

Artigo

Formação psicanalítica e giro epistêmico: o furo colonial no mal-estar freudiano

Raoni Machado Moraes Jardim^{a*} ^a Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Resumo: Neste trabalho, é feito um breve recorrido sobre a conformação da racionalidade moderna e seu paradigma civilizacional à luz de uma sociogênese fanoniana. Este primeiro momento prepara o terreno para lançar uma reflexão histórico-crítica sobre a obra *O mal-estar na civilização*. Tal elaboração, que inclui outros textos de Freud, busca interrogar o alcance da dimensão racial nas formulações do autor e seus desdobramentos sobre uma clínica situada no contexto brasileiro. A aposta é que certa ética desalienante, própria à psicanálise, aponte limitações do campo quanto à nomeação do racismo nos quadros de sofrimento contemporâneo, evitando o risco de tomá-lo como “mal-estar”, nos termos freudianos, e, logo, como certa condição de vida social no interior de um reificado sistema capitalista. O trajeto argumentativo, ao final, propõe a construção de um paradigma pluriépistêmico na formação de psicanalistas que favoreça a abertura de uma escuta sociopolítica do sofrimento em solo brasileiro.

Palavras-chave: sociogênese, mal-estar, racismo, formação psicanalítica, giro epistêmico.

Introdução

O capitalismo se apoia em um modo de produzir conhecimento que o impulsiona e reifica a sua existência como sendo a própria experiência de vida. As modalidades discursivas derivam de cadeias significantes que, em sua latência, vão servindo às estratégias correspondentes de mais valia, forjando um suporte “orgânico” para a produção material e o ordenamento das relações sociais manifestas.

O estudo das estruturas de poder e a escuta clínica de como elas se apresentam sintomaticamente em nossas vidas nos levam a refletir sobre o período colonial e suas heranças na atualidade, particularmente aquelas decorrentes da escravidão e da organização racial do trabalho exigida pelo capitalismo moderno.

A hierarquização social dos sujeitos mediada pelos conceitos de raça e de gênero está associada à sobreposição de uma visão de mundo, uma linguagem, uma episteme¹ (branca, europeia, patriarcal, cristã) sobre outras (negras e indígenas) em suas pluralidades. A partir de uma racionalidade identitária, regida por binarismos valorativos, se estabeleceu também uma gramática que dá contorno às experiências subjetivas, inclusive de elaboração do sofrimento psíquico – que deixa de fora outras gramáticas, opondo-se a elas e a uma ampla

diversidade de abordagens, incluindo as concepções de saúde e tratamento dos *traumas que Freud não explica*².

No presente texto, pretendo levar essa reflexão para os espaços de formação teórica em psicanálise retirando consequências sobre o papel de docentes e coordenadores de espaços formativos diante do racismo epistêmico. Faço isso no preciso momento em que se populariza nesse campo a reflexão sobre a chamada *colonialidade do saber* – que, em algumas formulações apressadas, talvez pelo ímpeto de se lançarem como vanguarda, terminam por apenas inverter a valoração binária própria à racionalidade ocidental moderna, ignorando as rupturas epistemológicas (nunca totais) por parte de saberes nascidos em solo europeu, os quais revelam certa ética “desalienante”, além de serem potencialmente úteis às lutas anticoloniais, o que acredito ser o caso da psicanálise e do marxismo. Aqui, portanto, aposto nessa ética desalienante da psicanálise como forma de lançar luz sobre o que se preserva como colonial em sua própria teoria.

Com isso em mente, este artigo se organiza em dois momentos relacionados: o primeiro diz respeito a uma sociogênese (Fanon, 1952/2008) mais geral, cujo intuito é chegar aos conceitos de mal-estar e de civilização na obra freudiana para, em seguida, interrogar sobre uma lacuna racial presente nesse e em outros textos do autor. Construído sobre bases acadêmicas, esse momento poderia ser definido como um exercício de descolonização da epistemologia psicanalítica.

Entendo que esse primeiro tempo pode nos levar a uma “encruza”: aponta um olhar crítico para as bases teóricas de onde veio, ciente de que isso não habilita a dobrar essa esquina e seguir caminho sozinho – sob o

1 O conceito de episteme costuma ser associado com o conhecimento “real”, “verdadeiro”, “científico”. Mas teóricos do século XX, como Foucault, Kunh, Bachelard e Latour trazem horizontes menos etnocêntricos para esse termo, entendendo-o como um corpo organizado de conhecimento, o que não significa que ele seja estático, sendo marcado por “revoluções” e “rupturas” permanentemente (Ver Burke, 2015).

* Endereço para correspondência: raoni.mmj@gmail.com

2 Trecho da música Fogueira Doce, de Mateus Aleluia (2017).



risco de andar em círculos e incidir na crítica que faço. Por isso, no segundo momento, denominado contracolônial³, proponho as bases para um diálogo interepistêmico⁴ – que extrapola o presente trabalho – a partir do encontro horizontalizado e dialógico entre os saberes tradicionais brasileiros e o saber psicanalítico.

Esse encontro com os saberes tradicionais, penso eu, pode colaborar com a desestabilização de uma consciência que se toma como referência de civilização, de saber e de verdade – não sem operar uma profunda hierarquização ontológica e epistêmica, cuja academia brasileira, em seus pilares mais fundamentais, segue sendo tributária.

Sociogênese fanoniana: um breve recorrido da civilização moderna à luz da raça

O desenvolvimento do conhecimento chamado “formal”, “oficial” ou “institucional”, no Ocidente, sempre esteve relacionado aos modelos produtivos vigentes. Se no período pré-colonial isso já era evidente⁵, com o capitalismo moderno há não apenas um aprofundamento dessa relação a partir de seus países centrais, mas também uma pretensa universalidade do saber eurocentrado, proporcional à extensão do capitalismo no chamado sistema-mundo (Wallerstein, 2012). Tomemos esse último momento como marco para tentar alcançar a extensão de suas raízes – sobre as quais se ergue o racismo epistêmico contemporâneo.

Em meados do século XVI, durante o famoso julgamento de Valladolid⁶, o elemento anímico ganhou formas divinas para determinar os níveis de humanidade (não sem considerar a viabilidade de mão de obra negra e indígena no empreendimento capitalista). A partir das luzes do século XVII, tal intenção foi secularizada em parâmetros científicos, de modo a seguir determinando os estágios evolutivos dos seres humanos. No centro de ambos os processos de hierarquização humana estava a raça.

A chamada racionalidade moderna – com seus atributos autorreferentes de humanidade, cultura, civilização, ciência, verdade, universalidade, neutralidade,

em uma cadeia significativa de correlatos que nos dá uma (precária) margem existencial – foi forjada na contraposição violenta e na brutalização do “outro” – e de si próprio, diria a dialética fanoniana. O eco de quem narra a história ocidental hegemônica mimetiza o racismo, definindo-se como seu oposto; tal racionalidade esculpe o que lhe é externo para confirmar o que lhe é próprio, cumprindo com um impulso narcísico de dominação.

