quebradas, como também aponta para possibilidades de potencializar e aprender com os estrangeiros que nos constituem.

Formação do eu alienado

O conhecido capítulo de Freud, *A Identificação*, está inserido como sétimo ensaio do texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1996 [1921]), demonstrando justamente a indissociabilidade entre constituição psíquica e laço social. Então, a identificação é compreendida por Freud (1996 [1921]) como uma primeira incorporação do objeto em conformidade com a fase oral.

Primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetual libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais. (Freud, 1996 [1921], p. 67)

Entendemos que a leitura freudiana e lacaniana desse processo pode contribuir para a ideia de construção imaginária do eu e do outro, compreendendo o lugar das relações de poder e suas consequências na etapa inicial de formação do *eu ideal*, seguida pela do *ideal de eu* e pela constituição do superego. Primeiramente, podemos dizer que o bebê não possui uma ideia de eu estabelecida, pensando que a mãe (e o ambiente externo) é continuação do seu próprio corpo que está ali para servi-lo — como já mencionamos —, sendo que esse é o momento em que o bebê se considera como “tudo” para a mãe, “sua majestade, o bebê”; uma entidade onipotente, cujas necessidades e desejos são antecipados e atendidos.

Forma-se, então, o primeiro protótipo de como o bebê imagina que deve agir para ter suas demandas atendidas. Tudo se volta ao desejo e ao prazer do bebê. Logo, à medida que se frustra, o eu vai sendo construído, no mesmo passo em que a criança percebe a existência de uma realidade maior que ela. Inicialmente, o bebê pensa não ter falhas. Supõe controlar as coisas que acontecem no mundo. Não há, então, uma diferenciação entre ele e o mundo, pois quando é abatido pela fome, chora e consegue

comida, quando sente frio, chora e é aquecido; assim, o bebê pensa que ele é quem satisfaz suas próprias necessidades.

Na época em que o bebê se ilude em ser “sua majestade, o bebê”, em virtude de seu ideal de onipotência, quando todas as atenções lhe são dirigidas, forma-se o eu ideal, imagem do que o eu gostaria de ser a todo momento. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, que, como ego infantil, acha-se provido de toda perfeição. Assim como acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o sujeito se mostra incapaz de renunciar a uma satisfação de que outrora desfrutou. Os filhos são, então, um prolongamento do eu ideal dos pais e, por isso, os pais tendem a depositar neles suas expectativas.

Em geral, adultos não estão dispostos a renunciar à perfeição narcísica de sua infância, mas, ao crescerem, essa perfeição é inevitavelmente perturbada pelas admoestações de terceiros e pelo despertar do próprio julgamento crítico. Como não é mais possível retê-la, procuram recuperá-la sob a forma de uma nova modalidade de ego ideal. É nesse momento que a criança recupera a imagem idealizada de si, antes associada à satisfação de todas as suas vontades, mas agora submetida à lei, às demandas sociais e à consciência moral. Assim, a constituição dessa nova imagem de si passa a ser perpassada pelo laço social e pelas relações de poder externas, compostas por determinadas normas.

Freud afirma ainda, em suas elaborações acerca da identificação, que a instância do superego, prevista a partir desse ideal de satisfação narcísica, garantirá que o sujeito olhe para si mesmo através da fantasia de que ele deveria corresponder a esse ideal de eu. Buscando responder à demanda que lhe foi endereçada ao nascer, o sujeito molda o “delírio de ser notado” ou reconhecido. Assim, quando nós nos recriminamos, estamos recriminando esse ideal que nos abandonou. “A instauração da consciência moral nada mais foi, em essência, do que a incorporação, primeiro, da crítica parental e, depois, da crítica da sociedade” (Freud, 2011 [1921], p. 114).

O processo de criação de um eu, uma identidade, faz parte do reconhecimento, pois responde diretamente a como nos vemos e como desejamos ser vistos pelo outro. Assim, o reconhecimento é um processo elíptico, pois o desejo de reconhecimento estaria relacionado com a agressividade do olhar do outro sobre o sujeito, que usa o amor para modificar, civilizar e disciplinar os corpos.

O espelho branco

O processo de reconhecimento depende do modo como imaginamos que o outro nos vê, a partir desse referente que é o Outro (Martins, 2020). Essa imagem faz parte do processo de desenvolvimento humano e tem grande influência tanto na relação que estabelecemos com o outro na relação imaginária simétrica como na concepção que temos de nós mesmos na criação do eu. Para Lacan (1998 [1949]), o processo de reconhecimento faz parte do desenvolvimento psíquico infantil, no qual a criança

constrói a sua imagem a partir de um referente, ou seja, o Outro⁶. O título deste artigo, *White male mirror*, remete ao modo como esse referente assume, na nossa cultura, a imagem do homem branco cis ocidental do Norte Global, o que significa que, ao se olhar no espelho, essa criação imaginária será levada em consideração, mesmo que o(a) outro(a) semelhante se diferencie dela.

