

Feminismo decolonial e Psicanálise

caminhos de hibridação

Mara Caffé

Mara Caffé é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, professora no Curso de Psicanálise desse Instituto, participante da “Rede de psicanalistas atentas(os) às relações raciais” do Instituto AMMA – Psiquê e Negritude, doutora pela USP, autora dos livros *Psicanálise e Direito* e *Crítica à normalização da Psicanálise*.

Nota Grande parte deste texto foi apresentada no evento “Psicanálise e sexualidades: multiplicidades e espirais do desejo”, realizado no Instituto Sedes Sapientiae em 22 e 23 de agosto de 2025. Trata-se de um fragmento da minha pesquisa de pós-doutorado, ainda em andamento.

Resumo Neste texto, parto da história do feminismo decolonial como fonte de pesquisa para os enunciados contemporâneos sobre gênero, raça e classe social, abordando as contribuições políticas e epistêmicas do feminismo negro, latino-americano, africano e transfeminista. Em seguida, discuto as condições e desafios do diálogo interdisciplinar da psicanálise com as teorias e movimentos feministas, queer e decoloniais, tendo em vista os modos como psicanalistas temos operado com as noções de gênero e raça. Apoiada na noção de hibridez de Thamy Ayouch, proponho, em continuidade crítica ao seu trabalho, a noção de “gramáticas da hibridez”, identificando as categorias da indiferença, da incorporação e da transformação como recurso de análise e localização no campo.

Palavras-chave feminismo decolonial; psicanálise; gênero; raça; hibridez.

DOI 10.70048/percurso.76.49-58

1 O. Curiel, “Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista”, *Revista de Teoria da História*, v. 22, n. 2.

Diante das reconfigurações contemporâneas de gênero e da maior conscientização sobre o racismo, temos intensificado, em nossa área, os estudos sobre teorias feministas, queer e decoloniais, com vistas à ampliação do nosso repertório teórico-clínico. Entretanto, com respeito a elas, quais têm sido as principais fontes da nossa pesquisa? Ao que parece, conhecemos mais as teorias queer e decoloniais consolidadas e os debates acadêmicos do que a práxis dos movimentos políticos que lhes servem de base. Minha proposta, no presente texto, é partir da história do feminismo decolonial para surpreender os enunciados contemporâneos sobre sexualidade, gênero e raça. Essa escolha metodológica permite colocar em cena sujeitos historicamente marginalizados, evidenciando a densidade política, epistêmica e afetiva de suas intervenções. Permite, também, fazer ressoar suas vozes coletivas, diferentemente de quando nos debruçamos sobre autores(as) individuais.

Nesse sentido, minha apresentação visa à recriação de uma atmosfera política, de um movimento social que nos envolve, embora muitas vezes passe despercebido, o que não é por acaso. As produções do feminismo decolonial se encontram invisibilizadas no campo acadêmico, inclusive por autores decoloniais como Anibal Quijano, Walter Dignolo e Enrique Dussel, que não incorporaram essas contribuições de forma aprofundada, reforçando, nesse ponto, o viés epistemológico colonial e androcêntrico¹. Ainda assim, o movimento feminista permanece como um dos principais espaços de disputa e negociação em torno de temas que atravessam diariamente nossa clínica e constituem importantes fontes de pesquisa. Depois de ilustrar esse material histórico, discutirei alguns desafios que se colocam à psicanálise.



*o feminismo negro
destacou que as experiências
das mulheres não podem
ser compreendidas
exclusivamente pela ótica
do gênero*

Começemos, então, por descrever mais amplamente o feminismo decolonial. Ele consiste em uma vertente crítica do feminismo que se posiciona contra as estruturas do capitalismo patriarcal neocolonial. Maria Lugones², socióloga feminista argentina, o nomeou pela primeira vez, caracterizando-o como movimento crítico ao feminismo ocidental, branco e burguês, oriundo dos países europeus, Estados Unidos e Canadá, que apresentam um viés mais elitista e etnocêntrico. Luciana Ballestrin³, cientista política brasileira, o refere também como feminismo subalterno, próprio dos países do Sul Global, como América Latina, Caribe, África, Ásia e Oceania. Entretanto, os movimentos migratórios e as diásporas difundiram o feminismo decolonial por regiões de todo o planeta.

