

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)

CONSIDERACIONES SOBRE UN PSICOANÁLISIS SALVAJE A LA BRASILEÑA¹

1 Este ensayo es una versión ampliada y revisada de la monografía presentada en el Seminario de primer año del Curso de Psicoanálisis “De la terapia catártica al método psicoanalítico”, coordinado por el Prof. Dr. Flávio Carvalho Ferraz, Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, 2024.

Agradezco a Bruno Siniscalchi por la lectura generosa y por sus valiosos comentarios, que aportaron contribuciones sustanciales a este trabajo.

Rafaela Waddington Achatz²

2 Rafaela Waddington Achatz es alumna del curso de Psicoanálisis del Instituto Sedes Sapientiae y doctoranda en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad de São Paulo (PPGAS-USP). Magíster en Psicología Clínica y licenciada en Psicología por la USP, se desempeña como supervisora clínica en la Red de Atención a la Persona Indígena (USP). Desarrolla investigaciones y práctica clínica en la interfaz entre antropología, psicoanálisis y salud indígena.

Trabajo premiado con la Primera Mención Honrosa en el Concurso Jorge Rosa para estudiantes de institutos de formación de las Asociaciones de FLAPPSIP en el Congreso 2025 - Versión ampliada por la autora

I. ¿Creéis que es más fácil manejarme que a una flauta?¹

En el artículo «Sobre el psicoanálisis salvaje» (Freud, 2013), publicado el mismo año en que se fundó la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA), Freud aborda los riesgos del uso frívolo de conceptos psicoanalíticos, sin la debida fundamentación teórica y técnica, y los peligros —o, en el mejor de los casos, la inocuidad— de interpretaciones que no toman en cuenta las resistencias del analizado y/o que parten de una comprensión deficiente de las dinámicas de la transferencia. Un análisis salvaje, por lo tanto, no ocurre solo cuando el analista hace un diagnóstico erróneo o una interpretación poco fundamentada de los contenidos inconscientes, sino también cuando procede distanciado de la situación analítica (Laplanche & Pontalis, 1991).

Es relativamente común considerar que solo los analistas poco experimentados actuarían de manera salvaje o que solo algunos «dinosaurios» atrincherados y blindados en un psicoanálisis fosilizado no percibirían sus propios actos de salvajismo. Sin embargo, también es habitual que confundamos el lugar imaginario del supuesto saber con un lugar real y, con ello, nos lancemos a comprender ciertas situaciones como si pudiéramos prescindir de aquello que fundamenta la fecundidad y la legitimidad de una construcción analítica: los efectos que esta produce en el par analítico (Freud, 1987f).

Al ignorar que la fecundidad y la legitimidad de una construcción analítica dependen del reconocimiento de la singularidad y del carácter experiencial del encuentro analítico, terminamos valiéndonos de la artimaña retórica del «cara yo gano, corona tú pierdes» (Freud, 1987f) para justificar nuestro lugar de saber y, al fin y al cabo, salir inalterados de la (supuesta) experiencia con el otro:

1 «Por la sangre de Cristo, ¿creéis que soy más fácil de tocar que una flauta? Llamadme el instrumento que queráis, pues aunque podáis desafinarme, no por eso podéis tocarme» (Shakespeare, [1603], citado en Freud, 1987a).

es presuntuoso considerar que el análisis salvaje es solo cosa de psicoterapeutas no calificados o que pertenece a los tiempos pasados del psicoanálisis, lo cual es una forma cómoda de juzgarnos inmunes a él. Lo que efectivamente Freud denuncia en el análisis salvaje es menos la ignorancia que una cierta actitud del analista que encontraría en su «ciencia» la justificación de su

poder. (...) veríamos en el análisis salvaje, «científico» o ignorante, una resistencia del analista al análisis singular en el que está implicado, resistencia que amenaza con llevarlo a ignorar la palabra de su paciente y a forzar sus interpretaciones. (Laplanche & Pontalis, 1991, p. 387, 388, énfasis mío)

El análisis salvaje se manifiesta, por lo tanto, como una falta de elasticidad de la técnica y de la teoría, como una compulsión a analizar a partir de un plano preestablecido (Ferenczi, 1992) que garantiza al analista una sensación de omnipotencia.

