

CONCURSO de  
ESTUDIANTEs

# CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA PSICANÁLISE SELVAGEM À BRASILEIRA

## CONSIDERACIONES SOBRE UN PSICOANÁLISIS SALVAJE A LA BRASILEÑA

### REFLECTIONS ON A BRAZILIAN-STYLE WILD PSYCHOANALYSIS

Rafaela Waddington Achatz

ORCID:

Correio eletrônico: rafaachatz@gmail.com

Instituto Sedes Sapientiae e

Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da  
Universidade de São Paulo (PPGAS-USP)

Trabalho premiado com a Primeira Menção honrosa no  
Concurso Jorge Rosa para estudantes de institutos de  
formação das Associações da FLAPPSIP no Congresso 2025 -  
Versão ampliada pela autora

Data de Recebimento: 27 - 04 -2026

Data de Aceitação: 17-05-2026

**Para citar este artículo / Para citar este artigo / To reference this article**

Waddington Achatz R. (2026) CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA PSICANÁLISE  
SELVAGEM À BRASILEIRA

Intercambio Psicoanalítico 17 (1), DOI: 10.60139/InterPsic/17.1.2

Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC By 4.0)

# CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA PSICANÁLISE SELVAGEM À BRASILEIRA<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este ensaio é uma versão ampliada e revisada da monografia apresentada ao Seminário do primeiro ano do Curso de Psicanálise “Da terapia catártica ao método psicanalítico”, coordenado pelo Prof. Dr. Flávio Carvalho Ferraz, Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, 2024.

Agradeço a Bruno Siniscalchi pela leitura generosa e pelos preciosos comentários, que trouxeram contribuições substanciais a este trabalho

Rafaela Waddington  
Achatz<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Rafaela Waddington Achatz é aluna do curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Mestre em Psicologia Clínica e graduada em Psicologia pela USP, atua como supervisora clínica na Rede de Atenção à Pessoa Indígena (USP). Desenvolve pesquisas e prática clínica na interface entre antropologia, psicanálise e saúde indígena.

**Resumo:** Este ensaio propõe uma reflexão crítica sobre os modos pelos quais a psicanálise, especialmente em seu exercício clínico no Brasil, tem reagido ao encontro com formas indígenas de sofrimento e cuidado. Partindo da noção freudiana de “psicanálise selvagem”, argumenta-se que certas interpretações dirigidas a sujeitos e saberes indígenas podem reiterar lógicas coloniais de deslegitimação da alteridade, funcionando menos como abertura à escuta do que como defesa diante do assombro provocado pela diferença. O texto sugere que mecanismos como o desmentido ferenciano, a denegação e a recusa operam não apenas no plano intrapsíquico, mas também como formas coletivas de neutralização da violência colonial e do racismo estrutural. A partir de situações clínicas, debates antropológicos e experiências de pesquisa com povos indígenas, o ensaio interroga os limites ontoepistemológicos da psicanálise diante de mundos que excedem seus próprios regimes de inteligibilidade. Sustenta-se que escutar sujeitos historicamente reduzidos à figura do “selvagem” exige uma abertura ética, clínica e política capaz de desestabilizar posições de saber-poder e reconhecer a psicanálise como um saber nativo, situado e atravessado pela história colonial. Por fim, propõe-se que a psicanálise brasileira se confronte com seu próprio “não-querer-saber” colonial como condição para reativar sua potência crítica e transformadora.

**Palavras-chave:** psicanálise selvagem; colonialismo; povos indígenas; desmentido

**Resumen:** Este ensayo propone una reflexión crítica sobre los modos en que el psicoanálisis —especialmente en su práctica clínica en Brasil— ha reaccionado frente al encuentro con formas indígenas de sufrimiento y cuidado. A partir de la noción freudiana de “psicoanálisis salvaje”, se sostiene que ciertas interpretaciones dirigidas a sujetos y saberes indígenas pueden reproducir lógicas coloniales de deslegitimación de la alteridad, funcionando menos como una apertura a la escucha que como una defensa ante el desconcierto producido por la diferencia radical. El texto plantea que mecanismos como la desmentida ferenciana, la denegación (Verneinung) y la renegación (Verleugnung) operan no solo en el plano intrapsíquico, sino también como formas colectivas de neutralizar la violencia colonial y el racismo estructural.

**A partir de situaciones clínicas, debates antropológicos y experiencias de investigación con pueblos indígenas, el ensayo interroga los límites ontoepistemológicos del psicoanálisis frente a mundos que exceden sus propios regímenes de inteligibilidad. Se propone que escuchar a sujetos históricamente reducidos a la figura del “salvaje” exige una apertura ética, clínica y política capaz de desestabilizar posiciones de saber y poder, reconociendo al mismo tiempo al psicoanálisis como un saber nativo, situado y atravesado por la historia colonial.**

**Palabras clave:** psicoanálisis salvaje; colonialismo; pueblos indígenas; desmentida.

**Abstract:** This essay offers a critical reflection on the ways psychoanalysis — particularly in its clinical practice in Brazil — has responded to encounters with Indigenous forms of suffering and care. Drawing on Freud’s notion of “wild psychoanalysis,” it argues that certain interpretations directed at Indigenous subjects and knowledges may reproduce colonial logics that delegitimize alterity, functioning less as an openness to listening than as a defense against the unsettling effects of radical difference. The text suggests that mechanisms such as Ferenczian disavowal (*Verleugnung*), Freudian negation (*Verneinung*), and the traumatic denial described by Ferenczi operate not only at the intrapsychic level, but also as collective ways of neutralizing colonial violence and structural racism. Through clinical situations, anthropological debates, and research experiences with Indigenous peoples, the essay interrogates the onto-epistemological limits of psychoanalysis when confronted with worlds that exceed its own regimes of intelligibility. It argues that listening to subjects historically reduced to the figure of the “savage” requires an ethical, clinical, and political openness capable of unsettling established positions of knowledge and power, while recognizing psychoanalysis itself as a native and situated knowledge shaped by colonial history.