Desse modo, podemos reconhecer hoje a emergência de um feminismo político decolonial amplo, transnacional e plural, que se coloca contra o que Françoise Vergès⁴, historiadora francesa, denomina como *feminismo civilizatório*, cuja pretensão é *civilizar* e salvar mulheres subalternizadas, o que vemos na cruzada francesa contra o uso do véu por mulheres muçulmanas, expressão de racismo e islamofobia. O feminismo civilizatório funciona, portanto, como uma engrenagem do capitalismo neocolonial, convertendo a luta pelos direitos das mulheres em discurso de adaptação e integração às dinâmicas do mercado global.

O feminismo decolonial não se constitui como um movimento homogêneo; abriga diversos feminismos subalternizados referidos, por exemplo, às mulheres negras, indígenas, muçulmanas, lésbicas, transexuais etc. Desse modo, ele não visa

à ideia de uma unidade universal das mulheres na opressão, consideradas exclusivamente pela perspectiva do gênero. A sua fragmentação é, na realidade, a sua riqueza, um patrimônio de diversidades culturais que resistem à ordem neoliberal.

Dentre suas correntes, temos, por exemplo, o feminismo negro, o latino-americano, o africano e o transfeminismo. Vou falar brevemente deles, mas há também o ecofeminismo, o feminismo lésbico, o feminismo muçulmano etc. Percorrer a história desses feminismos nos permite ver o modo como as noções de gênero, raça e classe social foram se articulando a partir de ações políticas concretas e teorias a elas relacionadas. Interessa, contudo, observá-los em seu conjunto, pois é justamente aí que se revela a força epistêmica de um campo plural e interseccional de lutas.

Feminismo negro

O feminismo negro teve papel central na crítica ao feminismo hegemônico euro-americano, ao destacar que as experiências das mulheres não podem ser compreendidas exclusivamente pela ótica do gênero, descolada de marcadores como raça e classe social. O movimento ganhou expressão a partir dos anos 1970, com intelectuais ativistas nos EUA como Angela Davis, Patricia Hill Collins, bell hooks, Audre Lorde etc., e, na América Latina, com as brasileiras Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento, com as dominicanas Ochy Curiel e Yuderlys Espinosa Miñoso e com a costarriquenha Shirley Campbell Barr, entre muitas outras. Compondo-se a partir de referências geoculturais distintas, o feminismo negro alcançou uma perspectiva transnacional, a partir do compartilhamento de experiências afrodiaspóricas.

Tal compartilhamento decorre de uma territorialidade distinta, forjada nas experiências da diáspora africana, em que os corpos negros criaram formas de pertencimento que independem de vínculos fixos com o solo, afirmando-se em múltiplos contextos. Essa territorialidade fluida



sustenta a possibilidade de uma política negra feminista, capaz de compartilhar raízes históricas e lutas comuns.

Segundo Patricia Hill Collins⁵, o feminismo negro soube potencializar e valorizar a perspectiva marginalizada das mulheres negras como fonte de conhecimento, destacando três características em suas escritas: autodefinição, como forma de falarem de si mesmas em primeira pessoa; articulação entre opressões de gênero, raça e classe, e destaque aos temas da cultura negra, como a irmandade, a maternidade e o ativismo político como estratégia de sobrevivência. Essas características constituem formas de resistência à objetificação e desumanização, afirmando um modelo de pensamento distinto do modelo ocidental dominante.

