



## Dossiê II Congresso Internacional Psicanálise e Filosofia: Psicanálise e os Labirintos da Alma

**doi** **Ser-tão *periphérico* em três atos: onde o pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar**

### ***Peripheral Be-ing in Three Acts: Where Our Thinking Grows Stronger Than the Power of Place***

**ID** Jairo Carioca de Oliveira

**ID** Ronald Lopes de Oliveira

**Resumo:** O texto propõe uma reflexão crítica sobre a psicanálise no contexto periférico e suas intersecções com raça, gênero, classe e religião. Partindo de experiências práticas e teóricas, os autores exploram a potência de uma *escuta periférica*, que reconhece as marcas sociais e históricas no sofrimento psíquico, em oposição à neutralidade elitista da psicanálise tradicional. O texto articula temas como racismo estrutural, transfeminicídio, religiosidade de matriz africana e as implicações éticas de uma clínica politizada, enquanto reivindica uma psicanálise que abrace as diferenças e acolha a alteridade, promovendo uma prática afirmativa e transformadora na periferia.

**Palavras-chave:** racismo estrutural; transfeminicídio; ética psicanalítica; periferia; intersecção.

#### **Abstract**

The text proposes a critical reflection on psychoanalysis in the peripheral context and its intersections with race, gender, class, and religion. Drawing from practical and theoretical experiences, the authors explore the potential of a peripheral listening, which acknowledges the social and historical imprints on psychic suffering, contrasting with the elitist neutrality of traditional psychoanalysis. The text addresses themes such as structural racism, transfemicide, African-based religiosity, and the ethical implications of a politicized clinical practice, advocating for a psychoanalysis that embraces differences, welcomes otherness, and fosters an affirmative and transformative practice in the periphery.

**Keywords:** structural racism; transfemicide; psychoanalytic ethics; periphery; intersectionality.

## 1. Introdução

*Abre a cortina do passado  
tira a mãe preta do cerrado  
bota o rei congo no congado.*  
(Aquarela do Brasil – Ary Barroso)

A psicanálise surgiu como uma promessa de revolução epistemológica e clínica, destinada a decifrar as profundezas do inconsciente humano e revelar as dinâmicas psíquicas subjacentes à experiência individual (Freud, 1913/1996). No entanto, ao singrar *os mares nunca dantes navegados*, essa prática foi sendo atravessada por estruturas de poder e limitações impostas por seu contexto histórico e cultural, predominantemente europeu, branco e burguês. Essa perspectiva hegemônica não apenas excluiu vozes periféricas e marginalizadas, como também perpetuou silenciamentos estruturais que ainda hoje se manifestam nas práticas psicanalíticas tradicionais (Mezan, 1985 e Foucault, 2001).

No Brasil, um país historicamente marcado por profundas desigualdades de classe, raça e gênero, essas limitações tornam-se ainda mais evidentes. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam que uma pessoa negra é assassinada a cada 12 minutos, resultado de um racismo estrutural que atravessa todas as dimensões da vida social, incluindo a produção e o acesso ao saber (IBGE, 2022). Nesse contexto, a psicanálise tradicional, centrada em ideais de neutralidade e universalismo, frequentemente ignora as marcas sociais e históricas no sofrimento psíquico, tornando-se incapaz de acolher as singularidades periféricas (De Oliveira e De Oliveira, 2024).

Este trabalho propõe um deslocamento epistemológico: de uma psicanálise ancorada na neutralidade elitista para uma prática politizada e afirmativa das diferenças, evidenciando como as desigualdades sociais são incorporadas pelos sujeitos (Bourdieu, 1990), apontando assim que o sofrimento psíquico não pode ser dissociado das dinâmicas de dominação simbólica que moldam os corpos e subjetividades periféricas (Reich, 1976). No espaço da periferia, por exemplo, o racismo estrutural, a violência de gênero e a precariedade econômica cristalizam-se em sintomas psíquicos que demandam uma escuta sensível e comprometida com as marcas do contexto social.

Propomos então outra possibilidade de atuação psicanalítica nas margens que possa desafiar os pressupostos universalistas ao integrar saberes historicamente marginalizados. Freud, ao desenvolver suas análises culturais em obras como *Totem e Tabu*, reconheceu as interseções entre o psíquico e o cultural (Freud, 1913/1996). Contudo, como aponta Derrida (1992), Freud também permaneceu preso a figuras clássicas de poder, como o Pai, a Ordem e a Autoridade, que perpetuam

relações hierárquicas. Esse modelo é questionado por práticas psicanalíticas que se colocam em diálogo com a diferença e acolhem corpos dissidentes – negros, trans, indígenas ou pertencentes a religiões de matriz africana – como sujeitos de direito e produção de saber (De Oliveira e De Oliveira, 2024).

Um exemplo concreto desse deslocamento está na escuta de práticas religiosas periféricas, como a umbanda, frequentemente desvalorizadas pelo viés eurocêntrico. Para muitos corpos marginalizados, o terreiro de umbanda funciona como um espaço de acolhimento e resistência, permitindo que sujeitos racializados e dissidentes de gênero sejam reconhecidos em sua totalidade (Lapassade, 1972). Essa experiência subverte a lógica de invisibilidade imposta pela sociedade hegemônica, criando espaços de reconhecimento e subjetivação que, como aponta Winnicott (1971/1975), são fundamentais para o desenvolvimento psíquico.

No contexto brasileiro, onde a violência estrutural se manifesta também no apagamento das narrativas periféricas, reivindica-se uma psicanálise que reconheça a potência criativa e política da diferença. O compromisso ético da psicanálise exige uma prática que não apenas acolha o sofrimento individual, mas também situe as dores psíquicas dentro das estruturas de opressão que as produzem, transformando o setting analítico em um espaço de resistência e emancipação (De Oliveira e De Oliveira, 2024). Esse posicionamento rompe com a visão da periferia como um lugar de escassez e a reposiciona como um locus de produção de saberes e de transformação social.

Portanto, ao articular as contribuições teóricas de Freud e Lacan com os desafios colocados pela colonialidade, pelo racismo e pelas resistências de gênero, este trabalho propõe uma psicanálise que, longe de temer o político, se comprometa ativamente com a justiça social. Trata-se de uma prática que não vê na diferença um desvio a ser corrigido, mas um campo de possibilidades para a construção de subjetividades autônomas e emancipatórias, honrando a potência do que chamamos de *Escuta Periphérica*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Conceito desenvolvido por dois psicanalistas das margens – Jairo Carioca e Ronald Lopes e consiste em uma prática que articula o sinthome lacaniano com as vivências de sujeitos marginalizados, valorizando suas experiências e desconstruindo estruturas hegemônicas, como a função paterna tradicional. Essa escuta reconhece as singularidades atravessadas por contextos sociais, históricos e políticos, oferecendo suporte ético e sensível às pluralidades que emergem das margens.

## 2. Primeiro Ato: A inumanidade dos que resistem em *Vidas Secas*

*Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamberia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes*  
(Ramos, 1938, p. 91)

Pedimos um minuto de silêncio em memória daqueles que foram assassinados no maior holocausto humano já registrado na história – a morte de mais de 15 milhões de congoleses no “Holocausto Esquecido” da África entre 1885 e 1909. A ambição desmedida do rei Leopoldo II transformou a ocupação do Congo em um dos mais brutais genocídios da história. (Hochschild, 1998) Ele converteu uma vasta região da África em seu latifúndio particular, escravizou seu povo e deixou um legado de miséria que persiste até os dias de hoje. O país ocupa hoje a 176ª posição no *ranking* de Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) das Nações Unidas. Já a Bélgica que explorou o Congo por vinte cinco anos, ocupa atualmente o 17º lugar. Façamos silêncio (PNUD, 2022).

No Congresso Internacional de Psicanálise em Curitiba, promovido pela Universidade Positivo, discutimos a existência de uma psicanálise na periferia, coordenada por nós, Jairo Carioca e Ronald Lopes, junto ao Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura. Nosso trabalho não ignora as dores causadas diariamente nos corpos negros pelo racismo. No entanto, foi durante esses dias que percebi algo óbvio – os impactos do racismo não são amplamente reconhecidos pela psicanálise. Apenas a psicanalista Carla França, abordou em seu discurso o processo colonial e a dificuldade de, ainda hoje, se admitir o preconceito racial em nosso país, além das consequências psíquicas para a população negra.