O reflexo oferecido pelas “luzes da razão” ganha contornos hierarquizantes num jogo de luz e sombra que busca perverter a realidade em seu “benefício”. Partindo do binômio branco e não branco, desdobram-se: Norte e Sul, civilizado e primitivo, científico e mítico, racional e irracional, moderno e tradicional, Europa e não Europa⁷.

Passados mais de cinco séculos da colonização, a leitura preponderante desse período, presente nos livros de história do ensino médio, por exemplo, não explicita devidamente que a raça, como classificação humana, foi lançada como dispositivo para cumprir com uma demanda concreta por mão de obra e estabelecimento do capitalismo moderno.

Marx (1849/1982) já havia percebido que, sem a colônia, não haveria acumulação primitiva de capital e, portanto, não haveria capitalismo⁸. A partir de seu materialismo histórico, Marx lança um significativo estranhamento sobre o racismo ao dizer que um negro só se tornaria escravo na e pela sociedade (numa determinação capitalista)⁹. Se Marx “criou” o sintoma ao descrever os processos de expropriação do trabalho, de mais-valia e de fetiche da mercadoria (Lacan, 1964/2008), faltaram-lhe, no entanto, elementos para perceber o fetiche próprio ao processo de racialização da mão de obra produtora dessa mercadoria. Foi sobre esse terreno que Fanon fez a “descida ao inferno” para radicalizar o estranhamento em relação à racialização humana. Não se trata de um negro ser “só um negro”, passando a ser escravo em determinadas condições sociais, mas do fato de que apenas em determinadas condições alguém é negro, diz Fanon (1952/2008)¹⁰.

Sendo as escravidões negra e indígena fundamentais para a acumulação primitiva de capital que subsidiou a Revolução Industrial e seu pleno desenvolvimento (Williams, 1994/2012), deu-se a secularização do racismo colonial no bojo da ascensão burguesa, advindo daí uma contradição entre a escravidão e o lema de liberdade e igualdade que a burguesia europeia, protagonista

3 Explicitaremos adiante a centralidade de Antônio Bispo dos Santos na elaboração dos conceitos de descolonização e contracolônização.

4 Esse diálogo interepistêmico encontra inspiração no projeto Encontro de Saberes, que acompanho há aproximadamente dez anos.

5 Historiadores como Le Goff e Burke vão dizer que, ainda no século XI, as primeiras universidades europeias estiveram intimamente ligadas à ascensão dos mercadores e dos mercados intelectuais, assim como à consolidação de um determinado sistema produtivo como forma de organização social. Sobre o assunto, ver Carvalho, Kidoiale, Carvalho e Costa (2020).

6 Talvez a maior aceção histórica dos níveis de “humanidade” seja a alma. O julgamento de Valladolid, em 1552, torna-se um marco da visão racial do trabalho a partir de uma ordem “natural”, divina e eurocêntrica. Atendendo aos interesses da monarquia espanhola, o julgamento “concluiu” que os indígenas possuíam alma e que não deveriam ser escravizados, mas sim convertidos em cristãos (e submetidos à *encomienda*). Os negros foram considerados desprovidos de alma, sendo passíveis de trabalho escravo.

7 Ideia desenvolvida, em outros termos, por Lugones (2014) e Grosfoguel & Castro-Gómez (2007).

8 Sobre a relação entre a escravidão e o capitalismo colonial em Marx, ver Anderson (2019). <https://blogdaboitempo.com.br/2019/09/18/o-que-marx-entendia-sobre-a-escravidao/>

9 Em sua obra *Grundrisse*, Marx (2011) diz: “É como se alguém quisesse dizer: do ponto de vista da sociedade, não existem escravos e cidadãos: ambos são seres humanos. Pelo contrário, são seres humanos fora da sociedade. Ser escravo e ser cidadão são determinações, relações sociais dos seres humanos A e B. O ser humano A enquanto tal não é escravo. É escravo na e pela sociedade” (p. 269).

10 Argumento também trabalhado por Faustino (Margens Clínicas, 2022).

dessa revolução, trazia em sua luta vitoriosa contra a aristocracia feudal e seu regime de poder baseado na origem/nascimento. Se tal lema burguês era universal aos seres humanos, como seria possível manter a divisão racial do trabalho necessária para o desenvolvimento do capitalismo industrial europeu? Seria necessário manter a determinação do julgamento de Valladolid, mesmo que ele fosse fruto de uma lógica aristocrática católica da Idade Média, combatida pela burguesia europeia iluminada pela razão científica: a não humanidade dos negros solucionava a questão, nomeada por Faustino (2019) como “paradoxo lockeano”.

Por outro lado, essa “gambiarra” entre o discurso oficial da vanguarda burguesa, que protagonizava a Revolução Industrial, e sua ação concreta, que seguia organizando a produção nos moldes coloniais da aristocracia feudal, instalava uma inconsistência fundacional na modernidade burguesa e na ciência positivista que lhe serviu de suporte cognitivo. Me refiro ao fato de que o eixo de organização social se deu a partir de uma farsa – a farsa da raça¹¹ – absolutamente violenta e que demandou narrativas que pudessem torná-la crível, não como consequência da demanda produtiva, mas como causa natural da sua organização. Eis a inconsistência fundacional. A hierarquização racial lançada pelo argumento anímico-religioso durante a colonização cristã foi secularizada como racismo científico e filosófico – ambos pretensamente universais. Correlata a essa narrativa havia outra: a de que a centralidade da Europa era preexistente ao padrão colonial de poder, como se as dominações além-mar fossem consequência, e não a causa, de sua hegemonia no capitalismo mundial, de sua, assim entendida, natural vocação para a racionalidade burguesa e o modo de vida moderno.

Com a fundação dos Estados-nação na América Latina, o trauma colonial se atualizou. Os povos subjugados e mortos na colonização passaram a viver situações correlatas às vividas naquele período, seguindo à margem ou inserindo-se muito precariamente nos limites da cidadania nacional, configurando o que Casanova (2007) chamou de “colonialismo interno”.

A maioria desses Estados, sob influência da Revolução Francesa, manteve uma ficção aparente de características monoétnicas ou uninacionais, cabendo aos *pueblos* e grupos étnicos a condição de minorias (Stavenhagen, 2001), em oposição ao reduzido grupo de descendentes europeus que busca operacionalizar suas práticas e representações socioculturais por intermédio do Estado.