Al utilizar la teoría y la técnica como barreras para la escucha, el analista termina escuchando al otro a partir de sus propios supuestos teóricos y, con ello, solo es capaz de encontrar lo que buscaba: el analista pierde su capacidad negativa (Bion, 2006), que es precisamente la posibilidad de mantener un estado de duda, de no saber, sin tratar de atribuir significados apresuradamente a lo que el analizado trae.

*

Es sobre cierta compulsión a analizar fuera de la situación analítica de lo que quisiera tratar aquí. Son consideraciones introductorias, cuyo principal objetivo es compartir inquietudes que he estado experimentando desde hace algunos años al transitar entre la clínica y el trabajo con pueblos indígenas. En ese tránsito, me he topado con cierta frecuencia con una situación particularmente inquietante: al contarles a colegas psicoanalistas sobre ciertas formas de sufrimiento que han aparecido en las comunidades indígenas donde trabajo y, especialmente, al contarles sobre las maneras en que colegas, amigos e interlocutores indígenas han estado reflexionando sobre tales sufrimientos, no es infrecuente recibir de ellos interpretaciones precipitadas que desestiman los discursos que las personas indígenas elaboran sobre sí mismas.

Al actuar así, el analista toma inadvertidamente la experiencia y el saber del otro como una resistencia a la revelación de una verdad a la que él tiene acceso privilegiado, sin darse cuenta de que, en realidad, la resistencia que impera allí es la suya. Mi hipótesis es que esto no se debe a una falta de experiencia, análisis personal, supervisión o estudio, sino a procesos que son constitutivos de la construcción social y subjetiva brasileña y occidental-moderna, que se manifiestan en la forma de la denegación, la renegación, la desmentida, y, a veces, el rechazo del racismo y el colonialismo estructurales.

Entiendo aquí el racismo y el colonialismo como estructuras continuas de producción de despojo, deshumanización y destrucción de mundos — no solo como acontecimientos históricos circunscritos al pasado, sino como regímenes de producción de realidad y subjetividad. Aimé Césaire describe la colonización como un proceso de cosificación (2022) en el que determinados sujetos son progresivamente expulsados del campo del pleno reconocimiento de la humanidad. Por su parte, Grada Kilomba (2019) propone pensar el racismo no como un vestigio superado de la historia colonial, sino como una realidad traumática continuamente re-

actualizada en el presente. Se trata de una temporalidad no cronológica, en la que la violencia colonial persiste y se repite a través de dispositivos estructurales, institucionales y cotidianos que vuelven a colocar a ciertos sujetos racializados negativamente en posiciones de silenciamiento y deshumanización.

*

No debe haber pasado desapercibido que «salvaje» es un término utilizado a lo largo de la obra freudiana para designar a los pueblos que fueron colonizados por los pueblos europeos a partir del siglo XV y cuya imagen es, aún hoy, frecuentemente adoptada por aquellos que se identifican como occidentales, blancos y/o modernos como antítesis de la civilización, la cultura y la ciencia.

Además, es sintomático que «Sobre el psicoanálisis salvaje» se haya publicado el mismo año de la fundación de la IPA. El artículo fue escrito en un momento en el que Freud estaba particularmente preocupado por reflexionar sobre (y controlar) los modos de transmisión y los contornos institucionales y epistémicos del psicoanálisis: quién podría hablar en su nombre, qué usos del método serían legítimos, qué lo distinguiría de otras prácticas de atención². En este contexto, no me parece irrelevante que Freud recurra precisamente al significante «salvaje» para nombrar aquello que desvirtuaría o amenazaría al psicoanálisis.

Atraviesa toda la obra de Freud un movimiento retórico de deslegitimación de ontoepistemologías y técnicas de cuidado extraoccidentales/no modernas para afirmar la legitimidad del psicoanálisis como ciencia (Frosh, 2018). Freud era un hombre de su tiempo y de su tierra, dirían algunos. Pero lo que me preocupa es por qué seguimos repitiendo ese mismo movimiento retórico. En otras palabras, ¿por qué es tan común que se analice de manera salvaje a aquellos que fueron — y aún son, de manera más o menos velada — reducidos a la imagen de salvajes?