**Keywords:** wild psychoanalysis; colonialism; Indigenous peoples; disavowal.

### I. Julgais que é mais fácil manejar-me do que a uma flauta?<sup>1</sup>

No artigo “Sobre psicanálise selvagem” (Freud, 2013), publicado no mesmo ano da criação da Associação Internacional de Psicanálise (IPA), Freud discute sobre os riscos do uso de conceitos psicanalíticos de forma leviana, sem a devida fundamentação teórica e técnica, e sobre os perigos — ou, nos melhores dos casos, a inocuidade — de interpretações que não levem em conta as resistências do analisando e/ou que partam de uma fraca compreensão das dinâmicas da transferência. Uma análise selvagem, portanto, não acontece apenas quando o analista faz um diagnóstico equivocado ou uma interpretação pouco fundamentada dos conteúdos inconscientes, mas também quando procede distanciado da situação analítica (Laplanche & Pontalis, 1991).

É relativamente comum considerar que apenas analistas pouco experientes procederiam de forma selvagem ou que somente alguns “dinossauros” encarapitados e encouraçados em uma psicanálise fossilizada não perceberiam os próprios atos de selvageria. No entanto, também é corriqueiro confundirmos o lugar imaginário de suposto saber com um lugar real e, com isso, nos lançarmos a compreender certas situações como se pudessemos prescindir daquilo que fundamenta a fecundidade e a legitimidade de uma construção analítica: os efeitos por esta produzidos *no par analítico* (Freud, 1987f).

Ao ignorar que a fecundidade e legitimidade de uma construção analítica dependem do reconhecimento da singularidade e do caráter experiencial do encontro analítico, acabamos nos valendo da artimanha retórica do “cara eu ganho, coroa você perde” (Freud, 1987f) para justificar nosso lugar de saber e, ao fim e ao cabo, saímos inalterados da (suposta) experiência com o outro:

é presunção considerar que a análise selvagem seja apenas coisa de psicoterapeutas não qualificados ou que pertença aos tempos passados da psicanálise, o que é uma maneira cômoda de nos julgarmos imunes a ela. *O que efetivamente Freud denuncia na análise selvagem é menos a ignorância do que uma certa atitude do analista que encontraria na sua “ciência” a justificação do seu poder. (...) veríamos na análise selvagem, “científica” ou ignorante, uma resistência do analista à análise singular em que está implicado, resistência que ameaça levá-lo a desconhecer a palavra do seu paciente e a forçar as suas interpretações.* (Laplanche & Pontalis, 1991, p. 387, 388, grifos meus)

---

<sup>1</sup> “Pelo sangue de Cristo, julgais que sou mais fácil de tocar do que uma flauta? Chamai-me do instrumento que quiserdes, pois se podeis desafinar-me, ainda assim não me podeis tocar.” (Shakespeare, [1603], como citado em Freud, 1987a).

A análise selvagem se manifesta, portanto, como uma falta de elasticidade da técnica e da teoria, como uma compulsão a analisar a partir de um plano preestabelecido (Ferenczi, 1992) que garante ao analista uma sensação de onipotência. Ao usar a teoria e a técnica como anteparos para a escuta, o analista acaba escutando o outro a partir dos próprios pressupostos teóricos e, com isso, só é capaz de encontrar aquilo que buscava — o analista perde sua capacidade negativa (Bion, 2006), que é justamente a possibilidade de sustentar um estado de dúvida, de não saber, sem buscar atribuir significados apressadamente àquilo que o analisando traz.

\*

É sobre uma certa compulsão a analisar fora da situação analítica que gostaria de tratar aqui. São considerações introdutórias, cujo principal intuito é compartilhar inquietações que tenho vivido há alguns anos ao transitar entre a clínica e o trabalho com povos indígenas. Nesse trânsito, tenho me deparado com certa frequência com uma situação particularmente inquietante: ao contar a colegas psicanalistas sobre certas formas de sofrimento que têm aparecido nas comunidades indígenas onde trabalho e, especialmente, ao contar sobre as maneiras com que colegas, amigos e interlocutores indígenas têm pensado a respeito de tais sofrimentos, não é tão raro receber de meus colegas interpretações precipitadas e que destituem as falas que as pessoas indígenas elaboram sobre si mesmas.

Ao proceder assim, o analista inadvertidamente toma a experiência e o saber do outro como resistência à revelação de uma verdade à qual ele tem acesso privilegiado, sem perceber que, na verdade, a resistência que está imperando ali é dele. Minha hipótese é que isso não se dá por falta de experiência, análise pessoal, supervisão ou estudo, mas por processos que são constitutivos da construção social e subjetiva brasileira e ocidental-moderna, que aparecem na forma do desmentido, da denegação e, por vezes, da recusa do racismo e colonialismo estruturais.