Após minha apresentação no congresso, fomos informados de que as nossas palavras causaram repercussões. Uma psicanalista se aproximou para dizer que a fala havia desafiado vinte anos de sua prática clínica, pois ela nunca havia considerado o racismo em seu trabalho. Outra confidenciou que estava pensando em desistir da faculdade de psicologia, mas, após nossa fala, sentiu que finalmente havia encontrado um propósito. Até mesmo Carla França confessou que fazia tempo que não participava de um congresso que lhe despertasse tanto desejo pela vida e agradeceu pelas palavras. O que gerou essas repercussões? Refletimos e chegamos à conclusão de que o fato de ser uma fala dita a partir da realidade periférica, como homem negro, atuando nesse espaço. O Brasil é nosso lugar de fala.

O Brasil não é branco, como muitos desejam acreditar. Uma amiga disse posteriormente que sentiu vergonha de dizer que havia ido ao Congresso devido aos grandes nomes que se apresentaram.

Eles sempre são muito requisitados, com agendas lotadas, e invariavelmente, brancos. Ela percebeu que o discurso era sempre o mesmo e não esperava que eu trouxesse algo tão impactante. Ela confessou: “Jairo, seu nome eu já conhecia, mas nunca imaginei que houvesse em você alguma potência”.

Ao escutar essas palavras entendemos que, enquanto corpo negro, eu era visto como irreconhecível ou, até mesmo, irrisório. Quando criança, ao ser perguntado o que desejava ser quando crescesse, respondia que queria ser intelectual. Todos zombavam porque inconscientemente o negro era associado a trabalhos manuais, não a trabalhos intelectuais e assim permanece até hoje.

Você não sabe? Toma nota: acabaram de matar mais um corpo negro. Uma pessoa negra é vítima de homicídio a cada 12 minutos no Brasil, do início de janeiro de 2012 até o fim de 2022. (IBGE, 2022). Foram 445.442 negras e negros assassinados nesse período, um número que é mais de três vezes maior do que entre a população não negra. São 23.100 jovens negros mortos por ano, cerca de 63 por dia. A chance de um jovem negro ser morto é 2,5 vezes maior do que a de um jovem branco. Então, já sabemos por que zombavam quando, menino, dizia que queria ser intelectual, não viam o sonho de uma criança; viam um negrinho abusado querendo ser aquilo que, segundo eles, não podia ser – alguém que ousava romper a norma estabelecida.

Em uma determinada Escola Psicanalítica, houve um debate entre meus pares ao mencionar a preferência de sujeitos negros por psicanalistas negros. Isso reflete a dificuldade que muitas pessoas negras enfrentam para serem ouvidas em sua singularidade por psicanalistas brancos, dentro de uma psicanálise de origem europeia e burguesa, que, em seu desenvolvimento teórico, ainda demonstra limitações para compreender e acolher as dores do racismo com a devida sensibilidade e profundidade.

Certa vez, em meio a seu discurso, uma analisante que se interrompeu para dizer que o que estava prestes a falar, mas não podia ser dito naquele momento, pois precisava pedir permissão à sua mãe de santo: ela era umbandista. Mãe de santo em sua tradição é aquela que possui autoridade sobre seus filhos espirituais, cujos rituais de iniciação foram realizados sob sua responsabilidade. De acordo com Georges Lapassade em seu livro *O Segredo da Macumba* (1972) a representação simbólica do culto umbandista procede da formação social escravagista, ou seja, é um retrato da formação social brasileira, com sua hierarquia e obediência à autoridade.

Como psicanalistas e pesquisadores em religiões, reconhecemos que a consulta umbandista à qual ela precisava recorrer não se sustentava em um arcabouço teórico convencional; seu fundamento é, antes de tudo, religioso. Nesse contexto, a mãe de santo ocupa a posição discursiva de Mestre,

identificando-se como o sujeito suposto saber e oferecendo, por meio de técnicas mágicas, uma resposta ao seu mal-estar. No entanto, durante o processo analítico, ela reconheceu que seu terreiro de umbanda salvou sua vida. Como mulher negra e lésbica, este havia sido o único lugar de aceitação de sua condição. Em suas palavras: “Ali, eu era vista como gente.” O que emergiu na escuta psicanalítica não foi a questão da consulta umbandista em si, mas o fato de que, naquele espaço, ela deixou de ser invisível. Como corpo dissidente, ela foi finalmente vista e reconhecida, rompendo com a condenação à invisibilidade que a acompanhava. Winnicott implicou certa vez: “O que o bebê vê quando olha o rosto da mãe é ele mesmo” (Winnicott, 1971/1975, p. 151).

Avançando nas sessões, ela perguntou: “Posso falar de macumba aqui?” Ao encontrar um espaço onde sua experiência religiosa não seria censurada, a analisante pôde expressar plenamente as dores vividas. Como corpo racializado e dissidente de gênero, com a certeza de que sua vivência na macumba também seria respeitada e valorizada.

Freud, além de criar a psicanálise e explorar o inconsciente, trouxe contribuições significativas para a antropologia social ao analisar culturas aborígenes sob a ótica da teoria psíquica. Em *Totem e Tabu*, ele utilizou conceitos da psicanálise para oferecer uma perspectiva psicológica sobre fenômenos culturais primitivos, como o totemismo e os tabus, e explorou como esses elementos simbólicos continuaram a influenciar as dinâmicas sociais na modernidade (Freud, 1913/1996). Ele argumentou que, apesar das semelhanças entre os tabus e os sintomas obsessivos, os tabus são, na verdade, instituições sociais, e não manifestações neuróticas. Freud destacou que as neuroses são estruturadas de maneira a-social, enquanto os tabus resultam de esforços coletivos da sociedade. Assim, seu interesse pela cultura o levou a desenvolver teorias que expliquem as interações entre o indivíduo e a cultura. A psicanálise se vale do sintoma, que provoca sofrimento e é uma formação do inconsciente, com o propósito de levar o sujeito a reconhecer, compreender e concluir algo sobre sua própria verdade: Quem sou? Qual é o meu desejo? O que realmente quero? Nesse processo terapêutico, o registro simbólico prevalece sobre o real.

Como psicanalistas *periphéricos*, reconhecemos o valor da religião em contextos marginais; afinal, o terreiro de umbanda pode ser visto como o divã dos mais pobres (De Oliveira e De Oliveira, 2024). Por isso, oferecemos uma interpretação que vá além da perspectiva religiosa, baseada em uma visão científica de mundo. Nossa abordagem considera os fenômenos psíquicos inconscientes envolvidos nessas práticas religiosas, bem como a análise do discurso que elas utilizam para promover o laço social.

A psicanálise tem um caráter empírico, uma vez que Freud desenvolveu suas teorias a partir da observação e escuta clínicas. No entanto, Lacan considerou a psicanálise uma disciplina única, pois não é objetivável; ela preserva uma relação interna e cíclica entre o humano e si mesmo, expressa pela fala. A linguagem é central para a psicanálise, pois, através de suas figuras como metáfora e metonímia, o inconsciente simbólico se estrutura e manifesta.

Lacan introduz o conceito de “*linguisteria*” no seminário 20 para descrever a fala como material analítico que possibilita o contato do analista com o “mito individual do neurótico” e o tratamento do sofrimento do sujeito (Lacan, 1972-1973/2010). Ele destacou que o mito fornece uma forma discursiva ao que não pode ser definido como verdade objetiva, sendo a fala um meio de expressão mítica. O complexo de Édipo é um exemplo de mito individual na teoria analítica. Mircea Eliade, um grande estudioso dos mitos, elogiou Freud por ter desvendado o mito individual, enquanto ele mesmo pesquisava mitos coletivos nas civilizações (Eliade, 1964).

Como pesquisadores em religiões e psicanalistas, sabemos que psicanálise e religião não se confundem, embora o pensamento religioso permeie boa parte da obra freudiana. No entanto, a religião que é abordada na psicanálise como ilusão é aquela que tem como centralidade a culpa, pois se articula ao paradigma neurótico e à morte do pai, sendo considerada uma ilusão análoga à fantasia neurótica. Os relatos das analisantes nos levaram a perceber que as religiões de matriz africana se distanciaram da centralidade da culpa.