II. ¿Quién puede hablar en el diván?³

Antes de continuar, es importante retomar una discusión ya antigua, que insiste en volver: la obra freudiana incorpora los paradigmas de la antropología evolucionista, según los cuales las diferentes formas de organización social representarían etapas de una única línea evolutiva de la humanidad. Tanto Freud como los antropólogos evolucionistas buscaban extraer verdades universales sobre «lo humano». Aunque reconocían como humanos a pueblos cuya humanidad era sistemáticamente negada (una perspectiva progresista para la época), su objetivo era explicar por qué estos aún no eran como los europeos modernos, suponiendo que debían llegar a ser iguales a ellos, según los estándares blancos, masculinos y europeos de humanidad (Vanzolini, 2022; Mbembe, 2011; Lévi-Strauss, 2005; Wynter, 2003).

A pesar de su fragilidad teórico-metodológica, los supuestos evolucionistas siguen profundamente arraigados en el imaginario occidental moderno — que, por ejemplo, tiende a representar a los pueblos indígenas ora como buenos salvajes rousseauianos, ora como hordas primitivas y atrasadas (Graeber & Wengrow, 2023; Mignolo, 2003).

2 La elección de Jung para presidir la IPA respondía, entre otras cosas, a la preocupación de que el psicoanálisis no quedara restringido a un círculo judío vienés —era necesario que pudiera circular como saber universal, reconocible en los términos de la ciencia europea (Freud, 1987b). Este movimiento se profundiza en los años siguientes, cuando Freud debate quién estaría habilitado para practicar el psicoanálisis e insiste en la necesidad de una formación específica, irreductible tanto a la medicina como a la psicología académica (Freud, 1987d). En este contexto, no me parece irrelevante que Freud recurra precisamente al significante «salvaje» para nombrar aquello que desfiguraría —o amenazaría— el psicoanálisis.

3 Subtítulo inspirado en la intervención de Thamy Ayouch en el evento «Por un psicoanálisis antirracista» (SEDES, 12 de agosto de 2024).

Hoy en día, cada vez hay más psicoanalistas atentos al etnocentrismo y al racismo presentes en los supuestos evolucionistas del pensamiento freudiano y que buscan pensar a partir de otros paradigmas antropológicos. Aun así, no es raro que incluso los psicoanalistas críticos no duden en interpretar situaciones que involucran a personas indígenas sin tomar en cuenta o descalificando los pensamientos que estas últimas elaboran sobre sí mismas. Es frecuente que se traten las teorías y técnicas extraoccidentales — que tienen formas de validación diferentes del psicoanálisis o de las ciencias occidentales modernas — como creencias o como variaciones culturales de fenómenos cuya explicación más profunda, verdadera o sofisticada solo podría darse en términos psicoanalíticos o de alguna otra ciencia occidental moderna (Stengers, 2003; Latour, 1994; de Sousa Santos, 2006; Haraway, 1988; Harding, 1998).

Es importante señalar que el valor clínico de tales discusiones es indisoluble de su valor ético-político. Descalificar los discursos de los indígenas como si ellos mismos no comprendieran los mundos que habitan y construyen es una actitud que no solo se refiere a la relación entre diferentes formas de conocimiento, sino que se hace eco de relaciones históricas de dominación y violencia entre grupos sociales. Además de reiterar la exclusión sistemática de las personas indígenas del diálogo, tal postura repite un importante dispositivo colonial de dominación: la suposición de que «nosotros» sabemos y «ellos» solo creen. Como observa Marina Vanzolini, esta presunción contiene un juicio ontoepistemológico implícito que da la última palabra a los psicoanalistas o a los occidentales modernos, lo cual «tiene una implicación política fundamental: si yo sé mejor que ellos lo que les está pasando, eso me califica para saber qué es lo mejor para ellos, para decidir su destino, si pueden vivir o morir, etc.» (2022, p. 05).

Tal posición se vuelve aún más problemática si consideramos que el propio psicoanálisis construyó gran parte de su potencia crítica a partir del reconocimiento de la alteridad radical del sujeto en relación consigo mismo. Al fin y al cabo, el descubrimiento freudiano del inconsciente implica precisamente un límite estructural a la inteligibilidad o la transparencia plena del otro y de uno mismo. En este sentido, llama la atención que, al enfrentarse a determinadas alteridades, el psicoanálisis vuelva a ocupar con frecuencia una posición de saber y poder que se considera capaz de traducir íntegramente al otro en sus propios términos.