Entendo aqui racismo e colonialismo como estruturas contínuas de produção de despossessão, desumanização e destruição de mundos — não apenas como acontecimentos históricos circunscritos ao passado, mas como regimes de produção de realidade e subjetividade. Aimé Césaire descreve a colonização como um processo de coisificação (2022) no qual determinados sujeitos são progressivamente expulsos do campo do reconhecimento pleno da humanidade. Já Grada Kilomba (2019) propõe pensar o racismo não como um resquício superado da história colonial, mas como uma realidade traumática continuamente reatualizada no presente. Trata-se de uma temporalidade não cronológica, na qual a violência colonial persiste e se repete através de dispositivos estruturais, institucionais e cotidianos que recolocam certos sujeitos negativamente racializados em posições de silenciamento e desumanização.

\*

Não deve ter passado batido que “selvagem” é um termo usado ao longo da obra freudiana para designar povos que foram colonizados pelos povos europeus a partir do século XV e cuja imagem é, ainda hoje, frequentemente tomada por aqueles que se identificam como ocidentais, brancos e/ou modernos como antítese da civilização, da cultura e da ciência.

Além disso, é sintomático que “Sobre psicanálise selvagem” tenha sido publicado no mesmo ano da fundação da IPA. O artigo foi escrito em um momento no qual Freud estava particularmente preocupado em refletir sobre (e controlar) os modos de transmissão e os contornos institucionais e epistêmicos da psicanálise — quem poderia falar em seu nome, quais usos do método seriam legítimos, o que a distinguiria de outras práticas de cuidado<sup>2</sup>. Nesse contexto, não me parece irrelevante que Freud recorra justamente ao significante “selvagem” para nomear aquilo que deturparia ou ameaçaria a psicanálise.

Permeia toda a obra de Freud um movimento retórico de deslegitimação de ontoepistemologias e técnicas de cuidado extra-ocidentais/modernas para afirmação da legitimidade da psicanálise como ciência (Frosh, 2018). Freud era um homem de seu tempo e de sua terra, diriam alguns. Mas o que me preocupa é por que continuamos repetindo esse mesmo movimento retórico. Em outras palavras, por que é tão comum que se analise de forma selvagem aqueles que foram — e ainda são, de forma mais ou menos velada — reduzidos à imagem de selvagens.

## II. Quem pode falar no divã?<sup>3</sup>

Antes de prosseguir, é importante retomar uma discussão já antiga, que insiste em retornar: a obra freudiana incorpora os paradigmas da antropologia evolucionista, segundo os quais as diferentes formas de organização social representariam etapas de uma única linha evolutiva da humanidade. Tanto Freud quanto os antropólogos evolucionistas buscavam extrair verdades universais sobre “o Humano”. Embora reconhecessem como humanos povos cuja humanidade era sistematicamente negada (uma perspectiva progressista para a época), seu objetivo era explicar por que esses ainda não eram como os europeus modernos, supondo que deveriam se tornar iguais a eles, segundo padrões brancos, masculinos e europeus de humanidade (Vanzolini, 2022; Mbembe, 2011; Lévi-Strauss, 2005; Wynter, 2003).

Apesar de sua fragilidade teórico-metodológica, os pressupostos evolucionistas seguem profundamente enraizados no imaginário ocidental moderno — que, por exemplo, tende a representar os povos indígenas ora como bons selvagens rousseauianos, ora como hordas primitivas e atrasadas (Graeber & Wengrow, 2023; Mignolo, 2003).

2 A escolha de Jung para presidir a IPA respondia, entre outras coisas, à preocupação de que a psicanálise não ficasse restrita a um círculo judaico vienense — era preciso que ela pudesse circular como saber universal, reconhecível nos termos da ciência europeia (Freud, 1987b). Esse movimento se aprofunda nos anos seguintes, quando Freud debate quem estaria habilitado a praticar a psicanálise e insiste na necessidade de uma formação específica, irreduzível tanto à medicina quanto à psicologia acadêmica (Freud, 1987d).

3 Subtítulo inspirado em fala de Thamy Ayouch no evento “Por uma psicanálise antirracista” (SEDES, 12 ago. 2024).

Hoje em dia, há cada vez mais psicanalistas atentos ao etnocentrismo e racismo presentes nos pressupostos evolucionistas do pensamento freudiano e que buscam pensar a partir de outros paradigmas antropológicos. Ainda assim, não é raro que mesmo psicanalistas críticos não hesitem em interpretar situações envolvendo pessoas indígenas desconsiderando ou desqualificando os pensamentos que estas últimas elaboram sobre si mesmas. É frequente que se trate teorias e técnicas extra-ocidentais — que têm formas de validação diferentes da psicanálise ou das ciências ocidentais modernas — como crenças ou como variações culturais de fenômenos cuja explicação mais profunda, verdadeira ou sofisticada só poderia ser dada em termos psicanalíticos ou de alguma outra ciência moderna ocidental (Stengers, 2003; Latour, 1994; de Sousa Santos, 2006; Haraway, 1988; Harding, 1998).

É importante notar que o valor clínico de tais discussões é indissociável de seu valor ético-político. Desqualificar as falas dos indígenas como se eles próprios não compreendessem os mundos que habitam e constroem é uma atitude que diz respeito não apenas à relação entre diferentes formas de conhecimento, mas ecoa relações históricas de dominação e violência entre grupos sociais. Além de reiterar a sistemática exclusão das pessoas indígenas do diálogo, tal postura repete um importante dispositivo colonial de dominação: a suposição de que “nós” sabemos e “eles” apenas creem. Como observa Marina Vanzolini, essa presunção contém um julgamento ontoepistemológico implícito que dá a palavra final aos psicanalistas ou aos ocidentais modernos, o que “tem uma implicação política fundamental: se eu sei melhor do que eles o que está acontecendo com eles, tudo me qualifica para saber o que é melhor para eles, pra decidir o seu destino, se podem viver ou morrer etc.” (2022, p. 05).