Sendo assim, não aplicamos a elas a mesma leitura que Freud e a psicanálise fizeram do cristianismo branco e europeu. Sua pergunta: *Posso falar de macumba?* nos leva a refletir sobre a importância de pensar o racismo nas configurações subjetivas da contemporaneidade (Lopes e De Oliveira, 2024). Assim, a umbanda, mais do que uma religião, é um mito coletivo que organiza a dinâmica social por meio de ritos e *consultas*. Exu assinala o lugar plural da corporeidade e das fronteiras com o mundo. Ela pôde se nomear mulher negra, gorda e lésbica sem ser lançada num lugar de dor e sofrimento. Diferentemente de Freud, para Winnicott, a ilusão é considerada não como análoga à fantasia neurótica, mas como um campo de potencialidades que comportam a atualização da corporeidade no passado, no presente e no futuro (Winnicott, 1971/1975).

A psicanálise, portanto, se situa na interseção dos conjuntos mítico (complexo de Édipo), linguístico (*linguisteria*) e científico, sendo uma disciplina subjetivável onde cada caso é único. Jean Clavreul, em entrevista a Moustapha Safouan e Alain Didier-Weill, observou que a prática analítica demanda um trabalho teórico constante, mais desafiador do que quando a teoria simplesmente explica aos pacientes (Clavreul, 1980).

Toma nota, mais um corpo negro acabou de ser assassinado.

Mais um corpo é proibido de sonhar, forjar planos, de constituir família, de crescer na vida. “Crescer na vida? Tolice, quem é do chão não se trepa. Tolice”, convence-se a si mesmo Fabiano, um cabra que conhecia seu lugar como registrado na obra *Vidas Secas* (Ramos, 1938). Nossa clínica psicanalítica tem espaço para aqueles sem sonho, sem futuro e sem chão? Gente que, como Fabiano, a única coisa que deseja é imaginar o que fazer com um futuro. Toma nota, mais um corpo negro é jogado ao chão.

A paciente diz não saber se já teve alguma coisa boa em sua vida, que o único momento em que se sente viva é na macumba e no consultório. Pensamos novamente em Fabiano, quando este tenta se recordar se ao menos uma vez já viveu algum fato agradável, ao menos uma lembrança, para que a vida não fosse inteiramente má. E quando ele levanta a cabeça, pensa na mulher e nos filhos, e pensa na cachorra Baleia. Pobre Baleia. O cãozinho que Fabiano precisou matar porque a fome lhe causou adoecimento intenso. É como se ele tivesse matado uma pessoa da família.

Essa realidade crua e desoladora, onde sonhos são sufocados e esperanças enterradas, questiona-se a capacidade da psicanálise de acolher e transformar essas vidas secas que tentam encontrar algum sentido, algum alívio e em meio à aridez de um mundo que insiste em lhes negar a humanidade. O que a psicanálise oferece a esses corpos que vivem na fronteira entre a vida e a morte, entre a invisibilidade e a resistência? A resposta talvez esteja na escuta atenta, no reconhecimento do sofrimento racial e na criação de um espaço onde, ao contrário de Baleia morta pelo Fabiano, essas pessoas possam imaginar, sonhar e, quem sabe, finalmente viver. Baleia morre sonhando com campos cheios de preás gordos (Ramos, 1938).

Toma nota, mais um corpo está estendido no chão e é preto.

### **3. Segundo Ato: O grito silenciado em morte e vida severina**

*E se somos Severinos  
iguais em tudo na vida,  
morremos de morte igual,  
mesma morte severina:  
que é a morte de que se morre  
de velhice antes dos trinta,  
de emboscada antes dos vinte  
de fome um pouco por dia.*  
(Cabral, 1955/1981, pp. 171-172)



Ela entrou na sala com muita timidez, afirmou que é difícil para ela estar neste lugar de falar de si. Mas é uma questão de vida e morte. Afirmou que veio indicada por uma amiga que é psicóloga e que conhece o Coletivo que coordenamos. Então, mediante a insistência da amiga, veio ver de perto isso que chamamos de escuta *periphérica*. Quais eram as dificuldades de falar sobre si? Ela respondeu que isso se deva a várias tentativas, inclusive com psicanalistas, mas que depois dos fracassos das investidas, foi colocada como louca. Ela disse: “*Olham para mim e me tomam como homem, logo eu, que sou mais feminina que muitas mulheres. Podem ver um corpo masculino, mas isso não sou eu – o pênis deste corpo só serve para fazer xixi*”.

Este relato inicial de uma experiência clínica apontou para um sofrimento específico vivenciado por muitas mulheres *trans* em ambientes analíticos, onde a escuta cisgênera insiste em ignorar o grito silenciado pelo patriarcado em seus corpos. Silêncio este produzido pela forma como ainda pensamos, tratamos e teorizamos sexualidade em nossas clínicas, incluindo um diálogo sério com o campo de gênero. Como é a realidade quando se nasce à margem da sociedade?

Femicídio é um crime que decorre do desprezo ou discriminação contra o gênero feminino, manifestando-se por meio de ódio, aversão ou objetificação das mulheres. O transfemicídio, uma categoria mais específica, refere-se ao assassinato de travestis e mulheres transexuais motivado por questões de gênero:

O transfemicídio se caracteriza como uma política disseminada, intencional e sistemática de eliminação da população *trans* no Brasil, motivada pelo ódio e nojo. Qual a quantidade de mortes é suficiente para chegar a esta conclusão? No Brasil não há nenhuma fonte totalmente confiável. O que existe é um acompanhamento por algumas ONGs de ativistas LGBTQTT de matérias jornalísticas sobre as mortes de pessoas LGTT. Nestas notícias, as pessoas *trans* são apresentadas com o nome masculino e são identificados como “o travesti”. E no âmbito conceitual são consideradas como vítimas da homofobia. Acredito, ao contrário, que as mortes das mulheres *trans* é uma expressão hiperbólica do lugar do feminino em nossa sociedade. Se o feminino representa aquilo que é desvalorizado socialmente, quando este feminino é encarnado em corpos que nasceram com pênis, há um transbordamento da consciência coletiva que é estruturada na crença de que a identidade de gênero é uma expressão do desejo dos cromossomos e dos hormônios. O que este transbordamento significa? Que não existe aparato conceitual, linguístico que justifica a existência das pessoas *trans*. Mesmo entre os gays, é notório que a violência mais cruenta é cometida contra aqueles que performatizam uma estilística corporal mais próxima ao feminino. Portanto, há algo de poluidor e contaminador no feminino (com diversos graus de exclusão) que precisam ser melhor explorados. (Bento, 2006 s./p.)

Essas mortes são impulsionadas pelo ódio e desprezo dirigidos às transições que essas pessoas realizam entre o que é socialmente considerado masculino e feminino. (Messias, Carmo e Almeida, 2020).

No contexto da obra *Morte e Vida Severina*, a migração surge como um significante estruturante, funcionando como uma metáfora para a condição adversa da personagem (Cabral, 1955/1981). Em contraste, nas realidades contemporâneas enfrentadas por travestis e mulheres transexuais, o suicídio-severino pode ser utilizado como expressão da transição que essas pessoas experienciam, onde a transição de gênero é interpretada como uma metáfora para o processo de transformação e resistência frente às adversidades sociais e culturais, afinal, até 2016, quando então a Presidenta da República Dilma Rousseff assinou o Decreto 8.727/2016, travestis e *trans* sequer tinham direito a possuir um nome (Brasil, 2016).

Entretanto, não se pode avançar nessa discussão se para os psicanalistas as questões de gênero são irrelevantes, já que supostamente foram resolvidas e transmitidas desde a década de 1930 com as discussões entre Helen Deutch, Freud e Simone Beauvoir. Revisitando essas discussões cremos haver uma leitura despolitizada, enviesada e proposital. Freud no texto sobre a constituição da feminilidade a partir do complexo de Édipo se pergunta como se torna mulher a partir das imposições de uma repressão social (Freud, 1933/2018). Embora reconheça que haja repressão, ele entendeu um imbricamento na constituição psíquica da feminilidade, onde a pulsão masoquista feminina favorece do lado da mulher certo consentimento com esse discurso social familiar sobre ela. Para destacar esse lugar do feminino, Freud afirmou ter encontrado masoquismos erógenos em pacientes homens. Ele está se referindo ao masoquismo numa fantasia da posição passiva para obter certa satisfação. Ora, não haveria esse lugar da operação da pulsão masoquista feminina se não fosse modulado pelo discurso oriundo da cultura. A pulsão é discursiva e não o contrário, isto é, não existe discurso pulsional! Era isso que Simone Beauvoir estava propondo: toda uma força social produzida pelo discurso de gênero incidindo e modulando o corpo feminino seja em homens ou mulheres (Beauvoir, 1949). Mais uma vez mulheres contaram suas histórias e não foram escutadas pelos psicanalistas.