Esta posición tiene como consecuencia política directa la privación del derecho a la opacidad (Glissant, 2008) que el propio psicoanálisis se empeña en garantizar a su sujeto dividido. Para Édouard Glissant, la exigencia de transparencia como condición para que el otro pueda ser reconocido es constitutiva del pensamiento occidental: la aceptación del otro implica su comprensión, lo que, a su vez, exige reducirlo, llevarlo a una escala comparable, traducible. Contra esta lógica reductora, Glissant reivindica el derecho a la opacidad:

No solo consentir en el derecho a la diferencia, sino, antes de eso, en el derecho a la opacidad, que no es el encerrarse en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reducible. Las opacidades pueden coexistir, confluír, tejiendo los tejidos cuya verdadera comprensión llevaría a la textura de cierta trama y no a la naturaleza de los componentes. Renunciar, tal vez por un tiempo, a esa vieja obsesión de sorprender el fondo de las naturalezas. Sería grandiosa y generosa la iniciativa de inaugurar tal movimiento, cuya referencia no sería la Humanidad, sino la diferencia exultante de las humanidades. (2008, p. 53)

Es precisamente esa tensión entre el derecho a la opacidad que el psicoanálisis garantiza a su sujeto dividido y la negación de ese mismo derecho cuando el otro en cuestión es indígena lo que merece ser cuestionado.

III. ¿Quién tiene derecho a tener un inconsciente?

Para que la discusión sea menos abstracta, vale la pena traer un ejemplo. Hace algunos años, presenté un trabajo sobre el suicidio entre personas hupd'äh (pueblo indígena de contacto reciente del noroeste amazónico), en el que hablaba de la importancia de considerar el carácter equívoco de la propia noción de suicidio en ese contexto.

Incluso cuando las personas hupd'äh usan la palabra «suicidio», en español, no necesariamente quieren decir lo mismo que los no indígenas cuando utilizamos este término. Si bien en el campo de la biomedicina, la psicología y el psicoanálisis ciertos sucesos se entienden como muertes autoinfligidas, los mismos sucesos suelen ser interpretados por los hup como el efecto de la acción de otros sobre la persona fallecida: un hechizo; la llamada del «alma» de un pariente fallecido; la venganza o incluso la influencia no intencional de seres no humanos cuyas moradas en el bosque o en los ríos están siendo destruidas por la acción depredadora de los no indígenas. Al mismo tiempo, esos episodios también son interpretados con frecuencia, por los mismos hup, como efecto de disputas familiares y de frustraciones ligadas a los cambios en las expectativas respecto a los parientes, fruto de las transformaciones provocadas por la intensificación de las relaciones con los no indígenas, del debilitamiento de las figuras de liderazgo y, con ellas, de las formas «tradicionales» de relación entre parientes y con otros sujetos, humanos y no humanos.

También hablé de la importancia de no recurrir precipitadamente a un arsenal metapsicológico para investigar el fenómeno de los suicidios en ese contexto. Consideraba que tomar en serio las concepciones y experiencias de las personas hup implicaba, por ejemplo, la elección metodológica de no presuponer, desde el principio, la noción de inconsciente para investigar las muertes autoinfligidas, sino buscar, más bien, pensar a partir de los conceptos movilizados por las personas hup. Tal elección partía de la preocupación de que la discusión precipitada de las dimensiones inconscientes de la experiencia de los hupd'äh acabara por descalificar sus discursos sobre sí mismos.

Recuerdo haber destacado que el punto no era que los conceptos metapsicológicos estuvieran excluidos de esa discusión, sino solo que entrarían en un segundo momento, en un lugar de horizontalidad en relación con los conceptos hupd'äh. Quería evitar partir de la metapsicología como un lugar de certezas, como algo dado que serviría para explicar los fenómenos que se revelan y no, precisamente, como un andamiaje conceptual construido para ayudarnos a lidiar con aquello que incesantemente se nos escapa y nos sorprende, que es extraño e inquietantemente familiar — aquello que hace que el encuentro con la alteridad no sea solo un encuentro con el otro, sino con el otro que habita en uno mismo, si consideramos que el yo no es dueño de su propia casa (Freud, 1987c).