Esse momento, no qual o *infans* se constitui enquanto imagem especular, é denominado por Lacan (1998 [1949]) de estágio do espelho, uma etapa alienante da constituição psíquica na qual ocorre a criação do eu ideal imaginário no lugar do corpo despedaçado. Nesse sentido, o sujeito, em razão de sua inserção na linguagem, não terá outra apreensão do corpo que não imaginária, ou seja, especular, pois o corpo real torna-se agora inacessível, podendo ser apreendido apenas através do reflexo do Outro, espelho plano, que reflete uma imagem virtual.

Lacan (1998 [1961]) assume a falha que tal esquema aponta em função de o sujeito não poder distinguir, de maneira clara, a posição do objeto *a*⁷ na imagem especular. O psicanalista francês reconhece que tal objeto é o objeto do desejo e que, enquanto parcial, não é apenas parte do dispositivo que imagina o corpo — cego em determinado ponto —, mas elemento que estrutura, que dá origem à sua dimensão imagética. Em outras palavras, o objeto *a* é o ponto a partir do qual o sujeito constitui os contornos opacos do desejo⁸.

Em nota de rodapé extensa, Fanon (2008 [1952]) subverte o estágio do espelho de Lacan (1998 [1949]), mostrando que “para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como não-eu, isto é, o não-identificável, o não assimilável” (Fanon, 2008 [1952], p. 141). Para o autor, o branco olha para o negro e se sente agredido por não encontrar semelhança, mas, sim, uma mínima diferença que o remete para o lugar do estranho. O negro, por sua vez, acessa também o tesouro dos significantes e encontra um Outro branco como ideal a ser perseguido, imago do semelhante marcado como ideal pela história e economia. Isso acontece porque “todas as vezes que o sujeito percebe sua imagem e que ele a cumprimenta, é sempre, de alguma maneira: a unidade mental, que lhe é inerente, que é aclamada” (Fanon, 2008 [1952], p. 141). Assim, segundo ele, o eu se constituiria em uma reação à fobia do negro, que se manifesta no encontro, e tal fobia marcaria homens e mulheres, brancos e negros.

⁶ A relação entre outro e Outro, na constituição psíquica, é complexa, pois certamente são indissociáveis. Em relação ao esquema L, uma nota no livro *Escritos* diz: “O esquema evidencia que a relação dual do eu com sua projeção, a *a'* (indiferentemente, sua imagem e a do outro) cria um obstáculo ao advento do sujeito S no lugar da sua determinação significante, A. O quaternário é fundamental: ‘uma estrutura quadripartite, desde o inconsciente, é sempre exigível na construção de uma ordenação subjetiva’ (p. 786). Por quê? Por que restabelecer a relação imaginária na estrutura que a encena implica a reduplicação de seus termos: o pequeno outro é exponenciado como grande Outro e a anulação do sujeito da cadeia significante vem duplicar o eu” (Lacan, 1998, p. 919).

⁷ O objeto é o conceito que representa a negatividade na teoria da constituição psíquica lacaniana; é o representante da falta e do vazio, portanto, causa do desejo que faz o desejo se deslocar de um objeto a outro. É um resto que marca a impossibilidade de completude e que pode ser identificado com os objetos parciais em Freud.

⁸ Importante fazer uma distinção entre necessidade, demanda e desejo. A necessidade situa-se na ordem da sobrevivência, como fome, sede e segurança. A demanda pode ser satisfeita com objetos reais e, quando se dirige ao outro, é entendida como variações de pedidos de amor e reconhecimento. Entretanto, mesmo quando uma criança é atendida na sua necessidade ou na sua demanda, resta uma insatisfação que demonstra a impossibilidade de satisfação completa e permanente do sujeito. Essa “parte que falta” é o resto que faz o sujeito se movimentar. Isso, que é ao mesmo tempo constitutivo e vazio, Lacan denomina desejo.