O discurso do patriarcado é um sistema cisgênero, no sentido de que ele privilegia, normatiza identificações e expressões de gênero que correspondem ao sexo atribuído socialmente ao nascimento, particularmente aquelas que reforçam a hegemonia masculina e a normatividade heterossexual. Enquanto *cis-tema* de dominação masculina, sustenta a hierarquia de gênero onde o masculino é valorizado. As experiências de gênero, que não se conformam a essa norma, são marginalizadas ou reprimidas. Isso inclui não apenas as mulheres escutadas por Freud, mas também as pessoas transgênero, não-binárias, e outras que desafiaram ou rejeitaram as expectativas cis normativas.

Ora, acreditamos que os psicanalistas sabem que, para a psicanálise, a sexualidade não é uma questão natural ou instintiva, mas sim um produto da linguagem e uma construção histórica. Na trajetória de descobertas de Freud, a sexualidade feminina desempenhou um papel crucial. Ao escutar suas pacientes histéricas, Freud identificou que a histeria possuía uma etiologia sexual, ou seja, ele concluiu que os sintomas dessas mulheres, frequentemente manifestados em seus corpos, não tinham explicações fisiológicas, mas sim uma causa inconsciente.

A diferença dos sexos foi vista por Freud como um enigma central e insolúvel, essencial para o destino pulsional de cada indivíduo. Ele sugeriu que os sujeitos estão sempre mantendo relações com a bissexualidade. Em seu texto “Bate-se numa Criança”, ele explorou essa ideia, vinculando o inconsciente, o sexual e a diferença numa barreira psicológica inevitável (Freud, 1919/1996). Descrita como uma “rocha” que avança na psique, essa diferença deve ser contornada pelas defesas do ego e a psicanálise revelaria o confronto com essa barreira em conjunto com a complexidade das experiências sexuais e dos desejos. A diferença dos sexos permaneceu, assim, um enigma que desafia qualquer tentativa de decifração essencialista para ambos, femininos e masculinos.

Apesar das contribuições significativas de Freud para a compreensão da sexualidade, Safouan (2009) apontou que a sexualidade feminina permaneceu um desafio persistente e, de certo modo, um ponto cego na psicanálise. Influenciado pelos valores da família burguesa tradicional, Freud construiu sua teoria da feminilidade predominantemente nas mulheres donas de casa e mães. A construção do complexo de Édipo deixou de fora a sua própria babá. Tudo isso limitava sua capacidade de aprofundar a complexidade da sexualidade feminina (Domingues, 2014).

Somente em *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* (Freud, 1925/2018), Freud questionou o momento em que se dava a distinção entre os complexos de Édipo masculino e feminino no desenvolvimento humano. Embora reconhecendo que essas ideias careciam de confirmação, ele reafirmou argumentos anteriores presentes nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* e examinou as consequências psíquicas da inveja do pênis, incluindo um trabalho psíquico feito pelas meninas no sentido de fortalecer seu próprio narcisismo dado que na cultura as meninas não são tão reverenciadas quanto os meninos, ou seja, elas se ressentem para se afirmarem na cultura (Freud, 1925/2018). Com isso Freud também identificou uma ferida narcísica que muitas meninas carregariam, levando-as a internalizar o desprezo que alguns homens nutriam pelo sexo feminino, considerado um *sexo mutilado* e de menor valor. Esse desprezo compartilhado criaria uma ilusória equivalência com os homens.

Em 1933, Freud deixou em aberto diversas questões, evidenciando as limitações epistemológicas de sua época na compreensão da feminilidade. Freud chegou a comparar a sexualidade feminina ao “continente obscuro” da África, sugerindo certo desamparo discursivo, especialmente em relação à feminilidade da mulher negra (Freud, 1933/2018). Tanto para Beauvoir quanto para Irigaray, Freud seria herdeiro dessa tradição de pensamento que elegeu o masculino como origem e referência, cabendo à mulher ser sua vertente inacabada (Irigaray, 1974/1985, p. 22). Enquanto alguns celebravam Freud por desenvolver uma teoria que posicionava a constituição do sujeito como homem ou mulher dentro de um contexto histórico e cultural não predeterminado, outros criticavam seu falocentrismo e sua manutenção da subordinação feminina, ao conjecturar que a diferença prescrevia à mulher uma condição inferior e de menor valor em comparação ao homem.

A biologia insistiu na predominância de um sexo anatômico, e encontrou aliados em outras especificidades tais como a neurociência e a sexologia, apontando para a organização final e diferenciada dos órgãos genitais, mantendo, assim, a lógica binária que sustenta um ideal universal cisgênero. Vez em quando os psicanalistas tropeçam nesse discurso, sobretudo quando entra em cena a transgeneralidade.

Então, anos depois, Lacan entra em cena, seguindo a tradição freudiana, construiu sua teoria psicanalítica sobre a feminilidade, onde as identificações sexuais se articulavam em torno da presença ou ausência do falo. Ele considerava o significante central na organização do desejo humano, assim reafirmou a dialética do ter ou ser o falo: a relação com o *Phallus* simbólico – significante organizador de toda rede de significantes – dada nas fórmulas da sexualização e evidenciou como funciona a lógica das identificações sexuadas.

Há uma dissimetria que encontramos no caso do que o sujeito barrado busca quando ele vai em direção ao Outro e o que o sujeito posicionado do lado mulher vai em direção ao *phallus*. Nessa dissimetria encontramos o enigma “relação sexual não existe”. Enquanto o sujeito masculino se apega à sua fantasia, tentando apreender o objeto como uma garantia fálica, o sujeito feminino pode, em alguns casos, assumir a aparência de objeto. No entanto, ela não se identifica como tal, pois Lacan não estabeleceu aqui um vetor que vá do L de A barrado para o “a” no esquema L. Quando o sujeito posicionado no lado feminino entra em uma relação amorosa, na qual o outro, através de sua fantasia, tenta apreendê-lo como objeto de desejo, esse sujeito inevitavelmente se remete a algo além. O que se busca é a garantia de ocupar um lugar fálico para o outro, tornando-se o objeto de desejo. Contudo, isso gera um desencontro na relação amorosa (Lacan, 1972-1973/2010).

No entanto, essa solução lacaniana, que centraliza o falo, tem sido criticada, especialmente pelos movimentos LGBTQIAPN+ e teóricos como Judith Butler. Ela defende que em uma sociedade que privilegia a heteronormatividade (ou seja, a ideia de que a heterossexualidade é a norma ou padrão), os indivíduos são impedidos de expressar e viver plenamente seus gêneros e desejos (Butler, 1990). Há uma dupla repressão porque ambos não são aceitos socialmente. Isso faz com que esses sujeitos experimentem a impossibilidade de seus desejos articulados com a não realização de seus gêneros. Negações que geram sensações persistentes de perda e tristeza. O sujeito não sabe exatamente o que perdeu. Não tem nada que o preencha. Há presença maciça e plena do objeto perdido com a qual não se consegue identificar, por isso a tentativa de identificação é feita sob a forma de ataques sobre o Eu para descolamento do fracasso do objeto. São nesses termos que Butler traz a “melancolia de gênero” como uma maneira de experienciar aquilo que se perdeu numa sociedade heteronormativa, isto é, o gênero. Ela propõe que a impossibilidade de viver plenamente desejos não heteronormativos cria uma forma de sofrimento psíquico que afeta profundamente a experiência de gênero (Butler, 1990).

Se esses entendimentos estiverem corretos, o trabalho analítico não pode fazer intervenções na direção da separação do objeto e nem escutar as identificações do melancólico com si mesmo. Corre-se o risco de psicotizar o padecimento do corpo *trans*. É preciso, então, um trabalho melancólico de gênero do analista onde o objeto se desexcomungue para deslizar o corpo de sofrer para um corpo de gozar.