Me parecía que, en ese momento, partir del postulado de la universalidad de los procesos psíquicos serviría más para protegerme de un lugar de no saber que para acercarme a las experiencias de los hupd'äh. Me parecía que, además de entorpecer la escucha clínica, tal postura sería arrogante y colonialista, pues la descalificación de los discursos hupd'äh serviría para promover el mío o el de mis pares. Así, pensando con Favret-Saada (1977), esa defensa de la universalidad, paradójicamente, acabaría por (re)producir grandes divisiones entre «nosotros» y «ellos», pues estaría dando por sentado que podría explicar las «creencias» o «construcciones culturales» de los hupd'äh a partir de concepciones psicoanalíticas, como si estas no estuvieran ellas mismas situadas histórica y culturalmente.

Los comentarios que recibí al final de la presentación fueron interesantes; especialmente el de un profesor de renombre que (además de sugerir que yo habría ido a trabajar con indígenas en busca de elaborar «experiencias arcaicas» personales y «aspectos inconscientes primitivos») se reveló como un repentino defensor de los derechos indígenas y preguntó, irritado: «¿Entonces quiere decir que los indígenas no tienen derecho a tener inconsciente?»

IV. ¿Quién puede hablar desde el sillón del analista?

¿Por qué será que nosotros, los psicoanalistas, tenemos cierta inclinación a volvernos salvajes cuando nos topamos con pensamientos indígenas sobre determinadas formas de sufrimiento y cuidado? Me arriesgo a plantear algunas hipótesis.

Como se señaló anteriormente, la deslegitimación de las ontoepistemologías y técnicas terapéuticas extraoccidentales y/o extramodernas sirve para legitimar el psicoanálisis como ciencia y como práctica terapéutica válida. Parece que, a veces, actuamos como si reconocer la legitimidad ontoepistemológica de esas prácticas y conocimientos amenazara el lugar (frecuentemente cuestionado) del psicoanálisis como ciencia y como práctica terapéutica basada en la evidencia.

Otra hipótesis es que el análisis salvaje sería una respuesta defensiva al desafío del encuentro con la alteridad y de la transformación que esto exige. El analista salvaje aparecería para protegernos de tener realmente una experiencia con el otro, lo que puede difuminar nuestros contornos narcisistas (como sujetos y como analistas) y sumirnos en la desprotección al desestabilizar los pilares de nuestra experiencia del mundo y de nuestra forma de pensar.

Estas parecen ser dimensiones importantes del problema, pero no lo resuelven.

En la clínica, lidamos todo el tiempo con el encuentro con el otro y con experiencias de alteridad que nos transforman. ¿Por qué será que analistas experimentados, sensibles, con una sólida formación teórica y plenamente capaces de mantener la escucha abierta a la singularidad del encuentro con sus pacientes, actúan de manera salvaje ante las teorías y las personas indígenas?

¿Se debería toda esta diferencia únicamente a la radicalidad de la alteridad en cuestión? ¿O es que esta diferencia no podría estar también relacionada con el hecho de que abrirse al encuentro con el otro implica la pérdida de lugares de saber y de poder? ¿No podría esta diferencia estar también relacionada con el hecho de que abrirse al encuentro con el otro implica entrar en contacto con contenidos reprimidos y rechazados a lo largo de generaciones?

Deslegitimar los discursos indígenas invalida las elaboraciones que estos formulan sobre los procesos coloniales que sufren y que sufrieron sus antepasados. Al invalidar los discursos de las personas indígenas, tales interpretaciones reiteran y recrean lo que Sándor Ferenczi (2011) describe como la experiencia de la desmentida.

Para el psicoanalista húngaro, la desmentida se produce cuando una experiencia traumática es invalidada, minimizada o traducida en términos excesivamente ajenos al sujeto, impidiendo que el sufrimiento encuentre testimonio y condiciones compartidas de elaboración simbólica. Esta intuición organiza la traumatogénesis ferencziana, que desplaza la mirada de las dinámicas intrapsíquicas hacia el campo relacional y, por extensión, sociopolítico (Gondar, 2012; Kupermann, 2015).

Ferenczi propone que la constitución del trauma ocurre en dos tiempos, ya que depende de cómo la experiencia vivida pueda tejerse relacional y simbólicamente: el trauma no se origina en la vivencia disruptiva en sí (primer tiempo del trauma), sino en la forma en que el testimonio de tal vivencia es (no) reconocido por el otro (segundo tiempo del trauma). Dicho de otra manera, el trauma se origina a partir del momento en que una experiencia disruptiva no puede insertarse en el campo sociopolítico, a partir del momento en que la persona en situación de vulnerabilidad no puede valerse del rostro del otro para modular la violencia que ha vivido.