No Brasil, Lélia Gonzalez⁶ destacou a interseccionalidade entre gênero, raça e classe a partir de referências nacionais, como as figuras da mulata, da empregada doméstica e da mãe preta, herdeiras da escrava mucama. Ao nomear o *pretuguês* (resultado da africanização do português brasileiro) como língua de resistência, Gonzalez valorizou os aportes africanos em nossa cultura, presentes também na música, nas religiosidades afro-brasileiras, nas formas populares de organização cultural e na culinária, expressos no samba, no maracatu, no frevo, no candomblé, na umbanda, nas escolas de samba, bem como no tutu e na feijoada.

ao nomear o pretuguês
(resultado da africanização
do português brasileiro)
como língua de resistência,
Gonzalez valorizou os aportes
africanos em nossa cultura

Feminismo latino-americano

O feminismo latino-americano constituiu-se como um movimento plural, enraizado na história colonial do continente e na convivência desigual entre povos indígenas, africanos, europeus e asiáticos. Gloria Anzaldúa⁷, poeta chicana queer, destaca que esse hibridismo, forjado nas condições do racismo e da exploração capitalista, produziu subjetividades mestiças atravessadas por tradições inconciliáveis e experiências de fronteira, aqui vistas como lugar simbólico onde sentidos são disputados e negociados. Na mesma linha, Maria Lugones⁸ propõe a noção de lócus fraturado como espaço de conflito cultural atravessado por violências, mas também fértil na produção de resistências criativas ao capitalismo neocolonial.

Como exemplos, subvertemos, os(as) latino-americanos(as), as noções ocidentais de maternidade e feminilidade nos movimentos políticos das *Mães da Praça de Maio*, na Argentina, no *Movimiento Colombiano de Mujeres pela Paz* e em *Nossas Filhas de Regresso à Casa de México*. Criamos categorias próprias para interpretar nossas experiências históricas, como as referidas noções de fronteira e lócus fraturado; as formulações de Lélia Gonzales sobre o pretuguês e a amefricanidade e as análises sobre o papel da mulher e a sacralidade da mãe em nossos mitos de origem multirracial, da antropóloga chilena Sonia Mantecino⁹. Há também o estudo sobre o mundo *ch'ixi*, da intelectual e ativista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui¹⁰ e, com grande relevo, as teorias decoloniais inauguradas na América Latina por autores(as) mundialmente consagrados como Enrique Dussel, Anibal Quijano, María Lugones etc.

2 M. Lugones, "Rumo a um feminismo descolonial", *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3.

3 L. Ballestrin, "Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno latino-americano", *Revista Estudos Feministas*, v. 28, n. 3.

4 F. Vergès, *Um feminismo decolonial*.

5 P.H. Collins, "Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro", *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1.

6 L. Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*.

7 G. Anzaldúa, "La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência", in H.B. Hollanda (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*.

8 M. Lugones, *op. cit.*

9 M.L. Femenías, "O feminismo latino-americano: cartografia preliminar", *Revista X*, v. 16, n. 1.

10 S.R. Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*.



estudos transgêneros tendem a enfatizar mais o corpo e a identidade do que o desejo e a sexualidade, desafiando o feminismo a repensar, sob novas lentes, as articulações entre corpos, identidades e sexualidades

Sobre os movimentos indígenas latino-americanos mais emblemáticos, na atualidade, podemos citar: o movimento das mulheres zapatistas e das mulheres do Congresso Nacional Indígena, no México; o das mulheres Mapuche, no Chile; o Movimento de Mulheres Indígenas (MMI), no Brasil, e o Feminismo Comunitário, na Bolívia e na Guatemala¹¹. No caso dos povos indígenas brasileiros, há diferentes posicionamentos em relação ao feminismo. Márcia Mura¹² afirma que mulheres do povo Mura preferem ser chamadas de *indígenas mulheres* e não *mulheres indígenas*, ressaltando o protagonismo da ancestralidade e do pertencimento coletivo. Jamille Anahata¹³ e Potyra Tupinambá¹⁴ compartilham dessa visão, destacando que, em suas culturas, as relações de gênero não implicam hierarquia e que a organização comunitária define o sentido da luta política.