Tal posição torna-se ainda mais problemática se considerarmos que a própria psicanálise construiu grande parte de sua potência crítica a partir do reconhecimento da alteridade radical do sujeito em relação a si mesmo. Afinal, a descoberta freudiana do inconsciente implica justamente um limite estrutural à inteligibilidade ou transparência plena do outro e de si. Nesse sentido, chama atenção que, ao se deparar com determinadas alteridades, a psicanálise frequentemente volte a ocupar uma posição de saber e poder que se julga capaz de traduzir integralmente o outro em seus próprios termos.

Essa posição tem como consequência política direta a retirada do direito à opacidade (Glissant, 2008) que a própria psicanálise faz questão de garantir a seu sujeito dividido. Para Édouard Glissant, a exigência de transparência como condição para que o outro possa ser reconhecido é constitutiva do pensamento ocidental: a aceitação do outro implica sua compreensão, o que, por sua vez, exige reduzi-lo, levá-lo a uma escala comparável, traduzível. Contra essa lógica redutora, Glissant reivindica o direito à opacidade:

Não apenas consentir no direito à diferença, mas, antes disso, no direito à opacidade, que não é o fechamento em uma autarquia impenetrável, mas a subsistência em uma singularidade não redutível. Opacidades podem coexistir, confluir, tramando os tecidos cuja verdadeira compreensão levaria à textura de certa trama e não à natureza dos componentes. Renunciar, por um tempo talvez, a essa velha assombração de surpreender o fundo das naturezas. Seria grandiosa e generosa a iniciativa de inaugurar tal movimento, cuja referência não seria a Humanidade mas a diferença exultante das humanidades. (2008, p. 53)

É precisamente essa tensão entre o direito à opacidade que a psicanálise garante a seu sujeito dividido e a recusa desse mesmo direito quando o outro em questão é indígena que merece ser interrogada.

### **III. Quem tem direito a ter Inconsciente?**

Para deixar a discussão menos abstrata, vale trazer um exemplo. Há alguns anos, apresentei um trabalho sobre suicídio entre pessoas hupd'äh (povo indígena de recente contato do noroeste amazônico), em que falava da importância de considerar o caráter equívoco da própria noção de suicídio naquele contexto.

Mesmo quando pessoas hupd'äh usam a palavra suicídio, em português, não necessariamente querem dizer a mesma coisa que os não-indígenas quando mobilizamos este termo. Se, no campo da biomedicina, da psicologia e da psicanálise, certos eventos são entendidos como mortes autoprovocadas, os mesmos acontecimentos costumam ser interpretados pelas pessoas hup como efeito da ação de outros sobre a pessoa que morreu: um feitiço; o chamado pela "alma" de um parente morto; a vingança ou mesmo influência não-intencional de seres não-humanos cujas moradas na floresta ou nos rios vêm sendo destruídas pela ação predatória dos não-indígenas. Ao mesmo tempo, esses episódios são também frequentemente interpretados, pelas mesmas pessoas hup, como efeito de brigas familiares e de frustrações ligadas às mudanças de expectativa em relação aos parentes, fruto das transformações provocadas pela intensificação das relações com não indígenas, do enfraquecimento das figuras de liderança e, com elas, das formas "tradicionais" de relação entre parentes e com outros sujeitos, humanos e extra-humanos.

Falei também da importância de não mobilizar um arsenal metapsicológico de forma precipitada para investigar o fenômeno dos suicídios naquele contexto. Considerava que levar as concepções e experiências de pessoas hup a sério implicava, por exemplo, a escolha metodológica de não pressupor, de partida, a noção de inconsciente para investigar as mortes autoprovocadas, mas buscar, antes, pensar a partir dos conceitos mobilizados pelas pessoas hup. Tal escolha partia da preocupação de que a discussão precipitada de dimensões inconscientes da experiência dos hupd'äh acabasse por desqualificar os discursos deles sobre si mesmos.

Lembro de ter ressaltado que o ponto não era que conceitos metapsicológicos estavam excluídos daquela discussão, mas apenas que entrariam em um segundo momento, em um lugar de horizontalidade em relação aos conceitos hupd'äh. Queria evitar partir da metapsicologia como um lugar de certezas, como algo dado que serviria para explicar os fenômenos que se desvelam e não, justamente, como um arcabouço conceitual construído para nos ajudar a lidar com aquilo que incessantemente escapa e surpreende-nos, que é estranho e inquietantemente familiar — aquilo que faz com que o encontro com a alteridade não seja apenas um encontro com o outro, mas com o outro que habita em si, se consideramos que o eu não é senhor da própria casa (Freud, 1987c).

Me parecia que, naquele momento, partir do postulado da universalidade dos processos psíquicos serviria mais para me proteger de um lugar de não saber do que para me aproximar das experiências dos hupd'äh. Me parecia que, além de embotar a escuta clínica, tal postura seria arrogante e colonialista, pois a desqualificação dos discursos hupd'äh serviria para promover o meu ou de meus pares. Assim, pensando com Favret-Saada (1977), essa defesa da universalidade, paradoxalmente, acabaria por (re)produzir grandes divisões entre “nós” e “eles”, pois estaria presumindo que poderia explicar as “crenças” ou “construções culturais” dos hupd'äh a partir de concepções psicanalíticas como se estas não fossem elas mesmas localizadas histórica e culturalmente.

Os comentários que recebi ao fim da apresentação foram interessantes; especialmente aquele de um renomado professor que (além de sugerir que eu teria ido trabalhar com indígenas em busca de elaborar “experiências arcaicas” pessoais e “aspectos inconscientes primitivos”) revelou-se um súbito defensor dos direitos indígenas e perguntou, irritado: “então você quer dizer que os indígenas não têm direito a ter inconsciente?”