Tales movimientos de desmentida se articulan con frecuencia a operaciones más amplias de denegación del racismo y el colonialismo estructurales. El término denegación es utilizado para traducir dos conceptos freudianos distintos: *Verneinung* y *Verleugnung* — el primero como denegación propiamente dicha, el segundo como renegeación.

La Verneinung, también traducida como «negativa» o «negación», designa el mecanismo por el cual un contenido reprimido llega a la conciencia con la condición de ser negado. Es el «proceso por el cual el individuo, aunque formule uno de sus deseos, pensamientos o sentimientos, hasta entonces reprimido, sigue defendiéndose de él negando que le pertenezca» (Laplanche y Pontalis, 1991, p. 373). El ejemplo clásico es el del paciente que, al relatar un sueño, dice: «Usted pregunta quién puede ser esa persona en el sueño. No es mi madre», a lo que Freud concluye de inmediato que es la madre (1988, p. 265, énfasis del autor).

Lélia Gonzalez propone que la denegación — en el sentido de Verneinung — es una de las formas estructurantes del racismo latinoamericano. La autora sostiene que «el racismo se constituye como la sintomática que caracteriza la neurosis cultural brasileña» (Gonzalez, 2020a, p. 76, énfasis de la autora) y que opera a través de procesos de denegación: «en el caso de las sociedades de origen latino, tenemos el racismo disfrazado o, como yo lo clasifico, el racismo por denegación. Aquí prevalecen las ‘teorías’ de el mestizaje, la asimilación y la democracia racial» (Gonzalez, 2020b, p. 130, énfasis de la autora).

La Verleugnung, que utilizaremos aquí en su traducción como «renegación», designa el mecanismo por el cual el sujeto se niega a reconocer una percepción de la realidad que le resultaría perturbadora —más específicamente, la percepción de la castración (Freud, 1987e, 1987g; Laplanche y Pontalis, 1991; Figueiredo, 2008). A diferencia de la represión, que expulsa el contenido perturbador hacia el inconsciente, la Verleugnung no elimina la percepción, sino la mantiene en suspenso, coexistiendo con su negación. El resultado es una escisión: dos actitudes simultáneas y contradictorias en relación con la realidad, ninguna de las cuales necesita ser resuelta. El sujeto sabe y no sabe al mismo tiempo: «Lo sé, pero aun así...» (Mannoni, 1973)

Jô Gondar (2017) propone pensar el racismo brasileño contra la población negra a partir de la lógica de la escisión que opera en la renegación: «Todo sucede como si, por un lado, todos supiéramos, en silencio, que existe racismo en Brasil, pero pudiéramos, al mismo tiempo, creer que no existe» (p. 51-52). Con la escisión, la violencia racial y colonial puede ser al mismo tiempo conocida y neutralizada, reconocida y desrealizada, sin que tal contradicción produzca un conflicto manifiesto. Los discursos de la cordialidad, el mestizaje y la democracia racial serían más que meras denegaciones, funcionando como formaciones defensivas que permiten simultáneamente reconocer y rechazar la violencia colonial constitutiva de la sociedad brasileña, perpetuando así las jerarquías raciales y coloniales.

Gondar restringe este análisis al racismo contra la población negra, argumentando que el racismo antiindígena operó predominantemente según la lógica del genocidio. Sin dejar de lado las diferencias históricas entre estas formas de violencia, creo que la renegación, la escisión y la desmentida también estructuran el racismo dirigido a las poblaciones indígenas, aunque con configuraciones específicas. Esto se hace evidente cuando observamos lo que Geni Nuñez (2022) describe como las cuatro paradojas que sustentan el etnogenocidio⁴ indígena en Brasil.

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.