Para Butler, a melancolia de gênero é um produto da imposição de normas heterossexuais, que reprimem os gêneros e os desejos que não se conformam a essas normas. Discutir construtivamente com os teóricos do gênero exige considerar as contribuições de psicanalistas mulheres, que destacaram a “plasticidade” das pulsões sexuais oriundas do discurso. No entanto, essa plasticidade das pulsões não é distinta da sociabilidade do gênero. Sociabilidade essa que envolve normas e expectativas sociais sobre comportamentos de gênero como vetores dos discursos hegemônicos.

Freud sugeriu que as pulsões não estão fixamente ligadas a objetos ou normas sociais, ou seja, não se vinculam às sociabilidades de gênero. Mas isso não significa dizer que as violências entre homens e mulheres são somente em decorrência do ódio ao feminino. É preciso escutar a nível discursivo o lugar do Outro violento. Somente neste aspecto os gêneros emergem como pulsão discursiva que comparecem como sintomas e ultrapassam a palavra na busca de satisfazer os discursos sobre quais corpos devem gozar e quais devem sofrer, produzindo um resto indecifrável.

Dessa forma é preciso reconhecer que a centralidade do falo na definição da diferença sexual exclui e marginaliza a multiplicidade das experiências de gênero e sexualidade, especialmente aquelas fora da heteronormatividade.

Mas ao introduzir a sexuação, Lacan redefiniu o conceito de sexualidade, afastando-o das concepções simplistas e biológicas que sustentam a maioria das teorias sexuais. Ele evidenciou que a diferença sexual não pode ser reduzida a uma mera oposição binária entre masculino e feminino, mas deve ser compreendida como uma articulação complexa onde o Real – aquilo que é irreduzível ao simbólico e ao imaginário – intervém e distorce qualquer tentativa de totalização ou complementação dos sexos. Essa perspectiva lacaniana, ao articular sexo e gozo, inaugurou uma nova forma de pensar a sexualidade que transcendeu as limitações da lógica edipiana e desafiou as convenções estabelecidas, abrindo espaço para uma reflexão mais profunda e crítica sobre os impasses inerentes à experiência humana do desejo e da diferença sexual (Lacan, 1972-1973/2010).

O postulado lacaniano sobre o “ser” e “ter” o falo, que emergiu nas décadas de 1950 e 1960, foi inicialmente interpretado como uma tentativa de distinção entre os sexos, sugerindo uma complementaridade onde a mulher seria a representação daquilo que falta ao homem, este por sua vez, representaria o que falta à mulher. No entanto, essa interpretação inicial foi expandida na década de 1970, quando Lacan revisitou o conceito de sexuação, revelando uma complexidade muito maior. Ele introduziu a ideia de que a relação sexual não pode ser formalizada de maneira simples ou direta, proclamando a noção de não-relação sexual, que deve ser compreendida em termos lógicos e formais. O homem passa a ser um significante para a mulher e, esta, passa a ser um sintoma para ele (Lacan, 1972-1973/2010).

Dentro desse novo quadro teórico, o falo é dessubstancializado. Em vez de ser tratado como um objeto concreto e essencial, o falo é redefinido como um adjetivo que se refere à função fálica e ao gozo fálico. Esta mudança de perspectiva não elimina a presença do falo, mas diz da sua função. O falo continua a ser um elemento onipresente e ilusão de potência, está presente tanto em homens quanto em mulheres, mas não mais como um atributo fixo ou uma característica substantiva.

A interpretação predominante nos anos posteriores sugeriu que a sexuação se aplicaria a formas amplas de posicionamentos sexuais. Dessa forma, homens e mulheres não são rigidamente obrigados a se posicionar exclusivamente em um dos lados das fórmulas da sexuação. Lacan afirma que “a qualquer ser falante é permitido, quem quer que ele seja, provido ou não dos atributos da masculinidade, inscrever-se do outro lado” (Lacan, 1972-1973/2010, p. 86).

No entanto, ainda persiste a leitura crítica de que Lacan, apesar de seus avanços teóricos, pode ser visto como mantendo uma perspectiva dualista. As fórmulas da sexuação, mesmo com suas complexidades e nuances, apresentam dois lados distintos, o que pode ser interpretado como uma reprodução do binarismo inerente aos gêneros. Pensemos, por exemplo, onde estariam os não-binários na tábua da sexuação?

Lacan, contudo, nos convida a ultrapassar a simples imitação de seu pensamento: “Façam como eu, não me imitem” (Lacan, 1980, p. 166). Ele nos desafiou a não fazer *semblant* de Lacan, mas a explorar o *semblant* de objeto a, ou como implica Quinet sobre esse axioma: “Façam como eu, saibam lidar com seu sintoma” (Quinet, 2006, p. 180).

A partir do Seminário XX, Lacan se engaja em uma luta obstinada para ultrapassar as limitações de seu próprio ensino, abandonando os impasses das posições binárias clássicas. Ele se mostrou interessado em analisar o sexo em sua desproporcionalidade: “com Lacan, lembremos, não se trata, ao reconhecer a diferença dos sexos, de fazer da psicanálise a guardiã das normas de gênero, mas de sublinhar o que separa os seres sexuados, apesar de todos os encontros sexuais e amorosos” (Leguil, 2015, p. 67). A questão que se impõe é se Lacan finalmente encontra o *Pink Freud*, ou seja, uma reconciliação crítica entre a psicanálise e as críticas contemporâneas.

Quando psicanalistas na atualidade sustentam que os direitos *trans* estariam *indo longe demais* ou que estariam *psicotizados*, sustentando inclusive que *há uma forte hipótese circulando sobre o caráter histérico dessas mudanças* (Jorge, 2019), não apenas apagam, mas efetivamente cometem um assassinato simbólico da subjetividade feminina presente no corpo trans.

Em 07 de Maio de 2023 circulou uma carta intitulada “Carta Aberta ao Instituto de Psicologia” escrita pela Rede de Estudantes Trans e Travestis Organizadas da UERJ, direcionada ao Instituto de Psicologia da UERJ que denunciava a inclusão de um texto transfóbico na disciplina de Teoria Psicanalítica I. O texto em questão, de autoria do professor Marco Antônio Coutinho Jorge, apresenta argumentos patologizantes sobre transidentidades, alinhando-se a discursos transfóbicos e pseudocientíficos. A carta criticava a falta de mediação crítica da professora responsável e enfatizava a necessidade de combater a transfobia na formação acadêmica, que frequentemente ignora ou marginaliza as contribuições e experiências de pessoas trans e travestis. O documento também destacava a ausência de professores e conteúdos trans nos currículos e reivindica ações concretas, como um posicionamento público contra a transfobia, reuniões com estudantes trans e a inclusão de intelectuais trans nas discussões político-pedagógicas. A Rede Trans UERJ denunciava assim o impacto negativo desses discursos na trajetória acadêmica e na permanência universitária de pessoas

trans e travestis, chamando o Instituto de Psicologia à responsabilidade por criar um ambiente mais inclusivo, alinhado aos direitos humanos e à ética profissional. Infelizmente, nenhuma providência quanto a isso foi tomada, gerando indignação na comunidade Trans e uma resposta da Ativista Beatriz Pagliarini Bagagli ao texto de Marco Antônio Coutinho Jorge, segundo ela:

Devemos lembrar a todos que esses discursos são parte de uma investida incontestavelmente fascista, cuja principal motivação é o flagrante ódio anti-trans, e que objetiva a eliminação das experiências e dos direitos sociais, civis e políticos de pessoas trans e travestis, alegando que seriam ameaças para mulheres e para pessoas gays, lésbicas e bissexuais cisgêneras. (Bagagli, 2019, p. 3)

Ficamos atônitos em perceber que tal postura persiste nos espaços de formação em psicanálise mesmo após a Organização Mundial da Saúde (OMS) ter reconhecido, em 2018, que a transexualidade não deve ser tratada como um transtorno mental, retirando essa classificação do Código Internacional de Doenças (CID) e modificando a abordagem para facilitar o acesso às demandas médicas dessa população (Organização Mundial da Saúde, 2018).