Em contrapartida, Maria Bárbara (Pankararu) e Ro' Otsitsina Xavante¹⁵ reconhecem desigualdades de gênero em suas aldeias e se identificam como feministas na defesa de direitos. A diversidade dessas vozes revela que não há consenso sobre a noção de feminismo indígena, embora as duas *Marchas das Mulheres Indígenas*, realizadas em 2019 e 2021 contra a política racista do então presidente Jair Bolsonaro, demonstrem a crescente força política desse movimento em nível nacional.

Transfeminismo

O transfeminismo, ao contrário do feminismo indígena, articula-se em torno das questões de gênero e das vivências trans. Emergiu de forma

expressiva nos anos 1990, nos Estados Unidos, denunciando a transfobia inclusive dentro do próprio feminismo, especialmente no feminismo lésbico, que rechaçava a participação de pessoas trans sob o argumento de que eram homens vestidos de mulher e estariam desvirtuando o movimento. Assim, muitos feminismos do final do século xx não souberam acolher as manifestações transgêneras, que questionavam radicalmente a cisheteronormatividade e a própria centralidade da categoria *Mulher* como fundamento dos feminismos.

A escritora e ativista trans Letícia Nascimento¹⁶ destaca que a categoria gênero é objeto de intensa disputa nos feminismos, pois tornar-se sujeito do feminismo exige vivências de mulheridades e feminilidades que se acham permanentemente problematizadas. A autora propõe o termo *mulheridades*, reconhecendo sua pluralidade social e subjetiva. Ressalta ainda que algumas travestis e pessoas não binárias femininas afirmam suas vivências de feminilidade, mas não se reconhecem na categoria *mulheridade*. Assim, nem toda feminilidade constitui uma mulheridade, e nem toda mulheridade se reduz a uma forma de feminino.

Além disso, estudos transgêneros tendem a enfatizar mais o corpo e a identidade do que o desejo e a sexualidade, desafiando o feminismo a repensar, sob novas lentes, as articulações entre corpos, identidades e sexualidades. Nesse sentido, pessoas trans e travestis revolucionaram o sujeito político do feminismo ao confrontar o sistema ciscolonial de gênero, contribuindo para a emergência de novas categorias epistemológicas, como a noção de *cisgênero*, que, segundo Amara Moira Rodovalho, “surge apenas setenta anos após o termo que lhe faz oposição, ‘trans’ [...] e é compreensível a demora”¹⁷. Esse novo significante (cis) resultou da árdua militância de coletivos queer e trans, cujos saberes desestabilizam os privilégios cis e suas epistemologias.

O transfeminismo afirma o direito de pessoas trans e travestis à autodefinição, contestando normas cis-heterocoloniais, e denuncia a assimetria médico-institucional que patologiza seus corpos, submetendo-os à avaliação de equipes multiprofissionais e do Estado no caso de cirurgias e terapias

hormonais, enquanto procedimentos semelhantes de pessoas cis são tratados como escolhas estéticas privadas.

Feminismo africano

Segundo a nigeriana Amina Mama¹⁸, o feminismo africano ganhou projeção internacional ao criticar a campanha *Década das Mulheres*, organizada pela ONU entre 1975 e 1985. Essa iniciativa, liderada por mulheres ocidentais brancas de classe média, impôs categorias universais de mulher e gênero próprias de um feminismo civilizacional. Inicialmente, as críticas africanas emergiram por meio de estudos etnográficos. Ifi Amadiume¹⁹ mostrou que, entre os Nnobi (grupo étnico da Nigéria), havia uma organização social pré-colonial com papéis flexíveis, onde funções sociais podiam ser exercidas por ambos os sexos, como evidenciam as figuras de *mulheres maridos e filhas masculinas*. O colonialismo europeu procurou impor a essas mulheres um ideal vitoriano de feminilidade, pautado na submissão e na domesticidade.

11 L.P. Barbosa; L.N. Nóbrega, "A luta das mulheres indígenas na América Latina e a crise ambiental", *Revista Ser Social: crise ambiental e lutas sociais*, v. 26, n. 52.