WHITE MALE MIRROR: A CLÍNICA DO EU COLONIZADO

Um estudo rigoroso deveria, portanto, de acordo com ele, se debruçar sobre uma dupla vertente: “interpretação psicanalítica da experiência vivida do negro; interpretação psicanalítica do mito preto” (Fanon, 2008 [1952], p. 134), asserção com a qual concordamos, e acrescentamos a questão do não homem, dos não europeus e dos não burgueses. Só assim seria possível uma análise que não fosse apenas reatualização dos preconceitos e privilégios escondidos por trás da neutralidade e da universalidade.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (Fanon, 2008 [1952], p. 69)

Na sociedade estruturalmente racista, a subjetividade alienada pelo ideal colonizado dá tons de civilizado e valorizado para o que é considerado correto, e toma o diferente como exótico, errado e subalterno. Mesmo que a sociedade seja um conjunto de famílias, podemos entender que existe aí uma influência paradoxal, visto que tanto a sociedade ganha uma estrutura patriarcal branca quanto as famílias são organizadas a partir do grupo social ou nacional ao qual pertencem. Assim, podemos entender que o racismo não faz com que o negro se inferiorize a partir de um ideal imaginário, ele é inferiorizado dia após dia no contato com a cultura racista que consente que seu corpo seja revistado, agredido, olhado, desconfiado, apalpado, mexido, alisado, insultado, abusado e discriminado.

Fanon (2008 [1952]) também fala de não se sentir reconhecido e, por isso, a necessidade de “se fazer conhecer”. Com isso, enfatiza a criação e a luta política mais do que a construção de teorias que descubram a verdade suprimida sob os nossos olhos. Se há Real,⁹ tudo o que depreendemos daí é criação. Que essa criação seja o objeto de análise — os mitos dos pretos, das mulheres, dos estrangeiros e suas consequências — e não a descrição da verdade. Se os nossos processos psíquicos são sempre colonizados pelo outro, através da identidade e da formação do eu, então, como aconselha Fanon (2008 [1952]), devemos manter uma linha de análise no sujeito e outra na política. Esta distribui lugares de poder na nossa sociedade. Se não se segue essa direção, ainda estaremos em um esforço de adaptação e à conformação com o natural, o pulsional, o sexual, o universal da branquitude no espelho e, podemos acrescentar, do machismo e dos ideais burgueses a que fomos ensinados a enxergar como únicos.

Foi possível demonstrar, até aqui, que o processo de constituição psíquica passa pela criação de uma imagem especular, na qual os limites do eu dependem da criação de quem seria esse outro, como nos lembra Said (2004). Para analisar essa subjetivação, é preciso estar ciente de que, na clínica, o processo inconsciente de

⁹ Real é o termo introduzido por Lacan, em 1953, para designar uma realidade fenomênica imanente à representação e impossível de simbolizar. Topologicamente, o conceito de Real é um dos três componentes da estrutura psíquica no nó borromeano, inseparável dos outros dois componentes, o imaginário e o simbólico.

normatização interfere nos sintomas, nos afetos, no desejo e na transferência com o analista. Para desfazermos as amarras da fixação na imagem colonizada desse espelho branco, as relações de poder do território precisam ter espaço para serem analisadas, o que pode ser feito através da clínica psicanalítica.

Possibilidades para repensar uma análise

Entendemos que, embora as guerras coloniais tenham acontecido em outros tempos, que chamamos de história, elas inverteram a percepção que temos de mundo, criando narrativas e fixando norte e sul, de acordo com Anne McClintock (2010). Essas mesmas guerras mataram e violentaram os povos originários sob o pretexto de levarem a civilização aos primatas selvagens e canibais, que seriam perigosos, como examina Maria Vyrgioti (2018). Elas também queimaram as mulheres que se recusavam ao controle e à imposição da procriação, de acordo com a pesquisa histórica de Silvia Federici (2017). As disputas perdidas no continente africano ainda geraram a escravização, que usou o povo preto como objeto, como atestam Franz Fanon (2008 [1952]), Grada Kilomba (2019) e tantos outros; ou seja, as marcas dessa História do mundo se fazem presentes nas histórias individuais, na construção estratégica da identidade e nos processos de identificação e desejo.

Ao escrever o livro *Tornar-se negro*, em 1990, a psicanalista negra brasileira Neusa Santos Souza descreve o processo ideológico envolvido na formação da identidade de raça com base em uma série de entrevistas com mulheres negras. A autora demonstra a crueldade das críticas e comparações que as entrevistadas faziam em relação a si próprias, tendo como pano de fundo o imaginário da branquitude. Essas críticas precisam ser situadas como parte do processo de colonização do eu. “Tornar-se negro” é também separar-se de ideais sociais marcados por preconceitos, estereótipos e medos. Souza afirma que “a possibilidade de construir uma identidade negra — tarefa eminentemente política — exige, como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras — pais ou substitutos — que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco” (Souza, 2021, p. 77). A autora continua:

[s]er negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade da lei a qualquer nível de exploração. (Souza, 1990, p. 77)

Em diálogo com Neusa Souza (2021), retomamos Oliver (2001), para quem seria necessário distinguir “posição subjetiva” de “subjetividade”, visto que, embora interconectadas, ambas se referem a dimensões distintas. A “posição subjetiva” seria determinada pela posição histórica e cultural advinda das circunstâncias e da vida do sujeito, assim como da relação que ele cria com o mundo finito das relações do seu meio e da história humana, que juntas compõem a política. A “subjetividade”, por outro lado, estaria mais ligada ao sentido de agência e responsabilidade do eu, estaria conectada às nossas experiências, mas seria capaz de ultrapassá-las em um encontro

infinito com a alteridade, que é fundamentalmente ética¹⁰. Essas posições poderiam ser aproximadas, aqui, das nossas primeiras e segundas voltas do reconhecimento.