4 El concepto de etnocidio es acuñado por Geni Nuñez (2022) a partir de una crítica al binarismo que sustenta la distinción entre genocidio (entendido como destrucción física) y etnocidio (entendido como destrucción cultural). Para la autora, esta separación es en sí misma una violación ontológica de los pueblos indígenas, ya que la cultura, el territorio, la lengua y la vida no son dimensiones separables. El etnocidio designa, por lo tanto, la indisolubilidad entre estas dos formas de violencia: no hay genocidio indígena que no sea también etnocidio, así como no hay etnocidio que no participe del genocidio, teniendo en cuenta que, según la autora, la cultura, las lenguas y los modos de vida indígenas no son algo separado de lo que uno es, sino la propia identidad y la propia vida.

#### IV. Quem pode falar da poltrona do analista?

Por que será que nós, psicanalistas, temos uma certa inclinação a tornar-nos selvagens ao nos depararmos com pensamentos indígenas sobre determinadas formas de sofrimento e cuidado? Arrisco algumas hipóteses.

Como apontado acima, a deslegitimação de ontoepistemologias e técnicas terapêuticas extra-ocidentais e/ou extra-modernas serve à legitimação da psicanálise como ciência e como prática terapêutica válida. Parece que, por vezes, agimos como se reconhecer legitimidade ontoepistemológica a essas práticas e conhecimentos ameaçasse o lugar (frequentemente questionado) da psicanálise como ciência e como prática terapêutica baseada em evidências.

Outra hipótese é que a análise selvagem seria uma resposta defensiva ao desafio do encontro com a alteridade e da transformação que isso exige. O analista selvagem apareceria para proteger-nos de fazer de fato uma experiência com o outro, o que pode borrar nossos contornos narcísicos (como sujeitos e como analistas) e lançar-nos no desamparo ao desestabilizar pilares de nossa experiência de mundo e de nossa maneira de pensar.

Estas parecem ser dimensões importantes do problema, mas não o resolvem.

Na clínica, lidamos o tempo todo com o encontro com o outro e experiências de alteridade que nos transformam. Por que será que analistas experientes, sensíveis, com sólida formação teórica e plenamente capazes de manter a escuta aberta à singularidade do encontro com seus pacientes, agem de forma selvagem diante de teorias e pessoas indígenas? Seria essa diferença toda devida apenas à radicalidade da alteridade em questão? Ou será que esta diferença não pode também estar relacionada ao fato de que abrir-se para o encontro com o outro implica a perda de lugares de saber e de poder? Será que esta diferença não pode também estar relacionada ao fato de que abrir-se para o encontro com o outro implica entrar em contato com conteúdos recalcados e recusados ao longo de gerações?

Deslegitimar os discursos indígenas destitui as elaborações que estes formulam sobre os processos coloniais que sofrem e que seus antepassados sofreram. Ao destituir as falas das pessoas indígenas, tais compreensões reiteram e re-encenam o que Sándor Ferenczi (2011) descreve como a experiência do desmentido.

Para o psicanalista húngaro, o desmentido se dá quando uma vivência traumática é invalidada, minimizada ou traduzida em termos excessivamente estrangeiros ao sujeito, impedindo que o sofrimento encontre testemunho e condições compartilhadas de elaboração simbólica. Essa intuição organiza a traumatogênese ferencziana, que desloca o olhar das dinâmicas intrapsíquicas para o campo relacional e, por extensão, sociopolítico (Gondar, 2012; Kupermann, 2015).

Ferenczi propõe que a constituição do trauma ocorre em dois tempos, pois depende de como a experiência vivida pode ser tecida relacional e simbolicamente: o trauma não se origina da vivência disruptiva em si (primeiro tempo do trauma), mas da forma com que o testemunho de tal vivência é (não) reconhecido pelo outro (segundo tempo do trauma). Dizendo de outra maneira, o trauma origina-se a partir do momento em que uma vivência disruptiva não pode ganhar inserção no campo sociopolítico, a partir do momento em que a pessoa em situação de vulnerabilidade não pode se servir do rosto do outro para dar modulação à violência que viveu.

Tais movimentos de desmentido frequentemente se articulam a operações mais amplas de denegação do racismo e do colonialismo estruturais. O termo denegação é mobilizado para traduzir dois conceitos freudianos distintos: *Verneinung* e *Verleugnung*.

A *Verneinung*, também traduzida como “negativa” ou “negação”, designa o mecanismo pelo qual um conteúdo recalcado chega à consciência sob a condição de ser negado. É o “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um dos seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele negando que lhe pertença.” (Laplanche & Pontalis, 1991, p. 373). O exemplo clássico é o do paciente que, ao relatar um sonho, diz: “o senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Não é minha mãe.”, ao que Freud logo conclui que é a mãe (1988, p. 265, grifos do autor).

Lélia Gonzalez propõe que a denegação — no sentido de *Verneinung* — é uma das formas estruturantes do racismo latino-americano. A autora defende que “o racismo se constitui como a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*” (Gonzalez, 2020a, p. 76, grifos da autora) e que opera por meio de processos de denegação: “no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o *racismo por denegação*. Aqui, prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da democracia racial” (Gonzalez, 2020b, p. 130, grifos da autora).