12 M. Mura, "Indígenas mulheres lutam pelo direito de todos ao bem viver", *Jornal da USP no Ar, Rádio USP*.

13 J. Anahata, "Mulheres originárias não costumam reivindicar um 'feminismo indígena'", *Revista AzMina*.

14 I. Aleixo, "Existe feminismo indígena? Seis mulheres dizem pelo que lutam", *Secretaria de Política para as Mulheres – Estado da Bahia*.

15 I. Aleixo, *op. cit.*

16 L. Nascimento, *Transfeminismo*.

17 A.M. Rodovalho, "O cis pelo trans", *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 1, p. 365.

18 A. Mama, "O que significa fazer pesquisa feminista em contextos africanos?", in T. Pires; A. Gill (orgs.). *Amina Mama e Léila Gonzalez*.

19 I. Amadiume, *Hijas que son varones y esposos que son mujeres: género y sexo en una sociedad africana*.

20 O. Oyèwùmí, "Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas", in J. Bernardino Costa; N. Maldonado-Torres; R. Grosfoguel (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*.

21 C. Martins, "Nós e as mulheres dos outros. Feminismos entre o Norte e a África", in A.S. Ribeiro; M.C. Ribeiro (orgs.). *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*.

22 M. Cirne, "A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do CODESRIA", *Revista África(s)*, v. 4, n. 8.

o feminismo etnográfico
africano contesta os paradigmas
eurocêntricos de gênero, mas
é criticado por idealizar o passado
pré-colonial e estabelecer oposições
rígidas com o Ocidente

Na mesma linha, Oyèrónkẹ Oyèwùmí²⁰ denunciou a universalização da categoria *mulher*, baseada no modelo conjugal europeu. Destacou que, entre os iorubás, a hierarquia social se estrutura pela senioridade, e não pelo gênero. Por exemplo, *egbon* e *aburo* nomeiam irmãos mais velhos e mais novos, independentemente do sexo. Além disso, as crianças recém-nascidas não são classificadas como menino e menina; são chamadas *omo*, independentemente do gênero. A autora ressalta que as classificações sociais na cultura iorubá são situacionais e não fixas, e que a linhagem se constrói principalmente por meio da relação entre irmãos, e não do casal conjugal.

O feminismo etnográfico africano contesta os paradigmas eurocêntricos de gênero, mas é criticado por idealizar o passado pré-colonial e estabelecer oposições rígidas com o Ocidente, representando a África como seu oposto absoluto²¹. Em outra perspectiva, feministas como Desiree Lewis, Patricia McFadden e Amina Mama propõem entender o colonialismo como uma interação que produziu sociedades africanas híbridas e em constante transformação.

Nas lutas anticoloniais africanas, as mulheres atuaram em partidos e movimentos armados, o que secundarizou suas pautas específicas; após a independência, o feminismo ganhou maior expressão, denunciando práticas como casamentos forçados e infantis, poligamia, sobrecarga doméstica, baixa escolarização e exclusão do trabalho²².

Por fim, o feminismo africano reivindica uma identidade marcada não apenas pela raça, mas sobretudo pela africanidade. Segundo a socióloga portuguesa Catarina Martins: "a referência à raça





*as noções de gênero e raça não
pertencem ao quadro originário
da psicanálise, ainda que ela
tenha contribuído especialmente
para o surgimento do conceito
moderno de gênero*

não é tão fundamental quanto a insistência na africanidade [...] O lugar do 'afro', nesse contexto, é [...] distinto do 'afro' que serve de referência aos movimentos negros na diáspora"²³.