Tomemos la primera paradoja: desde la invasión colonial, el Estado brasileño expropió sistemáticamente las tierras de los pueblos indígenas y, simultáneamente, exige que una persona habite en tierra demarcada como condición para ser reconocida como indígena (Nuñez, 2022, p. 63). Se trata de una operación típica de desmentida: el Estado conoce la historia de despojo territorial, actúa como si esta no tuviera efectos y exige una condición que él mismo ha hecho imposible de cumplir. La segunda paradoja concierne a la lengua. El Estado prohibió y criminalizó las lenguas indígenas a lo largo de siglos — desde el Directorio Pombalino del siglo XVIII hasta la dictadura militar — y luego pasó a exigir el dominio de la lengua indígena como prueba de autenticidad, borrando su propia responsabilidad en el proceso de destrucción lingüística. La tercera paradoja es la de la apariencia: para ser reconocida como indígena, la persona debe corresponder a un estereotipo colonial fijado en el año 1500, como si los pueblos indígenas no pudieran existir en el presente, usar teléfono celular, vivir en la ciudad o relacionarse con otras culturas sin dejar de ser quienes son. Las vidas contemporáneas se vuelven anacrónicas a los ojos del Estado. La cuarta paradoja es la de la identidad documental. La clasificación por el color de piel disuelve la identidad indígena en otras categorías raciales, produciendo al “descendiente de indígena” o al “pardo” en lugar del indígena. Esta disolución se inscribe en los propios documentos: las oficinas del registro civil se niegan a registrar a los niños como indígenas y los inscriben obligatoriamente como pardos, al mismo tiempo que los derechos territoriales dependen precisamente de ese reconocimiento que les es negado.

En cada uno de estos casos, la violencia se sustenta en la negación de sí misma, lo que tiene como efecto que el propio sujeto dude de su realidad: el racismo, según Kum Tum Akroá Gamela, «es producido por quienes tienen poder y distribuido para que todo el mundo beba y, a veces, nosotros mismos bebemos de ese veneno que ellos produjeron para nosotros, y nos llenamos de miedo, de vergüenza de hablar de nosotros mismos» (Nuñez, 2022).

Sin embargo, los ejemplos descritos anteriormente sugieren que, en ciertos casos, opera simultáneamente un mecanismo aún más radical que la denegación o la escisión. Pues no se trata solo de desmentir una realidad cuya existencia permanece parcialmente reconocida, ni de escindir un saber que ya se posee. Se trata del rechazo a la inscripción del propio terror colonial; del repudio a reconocer como constitutivos de la modernidad, del Estado brasileño y de nuestras formas de subjetivación los procesos continuos de etnogenocidio de los mundos indígenas. Esto se aproxima a la *Verwerfung* freudiana: algo expulsado antes de poder ser simbolizado. Así, la cuestión no es solo que la violencia colonial no sea plenamente reconocida, sino que se niega a admitir que ella funda y atraviesa los propios regímenes modernos de inteligibilidad a partir de los cuales nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos el mundo. Algo cercano a esta estructura aparece en Frantz Fanon (2020, 2022),

quien describe cómo el colonialismo no solo niega al colonizado, sino que constituye al colonizado como aquello que no puede ser reconocido en términos de lo humano moderno — un rechazo que precede y excede cualquier escisión, pues opera en el nivel de la propia definición de lo que cuenta como sujeto y como realidad.

V. ¿Quién le teme a los fantasmas?

Quizás el analista salvaje aparezca para protegernos de escuchar a aquellos que fueron etiquetados como salvajes, pues escuchar implicaría de hecho enfrentarnos a los fantasmas de los etnogenocidios de los que somos herederos; implicaría el reconocimiento de las violencias atroces que estructuran nuestro pacto civilizatorio; implicaría constatar que los occidentales modernos estamos enfermos y tenemos grandes dificultades para entrar en contacto con ciertos campos de las experiencias humanas y extra-humanas, y para pensar sobre ellos (Kopenawa & Albert, 2014; Krenak, 2019; Benites, 2020; Núñez, 2022); implicaría una postura ético-política que implique movimientos de responsabilización y reparación.

Es importante destacar que la cuestión aquí no es que las interpretaciones psicoanalíticas no tengan nada que aportar en lo que respecta al sufrimiento indígena. Sino (y esto no es nada nuevo) que ya no se puede pensar en los indígenas sin ellos o a pesar de ellos. Y (tampoco es nada nuevo) que ya es hora de dejar de pensar en nosotros mismos como si nuestra experiencia del mundo no estuviera situada histórica, cultural y étnico-racialmente. Reconocer que también somos nativos no implica solo renunciar a la presunción de que seríamos representantes o tendríamos acceso privilegiado a lo Humano, sino que también abre la posibilidad de reconocer el valor del psicoanálisis en sus puntos de contacto y distanciamiento de otras prácticas y saberes, sin necesidad de deslegitimarlos.