A *Verleugnung*, traduzida também como ‘recusa’, designa o mecanismo pelo qual o sujeito recusa reconhecer uma percepção da realidade que lhe seria perturbadora — mais especificamente, a percepção da castração (Freud, 1987e, 1987g; Laplanche & Pontalis, 1991; Figueiredo, 2008). Diferentemente do recalque, que expulsa o conteúdo perturbador para o inconsciente, a *Verleugnung* não elimina a percepção, mas a mantém em suspensão, coexistindo com sua negação. O resultado é uma clivagem do ego: duas atitudes simultâneas e contraditórias em relação à realidade, nenhuma das quais precisa ser resolvida. O sujeito sabe e não sabe ao mesmo tempo: “Eu sei, mas mesmo assim...” (Mannoni, 1973)

Jô Gondar (2017) propõe pensar o racismo brasileiro contra a população negra a partir da lógica da clivagem que opera no desmentido: “Tudo se passa como se, por um lado, todos soubéssemos, silenciosamente, que existe racismo no Brasil, mas pudéssemos, ao mesmo tempo, crer que ele não existe” (p. 51-52). Com a clivagem, a violência racial e colonial pode ser ao mesmo tempo sabida e neutralizada, reconhecida e desrealizada, sem que tal contradição produza conflito manifesto. Os discursos da cordialidade, da miscigenação e da democracia racial seriam mais que meras negações, funcionando como formações defensivas que permitem simultaneamente reconhecer e recusar a violência colonial constitutiva da sociedade brasileira, perpetuando assim as hierarquias raciais e coloniais.

Gondar restringe essa análise ao racismo contra a população negra, argumentando que o racismo anti-indígena operou predominantemente pela lógica do genocídio. Sem desconsiderar as diferenças históricas entre essas formas de violência, penso que a denegação, a clivagem e o desmentido também estruturam o racismo dirigido às populações indígenas, ainda que com configurações específicas. Isso fica evidente quando olhamos para o que Geni Nuñez (2022) descreve como os quatro paradoxos que sustentam o etnogenocídio<sup>4</sup> indígena no Brasil.

Tome-se o primeiro paradoxo: desde a invasão colonial, o Estado brasileiro expropriou sistematicamente as terras dos povos indígenas e, simultaneamente, exige que uma pessoa habite em terra demarcada como condição para ser reconhecida como indígena. Trata-se de uma operação típica de desmentido: o Estado conhece a história de desposseção territorial, age como se ela não tivesse efeitos e exige uma condição que ele próprio tornou impossível de cumprir. O segundo paradoxo diz respeito à língua. O Estado proibiu e criminalizou as línguas indígenas

4 O conceito de etnogenocídio é cunhado por Geni Nuñez (2022) a partir de uma crítica ao binarismo que sustenta a distinção entre genocídio (entendido como destruição física) e etnocídio (entendido como destruição cultural). Para a autora, essa separação é ela própria uma violação ontológica aos povos indígenas, pois cultura, território, língua e vida não são dimensões separáveis. O etnogenocídio designa, portanto, a indissolubilidade entre essas duas formas de violência: não há genocídio indígena que não seja também etnocida, assim como não há etnocídio que não participe do genocídio, tendo em vista que, segundo a autora, a cultura, as línguas e os modos de vida indígenas não são algo apartado de quem se é, mas a própria identidade e a própria vida.

ao longo de séculos — do Diretório Pombalino do século XVIII à ditadura militar — e depois passou a exigir o domínio da língua indígena como prova de autenticidade, apagando sua própria responsabilidade no processo de destruição linguística. O terceiro paradoxo é o da aparência: para ser reconhecida como indígena, a pessoa precisa corresponder a um estereótipo colonial fixado no ano de 1500, como se os povos indígenas não pudessem existir no presente, usar celular, viver na cidade ou se misturar com outras culturas sem deixar de ser quem são. Vidas contemporâneas tornam-se anacrônicas aos olhos do Estado. O quarto paradoxo é o da identidade documental. A classificação pela cor da pele dissolve a identidade indígena em outras categorias raciais, produzindo o “descendente de índio” ou o “pardo” em lugar do indígena. Essa dissolução se inscreve nos próprios documentos: cartórios recusam registrar crianças como indígenas e as inscrevem compulsoriamente como pardas, ao mesmo tempo em que direitos territoriais dependem exatamente desse reconhecimento que é negado.

Em cada um desses casos, a violência se sustenta pela negação de si mesma, produzindo, como efeito, que o próprio sujeito duvide de sua realidade. O racismo, segundo Kum Tum Akroá Gamela, “é produzido por quem tem poder e distribuído para todo o mundo beber e, às vezes, a gente mesmo bebe desse veneno que eles produziram para a gente, e a gente fica cheio de receio, de vergonha de falar da gente mesmo” (Nuñez, 2022).

No entanto, os exemplos descritos acima sugerem que, em certos casos, opera simultaneamente um mecanismo ainda mais radical do que a denegação ou a clivagem. Pois não se trata apenas de desmentir uma realidade cuja existência permanece parcialmente reconhecida, nem de clivar um saber que já se tem. Trata-se da rejeição da inscrição do próprio terror colonial; do repúdio a reconhecer como constitutivos da modernidade, do Estado brasileiro e de nossas formas de subjetivação os processos contínuos de etnogenocídio dos mundos indígenas. Isso se aproxima da *Verwerfung* freudiana: algo expulso antes de poder ser simbolizado. Assim, a questão não é apenas que a violência colonial não seja plenamente reconhecida, mas que se recusa admitir que ela funda e atravessa os próprios regimes modernos de inteligibilidade a partir dos quais nos compreendemos e compreendemos o mundo. Algo próximo a essa estrutura aparece em Frantz Fanon (2020, 2022), que descreve como o colonialismo não apenas nega o colonizado, mas constitui o colonizado como aquilo que não pode ser reconhecido nos termos do humano moderno — uma recusa que precede e excede qualquer clivagem, pois opera no nível da própria definição do que conta como sujeito e como realidade.