No âmbito da clínica psicanalítica, essas relações alienantes da cultura precisam ser consideradas no processo analítico, tanto no que se refere a quem é atendido quanto a quem atende. Nessa direção, a psicanalista Lynne Layton (2006), professora no Beth Israel Deaconess Medical Center, pensa o atendimento psicanalítico a partir da crítica dos estudos culturais, políticos e feministas, inserindo o reconhecimento como conceito a ser levado em conta na técnica. Assim, partindo do pressuposto de que as identidades são sempre relacionais, defende que faz parte da psicanálise lidar com as consequências de vivermos em uma sociedade em que a cultura é perpassada por normas que servem para manter a ideologia dominante, principalmente a estrutura de poder relacionada a raça, classe, sexualidade e hierarquia de gênero. Nesse sentido, quando alguém diz “quem eu sou”, está sempre se referindo a “onde eu pertenço” (Layton, 2006).

O corpo branco representa a fantasia de completude, desenvolvimento, progresso, controle e racionalização. A autora chama de “processo normativo inconsciente” (Layton, 2006, p. 239) as consequências psicológicas da vida em uma cultura permeada de normas que servem para manter a estrutura de poder e o *status quo*. Nesse processo, o eu tende a cindir as capacidades e qualidades humanas, atribuindo, no seu lugar, marcações de classe, raça e gênero, e produzindo feridas narcísicas que organizam o desejo de pertencer a um grupo, e não a outro. O analista pode entrar em *enactments*¹¹ com o paciente quando também é inconscientemente capturado pelas mesmas normas sociais e morais que incidem sobre o paciente, gerando intervenções equivocadas, ausência de escuta ou resistências por parte do analista, com efeitos de sofrimento psíquico para o paciente. Esses *enactments* tendem a ser mais bem elaborados quando ambos desenvolvem alguma consciência das relações de poder implicadas no processo analítico.

Para a autora, essas normas culturais e as relações de poder são conflitantes e geram angústia e resistência nos pacientes. O “processo inconsciente de normatização” é uma forma de proteção do psiquismo, pois cria estabilidade em uma norma e identidade específicas. Dessa forma, o

[...] conceito de processos inconscientes de normatização demonstra de maneira particularmente útil o vínculo inextricável entre o psíquico e o social: os regimes de poder que definem as relações entre os gêneros, entre raças e classes, e entre aqueles com diferentes desejos sexuais condicionam a própria maneira como experienciamos dependência e independência, separação e individuação, afetos como a vergonha, e uma série de outros conceitos fundamentais da psicanálise

¹⁰ Estamos cientes de que, para a psicanálise lacaniana (Lacan, 1992 [1969-1970]), a relação seria inversa: a subjetividade estaria relacionada à relação de poder e à subjetivação, amparada na teoria foucaultiana (Foucault, 2005 [1975-1976]), e a posição subjetiva seria a posição inconsciente de relação com o Real e com a alteridade em nós representada pelo Outro. Entretanto, escolhemos manter essa definição neste momento para apontar como a divisão entre consequências da história e do inconsciente está em relação tanto nas teorias sociais quanto na psicanálise.

¹¹ *Enactment* é uma espécie de atuação entre analista e analisante como produto de processos para os quais não houve representação. Não é considerada uma atuação, pois não envolve repressão de conteúdo inconsciente gerando angústia, mas se refere a um processo descrito por Winnicott (1989 [1963]) como agonia gerada pela sensação de cair para sempre sem nunca ser amparado.

que normalmente não são pensados em termos sociais. (Layton, 2006, p. 243, tradução nossa)¹²

Para Layton (2006), o processo normativo inconsciente interfere na construção da identidade e, conseqüentemente, podemos pensar que os afetos, o desejo e o amor devem ser analisados no âmbito das questões políticas, pois são produzidos por dinâmicas de reconhecimento perpassadas por questões de poder. A autora argumenta que o racismo e a desigualdade econômica cindem o psiquismo, levando-o à subordinação e reforçando a posição fantasmática de dominante ou dominado. Conclui, ainda, que a construção social e o racismo, assim como o machismo e o colonialismo, interferem na capacidade de sentir do outro, o que precisa ser analisado propriamente dentro do *setting*. Para que seja possível essa forma de análise, é necessário repensar o processo de identificação a partir das incidências da relação de poder na criação imaginária do eu a partir da criação também imaginária do outro, um processo ao mesmo tempo inscrito na política e na subjetividade, como descrito por Said (2004).