Com essas quatro vinhetas, busquei presentificar o contexto político-epistêmico dos movimentos feministas decoloniais, em suas práticas discursivas disputadas e negociadas sobre gênero, sexualidade e raça. Nessa linha, podemos concluir que os feminismos decoloniais: 1) contestam o paradigma colonial de uma história única, constituindo celeiros coletivos de múltiplas narrativas descentradas da perspectiva euro-norte-americana hegemônica; 2) enunciam o paradigma da interseccionalidade entre raça, gênero e classe social, concebendo o sujeito como relacional e situado; 3) articulam-se como movimento aberto e fragmentado, encontrando convergência em lugares simbólicos como lócus fraturados²⁴, encruzilhadas²⁵ e fronteiras²⁶; 4) promovem a desconstrução do sujeito universal branco, europeu, cis e burguês, explicitando seus marcadores identitários historicamente ocultos e afirmando sujeitos subalternizados por meio de autonomações e saberes situados; 5) desestabilizam as noções hegemônicas de mulher, gênero e família nuclear heteronormativa, visibilizando outras corporalidades, parentescos e modos de subjetivação; 6) postulam o eixo da diversidade e do comum, em lugar da diferença; 7) denunciam dispositivos patriarcais, racistas e transfóbicos, e 8) rompem com a autoridade colonial e racista dos saberes instituídos, criticando o humanismo universal antropocêntrico, inspirando-se no perspectivismo indígena

e nas cosmologias afrodiaspóricas, propondo formas plurais de existência.

Observamos, assim, que o feminismo decolonial engendra programas políticos e epistemologias que alicerçam as noções interdisciplinares de gênero e raça, hoje mais familiares a nós em sua circulação acadêmica do que em sua origem nos movimentos políticos de que nasceram. Trago, agora, essas questões para mais perto da psicanálise.

O diálogo interdisciplinar da psicanálise com as teorias e movimentos feministas, queer e decoloniais

As noções de gênero e raça não pertencem ao quadro originário da psicanálise, ainda que ela tenha contribuído especialmente para o surgimento do conceito moderno de gênero. Nessa linha, Freud trouxe avanços decisivos ao pensar a sexualidade infantil como polimorfa e múltipla, a bissexualidade como constitutiva, a fluidez das identificações em lugar das identidades fixas e a contingência das escolhas objetais, contrariando determinismos anatômicos e heteronormativos. Por outro lado, dado o seu contexto histórico e geopolítico, Freud também reforçou os aspectos conservadores da cultura ocidental: universalizou o Édipo, o complexo de castração, o falo e a inveja do pênis, vinculando a feminilidade e a masculinidade aos modelos patriarcais misóginos. Nesse sentido, o diálogo com as teorias críticas e com as noções contemporâneas de gênero e raça abre a possibilidade de uma leitura renovada da psicanálise, questionando alguns de seus fundamentos eurocêntricos e contribuindo para a decolonização de suas práticas.

Entretanto, tal diálogo apresenta complexidades importantes, dada a diferença entre os campos epistemológicos envolvidos. Por exemplo, as noções de inconsciente e de transferência analítica são fundamentos teórico-clínicos da psicanálise que não encontram equivalente nas teorias críticas. Em contrapartida, a militância política e a mobilização coletiva, centrais nos movimentos



*proponho, em continuidade
crítica ao trabalho de Thamy Ayouch,
a noção de gramáticas da hibridez,
como recurso para analisar
diferentes posições no campo*

feministas, não constituem método de trabalho na clínica psicanalítica, orientada pela singularidade do sujeito e pelo manejo da transferência – singularidade essa que não se confunde com o individualismo liberal, pois se constrói nas redes de relação, nos afetos compartilhados e nas tensões próprias do laço social. Como lidar, então, com essas decalagens no campo interdisciplinar?

Parto da ideia, de inspiração foucaultiana, de que o encontro entre saberes distintos ocorre sob um descompasso inevitável entre seus elementos, dando lugar a colaborações, mas também a disputas de poder e resistências mútuas. No diálogo interdisciplinar, os conceitos não apenas colaboram: eles disputam. Desse modo, é preciso analisar o que ocorre quando as categorias interdisciplinares de gênero e raça passam a figurar no interior das práticas psicanalíticas, interagindo – ou não – com os conceitos próprios desse campo, como os de inconsciente, pulsão, sexualidade, transferência etc.