Assim, a identidade nacional foi ganhando contornos por mecanismos de contraposição ao que lhe era barrado. Barrado em termos, pois sabemos o quanto a elite nacional bebeu do conhecimento africano e indígena em todos os seus âmbitos (do cultivo de alimentos, passando

pelos hábitos de higiene até elaborações filosóficas). Os elementos são intermináveis porque não se trata de entendê-los como colaborações a uma identidade nacional, mas como parte fundante dela. Martín-Barbero (2006), ao falar da constituição das narrativas nacionais latino-americanas, sintetiza: “el olvido que excluye y la representación que mutila están en el origen mismo de las narraciones que fundaran estas naciones” (p. 237).

Após os reconhecimentos religiosos e científicos sobre a tragédia da escravidão e dos absurdos diante da tentativa de desumanizar animicamente ou inferiorizar biologicamente negros e indígenas, o racismo segue se repetindo no *ethos* “civilizacional” contemporâneo, como nos mostram os dados de homicídios cometidos por agentes do Estado, por exemplo. Reconhecemos a tragédia, porém, ao não terminarmos de reconhecer a farsa (da raça como dispositivo de valoração ontológica) em sua fundação, revivemos a tragédia diariamente, sintomaticamente. Considerando a violência do racismo na atualidade brasileira, talvez caiba acrescentar à máxima marxista presente no Dezoito Brumário de Louis Bonaparte, de 1852 – “a história se repete, a primeira vez como tragédia e a segunda como farsa” (Marx, 1852/2006) –, que a farsa da raça, ao não ser desfeita, segue se repetindo de forma absolutamente trágica. No caso da escravidão, a tragédia parece ser antecedida de sua farsa, premeditada pelos desígnios de uma demanda capitalista por mão de obra.

A afirmativa quanto a maior facilidade em conceber o fim do mundo ao fim do capitalismo¹² parece correta não apenas porque temos dificuldade em caminhar rumo a outro modelo produtivo, mas também porque sequer terminamos de reconhecer a arbitrariedade do pilar racial na organização social a partir do capitalismo moderno. É por esse ponto que não podemos conceber a luta contra o capitalismo sem a luta antirracista, e vice-versa.

A práxis antirracista passa inicialmente por esse estranhamento de si, ao nos vermos na estrutura de poder e nos fluxos de narrativas e discursos hegemônicos historicamente construídos. Em um certo sentido, a psicanálise pode ser uma importante ferramenta para que possamos perceber, em nós, as demandas pela manutenção dessa estrutura de poder racializada, classista, sexista e patriarcal na qual nos inserimos, abrindo espaço para uma implicação diante dos condicionantes coloniais de vida e de produção de sofrimento na contemporaneidade. É nessa dimensão de práxis terapêutica que reside a sua ética desalienante.

Esse tensionamento acerca do que hoje se populariza como branquitude, presente nas instituições que oferecem as lentes “oficiais” para se ler o mundo, não deve significar imobilidade, tampouco negação da ciência

11 Obviamente essa “farsa” se refere à raça como dispositivo ideológico de hierarquização humana, e não como categoria estritamente biológica.

12 Argumento lançado por Frederic Jameson e posteriormente desenvolvido por Mark Fisher (2020).

estabelecida. Ao contrário, podemos pensar tal reflexão como forma de aplicar a ciência a ela própria e, lançando mão de uma metodologia de inspiração psicanalítica, interrogar: o que deseja o sujeito que deseja os predicados de neutralidade, objetividade, universalidade – próprios do saber científico?

Dar-se conta do abismo entre marcadores sócio-históricos de privilégio e de subalternização não impede a afirmação do “ponto fanoniano”¹³, dialético, de postura antirracista, que aproxima os envolvidos nessa luta. Aliás, paradoxalmente, são entendimentos complementares: perceber o abismo histórico entre esses marcadores sociais é uma condição para o engajamento na luta antirracista; e o desejo desse engajamento deve favorecer a percepção do abismo. Reconhecer os nossos marcadores é parte do processo de não nos reduzirmos a eles, uma espécie de estranhamento narcísico que passa necessariamente por uma formação histórico-crítica.

Ocorre que as instituições formativas e universitárias, de modo geral, seguem estruturadas a partir de desdobramentos de um olhar colonial sobre o mundo e, nessa medida, descoladas dos territórios em que estão inseridas e desvinculadas das urgências sociais de suas respectivas populações. Tal olhar favorece que se teorize sobre o outro sem o outro.

O furo colonial do mal-estar freudiano¹⁴

O princípio de prazer que governa o aparato psíquico e as pulsões esbarra, a partir do nascimento, em todos os elementos da realidade¹⁵. O sentimento oceânico próprio de certa religiosidade assim como as criações da racionalidade moderna¹⁶ seriam artifícios inacabados, que oferecem gozo na esteira do mal-estar que perdura diante dos imperativos culturais da vida em sociedade.

Segundo essa lógica, Freud põe em xeque o positivismo do conceito de civilização como caminho para ofertar felicidade, conforto e segurança à existência humana. A promessa civilizacional de diminuir o desamparo humano terminaria por produzir as condições da infelicidade – ou até mesmo o seu retorno à barbárie (Adorno & Horkheimer, 1985).

Freud (1930/1972) chega a acusar a neurose do “homem culto” diante de seus ideais culturais e subjetivos; ele delineia uma crítica da hostilidade à cultura e à vida

terrena que o cristianismo impôs em sua luta contra o paganismo, bem como ao juízo precipitado dos europeus em estabelecer uma correspondência entre a “simplicidade de uma vida com poucas necessidades” e uma suposta “ausência de exigências culturais”. Esses pontos, ao mesmo tempo que dão notícias de uma notável crítica ao eurocentrismo, revelam um caminho rumo ao cerne da questão racial que não termina de ser percorrido. Hoje, a obra *O mal-estar na civilização* nos provoca a pensar que a interpretação de Freud quanto aos termos “civilização” e “cultura”¹⁷ não os percebe como produtos que são de um determinado olhar eurocentrado sobre o mundo. É sabido que a epistemologia psicanalítica, dado seu lócus embrionário, não escapa do eurocentrismo, o que se comprova em pontos estruturais: a mitologia grega que serve de arcabouço simbólico operado como universal para pensar o funcionamento psíquico; os casos atendidos por Freud que, oriundos de uma elite vienense, serviram de base para a sua teorização; a adoção de credenciais científicas para o seu reconhecimento e um desejo de se constituir enquanto técnica universal para pensar a psicopatologia e o sofrimento psíquico, além de epistemologia para compreensão das dinâmicas socioculturais de outros povos (Jardim, Rosa, & Binkowski, 2023), inclusive fazendo uso de sua psicopatologia para caracterizar o funcionamento social-subjetivo dos povos originários (“proibições obsessivas”, “neuroses coletivas”, “estágios infantis da civilização” etc.), muitas vezes nomeados por ele como “primitivos” e “selvagens”¹⁸.