Primeira volta: história, traumas e assombrações

Retomamos agora o caso clínico de Maria¹³ para pensar uma clínica que leve em consideração as voltas do reconhecimento na sua relação com o processo de identificação. Maria é uma moça negra com cerca de 27 anos. Chega ao consultório quando está atravessando um processo que descreve como depressivo. As relações amorosas frustradas, antes mesmo de começarem, constituem um dos assuntos dolorosos trabalhados em análise.

Maria reside com sua família em uma grande cidade no Sudeste do Brasil e tem acesso à cultura e às ciências humanas. Passado algum tempo de análise, revela um abuso sofrido na infância por parte de um homem da família com quem ainda mora, no mesmo terreno expandido entre as casas dos parentes. Ela nunca revelou esse fato antes, julgando proteger a família do grande desastre que, na sua fantasia, ocorreria caso os homens da família se matassem para vingar sua honra. Como consequência de seu silêncio, precisa conviver com o abusador, tomando para si o desastre cotidianamente. Em uma cena com a analista, descreve a repulsa que sentiu ao ser olhada por um homem em uma cena pública. Maria, que antes achava esse homem atraente, se sentiu ultrajada. A analista investiga os motivos do que, a princípio, parecia ser a negação de um desejo. Corta carinhosamente a analista, explicando que a namorada branca desse homem estava caminhando ao lado do rapaz, de mãos dadas, quando ele lhe dirigiu um olhar de desejo sexual; enquanto oferecia à mulher branca o lugar de relacionamento oficial, a ela estava reservado o lugar clandestino.

A divisão patriarcal entre sexualidade e compromisso matrimonial está posta nessa cena, e a analista precisa ser advertida pela paciente de que o nome “depressão” e

¹² No original: The concept of normative unconscious processes usefully demonstrates the inextricable link between the psychic and the social: the regimes of power that define relations between the genders, between the races and classes, and between those with different sexual desires condition the very way we experience dependence and independence, separation and individuation, affects such as shame, and a host of other psychoanalytic staples not usually thought of in social terms.

¹³ O nome da paciente e os elementos identificatórios foram alterados para preservar o sigilo clínico. A vinheta é utilizada com finalidade exclusivamente teórico-clínica.

histeria, dados no universal, precisam ser racializados, generificados e territorializados como “solidão da mulher negra”. A analista branca encena um *enactment* no qual fixa a paciente no lugar do universal da mulher branca. Na cena, a teoria psicanalítica é tomada como norma e equivocadamente restringe a escuta e a interpretação da experiência da paciente, reatualizando o processo inconsciente de colonização (Layton, 2006) da subjetividade. Lélia Gonzalez (1984), em seu texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, mostra como essas duas formas de subalternização se entrelaçam nos modos de criação do lugar da mulher negra no Brasil. Ela, ao mesmo tempo em que é hipersexualizada no carnaval, é desvalorizada no seu trabalho como babá. Para a autora, o racismo no Brasil passa por um processo de denegação e, por isso retorna sintomaticamente como fetiche sobre os corpos das mulheres negras. Esse processo é herdeiro do trauma da escravização, contexto em que as mulheres negras eram consideradas objetos que serviam para satisfazer tanto as demandas de trabalho impostas pelo senhor quanto suas demandas sexuais.

O desejo patriarcal de colonização atinge o corpo dessa mulher enquanto ainda era criança, o que faz com que esse homem se sinta no direito de exercer sua sexualidade sem limites. A prática do abuso sexual dentro da família é recorrente no Brasil, onde o patriarcado cria a norma implícita de que os homens teriam o direito de decidir sobre o corpo e a vida das mulheres, esposas e filhas. Nesse cenário, a violação é considerada uma ofensa à honra do outro homem, pai, irmão ou marido dessa mulher. Esses homens poderiam buscar a reparação pela via da agressividade, o que, por sua vez, colocaria toda a família em risco.

Na cena exposta, Maria, além de vítima, ainda precisa tomar para si a função de proteger todos os homens da casa, funcionando como um receptáculo dos excessos emocionais que poderiam aparecer. Federici (2017) descreve essa tarefa como mais uma das expressões do trabalho reprodutivo, que consiste em, além de cuidar de todas as necessidades da família, atender às demandas de amor e regulação emocional dos homens. Às mulheres é destinado o papel de receptáculo dos excessos emotivos a serem elaborados, sendo consideradas socialmente culpadas quando algo escapa e gera desconforto ou sofrimento.