### V. Quem tem medo de fantasma?

Talvez o analista selvagem apareça para proteger-nos de escutar aqueles que foram rotulados de selvagens, pois escutar de fato implicaria haver-se com fantasmas de etnogenocídios dos quais somos herdeiros; implicaria o reconhecimento de violências atrozes que estruturam nosso pacto civilizatório; implicaria constatar que os ocidentais-modernos estamos adoecidos e com grandes dificuldades para entrar em contato com e pensar sobre certos campos das experiências humanas e extra-humanas (Kopenawa & Albert, 2014; Krenak, 2019; Benites, 2020, Nuñez, 2022); implicaria um posicionamento ético-político que envolva movimentos de responsabilização e reparação.

É importante ressaltar que o ponto aqui não é que compreensões psicanalíticas nada tenham a contribuir no que diz respeito a sofrimentos indígenas. Mas (e não há nada de novo nisso) que não dá mais para pensar sobre indígenas sem eles ou a despeito deles. E (também nada de novo) que já passou da hora de parar de pensar sobre nós mesmos como se nossa experiência de mundo não fosse localizada histórica, cultural e étnico-racialmente. Reconhecer que também somos nativos não implica apenas renunciar à presunção de que seríamos representantes ou teríamos acesso privilegiado ao Humano, mas também abre a possibilidade de reconhecermos o valor da psicanálise em seus pontos de contato e distanciamento de outras práticas e saberes, sem precisar deslegitimá-los.

Meu ponto também não é dizer que é tudo a mesma coisa ou que tudo é crença, tanto as psicanálises quanto os sistemas terapêuticos indígenas. Mas que, para que não nos baseemos em crenças, é preciso disponibilidade para de fato fazer experiência com o outro. E a psicanálise nos dá recursos potentes e abre campos férteis para isso - desde que tenhamos em vista que as psicanálises são conhecimentos situados (Haraway, 1988), que são constituídas por conceitos contextualizados em ecologias de práticas (Stengers, 2005).

Isso implica reconhecer que os limites da relação da psicanálise com outros regimes de saber estão diretamente relacionados aos limites de elaboração, no interior das próprias comunidades psicanalíticas, da dimensão colonial que nos atravessa na forma de assombrações. Em outras palavras, a possibilidade de a psicanálise abrir-se efetivamente à alteridade depende de sua capacidade de escutar seu próprio não-querer-saber colonial.

No contexto brasileiro, essa problemática ganha mais uma camada. O campo psicanalítico brasileiro vem sendo crescentemente tensionado por questões relacionadas à experiência de raça (Siniscalchi, Dias & Helsing, 2024). Uma dimensão dessa tensão que merece atenção é o fato de que a psicanálise praticada no Brasil ocupa uma posição historicamente ambivalente, tendo em vista que o psicanalista brasileiro não habita confortavelmente o polo “civilizado” da cena colonial. Ao mesmo tempo em que foi construída a partir da importação de modelos europeus de racionalidade e civilização, a psicanálise brasileira se constituiu em um país que, do ponto de vista das hierarquias coloniais globais, ocupou frequentemente o lugar do mestiço, tropical, irracional — do selvagem.

Talvez uma dimensão importante da violência interpretativa dirigida aos povos indígenas resida numa tentativa de afastar de si aquilo que o olhar colonial europeu historicamente projetou sobre os brasileiros. Como se, ao aplicar uma “psicanálise selvagem” ao outro indígena, o psicanalista brasileiro pudesse tornar-se mais psicanalista do que brasileiro (e, nessa fantasia, menos selvagem); mais identificado ao universal moderno do que às marcas coloniais que também o constituem.

Nesse sentido, a compulsão a interpretar o outro indígena a partir de categorias psicanalíticas previamente estabilizadas poderia funcionar, paradoxalmente, como tentativa de assegurar para si uma posição imaginária de pertencimento ao polo civilizado e moderno da cena colonial, projetando no indígena aquilo que o olhar colonial europeu historicamente projetou sobre nós. A psicanálise seria usada, então, não para escutar, mas para estabelecer uma fronteira imaginária entre quem interpreta e quem é interpretado, entre quem sabe e quem apenas crê.

Seria ingênuo supor que reconhecer essa dinâmica dissolveria o problema, como se bastasse uma tomada de consciência para desfazer uma posição de saber e poder estruturada ao longo séculos de violência. O não-querer-saber colonial é estrutural, e sua elaboração exige trabalho coletivo e de longo prazo. Isso implica, entre outras coisas, que os psicanalistas brasileiros se disponham a falar e se escutar em seu próprio racismo em relação aos povos indígenas — inclusive em suas próprias análises pessoais —, num movimento de reconhecimento do não-querer-saber colonial que os habita. Esse reconhecimento abre a possibilidade da psicanálise brasileira escutar sujeitos indígenas não apesar de sua própria incompletude, mas a partir dela.

Talvez a questão, então, não seja apenas saber se e como a psicanálise pode escutar sujeitos indígenas, mas interrogar o que acontece com a psicanálise quando ela pode escutar o seu próprio não-querer-saber colonial e consegue se deixar afetar por mundos que excedem seus regimes de inteligibilidade; quando ela se torna capaz de acolher os assombros provocados pela alteridades sem apressar sua neutralização; quando ela se dispõe a ser afetada e transformada por outros mundos e modos de existência.