O mais curioso, no entanto, é que ainda hoje existem reservas a tratar abertamente a necessária revisão crítica do racismo epistêmico sobre o qual se apoia a psicanálise freudiana. Retomando o escopo desse texto, nota-se que, em geral, o estudo sobre a obra *O mal-estar na civilização* se preocupa muito mais com a compreensão de certa universalidade das interdições pulsionais que configuram a vida dos sujeitos em sociedade – com seus mecanismos de recalque, controle e culpa – do que com a dinâmica binária de uma racionalidade que serviu de parâmetro a uma civilização abstrata e aos termos do contrato de entrada nessa civilização. Ora, essas são dimensões intrinsecamente vinculadas, sendo a intenção aqui a de expor tal relação.

Certamente as interdições pulsionais são elementos de contorno das práticas culturais de cada povo e comunidade humana, sendo produtoras de alguma fonte de mal-estar, nos termos freudianos, ou, em outros termos, segundo cada sociedade, comunidade, cultura. Esse mal-estar seria certo aspecto estrutural, quer dizer, um aspecto do acordo civilizacional mítico, a partir de

13 Me refiro a uma linha argumentativa presente em Fanon (1952/2008) que advoga pela implicação de brancos e negros no processo de superação de uma ordem social racializada sobre a qual se atribuem essencializações humanas, identidades e construções narcísicas distorcidas.

14 Expresso a minha reverência a Deivison Faustino e seu texto “O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil” (2019). As formulações que se seguem consideram o seu argumento, apesar de tomar outros caminhos.

15 Freud (1930/1972) discorre sobre os elementos do mundo exterior e a imprevisibilidade da natureza; o corpo e suas mazelas; ou as relações com outros seres humanos, fonte de amparo, mas também de angústias.

16 Freud (1930/1972) se refere às criações do pensamento científico (distracção), das artes (satisfação substitutiva) ou das substâncias embriagadoras (alteração química provisória).

17 Não entrarei aqui na questão em torno da indistinção proposta por Freud, em *Futuro de uma Ilusão*, entre os termos civilização e cultura. A abertura dessa questão, aqui, não seria relevante.

18 O olhar eurocentrado de Freud se apresenta de forma mais explícita em obras como *Totem e tabu* (1913), *O Futuro de uma ilusão* (1927), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

um “pacto sexual”, instaurador da Lei da Cultura de cada povo. Essa é a “civilização” de Freud.

A questão é que outra ideia – eurocentrada – de civilização torna-se pilar do processo de colonização e é secularizada no Iluminismo como a naturalização de certa ordem social, racial e epistêmica que se pretende universal, sendo eixo fundamental para o estabelecimento do pacto social capitalista, instaurador da Lei do Trabalho (Pellegrino, 1983/2017).

É sobre esse universal que pretendo trabalhar, mais diretamente sobre o que Freud não termina de desenvolver a respeito do aspecto racial pressuposto nesse sentido particular (eurocentrado) e pretensamente universalizado (como estratégia ideológica de organização produtiva capitalista) de civilização.

Portanto, façamos uma distinção, ainda que meramente didática: a “civilização” presente na obra *O mal-estar na civilização* é um conceito mítico e universal. Mas, se o pensarmos concretamente, imediatamente damos-nos conta de que ele está intrinsecamente relacionado aos componentes de uma sociedade, um lugar, um tempo. Quer dizer, a partir do momento que as sociedades são posicionadas no sistema-mundo capitalista, as interdições pulsionais e o mal-estar que produzem não se dão no vazio; ao contrário, devem considerar um caldo cultural no qual o ordenamento do trabalho é intimamente vinculado ao ordenamento racial. Pellegrino (1983/2017) faz a distinção fundamental entre a Lei da Cultura (pacto sexual) e a Lei do Trabalho (pacto social) e, simultaneamente, nos revela o quanto estes são momentos articulados. Diz o autor:

Na idade adulta, ao pacto com a Lei da Cultura, centrado em torno da renúncia aos impulsos sexuais, vai acrescentar-se um pacto social, estruturado em torno da questão do trabalho O pacto social sucede – e se articula – com o pacto sexual Trabalhar é inserir-se no tecido social, por mediação de uma práxis, aceitando a ordem simbólica que o constitui. (Pellegrino, 1983/2017, p. 33)

O que importa aqui é reforçar a distinção entre pacto social e pacto sexual e, no interior de cada um, a sua diversidade de formas. Quer dizer, reconhecer o aspecto universal do pacto sexual em termos de restrição pulsional e instauração da Lei da Cultura, reconhecendo a sua multiplicidade em cada comunidade humana. Mais do que isso, reconhecer que essa diversidade cultural é solo, não determinístico, de pactos sociais/laborais igualmente diversos.

Mas, antes de seguir em direção ao “mal-estar”, talvez seja o caso de abrir um parêntese para retomar aspectos da obra freudiana que se relacionam ao amadurecimento dessa discussão, dentre os quais pontuarei três: a mítica matriz civilizacional presente em *Totem e tabu* (Freud, 1913/1974), o desenvolvimento do narcisismo, e a formulação do conceito de superego.

Como se sabe, a tese mitológica de *Totem e tabu*, de 1913, diz respeito ao pacto civilizacional e à instalação da lei totêmica que rege a entrada na civilização. É certo que Freud teorizava, nesse momento, sobre uma passagem do clã totêmico para uma organização familiar. Mas cumpre insistir que, com o capitalismo colonial e, posteriormente, com o Iluminismo, o conceito de civilização, assim como o de cultura, são atualizados em termos raciais. Ambos os conceitos entram na cadeia de significantes que vai consolidando a hierarquização racial e epistêmica, como colocado anteriormente.

O critério hegemônico para a civilização, desde a colonização até os tempos atuais, não é apenas o tabu do incesto e suas derivações, mas também a herança de noções arbitrárias relacionadas a certa “qualidade” humana, moral e intelectual que traria um acordo sobre o pacto social. Isso pode nos levar a questões, tais como: o totem que substitui o pai real pressupõe um critério racial para os seus filhos serem considerados dignos de igualdade entre si? Qual é a cor do pai da horda e de seus filhos? Haveria filhas ou elas deveriam seguir sendo o objeto da ação fálica, na violenta “cena sexuante” primordial (Rivera, no prelo)?

O mito civilizacional, nesses termos, parece falido desde o momento em que o capitalismo demandou o conceito de raça – também o de gênero – como forma de organizar a sociedade e de viabilizar sua reprodução material. Mesmo sob roupagens democráticas, o capitalismo parece se alimentar da corrida por novos pais da horda, de sua adoração por novos filhos e da subjugação permanente dos infamiliars. Após ser ingerido por seus filhos, o espírito desse pai segue fazendo-se sintomaticamente presente em todos os discursos que buscam estabelecer a norma a partir de si e inferiorizar ou diminuir a vida de outrem. A barbárie é o *habitus* da civilização capitalista, já que ele pressupõe a desigualdade existencial, dramaticamente concreta e reatualizada, entre os “irmãos”.