O olhar do segundo homem na rua reatualiza o lugar de ser possuída contra a sua vontade, mas também traz a presença da história de todo o país de escravização das mulheres e homens negros; a cena transporta e condensa tal passado ancestral na diferença de olhar dirigido a Maria, como mulher negra, e à mulher branca entrelaçada pela mão. A divisão se estabelece entre a excitação da sexualidade desejante e a norma da sexualidade reprodutiva para manter o nome da família. Independentemente da intenção desse homem na rua, a realidade psíquica de Maria a obriga a ver através do espelho branco o processo de colonização. No laço social, o lugar estrutural da mulher negra no Brasil é o que aparece tanto como figura quanto como fundo da cena.

Na análise da paciente, é possível identificar a escravização como trauma de grupo, que passa entre gerações, faz uma relação direta entre a memória pessoal e a histórica e recolhe mensagens enigmáticas transmitidas pelas fantasias. As marcas dessas relações de poder e dos traumas entre gerações são chamadas por Stephen Frosh (2018) de assombrações, presenças que trazem para o presente as vidas dos nossos antepassados e o que lhes aconteceu, mesmo que sintomaticamente. Segundo o autor, “cada um de nós é habitado pelo espectro da alteridade — por um conjunto de

'mensagens' que vêm de fora de nós e que são objeto de um esforço de decifração ao longo da vida" (Frosh, 2018, p. 22). Essas mensagens nos aparecem como fantasmas dos nossos antepassados mortos.

O processo de identificação de Maria e a criação de sua imagem ficcional de um eu despotencializado pelo humor depressivo acontecem em relação à suposição de um Outro detentor de poder, outro homem ou outra mulher, ambos brancos. As normas sociais do lugar da mulher negra, como imagem fixada em um preconceito herdado do passado, também estão postas. Nesse sentido, Grada Kilomba (2019), teórica portuguesa de ascendência angolana, afirma

[...] que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, a rejeitar os inimigos, que aparecem como negros. Que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial. Essa deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o sujeito branco no colonialismo, mas sim com o fato de o sujeito negro ser sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do 'outro' branco (Hall, 1996). Sempre colocado como 'Outra/o', nunca como 'Eu'. (Kilomba, 2019, p. 39)

O trauma, portanto, não é gerado somente pelo ato violento de racismo, como excesso de estímulos com os quais o sujeito não consegue lidar, mas também por repetições cotidianas em um contínuo de violência que gera um enigma referente ao passado e entre gerações, uma marca que não é possível ser elaborada. Não se trata de algo que o sujeito possa controlar, contornar ou deixar de fazer machucar. O trauma é denegado na sociedade e retorna como desmentido para o sujeito. Ele traz à tona um choque violento. Reproduz o trauma da história colonial coletiva, a separação causada pelo sentimento de ruptura com a própria imagem e com a dos seus semelhantes. Essa atemporalidade insiste e nos mantém continuamente assombrados (Frosh, 2018), presos à compulsão à repetição de traumas e excessos pulsionais que não conseguimos elaborar, seja por cindirem a construção do eu, seja por serem memórias intrusivas do passado colonial que desconhecemos, mesmo estando em nós. A maneira como uma pessoa é desprovida da confiança dos pares, é olhada, tocada, agredida, excluída, separada e subjugada pode, por fim, "inocular" no seu inconsciente a fantasia branca do que ela deveria ser.

Para Kilomba (2019) e McClintock (2010), a maneira como pensamos o processo de "descoberta" dos continentes do Sul Global, como as Américas e a África, parte da feminilização da terra que considera a ocorrência de processos de "descoberta" e "conquista" colonial. Nesse sentido, "seus corpos são explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação" (Kilomba, 2019, p. 225). Essa invasão é um trabalho que podemos descrever como pontual e processual de conquista, desmatamento do que é natural, domesticação dos corpos rebeldes, nomeação das partes e designação das funções.

Apesar dessa primeira volta, que marca a subjetivação pelas estruturas de poder, o desejo insiste e, em uma segunda volta do reconhecimento (Martins, 2020), será

compreendido como resistência do sujeito à dominação, o pulsional que aparece como enigmático e coloca o sujeito diante de um paradigma sintomático.

Segunda volta: desejo e possibilidades de resistência

O desejo é um movimento psíquico que parte do sujeito dividido em direção a um objeto faltante, remetendo à cena primária da separação entre o eu e o outro, o corpo da mãe e o corpo do bebê. Essa cena é a que nos coloca na jornada da vida e impulsiona o sujeito a buscar se completar, mesmo que tal busca esteja necessariamente fadada ao fracasso parcial. A frase lacaniana “desejo do homem é o desejo do outro” (Lacan, 2005 [1962-1963], p. 195) relaciona-se com a identificação por meio do Outro, responsável por fornecer a fantasia que recobre o objeto. O desejo, portanto, relaciona-se com a identificação na medida em que esta concede ao sujeito alguma consistência imagética. No entanto, o sujeito se reconhece sem saber exatamente em que ponto da imagem se percebe. Por isso, o reconhecimento constitui uma experiência simultânea de encaixe e desencaixe diante do olhar e da palavra do outro.