Referências bibliográficas

- AYOUCH, T. (2024, agosto 12). Por uma psicanálise antirracista [Vídeo]. YouTube. [https://youtu.be/4M2fCMkg\\_Bw](https://youtu.be/4M2fCMkg_Bw)
- BENITES, S. (2020, julho 1). Piração. *Corpos que falam: um lugar para as vozes de estudantes de pós-graduação em quarentena*. <https://corposquefalam.weebly.com/escritas/piracao-sandra-benites-ppgasmnufrj>
- BION, W. R. (2006). *Atenção e interpretação*. Imago. (Obra original publicada em 1970)
- CESAIRE, A. (2022). Discurso sobre o colonialismo. In Aimé Césaire (pp. 159–210). *Cobogó*. (Obra original publicada em 1950)
- FANON, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu. (Obra original publicada em 1952)
- FANON, F. (2022). *Os condenados da terra*. Zahar. (Obra original publicada em 1961)
- FAVRET-SAADA, J. (1977). *Les mots, les morts, les sorts*. Gallimard.
- FERENCZI, S. (1992). Elasticidade da técnica psicanalítica. In A. Cabral (Trad.), *Obras completas: Psicanálise IV* (pp. 25–36). Martins Fontes. (Obra original publicada em 1928)
- FERENCZI, S. (2011). Confusão de línguas entre os adultos e a criança. In *Psicanálise IV* (pp. 111–121). Martins Fontes. (Obra original publicada em 1933)
- FIGUEIREDO, L. C. (2008). *Elementos para a clínica contemporânea*. Escuta.
- FREUD, S. (1987a). Sobre a psicoterapia. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. VII, pp. 242–254). Imago. (Obra original publicada em 1905)
- FREUD, S. (1987b). História do movimento psicanalítico. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XIV, pp. 15–73). Imago. (Obra original publicada em 1914)
- FREUD, S. (1987c). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XVII, pp. 143–153). Imago. (Obra original publicada em 1917)
- FREUD, S. (1987d). A questão da análise leiga. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XX, pp. 179–250). Imago. (Obra original publicada em 1926)
- FREUD, S. (1987e). O fetichismo. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XXI, pp. 155–159). Imago. (Obra original publicada em 1927)
- FREUD, S. (1987f). Construções em análise. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XXIII, pp. 289–304). Imago. (Obra original publicada em 1937)
- FREUD, S. (1987g). Esboço de psicanálise. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XXIII, pp. 168–237). Imago. (Obra original publicada em 1940)
- FREUD, S. (1988). A negação. In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XIX, pp. 293–300). Imago. (Obra original publicada em 1925)
- FREUD, S. (2013). Sobre psicanálise “selvagem”. In *Obras completas* (Vol. IX, pp. 324–333). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1910)
- FROSH, S. (2018). *Assombrações: Psicanálise e transmissões fantasmagóricas* (C. I. Nakagawa, Trad.). Benjamin Editorial.
- GLISSANT, É. (2008). Pela opacidade (H. T. Groke & K. P. Costa, Trans.). *Revista Criação & Crítica*, (1), 53–55. (Obra original publicada em *Poétique de la Relation*)
- GONDAR, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de Psicanálise*, 34(27), 193–210.
- GONDAR, J. (2017). Um racismo desmentido. In M. E. Arreguy, M. B. Coelho & S. Cabral (Orgs.), *Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas* (pp. 47–58). Eduff.
- GONZALEZ, L. (2020a). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In F. L. Rios & M. Lima (Orgs.), *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (pp. 75–93). Zahar. (Obra original publicada em 1984)

- GONZALEZ, L. (2020b). A categoria político-cultural de amefricanidade. In F. L. Rios & M. Lima (Orgs.), *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (pp. 139–150). Zahar. (Obra original publicada em 1988)
- GRAEBER, D., & WENGROW, D. (2023). *O nascer de tudo: Uma nova história da humanidade* (A. Serra, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 2021)
- HARAWAY, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- HARDING, S. (1998). *Is science multicultural? Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Indiana University Press.
- KILOMBA, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- KOPENAWA, D., & ALBERT, B. (2014). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- KUPERMANN, D. (2015). A “desautorização” em Ferenczi: Do trauma sexual ao trauma social. *Revista Cult*, (205), 39–45.
- LAPLANCHE, J., & PONTALIS, J.-B. (1991). *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes.
- LATOUR, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Editora 34.
- LEVI-STRAUSS, C. (2005). *Raça e história / Raça e cultura*. Companhia das Letras. (Obras originais publicadas em 1952 e 1971)
- MANNONI, O. (1973). *Eu sei, mas mesmo assim...* In Chaves para o imaginário. Vozes.
- MBEMBE, A. (2018). *Crítica da razão negra*. N-1 Edições.
- MIGNOLO, W. D. (2003). *Histórias locais / Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora UFMG.
- NUÑEZ, G. D. (2022). *Nhande ayvu é da cor da terra: Perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório UFSC.
- SINISCALCHI, B., DIAS, L. S., & HELSINGER, N. M. (2024). *É de raça que estamos falando: Tornar-se herdeiro da psicanálise no Brasil*. 7Letras.
- STENGERS, I. (2003). *Cosmopolíticas I: A guerra das ciências*. Editora UFRJ. (Obra original publicada em 1997)
- STENGERS, I. (2005). Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11(1), 183–196. <https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3458>
- VANZOLINI, M. (2022). *A atualidade de Totem e tabu* [Comunicação oral]. Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica, PUC-SP.
- WYNTER, S. (2003). Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257–337.