Tomando essa matriz da racionalidade moderna, podemos dizer que existe um mal-estar muito próprio à conformação da “civilização” e que se define por contraste em relação ao que não é¹⁹, sendo uma abordagem histórica do termo, a meu ver, parte da sociogênese racial que Fanon (1952/2008) parece apontar como lacuna na concepção freudiana sobre as dinâmicas subjetivas.

Passando ao segundo momento que proponho considerar da obra freudiana, se retomarmos os seus escritos sobre narcisismo (Freud, 1914/2010), os estágios iniciais, entre o autoerotismo e o investimento amoroso

19 Esse contraste em “relação ao que não é” é tão profundo que poderíamos mesmo pensar em termos de uma cisão psíquica. Em outro trabalho (Jardim & Souza, 2023) discorro sobre a ideia de que a forclusão racial funda o ethos cultural colonial, enquanto o recalque racial garante a cronicidade de uma determinada consciência cuja neurose se equilibra sobre o sintomático racismo cotidiano. Para tanto, por óbvio, articulamos os argumentos de Rita Laura Segato (2006) sobre a dupla forclusão (de gênero e raça) e o argumento de Lélia Gonzalez (1984) sobre a neurose cultural brasileira, cujo sintoma é o racismo e o sexismo.

em objetos externos, vão dando contorno ao Eu, forjado nessa relação direta com o seu espelhamento no “outro”. Lacan (1949/1998) toma a formulação do poeta Rimbaud, “Eu é um outro”, e a desdobra como eixo para teorizar sobre a formação intersubjetiva e a relação com o chamado grande Outro.

Diante desse esquema, interessa aqui articular o racismo na base do conceito de civilização aos ideais de Eu, cujo oposto direto é o não branco, em uma gradação humana e cultural que atenda aos propósitos de uma classe dominante e ao seu interesse em impor determinado modo de produção (capitalismo) que reifica seus lugares de poder e de saber sobre o mundo. Assim, moldam-se os espelhos que mais circulam como discurso hegemônico, num processo de consequências inescapáveis aos atos psíquicos próprios do narcisismo e das possibilidades mais valorizadas de laço social. No interior desse modus operandi, o Eu é um outro, mas, antes, o Eu é um não aquele! Caberia lembrar do trecho de *Pele negras, máscaras brancas*, em que Fanon (1952/2008, p. 106) relata o dizer de um menino branco para a sua mãe, ao vê-lo em uma rua da metrópole francesa: “Mamãe, olha o preto. Tenho medo!”.

Sobre o último momento que proponho considerar aqui, um recorrido pela obra de Freud demonstra²⁰ que sua busca pelas origens das restrições pulsionais – exógenas ou endógenas – ganhou resolução com o conceito de superego e a internalização dessas restrições nas primeiras relações objetais. Ora, no dinâmico caldo cultural, o racismo se desdobra no campo da moral, das instituições sociais, dos costumes, da corporeidade e dos afetos, sendo uma substância fortemente presente no superego. Nos termos aqui propostos, a civilização, cuja principal missão seria nos defender da natureza (Freud, 1931/1969), é a mesma que aproxima o não branco dessa natureza e o contrapõe à cultura.

Por esse breve recorrido pela obra freudiana, percebemos a profunda lacuna racial sobre a qual a psicanálise se funda. Faustino (2019), ao propor o termo “mal-estar colonial”, lança um paralelo relevante entre o mal-estar da entrada na civilização – essa condição desprazerosa da vida em sociedade – e uma certa condição racista da vida em sociedade a partir do capitalismo colonial, mais intensamente percebido entre as populações não brancas.

De fato, o alinhamento entre esses dois sentidos de mal-estar parece se manifestar ainda hoje em todos os lugares. O fato de essas populações serem, sistematicamente, as que menos têm os seus direitos assegurados ao mesmo tempo que estão expostas às violências de Estado deflagra a permanência da ideologia colonial que lhes cobra um alto preço pela entrada na “civilização”, seja pelo risco de morte, seja pelas obstruções de mobilidade social, desarticulação

dos sistemas de referência dos povos indígenas, africanos etc. Pensando o mal-estar freudiano em uma perspectiva racial macro-histórica que segue ecoando no presente, as relações impostas por brancos – especialmente homens – aos não brancos – especialmente mulheres – parecem fazer delas o terreno de certa descarga pela culpa, e pela subsequente pulsão de destruição, derivada das restrições sexuais impostas pela vida social. Nessas relações, o arrependimento estaria menos presente, de modo geral, não pela ausência de uma violência bárbara, mas pela concepção desse outro que traz rastros históricos da velha ideia de um aquém da humanidade. Esse cenário, que parece bastante esquemático e extremado, ganha concretude quando olhamos os quadros de genocídio e toda sorte de violência de Estado contra a população negra e indígena, ou os feminicídios no seio de muitas famílias brasileiras.

Se esse alinhamento de Faustino (2019) é certo como diagnóstico, traz uma inquietante questão quanto ao seu desdobramento (ou sua “terapêutica”, em um sentido amplo), pois segue utilizando o termo “mal-estar”, ou seja, uma certa condição de vida em sociedade. É certo que mal-estar, sintoma e sofrimento têm estatutos conceituais próprios (Dunker, 2015). Porém, se entendermos que o conceito moderno de civilização está fundado sobre a hierarquização humana articulada pelo dispositivo de raça, então o mal-estar contemporâneo estaria intrinsecamente vinculado ao racismo em sua base. Contudo, racismo não é um mal-estar. O risco de não nomeá-lo (o racismo) no interior do mal-estar contemporâneo é o de tomá-lo como condição da vida social e não diferenciar o aspecto estrutural (o pacto sexual instaurador da Lei da Cultura de cada povo) com o particular que se pretende universal (o pacto social moderno instaurador da Lei do Trabalho capitalista alicerçada em bases raciais). Esse caminho argumentativo, em última instância, também pretende desreificar o capitalismo como condição de vida social.

Nesse sentido, como forma de trazer contundência ao manejo ético da psicanálise – quer dizer, que provoque modificações nas estruturas sociais e políticas que sustentam uma situação social –, proponho pensar a lacuna racial nessa e em outras obras freudianas como sintoma da neurose cultural que marca a racionalidade moderna e, logo, a psicanálise. Essa proposta, de evidente inspiração gonzaliana, se coaduna com os esforços por um pacto social ladino-amefricano, no qual a raça, livre de farsa, não sirva à subalternização dos seres e saberes.