Nessa noção, o íntimo não é entendido como o “eu mesmo”, mas, sim, como o outro, esse estranho que nos habita (Rose, 2004), essa alteridade radicalmente diferente que nos constitui como limite do que consideramos eu. O desejo, então, é o que nos faz desconhecidos de nós mesmos, é uma parte que insiste em furar a imagem construída.

Para Maria, esse estranho começa a se fazer presente no desejo de se deslocar, sair dessa grande cidade do sudeste e da casa da família para ir para uma cidade rememorada fantasmagoricamente e nela preservar a cultura africana. Ela cria os meios para estudar por meio de uma bolsa que lhe permite realizar estágio em um museu de cultura africana. Na nova cidade, Maria se reconhece em outros corpos racializados, frequenta rodas de dança e exposições culturais. A falta lhe permite deslocar-se.

Podemos dizer, então, que o sujeito é marcado tanto por experiências de criação de identidades sociais temporárias quanto por experiências de não identidade e de despersonalização, que se manifestam por meio das dimensões do desejo e do movimento gerado pela falta. Assim, a falta não deve ser entendida apenas como privação, mas também como manifestação da infinitude de possibilidades em nós. O desejo não se dá no sentido de satisfazer o mero consumo de objetos que produzem gozo, em uma submissão narcísica do outro ao eu; ele é a confrontação com objetos liberados de determinações finitas. Partimos agora para a terceira volta.

Terceira volta: escuta clínica do impensável

Na terceira volta, temos a criação ética como possibilidade para além do reconhecimento, encontro contingente com o outro que se faz por uma série de novas possibilidades. No testemunho, descrito por Kelly Oliver (2001), entendemos ser importante sustentar a escuta com o objetivo de acompanhar o paciente com cuidado, para que ele encontre as próprias saídas singulares. Nesse processo, Maria cria representações e encontros com sua história por meio da arte que produz para ser vista pelo Outro. Ela faz um portfólio bonito em inglês, e o usa para conseguir sua bolsa,

dominando e utilizando a língua do opressor a seu favor, como nos diz Fanon (2008 [1952]). Estuda formas de fazer arte de outras posições e com outros materiais.

A analista abre mão da teoria conhecida e segura e passa a testemunhar as descobertas singulares da paciente, situando-se de maneira mais aberta ao prisma da teoria política que permite a epidermização do universal. Voltando a Oliver, ela declara: “o diagnóstico da colonização do espaço psíquico demanda uma análise dos efeitos da opressão de perto e como esses efeitos são produzidos dentro de situações sociais particulares”¹⁴ (Oliver, 2004, p. 11, tradução nossa). Seríamos responsáveis, então, tanto pelo que existe como por dar condição para que o novo possa surgir. Além do reconhecimento, da razão consciente e do que é constitutivo dos corpos, seríamos ainda responsáveis por tomar consciência da singularidade de cada indivíduo e por ter esperança de superar a opressão, mesmo que o efeito dela em nós seja a culpa e a vergonha que não conseguimos deixar de sentir, ainda que a opressão seja consciente.

Oliver (2004) descreve que a alienação produzida pela opressão pode levar à depressão, à vergonha, à raiva e à violência, manifestações que podem ser lidas ou diagnosticadas equivocadamente como patologias individuais, servindo, assim, para justificar novas formas de opressão. Logo, a alternativa seria apostar na invenção de saídas que ainda não estão postas, na transformação das experiências e do sofrimento em agência, na individualidade, na solidariedade e no senso de comunidade. Nesse processo, existiria uma idealização necessária para a criação do novo e de novas possibilidades com potencial de resistir à dominação.

Poderíamos dizer, assim, que Maria usa a arte e a política para reconstituir a fantasia de futuro, o que lhe permite reinventar seus espelhos, seu território e seu desejo, abandonando um lugar físico e psíquico. Ela passa a apostar mais no poder da autodefinição a partir de referências negras. Em uma sociedade epistemicida, esse processo depende também da busca, na literatura, na música e na arte, das margens e dos restos desse saber combatido durante tanto tempo. Apostar em outra cidade deu a Maria uma nova comunidade de referências de outros em quem se espelhar. Para Patricia Hill Collins, “ao invés de definir o eu em oposição aos outros, a conectividade entre indivíduos permite que as mulheres negras possam ter autodefinições mais profundas e significativas” (Collins, 2019, p. 294). Nesse momento, ela interrompe a análise no Sudeste para procurar alguém que a escute desde este novo lugar.