Penso que as hibridações de saberes e práticas não são, por si mesmas, um selo de abertura, podendo adotar direções políticas e epistemológicas distintas. A hibridez não decorre necessariamente de um processamento elaborativo e equilibrado das diferenças, podendo também emergir de dinâmicas de submetimento, de manutenção de privilégios epistemológicos e, inclusive, de epistemicídios.

Assim, levando em conta a variabilidade de arranjos possíveis da hibridez, proponho, em continuidade crítica ao trabalho de Thamy Ayouch²⁷, a noção de *gramáticas da hibridez*, como recurso para analisar diferentes posições no campo. A partir de uma pesquisa exploratória, tenho observado que os diversos modelos psicanalíticos que se propõem a trabalhar com as noções de gênero e raça se distribuem, *grosso modo*, em três posições frente

às teorias feministas, queer e decoloniais: indiferença, incorporação e transformação. Trata-se, pelo menos, de três gramáticas distintas da hibridez.

No primeiro caso (indiferença), temos os modelos psicanalíticos que, mesmo afirmando considerar as noções de gênero e raça, se acham blindados aos acontecimentos e lutas sociais, surdos às transformações e revoluções históricas, reproduzindo quadros teóricos conservadores sob nova aparência, através de revisionismos bem-comportados. No segundo caso (incorporação), temos os modelos que pretendem uma transposição em bloco das noções de gênero e/ou raça para o campo teórico-clínico psicanalítico, supondo uma interação fluida e harmônica entre todos os conceitos, numa assimilação sem *restos*, por assim dizer. Como se diferentes práticas discursivas estabelecessem prontamente o diálogo colaborativo e a interatividade plena, como se não houvesse, entre elas, disputas e resistências mútuas decorrentes de seus jogos de saber e poder. Aqui, o resultado seria a incorporação, no sentido dado por Nicolas Abraham e Maria Torok no livro *A casca e o núcleo*. Por fim, no terceiro caso (transformação) – termo também inspirado no referido livro –, temos os modelos psicanalíticos que admitem as críticas e contribuições das categorias de gênero e raça, utilizando-as na decolonização de importantes noções psicanalíticas, porém sem incorporá-las intactas, isto é, sem tomá-las como categorias prontas, mas reelaborando-as no processo de reorganização conceitual de suas teorias. Pode-se dizer que abrem espaço entre os enunciados psicanalíticos, operam com suas tensões

23 C. Martins, “O lugar do ‘afro’: feminismos negros vs feminismos africanos”, *Revista Feminismos*, v. 6, n. 2, p. 7.

24 M. Lugones, *op. cit.*

25 P. Gilroy, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*.

26 G. Anzaldúa, *op. cit.*

27 T. Ayouch, *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações*.



*esses três grupos
não se apresentam
como blocos estanques ou puros:
cada um deles é atravessado por
tensões internas e marcado
por formações mistas*

e paradoxos, sem saturar o campo, e produzem inovações conceituais.

Entendo, contudo, que esses três grupos não se apresentam como blocos estanques ou puros: cada um deles é atravessado por tensões internas e marcado por formações mistas, o que revela toda a complexidade da hibridação entre a(s) psicanálise(s) e as teorias críticas contemporâneas. Ainda assim, ao apresentá-los como gramáticas distintas da hibridez, procuro delinear alguns referentes de análise e critérios provisórios de localização no campo, ciente da instabilidade que atravessa cada uma dessas posições.