O sintoma guarda um núcleo paradoxal: revela um sofrimento crônico ao mesmo tempo indica as possibilidades de cura; expressa-se como um dizer invertido da verdade, embora não deixe de sê-la. Aqui, interessa tomar a psicanálise para além de um saber diagnóstico e abrir um horizonte conceitual-terapêutico que incida sobre a realidade: uma aposta no funcionamento

20 Na introdução de *El malestar en la cultura*, James Strachey faz esse recorrido. Ver Freud (1930/1972).

do “corpo social” e no seu potencial de desacomodar as condições históricas de opressão e desalienar a sua condição racista de existência. Certamente não se pretende propor a substituição do termo “mal-estar” – até porque já foi resguardada sua dimensão de pacto sexual. O que se propõe é o atrito de seu sentido estrutural com a concretude histórica, em um esforço dialético que decupe e qualifique o sofrimento social contemporâneo, desnaturalizando – e podendo nomear diretamente – o que nele é racismo.

As gramáticas de nomeação dos acontecimentos e padecimentos psíquicos, sabemos, são eminentemente políticas. O racismo à brasileira, por meio dos mitos da democracia racial e da meritocracia, buscou naturalizar-se como uma característica da brasilidade, quase como condição dessa “civilização miscigenada”, processo que foi produzido pelos porta-vozes da chamada elite intelectual. Contudo, o campo da produção de conhecimento segue em disputa.

O compromisso ético da psicanálise não deve ser com a sua manutenção pura e simples, e sim com o sofrimento das subjetividades de uma época. Freud tomou o princípio da provisoriidade para construir sua teoria a partir da escuta do que se diz a cada momento histórico, a cada sessão psicanalítica. Foi esse também o princípio que impulsionou tantos desdobramentos a partir de outros vértices teóricos no interior da psicanálise e fora dela, o que reforça a afirmativa de Lacan (1953/1986) sobre o pensamento freudiano ser o mais perpetuamente aberto à revisão: “É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente dialética” (Lacan, 1953/1986, p. 9). O próprio Freud (1918/1996), corajosamente, nos diz: “nunca nos orgulhamos de possuir um saber ou um poder-fazer completos e concluídos; hoje, como sempre, estamos dispostos a admitir as imperfeições de nosso conhecimento, a aprender coisas novas e modificar nossos procedimentos toda vez que pudermos substituí-los por algo melhor” (p. 155).

Um horizonte contracolonial para a formação psicanalítica brasileira

O ocupante já não compreende. O fim do racismo começa com uma súbita incompreensão. A cultura espasmada e rígida do ocupante, liberta, oferece-se finalmente à cultura do povo tornado realmente irmão. As duas culturas podem enfrentar-se, enriquecer-se. Em conclusão, a universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial. (Fanon, 1956/2018, pp. 89-90)

Existem dois horizontes relacionados a serem explorados e em relação aos quais o esforço aqui é para dar algum passo, ainda que curto: o manejó da

teoria psicanalítica a partir da realidade brasileira para o entendimento diagnóstico de estruturas que produzem sofrimento nesse território; e o seu tratamento/enfrentamento.

O primeiro horizonte pode ser pensado como uma revisão descolonial de conceitos teóricos. Entraria aí, por exemplo, a sociogênese aqui proposta em torno da lacuna racial na elaboração sobre o mal-estar, ou sobre a questão religiosa tratada em uma ocasião anterior (Jardim, Rosa, & Binkowski, 2023). Ainda sobre esse primeiro momento, existe um risco: se, por um lado, o aumento de reflexões e publicações sobre as origens dos processos de subalternização e seus reflexos na atualidade denotam um avanço, tais teorizações podem ser feitas sem que isso altere os lugares de poder, podendo até mesmo reificá-los. O risco para nós, dedicados a esse tema, é o de nos esquivarmos da implicação ética que exige a transformação da universidade contemporânea enquanto teorizamos sobre as suas origens coloniais²¹.

Haveria a possibilidade de giro epistêmico a partir do diálogo com novas perspectivas terapêuticas brasileiras de cuidado, cultivadas dinamicamente ao longo das gerações, ainda que reiteradamente apartadas dos espaços do conhecimento formal. Esse diálogo diria respeito ao segundo momento, contracolonial, nas palavras de Antônio Bispo dos Santos (2015), aqui colocado apenas como um horizonte. A psicanálise é tomada como campo privilegiado para essa proposta de giro epistêmico, se a pensarmos como o ofício por excelência de escuta do que não pôde, ainda, ser escutado pelo que está recalcado da consciência burguesa que se toma como a própria realidade.

Certamente, não se trata de escutar os representantes desses povos tradicionais analiticamente. Quem tem provocado os sintomas de um limite do paradigma civilizatório é a racionalidade moderna capitalista. Pensando com Franz Fanon e Lélia Gonzalez, poderíamos dizer que a histeria cultural brasileira cronifica as violências e opressões ao mesmo tempo que embrutece seus agentes. Após a consulta e aceite dos representantes dessa comunidade, a escuta de seus relatos e saberes é, para além de um ato ético, uma forma de lidar com a nossa barbárie e, quem sabe, de construir juntos caminhos menos predatórios de vida e de relação.

Como vimos, se o saber científico-acadêmico é estruturado, em grande medida, a partir da subalternização dos saberes indígenas e africanos, sua contracolônização deve ser feita pela presença dos sujeitos que representam essas matrizes, dispersas nos territórios e enraizadas nos povos e comunidades tradicionais e indígenas do Brasil.

21 Sobre esse ponto, trata-se de aplicar a reivindicação de argumentos decoloniais pela retirada do famigerado “s” do termo descolonial como forma de ressaltar as suas heranças e atualizações no presente. Sobre a crítica ao Grupo Modernidade/Colonialidade, ver (Jardim, 2019).

De forma alguma é proposta uma pureza inata de saberes oriundos de um “Sul” idílico, não contaminados e que poderiam se apresentar como salvação para os males de uma modernidade colonial e seus ideais de civilização. Isso seria uma inversão simplista²², inclusive porque costuma ser formulada a uma “distância segura” das sociedades das quais falam.

Não estamos aqui em busca da condenação de um saber e da promoção de outro como salvador, mas, sim, de um método de formação e produção de conhecimentos pluriepistêmicos que possam trazer práxis às teorizações sobre o “outro da modernidade”, evitando que se limitem a ideias descoladas da radicalidade ética que um giro epistêmico efetivo exige. Há sempre o risco de que essa natureza de teorização se distancie tanto de uma incidência na realidade que passe a aparecer como uma saída-semblante para nós, acadêmicos voltados ao tema, em um enfrentamento do racismo epistêmico que não altera o nosso saber-poder – isso quando ele não se fortalece nesse processo.