Quando uma analisante expressa, em sessão, que não sabe como lidar com seu corpo em termos sexuais e, por isso, não tem desejo sexual, mas ainda assim deseja ser vista, desejada e até mesmo ser mãe, isso pode indicar uma conformidade com as fórmulas da sexuação e uma posição neurótica. Patrícia Gherovici, em *Uma Psicanálise Por Vir*, ressalta que a principal preocupação das pessoas trans não é apenas com gênero ou sexualidade, mas com a vida e a morte, visto que a transição de gênero é, em essência, uma forma de morte (Gherovici, 2010).

A clínica *periphérica* na qual atuamos percebeu que o discurso em questão não se limitou a uma discussão sobre sexualidade, mas abrangeu a fronteira entre vida e morte. Como expressado pelo poeta João Cabral de Melo Neto: “Mesmo quando é a explosão de uma vida severina”, o que está em jogo é a possibilidade de uma via de se fazer ouvir na impossibilidade de dizer. Hoje, qualquer posicionamento sexual, seja corpo trans ou corpo cis, pode ser visto como uma forma fracassada de ser, frente ao enigma da sexualidade, evidenciado pela subversão do discurso normativo binário e a rejeição das dicotomias do todo e do não-todo. O que antes era considerado um sintoma a ser tratado pela psiquiatria se tornou um sintoma cultural pela via da sublimação do corpo *trans*.

Nossa esperança é que a psicanálise possa operar como uma clínica afirmativa da vida, reconhecendo seu potencial emancipatório para minorias historicamente representativas. A paciente chegou à clínica em busca de tratar o sofrimento inerente ao Real do corpo, mas o manejo da clínica na direção *periphérica* conduziu o sujeito a ampliar suas capacidades simbólicas de suportar o



sofrimento abrindo espaço de potência para lidar com ele. A escuta da analisante compreendeu que ela não é seu corpo, mas que tem um corpo e pode gozar a partir dele, aceitando a diferença sexual, embora sua identidade sexual bem estabelecida venha em segundo plano. A função da clínica deve ser a de promover o agenciamento subjetivo, e não reforçar a adaptação a condições sociais normativas. Ignorar essa abordagem é perpetuar o transfeminicídio subjetivo, desconsiderando a psicanálise como prática dissidente, inspirada por um Freud *queer* (Gherovici, 2010).

Teoricamente, todo neurótico poderia acessar todos os tipos de gozo. No entanto, transexuais frequentemente apontam para um gozo que não é fálico, mas sim um gozo de envelope. Henri Frignet descreve esse gozo como o gozo da pele, do olhar e do sentido visual, distinto do gozo fálico:

Neste caso, fica claro que o gozo em jogo não é o gozo fálico. O gozo do órgão tampouco tem importância aqui. Trata-se mais daquilo que Czermak e Tyszler chamam de gozo de envelope – o gozo que aponta para o Outro – desejar o desejo do outro – aquele gozo da pele, do olhar, cutâneo e visual, sobretudo. (Frignet, 2000, p. 43)

A transgeneralidade pode ser vista como uma engenhosidade subjetiva castrada, mas que consegue envelopar o pai da horda sem cair na psicose. Desmente a perversão cis ao envelopar a castração (gozo) sem enlouquecer, e funda um desejo de saber sobre o próprio corpo, inaugurando uma singularidade dentro de uma sociedade patriarcal, cis e branca, subvertendo a lógica da ordem social/sexual a partir da ética da diferença. Na clínica *periphérica* as três dimensões da psicanálise tomam outros lugares. Na Ética o desejo inconsciente já se faz presente, mas não se realiza porque não tem ego, é necessário construir um ego consciente a partir de um superego que se alimenta de contrapoderes e contra saberes que habitam a contracultura política porque só há a possibilidade de fazê-la para além da análise. Na periferia o desejo está politizado para não viver na alienação do desejo do Outro. Politicamente o sujeito foi vitimado pelo poder e inconscientemente ele se liberta quando ele faz uma politização contra esse mesmo poder. Como implica Patrícia Gherovici: Chegou a hora de a psicanálise fazer sua transição (Gherovici, 2010).

#### 4. Terceiro ato: Da Diáspora Nordestina à Clínica Periférica

*O senhor não duvide – tem gente, neste aborrecido mundo, que matam só para ver alguém fazer careta... vem o pão, vem a mão, vem o cão*  
(Rosa, 1956, p. 9)

Jairo Carioca é fruto da diáspora nordestina. Nascido no Ceará, ainda na infância foi trazido ao Rio de Janeiro por seus pais, pastores evangélicos da Assembleia de Deus, uma instituição religiosa conservadora e fundamentalista. Curiosamente, foi nesse ambiente que cedo descobriu o poder transformador das palavras. Imerso em leituras que inicialmente ocorriam na comunidade religiosa, foi atraído pelas histórias de insurgência ocultas nas entrelinhas do que me apresentavam como sagrado. Mulheres que, ao desafiarem o destino imposto pela tradição judaica devido à sua condição feminina, romperam com o estabelecido e reconstruíram suas próprias narrativas, deixando uma marca na mesma tradição que tentava silenciá-las.

Foi influenciado por teólogos latino-americanos, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Rubem Alves, que radicalizaram o compromisso social da teologia. Essas influências o afastaram do núcleo rígido da tradição religiosa em que cresceu e, já como pastor, precisou fazer uma escolha. A partir desse ponto, a psicanálise começou a se apresentar para ele.

Residente em Nova Iguaçu iniciou sua jornada na Psicanálise em 2002. Na época, as escolas psicanalíticas estavam concentradas na zona sul do Rio de Janeiro. Começou seu processo de análise, atravessando a cidade duas vezes por semana, em uma jornada de quase três horas, para sessões de menos de 30 minutos, que frequentemente eram cortadas. Aos sábados, fazia a mesma viagem para participar dos seminários presenciais e, muitas vezes, quase perdia o último ônibus de volta. Nessas ocasiões, zombavam de sua formação teológica e questionavam seu desejo, especialmente quando se atrasava ou faltava dinheiro. Em muitos momentos, pensou em desistir.

Hoje, é psicanalista e mantém sua própria clínica. No entanto, não compartilha da visão predominante entre muitos colegas, que ainda enxergam a psicanálise como apolítica e neutra. Para ele, a psicanálise é um instrumento de desmistificação, que recupera o poder crítico da negatividade, resistindo à objetificação do ser humano – uma característica do capitalismo. Ela se opõe à negação da subjetividade, à instrumentalização e à indiferenciação do sujeito. Isso ocorre porque nunca se desviou de suas raízes na periferia e transformou sua jornada em uma clínica. É um psicanalista *periphérico*.

Era moda ler Lacan em francês. Em qual língua ele deveria ler Freud? Como homem negro e periférico, queria uma psicanálise em *quimbundo*, ou talvez na linguagem sertaneja de Riobaldo, ou ainda na beleza das palavras de Carolina Maria de Jesus. Uma psicanálise falada na favela, cantada pelos Racionais MC's, que falasse de humanização e não ignorasse as dores causadas pelo racismo em minha construção singular. Não desejamos uma psicanálise que apenas compreenda, mas sim uma

que o eu possa se entender, uma que o alcance – Jairo veio do Nordeste na carroceria de uma caminhonete, que estudou em brizolões, que já dormiu com fome, com o desejo como única certeza.

Ronald Lopes nasceu “atrás do mato” como ele sempre gosta de dizer. De origem do interior serrano do estado do Rio de Janeiro, nunca se sentiu suficiente para falar de um lugar negro, apesar de ter uma filha fruto de um relacionamento interracial. Não se sente autorizado a existir nesse espaço.

Ele jamais foi suficiente para falar de um lugar trans ou gay, mesmo reconhecendo sua cisheteronormatividade, algo que não escolheu como desejo. Apesar de ter convivido e amado seu irmão gay, filho dos mesmos pais, ainda assim, ele nunca se sentiu permitido ocupar esse lugar.

Ele nunca foi suficientemente pobre, embora tenha feito uma carreira subalterna como servidor público. Também se sentia desautorizado nesse espaço de fala. Jamais teve a suficiência para falar de religião e cultura judaico-cristã, apesar de ter tido experiências de pastorado, delírios e contatos sobrenaturais. Nunca se sentiu autorizado a falar a partir desse lugar. Nunca foi o suficiente para falar sobre casamento, embora tenha se casado algumas vezes. Suas conjugalidades nunca foram validadas. Sentia-se desvalido nesse aspecto.