Mi punto tampoco es decir que todo es lo mismo o que todo es creencia, tanto los psicoanálisis como los sistemas terapéuticos indígenas. Sino que, para no basarnos en creencias, es necesario estar dispuestos a experimentar de verdad con el otro. Y el psicoanálisis nos brinda recursos potentes y abre campos fértiles para ello — siempre y cuando tengamos presente que los psicoanálisis son conocimientos situados (Haraway, 1988), que se constituyen a partir de conceptos contextualizados en ecologías de prácticas (Stengers, 2005).

Esto implica reconocer que los límites de la relación del psicoanálisis con otros regímenes de conocimiento están directamente relacionados con los límites de la elaboración, dentro de las propias comunidades psicoanalíticas, de la dimensión colonial que nos atraviesa en forma de fantasmas. En otras palabras, la posibilidad de que el psicoanálisis se abra efectivamente a la alteridad depende de su capacidad para escuchar su propio no-querer-saber colonial.

En el contexto brasileño, esta problemática adquiere una nueva dimensión. El campo psicoanalítico brasileño se ha visto cada vez más tensionado por cuestiones relacionadas con la experiencia de la raza (Siniscalchi, Dias & Helsing, 2024). Una dimensión de esta tensión que merece atención es el hecho de que el psicoanálisis practicado en Brasil ocupa una posición históricamente ambivalente, dado que el psicoanalista brasileño no se encuentra cómodamente en el polo «civilizado» de la escena colonial. Al mismo tiempo que se construyó a partir de la importación de modelos europeos de racionalidad y civilización, el psicoanálisis brasileño se constituyó en un país que, desde el punto de vista de las jerarquías coloniales globales, ocupó con frecuencia el lugar del mestizo, tropical, irracional — del salvaje.

Quizás una dimensión importante de la violencia interpretativa dirigida a los pueblos indígenas resida en un intento de alejar de sí mismo aquello que la mirada colonial europea proyectó históricamente sobre los brasileños. Como si, al aplicar un «psicoanálisis salvaje» al otro indígena, el psicoanalista brasileño pudiera volverse más psicoanalista que brasileño (y, en esa fantasía, menos salvaje); más identificado con lo universal moderno que con las marcas coloniales que también lo constituyen.

En este sentido, la compulsión por interpretar al otro indígena a partir de categorías psicoanalíticas previamente estabilizadas podría funcionar, paradójicamente, como un intento de asegurarse una posición imaginaria de pertenencia al polo civilizado y moderno de la escena colonial, proyectando en el indígena aquello que la mirada colonial europea proyectó históricamente sobre nosotros. El psicoanálisis se usaría, entonces, no para escuchar, sino para establecer una frontera imaginaria entre quien interpreta y quien es interpretado, entre quien sabe y quien solo cree.

Sería ingenuo suponer que reconocer esta dinámica disolvería el problema, como si bastara con una toma de conciencia para deshacer una posición de saber y poder estructurada a lo largo de siglos de violencia. El no-querer-saber colonial es estructural, y su elaboración exige un trabajo colectivo y de largo plazo. Esto implica, entre otras cosas, que los psicoanalistas brasileños se dispongan a hablar y a escucharse en su propio racismo hacia los pueblos indígenas — incluso en sus propios análisis personales —, en un movimiento de reconocimiento del no-querer-saber colonial que los habita. Este reconocimiento abre la posibilidad de que el psicoanálisis brasileño escuche a sujetos indígenas no a pesar de su propia incompletitud, sino a partir de ella.

Quizás la cuestión, entonces, no sea solo saber si y cómo el psicoanálisis puede escuchar a los sujetos indígenas, sino interrogar qué sucede con el psicoanálisis cuando es capaz de escuchar su propio no-querer-saber colonial y logra dejarse afectar por mundos que exceden sus regímenes de inteligibilidad; cuando se vuelve capaz de acoger los asombros provocados por las alteridades sin apresurar su neutralización; cuando se dispone a ser afectado y transformado por otros mundos y modos de existencia.

Referencias bibliográficas

- AYOUCHE, T. (2024, agosto 12). Por uma psicanálise antirracista [Vídeo]. YouTube. 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, Trad.). *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.