Não se trata apenas de uma política da convivência, da diversidade ou da diferença, em grande medida já cooptadas pelas ideologias do neoliberalismo em sua articulação com a pós-modernidade e o multiculturalismo. Como coloca Mombaça (2020), apoiada na *Poética da relação* de Édouard Glissant, trata-se do direito de uma opacidade como território ético e generativo de diferença, que se manifeste para além dos regimes de compreensão cercados e supervisionados pela razão colonial e sua lógica de cultivo de uma expressão – corpórea, afetiva, intelectual, espiritual – sob seu domínio.

É no contato direto com a materialidade sacrificada da nossa história que aparecem os insumos necessários para o momento catártico, ético-político²³ e de enfrentamento de uma “superestrutura” que, no Brasil, corresponde à ideologia da branquitude.

Portanto, sejamos diretos sobre os anúncios acadêmicos de descolonização: a descolonização não basta e a contracolônização não será feita por nós, acadêmicos, solitariamente. Seria uma repetição própria da chamada colonialidade do saber a suposição de que iremos operar, sozinhos, além da descolonização, a contracolônização. Esta última, como a entendemos aqui, pressupõe a entrada dos sujeitos dos saberes até então excluídos da universidade, das escolas de psicanálise e das instituições eurocentradas.

Ao desconsiderarmos as consequências éticas da forclusão e do recalque das epistemologias indígenas e de matriz africana em nossa formação, seguimos permitindo, repetidamente, que elas sejam o território, o momento e o sujeito-objeto da sintomática violência colonial. Se o modo de nomear e veicular um discurso sobre o sofrimento possui valor etiológico, sendo essa gramática um eixo fundamental do poder (Safatle, Silva

Junior, & Dunker, 2021), a escuta dos representantes de povos e comunidades tradicionais, em seus próprios termos, coloca-se também como uma nova forma de conceber o sofrimento, de manejá-lo e de, em diálogo, reorientar a função política da formação, da produção e da clínica psicanalítica. Enfim, um passo para uma reparação cognitiva que propicie um sentido menos excludente, fragmentado e predatório da nossa experiência no mundo.

A racialização não opera a nível fenotípico apenas, diria Fanon (1961/2010). Se os traços e cores encarnaram a demanda de uma organização social e produtiva absolutamente violenta, a nossa ação antirracista no mundo está para além dessa dimensão epidérmica de existência – correspondente ao primeiro nível de racismo. Sobre o segundo nível, referente à esfera da linguagem e do simbólico construído no atrito entre as subjetividades e o social, podemos – aqui na *pólis* acadêmica – atuar mais diretamente: acusando o caráter colonial de formulações teóricas e metodológicas; suspendendo o caráter majoritariamente informativo da transmissão de conhecimentos, desarticulado da escuta, do diálogo, da dialética, da pertinência conjuntural, da reflexão política; ou “cessando a fala” para operar uma abertura mais ampla para escutar aqueles que nos trazem outras vias para um projeto de sociabilidade, outras bases para constituição subjetiva, outras formas de lidar com o conhecimento e o sofrimento. Sim, nos cabe atuar academicamente sobretudo sobre o segundo nível da racialização, já que os conhecimentos validados socialmente oferecem categorias de análise sobre o mundo, discursos que orientam as ações e, em última instância, incidem sobre os processos de subjetivação. A partir dessa atuação, somos impelidos a lidar com os nossos marcadores sociais (primeiro nível) ao mesmo tempo que somos demandados a ajustar contas com a introjeção de uma racialização histórica eurocentrada (terceiro nível).

O presente trabalho busca incidir no campo teórico e da linguagem deflagrando a lacuna racial na obra freudiana, especialmente em seus conceitos de civilização e mal-estar. Dessa forma, abre-se espaço para outras formulações que partam da escuta do que os sujeitos dos saberes tradicionais, especialmente os seus mestres²⁴, têm a dizer quanto a seus próprios entendimentos sobre a fundação da civilização, sobre as consequências do projeto civilizatório colonial, sobre o racismo, sobre o sofrimento subjetivo, sobre os caminhos de tratamento possíveis, enfim, um diálogo pluriepistêmico que avance rumo à reinscrição simbólica de um *ethos* cultural para além da hierarquização racial entre os povos.

Declaração de disponibilidade de dados

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foram publicados no próprio artigo.

22 Essa inversão simplista já foi problematizada por Cusicanqui (2010) em outros termos.

23 A respeito do uso de termos gramscianos, ver Coutinho (1994).

24 Para uma detalhada definição do termo “mestres”, ver Carvalho, Flórez e Martínez (2017, p. 190-191).

Psychanalytic Formation and the Epistemic Turn: The Colonial Rift in Freudian Malaise

Abstract: This study briefly overviews the shaping of modern rationality and its civilizational paradigm in light of a Fanonian sociogenesis. It first sets the stage for a historical-critical reflection on *Civilization and Its Discontents*. This elaboration, which includes other texts by Freud, seeks to question the extent of the racial dimension in the author's formulations and its implications for a clinical practice in Brazil. A certain disalienating ethic inherent to psychoanalysis highlights the limitations of the field in naming racism within contemporary suffering, avoiding the risk of considering it as Freudian "malaise" and, thus, as a certain condition of social life within a reified capitalist system. The argumentative path in this study proposes the construction of a pluri-epistemic paradigm in the training of psychoanalysts that favors the opening of a sociopolitical listening to suffering in Brazilian soil.

Keywords: sociogenesis; malaise; racism; psychoanalytic training; epistemic turn.

Formation Psychanalytique et Tournant Épistémique: La Fissure Coloniale dans le Malaise Freudien

Résumé : Cet article présente un bref aperçu de la formation de la rationalité moderne et de son paradigme civilisationnel à la lumière d'une sociogenèse fanonienne, afin de préparer le terrain pour lancer une réflexion historico-critique sur l'œuvre *Le Malaise dans la Civilisation*. Cette élaboration, qui inclut d'autres textes de Freud, interroge la portée de la dimension raciale dans les formulations de l'auteur et ses implications pour une clinique située dans le contexte brésilien. Une certaine éthique désaliénante, propre à la psychanalyse, mettrait en évidence les limitations du champ en ce qui concerne la dénomination du racisme dans les cadres de la souffrance contemporaine, en évitant le risque de le considérer comme un « malaise, » au sens freudien du terme, et, par conséquent, comme une certaine condition de vie sociale au sein d'un système capitaliste réifié. Bref, le parcours argumentatif propose la construction d'un paradigme pluriépistémique dans la formation des psychanalystes qui favorise l'ouverture d'une écoute sociopolitique de la souffrance sur le sol brésilien.

Most-clés: sociogenèse ; malaise ; racisme ; formation psychanalytique ; tournant épistémique.