Em assunto de ser amando, nunca falou de suficiência, já que seus pais transformaram a união deles em uma espécie de loucura compartilhada. Ele também não se sentia autorizado a existir nesse espaço de enlouquecimento.

Jamais será suficiente para amar, pois seus amores, suas entregas e suas paixões nunca foram autorizadas. Disseram-lhe que era loucura, doença, pecado ou qualquer outra palavra fantasiosa. Se viver a vida é estar condenado a não amar, que a condenem, que o amarrem ao rochedo e a deixem morrer à míngua, sem água, sem comida, sem mistério.

Foi nesse vazio, nesse buraco, que ele encontrou os fragmentos de suas insuficiências e desautorizações. Cada pedaço desvalido, munido da psicanálise ele foi aos poucos recolhendo, construindo um mosaico de si mesmo, fracassado. Um caleidoscópio de um Eu eternamente desvalido e exilado. No calabouço, ele pôde ser ele mesmo, um lugar feito de restos dos Outros, marginal e fragmentado. Se for assim que a existência remendada se dá, então ele é um não-lugar, um abjeto do amor da psicanálise.

Como Hélio Pellegrino, Jairo Carioca e Ronald Lopes se percebem como “*socialistas históricos, eventualmente histéricos*”, e nos vejamos radicalizando o compromisso social da psicanálise, sem cair em antagonismos simplistas. Essa psicanálise nasce de nossas clínicas na periferia, atendendo corpos negros, corpos desobedientes à norma de gênero, travestis, trans, pastores,

umbandistas, ateus, macumbeiros, evangélicos, cisheteros, bichas pretas, favelados, funkeiros e loucos.

No entanto, como escreveu Otto Maria Carpeaux (1947, p. 7): “Há quem queira impedir-nos de levar a sério a psicanálise: são os psicanalistas”. Também somos acusados de que o que praticamos não é psicanálise. Ignoram que a psicanálise não é imune às influências culturais ao seu redor. Ela avança em diálogo constante com os movimentos políticos e sociais, com as mudanças nos valores e nas percepções de gênero, sexualidade, família e biopoder. A histeria, que historicamente contestou o saber médico e patriarcal, forneceu um precedente para que a psicanálise continue sendo um campo dinâmico de questionamento. No entanto, mesmo em face da complexidade e diversidade das culturas contemporâneas, muitas vezes há pressões para homogeneizar sua prática.

A psicanálise, ao se inserir nesse contexto, enfrenta o desafio de resistir à rigidez institucional e reinventar-se como uma prática crítica e em constante diálogo com as complexidades da sociedade atual. Não deve ser uma guardiã do saber instituído, mas uma força renovadora que questiona os fundamentos desde Freud até Lacan. Justificamos a necessidade de uma clínica comprometida com a escuta periférica pelo complexo percurso histórico da sociedade brasileira, marcado por profundas desigualdades que exigem transformações e levam o sujeito a repensar seu papel na pólis. Uma clínica que se dedica a ouvir a periferia é aquela que traz a mesma do marginal ao centro, estabelecendo implicações políticas com o sujeito na construção de um campo de comunicação genuína que sustente a posição ética do analista. Essa posição ética vai além de regras morais ou técnicas; ela reflete uma postura aberta à verdadeira alteridade do sujeito, uma disposição para acolher a expressão criativa do verdadeiro eu periférico, e uma prontidão para se relacionar com o “inesperado e o irredutível” que caracterizam a alteridade.

Ainda que consideremos transtornos, sintomas, causas e gravidades, entendemos que o sofrimento psíquico é uma produção eminentemente política. Assim, nomear uma escuta *periphérica* não significa conceitualizar uma escuta central, pois o central já está dado pela escuta cisheteronormativa, racista e elitista, alinhada ao pacto da branquitude. Portanto, é necessária uma escuta diferente, que não se adapte às práticas hegemônicas.

Essa escuta, como Hélio Pellegrino escreveu, deve compreender que “a análise, mais do que um processo técnico interpretativo, é a construção de um encontro humano, para o qual o conhecimento científico é necessário, mas não suficiente” (Pellegrino, 1983, p. 21). Não basta interpretar o paciente; é convertê-lo à realidade, dando-lhe a profunda aceitação de que precisa para assumir a responsabilidade existencial de ser si mesmo. Uma clínica *periphérica* contraria a noção

de neutralidade na psicanálise, própria do sectarismo que idolatra a técnica e da postura de frieza conservadora e tradicional presente nas instituições psicanalíticas, algo que não condiz com os fundamentos da ciência psicanalítica. Ao decidir tratar e cuidar de uma pessoa, já se tomou o partido dela, ou seja, já se defende aquilo que se considera ser sua saúde. Não existe neutralidade ou distanciamento; o que existe é descrição, silêncio – um silêncio que significa consentimento. Consentimento com a existência da pessoa, que é, em essência, uma posição de amor. A pessoa adocece por falta de verdadeiras relações pessoais; se lhe oferecemos impessoalidade e neutralidade, estamos oferecendo exatamente o que causou a doença. A tarefa da psicanálise é a construção de um encontro, e nenhum encontro pode ser impessoal; o impessoal é o desencontro.

Corpos trans e travestis estão em nossas clínicas? Aqueles que não podem pagar, que passam fome e frio? Os corpos que foram privados de um futuro, que nasceram sem identidade, corpos racializados, eles são vistos? Ou estamos, como os psicanalistas que ouvi no início da minha jornada, insistindo que esses corpos não têm desejo suficiente? Trazemos dois exemplos:

No outono de 1904, Bruno Goetz, jovem poeta e estudante em Viena, procurou Freud devido a dores de cabeça persistentes. Após uma breve análise, Freud discutiu literatura contemporânea com Goetz e entregou-lhe um envelope fechado. Ao abri-lo, Goetz encontrou, além da avaliação de Freud, dinheiro para algumas refeições. As dores de cabeça não eram fruto de neurose, mas de fome (Kerr, 1997).

Em uma carta de julho de 2022, o Dr. Jacques Biézin recordou com carinho seus atendimentos com Jacques Lacan. Ele destacou a acolhida amigável de Lacan, que, nos primeiros encontros, ofereceu ajuda caso Biézin, sendo judeu, enfrentasse grandes dificuldades. Embora Biézin não se lembrasse de como começou sua análise com Lacan, ele foi atendido gratuitamente por três ou quatro anos, com Lacan sempre demonstrando uma forte amizade, refletindo sua preocupação com o judeu perseguido (Haddad, 2012).

É fundamental que assumamos um compromisso ético para compreender a complexidade do sofrimento humano, indo além das fronteiras da saúde mental e do individual, e conectando-o aos contextos sociopolíticos, culturais e econômicos. O sofrimento humano transcende a experiência individual; ele está entrelaçado em uma rede complexa de significados sociais, simbólicos, multifacetados e interdependentes. Essa compreensão profunda é crucial na prática clínica, pois nos permite captar a amplitude das narrativas individuais.

A clínica *periphérica* está presente na literatura de João Guimarães Rosa: o encontro entre Riobaldo e Diadorim no porto do Rio de Janeiro e a subsequente travessia do rio São Francisco. A

mãe de Riobaldo acabara de se recuperar de uma doença e exigiu que ele cumprisse uma promessa, que consistia em esmolar. Metade do dinheiro seria destinada à missa e a outra metade, lançada rio abaixo. Riobaldo vai até a margem do rio para pagar uma dívida que não era dele, mas de outra pessoa. É nesse local que ele vê um menino (Diadorim) encostado numa árvore, fumando um cigarro. Imediatamente há uma conexão e Riobaldo confia no menino. Este o convida para um passeio de canoa. Diadorim o ajuda a descer o barranco, ambos entram na canoa e se sentam um de frente para o outro. Riobaldo confessa: “Sentei lá dentro, de pinto em ovo” (Rosa, 1956, p. 139).