Conclusão

A partir do percurso realizado neste artigo, é possível afirmar que a constituição do eu não pode ser compreendida como um processo neutro, puramente intrapsíquico ou separado da história. Ele se constitui a partir desse referente que chamamos de espelho branco europeu, ou *white male mirror*, que, no processo de colonialidade, nos insere na teia da relação de poder do mundo. Isso não significa que somos condenados ou determinados a sermos fixados no lugar de reconhecimento do que esperam de nós, mas que a subjetivação leva em consideração esse referencial. Se, como mostrou Edward Said (2024), o Ocidente produziu o Oriente como imagem de alteridade,

¹⁴ No original: Diagnosing the colonization of psychic space demands a close analysis of the effects of oppression and how those affects are produced within particular social situations.

exotismo e inferioridade, a psicanálise precisa interrogar os modos pelos quais essa produção colonial do Outro participa também da formação das imagens nas quais o sujeito se reconhece. O espelho no qual o eu se constitui não é vazio nem universal: é atravessado por discursos, fantasias e hierarquias que definem quem pode ocupar o lugar do humano, do desejável, do civilizado e do legítimo.

Nesse sentido, a contribuição de Said permite deslocar a teoria da identificação para além de uma leitura abstrata da relação entre eu e outro. A identidade, como ele indica em sua leitura de Freud, não nasce de uma origem pura ou indivisa, mas de uma dinâmica dialética na relação com aquilo que foi situado como exterior, estrangeiro ou não europeu. Essa operação de reconhecimento interessa diretamente à clínica, pois permite compreender que os conflitos familiares ou as fantasias individuais são perpassados por relações de poder advindas de marcas históricas, que consequentemente distribuem lugares de pertencimento, exclusão e reconhecimento.

Retomar Said, ao final deste percurso, permite reafirmar que a tarefa da psicanálise não é adaptar o sujeito às ficções dominantes de unidade, normalidade ou universalidade, mas abrir espaço para que o além do reconhecimento interroge essas ficções fixadas. Se o colonialismo produziu o outro para dominá-lo, uma clínica crítica deve criar condições para que o sujeito possa se separar das imagens que o aprisionam e inventar novos modos de se reconhecer, desejar e existir. Assim, análise do caso a partir das três voltas do reconhecimento permite que a psicanálise se mantenha viva, se deixando afetar pelas feridas históricas do mundo e pelas formas singulares de resistência que emergem na experiência clínica.

Referências bibliográficas

- Collins, P. H. (2019). Pensamento feminista negro: O poder da autodefinição. In H. B. de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Bazar do Tempo.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952)
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Coletivo Sycorax, Trad.). Elefante.
- Foucault, M. (2005). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)* (4. ed.). Martins Fontes. (Obra original publicada em 1975-1976)
- Freud, S. (1996). Psicologia das massas e análise do eu. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 28). Imago. (Obra original publicada em 1921)
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. In *Obras completas* (Vol. 19) (P. C. Souza, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1939)
- Frosh, S. (2018). *Assombrações: Psicanálise e transmissões fantasmagóricas*. Benjamin.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 223–244.

- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, Trad.). Cobogó.
- Lacan, J. (1996). *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*. (B. Milan, Trad.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1953-1954)
- Lacan, J. (2005). *Seminário Livro 10: A Angústia*. (V. Ribeiro, trad.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1962-1963)
- Lacan, J. (1992). *Seminário 17: O avesso da psicanálise*. (A. Roitman, Trad.; A. Quinet, Consult.). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1969-1970)
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1949)
- Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade". In *Escritos*. Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1961)
- Layton, L. (2006). Racial identities, racial enactments, and normative unconscious processes. *Psychoanalytic Quarterly*, 75(1), 237–269.
- Martins, A. S. (2020). *As voltas do reconhecimento na clínica e política da psicanálise* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].
- McClintock, A. (2010). *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial* (P. Dentzien, Trad.). Unicamp.
- Oliver, K. (2001). *Witnessing: Beyond recognition*. University of Minnesota Press.
- Oliver, K. (2004). *The colonization of psychic space: A psychoanalytic social theory of oppression*. University of Minnesota Press.
- Pavón-Cuellar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad: Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Fontamara.
- Rose, J. (2004). Resposta a Edward W. Said. In E. W. Said. *Freud e os não-europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus* (A. Clemesha, Trad.). Boitempo.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Eichenberg, Trad.). Companhia das Letras.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro*. Jorge Zahar.
- Vyrgioti, M. (2018). *The cannibal trope: A psychosocial critique of psychoanalysis colonial fantasies* [Doctoral thesis, Birkbeck, University of London].
- Winnicott, D. W. (1989). Fear of breakdown. In *Psycho-analytic explorations*. Harvard University. (Obra original publicada em 1963)