Formación Psicoanalítica y Giro Epistémico: La Fisura Colonial en el Malestar Freudiano

Resumen: En este trabajo se realiza un breve recorrido sobre la conformación de la racionalidad moderna y su paradigma civilización a la luz de una sociogénesis fanoniana. Este primer momento prepara el terreno para levantar una reflexión histórico-crítica sobre la obra *El malestar en la cultura*. Esta elaboración, que incluye otros textos de Freud, busca interrogar sobre el alcance de la dimensión racial en las formulaciones del autor y sus implicaciones para una clínica situada en el contexto brasileño. La apuesta es que cierta ética desalienante, propia del psicoanálisis, señale las limitaciones del campo en cuanto a la denominación del racismo en los cuadros de sufrimiento contemporáneo, evitando el riesgo de tomarlo como "malestar" en términos freudianos y, por tanto, como cierta condición de vida social en el interior de un sistema capitalista cosificado. El trayecto argumentativo, al final, propone construir un paradigma pluriépistémico en la formación de psicoanalistas que favorezca la apertura de una escucha sociopolítica del sufrimiento en suelo brasileño.

Palabras clave: sociogénesis; malestar; racismo; formación psicoanalítica; giro epistémico.

Referências

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento* (G. A. Almeida, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Aleluia, A. (2017). Fogueira Doce [Gravado por Mateus Aleluia]. In Fogueira Doce [CD]. Salvador, BA: Maianga.
- Anderson, K. B. (2019, 18 de setembro). O que Marx entendia sobre a escravidão [Blog]. Recuperado de <https://blogdaboitempo.com.br/2019/09/18/o-que-marx-entendia-sobre-a-escravidao/>
- Burke, P. (2015). *O que é história do conhecimento?* (C. Freire, trad.). São Paulo, SP: Unesp.
- Carvalho, J. J., Kidoiale, M., Carvalho, E. N., & Costa, S. L. (2020). Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de Saberes. *Revista Sociedade e Estado*, 35(1), 135-162. doi: 10.1590/s0102-6992-202035010007
- Carvalho, J. J., Flórez, J., & Martínez, M. (2017). El Encuentro de Saberes: hacia una universidad pluriépistémica. In C. A. Restrepo & E. Serrano. (Eds.), *Saberes nómadas: derivas del pensamiento propio* (pp. 183-208). Bogotá: Ediciones Universidad Central.
- Casanova, P. G. (2007). Colonialismo interno. Problemas e perspectivas. In A. A. Boron, J. Amadeo & S. Gonzalez (Eds.), *A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas* (pp. 431-458). Buenos Aires: Clacso.

- Coutinho, C. N. (1994). *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo, SP: Cortez.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, BA: EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952)
- Fanon, F. (2018). Racismo e cultura. *Revista Convergência Crítica. Dossiê: questão ambiental na atualidade*, (13), 78-90. (Trabalho original publicado em 1956). Recuperado de <https://periodicos.uff.br/convergenciacritica/article/view/38512>
- Fanon, F. (2010). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF. (Trabalho original publicado em 1961)
- Faustino, D. (2019). O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. *Revista Clínica e Cultura*, 8(2), 82-94. Recuperado de <https://periodicos.ufs.br/clinicaecultura/article/view/14907/>
- Fisher, M. (2020). *Realismo capitalista. É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo, SP: Autonomia Literária.
- Freud, S. (1974). Totem e tabu. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 11-191). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1913)
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. In *Obras completas* (P. C. de Souza, trad., Vol. 12, pp. 13-50). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (1996). Linhas de progresso na terapia analítica. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 171-181). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1918)
- Freud, S. (1972). El malestar en la cultura. In *Obras completas* (Vol. 21, pp. 59-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Grosfoguel, R., & Castro-Gómez, S. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Jardim, R. M. M. (2019). *Educação intercultural e o projeto Encontro de Saberes. Do giro decolonial ao efetivo giro epistêmico* (Tese de doutorado). Recuperado da Universidade do Repositório Institucional da UnB. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/34318>
- Jardim, R. M. M., Rosa, M. D., & Binkowski, G. I. (2023). Racismo epistêmico e secularização religiosa na psicanálise: entraves éticos para a formação de psicanalistas brasileiros. *Revista de Humanidade e Inovação*, 10(4). Recuperado de <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/8689>
- Jardim, R. M. M., & Souza, E. P. (2023). Lélia Gonzalez: uma ponte entre a descolonização e a contracolônização da psicanálise brasileira. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 23(4), 1233-1254. doi: 10.12957/epp.2023.80084
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1998). “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original apresentado em 1949)
- Lacan, J. (1986). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953*. (B. Milan, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 935-952. doi: 10.1590/S0104-026X2014000300013
- Margens Clínicas. (2022, 16 de fevereiro). Formação aberta – Aquilombamento nas Margens: 18º encontro com Deivison Faustino [Vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=EN1hWKVcdx0&t=1902s>
- Martin-Barbero, J. (2006). Los bicentenarios latinoamericanos: nación y democracia. Nuestros malestares en lo nacional. In J. Nun & A. Grimson (Orgs). *Convivencia y buen gobierno: nación, nacionalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Marx, K. (2006). *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Centauro. (Trabalho original publicado em 1852)
- Marx, K. (2011). *Grundrisse*. São Paulo, SP: Boitempo. (Trabalho original publicado em 1941)
- Marx, K. (1982). Trabalho assalariado e capital. In *Obras Escolhidas de Marx e Engels* (Tomo I, pp. 139-165). Lisboa: Avante. (Trabalho publicado originalmente em 1849)
- Mombaca, J. (2020). A plantação cognitiva. São Paulo, SP: MASP Afterall. Recuperado de <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QYyC0FPJZWoj7Xs8Dgp6.pdf>
- Pellegrino, H. (2017). Pacto edípico e pacto social: da gramática do desejo à sem-vergonhice brasileira. In T. Rivera, L. A. M. Celes & E. L. A. Sousa (Orgs.), *Psicanálise – Coleção ensaios brasileiros contemporâneos* (pp. 37-46). Rio de Janeiro, RJ: Funarte. (Trabalho original publicado em 1983)
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, T. (no prelo). *O falo: estupro e castração*.
- Safatle, V., Silva Junior, N., & Dunker., C. I. L. (2021). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: INCTI.
- Segato, R. L. (2006). *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília, DF: UnB.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1983)
- Stavenhagen, R. (2001). *La cuestión étnica*. Cidade do México, MX: El Colégio de México.
- Wallerstein, I. (2012). A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In P. A. Vieira, R. L. Vieira & F. A. Filomeno, F. A. (Orgs.), *O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo* (pp. 17-28). São Paulo, SP: Cultura Acadêmica.
- Williams, E. (2012). *Capitalismo e escravidão* (D. Bottman, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1994)

Recebido: 03/07/2025

Aprovado: 21/09/2025

Editores responsáveis: Antônio Euzébio Filho