A cada balançar da canoa, o medo de Riobaldo aumenta. Quando chegam ao São Francisco, o medo se transforma em pavor: “Daqui vamos voltar?” – ele pergunta ansioso. O menino não o olha, pois já o havia observado. “Para quê?” – Diadorim pergunta calmamente. Então, com uma única palavra firme, mas sem constrangimento, Diadorim dá a ordem ao canoeiro: “Atravessa!” O canoeiro obedece. Riobaldo admite que sentiu medo e vergonha, mas se acalmou ao lembrar que uma canoa, quando vira, fica flutuando. “Eu disse isso”. E o canoeiro me contradisse: “Esta é das que afundam inteiras. É canoa de peroba. Canoa de peroba e de pau-d’óleo não sobrenadam... Me deu uma tontura”. É quando Diadorim lhe diz que viver é perigoso e, com um olhar tranquilo, implica: “Carece de ter coragem...” Riobaldo, com os olhos cheios de lágrimas, confessa: “Eu não sei nadar...” Diadorim sorri e assegura: “Eu também não sei” (Rosa, 1956, p. 145).

Essa narrativa ilustra que a clínica *periphérica* é uma aposta. O analista faz o convite para a travessia, e o sujeito embarca numa canoa que, se virar, afunda; pois, uma vez em análise não se pode voltar atrás. A confiança no analista repousa em sua ética e desejo analítico. No entanto, o analista deve sair desse lugar de certeza, de sujeito-suposto-saber, de significante mestre para o outro, e isso ocorre quando o analisante descobre que o analista, assim como ele, também não sabe nadar.

No texto “A Direção do Tratamento e os Princípios de seu Poder”, Lacan afirmou que o analista é aquele que renuncia ao seu ser e aos seus significantes (Lacan, 1958/1998). Ele expõe o desejo do analista, que funciona como um catalisador da análise. No entanto, para que isso aconteça, é necessário articular a subjetividade desejante do analista com a objetividade do desejo enquanto função. Em outras palavras, a análise vai além do objeto causa de desejo; ela é, essencialmente, política e implica que o desejo seja ativista.

Toma nota, mais um corpo preto, periférico e trans acaba de ser assassinado, mas não haverá luto em nenhuma escola psicanalítica.

## 5. Conclusão

A psicanálise, tal como praticada e teorizada em seus centros hegemônicos, persiste em uma recusa histórica de reconhecer os corpos que não se enquadram no ideal eurocêntrico, branco, cisgênero e burguês. Sua suposta neutralidade é, na verdade, um véu que oculta sua cumplicidade com as estruturas de poder que silenciam, patologizam e invisibilizam corpos trans, negros, indígenas e periféricos. Esse privilégio de classe e cor, que insiste em marcar a prática psicanalítica, é uma extensão simbólica do pacto colonial, perpetuando desigualdades que não são apenas sociais, mas também epistêmicas.

Quando a escuta ignora as violências históricas que moldam o sofrimento psíquico, ela deixa de ser uma prática ética e se transforma em mais uma ferramenta de manutenção do status quo. A exclusão é, portanto, um ato político – e a neutralidade, uma escolha violenta. Ao rejeitar as contribuições das margens e desqualificar saberes produzidos por corpos racializados e dissidentes de gênero, a psicanálise tradicional reforça sua posição como cúmplice das narrativas de poder que ela própria deveria subverter. O silêncio sobre os sofrimentos que nascem da colonialidade, da transfobia e do racismo não é mero descuido: é conivência. As práticas que ainda insistem na centralidade do analista branco e cis como *detentor da verdade* reproduzem o biopoder que reduz corpos periféricos à condição de objeto, ao invés de reconhecê-los como sujeitos que resistem.

Uma psicanálise *transformadora* deve abandonar a farsa da neutralidade e encarar sua dívida com as vozes que historicamente silenciaram. Isso implica abrir espaço para uma escuta que reconheça que corpos trans não são erros a serem corrigidos, mas expressões de resistência ao binarismo imposto por um sistema cisheteronormativo. Que corpos negros não carregam apenas o peso do racismo, mas também a potência de narrativas que desafiam a supremacia branca. Que povos indígenas não são resquícios de um passado “selvagem”, mas guardiões de saberes que desestabilizam as lógicas coloniais. Escutar esses corpos significa, antes de tudo, aceitar que a psicanálise, para ser ética precisa abandonar suas práticas cúmplices e transformar-se em um espaço de reparação.

A escuta periférica, portanto, não é uma concessão, mas uma obrigação ética. Não é um gesto caridoso, mas uma insurgência contra a perpetuação do sofrimento pelo silêncio. Trata-se de contracolonizar o divã, permitindo que a psicanálise se reconfigure como um instrumento de resistência ativa, onde os corpos das margens ocupem o centro da cena e reivindiquem seus direitos à subjetividade, à existência e ao sonho. Porque, enquanto corpos pretos, indígenas e trans continuam sendo assassinados, toda psicanálise que se cala não é neutra – é cúmplice.

## Referências

- Bagagli, B. P. (2019). *Discursos transfeministas e feministas radicais: disputas pela significação da mulher no feminismo*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Beauvoir, S. de. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bourdieu, P. (1990). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Brasil. (2016). Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016. Dispõe sobre o uso do nome social e reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, 29 abr. 2016.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Carpeaux, O. M. (1947). *Origens e fins*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Clavreul, J. (1980). *Lacan et la question psychanalytique*. Paris: Denoël.
- De Oliveira, R. e De Oliveira, J. C. (2024). A interposição do patriarcado no real do feminino: por um empretecimento psicanalítico. *Revista de Psicanálise Stylus*, 1(49), 101-118.
- Derrida, J. (1992). *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- Domingues, M. R. C. (2014). Estudo epistemológico da teoria freudiana da feminilidade. *Diálogos*, 25, 123-132.
- Eliade, M. (1964). *Mitologia do homem moderno*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2001). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1913) Totem e tabu. In: S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 13, pp. 11-191). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1919) Bate-se numa criança. In: S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 17, pp. 223-227). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1925) Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade: Obras Incompletas de Sigmund Freud* (vol. 7, pp. 303-320). Belo Horizonte: Autêntica, 2018.



- Freud, S. (1933) A feminilidade (Conferência XXXIII). In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade: Obras Incompletas de Sigmund Freud*. (vol. 7, pp. 121-135). Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- Frignet, H. (2000). Le corps comme enveloppe. In: *Le enveloppes du corps. Cahiers de l'Association Freudienne Internationale*. Paris: Association Freudienne Internationale.
- Gherovici, P. (2010). *Uma psicanálise por vir*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Haddad, G. (2012). *O Pecado Original da Psicanálise: Lacan e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- Hochschild, A. (1998). *O holocausto esquecido: a história do Congo sob o domínio de Leopoldo II*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022). *Atlas geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum of the other woman*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Jorge, M. A. C. (2019). Nada está definitivamente conquistado. In: G. Ianni. *Caro Dr. Freud: Respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Kerr, J. (1997). *Um Método Muito Perigoso: Jung, Freud e Sabina Spielrein*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lacan, J. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: Lacan, J. *Escritos*. (pp. 591-649). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lacan, J. (1972-1973). *Encore (O Seminário 20)*. Rio de Janeiro: Escola da Letra Freudiana, 2010.
- Lacan, J. (1980). La Tercera. In: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris* (pp. 159-186). Barcelona: Petrel.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. (Trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lapassade, G. e Luz, M. A. (1972). *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Leguil, C. (2015). *L'être et le genre: homme/femme après Lacan*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lopes, R. e De Oliveira, J. C. (2024). Arquétipos religiosos e a gestão da angústia no contexto mariano. *Estudos de Religião*, 38(1), 137-160.
- Melo Neto, J. C. (1981). *Morte e vida severina: auto de natal pernambucano*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Messias, E. R., Carmo, V. M. do e Almeida, V. M. de. (2020). Feminicídio: Sob a perspectiva da dignidade da pessoa humana. *Revista Estudos Feministas*, 28(1), 1-14.
- Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Organização Mundial da Saúde. (2018). *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde (CID-11)*. Genebra: OMS.
- Pellegrino, H. (1983). *A psicanálise e a práxis*. Rio de Janeiro: Graal.
- Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (2022). *Relatório de Desenvolvimento Humano 2022: Ação incerta em tempos incertos: Forjando futuros em um mundo em transformação*. Nova York: PNUD.
- Quinet, A. (2006). Sinthoma e estilo. In: A. Quinet. *A estranheza da psicanálise: A escola de Lacan e seus analistas* (pp. 166-185). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ramos, G. (1938). *Vidas secas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Reich, W. (1976). *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rosa, J. G. (1956). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Safouan, M. (2009). *Le langage ordinaire et la différence sexuelle*. Paris: Odile Jacob.
- Winnicott, D. W. (1971). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.