Exemplificando, podemos localizar nos escritos de Jean Laplanche²⁸, Marie-Hélène Brousse²⁹ e Patrícia Gherovici³⁰, autores(as) radicados(as) no Norte global, formulações psicanalíticas distintas e inovadoras sobre o gênero, na linha da transformação. O mesmo se pode dizer de Débora Tajer³¹, psicanalista argentina. Porém, em todos esses casos, as intersecções com as noções de raça e classe não aparecem ou aparecem de modo muito limitado – à exceção de Tajer, que se mostra bastante sensível às questões de classe. Ainda assim, no caso dela, a ausência da dimensão racial limita o alcance de suas análises. Nesse sentido, cada um(a) desses(as) autores(as) revela, ainda que de modo distinto, zonas de apagamento em relação a uma ou outra das dimensões apontadas. Isso mostra que as gramáticas da hibridez não devem ser tomadas como classificações estanques ou tipologias rígidas, que enquadram os modelos em estudo como monoblocos, mas como operadores analíticos provisórios, capazes de apreender posições mistas, deslocamentos parciais e tensões

internas que atravessam tanto as elaborações teóricas quanto as práticas clínicas.

Já a brasileira Lélia Gonzalez³² – cuja produção não se inscreve estritamente no campo psicanalítico, mas nele adentra frequentemente, de modo crítico e propositivo, tendo se consolidado como uma referência reconhecida – e o marroquino Thamy Ayouch³³ propõem transformações a partir do paradigma da interseccionalidade. Há também produções brasileiras que levam em conta esse paradigma, oriundas de coletivos psicanalíticos dedicados à clínica pública e/ou voltados às populações subalternizadas nas periferias, apresentando formulações que caminham no sentido da transformação da psicanálise³⁴.

No outro extremo, no campo da indiferença, encontro Elizabeth Roudinesco³⁵, em que pesem suas outras contribuições históricas valiosas à psicanálise.

Quanto aos modelos referidos à incorporação, observo estudos que, mesmo citando as teorias feministas, queer e decoloniais e lhes conferindo um lugar de destaque – o que representa um avanço importante no reconhecimento das questões identitárias contemporâneas –, acabam por recair em dois resultados problemáticos. Ou reafirmam os parâmetros clássicos originários da psicanálise, sem que se produza, de fato, uma interação efetiva entre os conceitos interdisciplinares mobilizados, configurando uma espécie de clivagem na arquitetura conceitual; ou, em sentido inverso, desvirtuam aspectos fundamentais da prática clínica, orientando a transferência para finalidades próprias da militância política e da ação coletiva.

Em ambos os casos, compromete-se a abordagem da singularidade dos(as) analisandos(as). Isso porque, ao tomar categorias identitárias como referenciais explicativos privilegiados, corre-se o risco de convertê-las em matrizes interpretativas fixas, reforçando identidades essencializadas e homogeneizadas. Tal movimento, ainda que animado por uma legítima sensibilidade às desigualdades sociais e às violências estruturais, pode limitar o reconhecimento das particularidades,



ambivalências e questionamentos singulares de cada sujeito, eclipsando aquilo que, na clínica, não se deixa reduzir a pertencimentos identitários.

Como ilustração dessa orientação, temos o livro *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*, de Ian Parker e David Pavón-Cuéllar (2022). Ainda que tragam contribuições relevantes para a crítica ao capitalismo neoliberal e à tendência de psicologizar o sofrimento social, os autores defendem um modelo de prática clínica articulado à militância política de esquerda. Tal posicionamento aparece de maneira clara no seguinte trecho:

Nossa tarefa no presente manifesto para a psicanálise, a mais radical forma de “psicologia crítica”, é justamente torná-la possível para os movimentos de liberação. [...] Precisamos tratar a psicanálise na clínica como um espaço de transição e reorientá-la para a liberação humana. Em lugar de um dispositivo para reinserir os indivíduos nesta malfadada sociedade, a psicanálise deve ser uma transição conceitual e prática do comunismo.³⁶

Essa perspectiva tende a colocar a prática clínica sob a primazia de um horizonte normativo prévio, no qual a psicanálise deixa de funcionar como um espaço voltado à elaboração da singularidade do conflito psíquico – ainda que situado em suas determinações históricas – e passa a ser mobilizada como instrumento de adesão a um projeto coletivo de transformação social. Retomando, portanto, as gramáticas da hibridez, pode-se dizer que o livro mencionado apresenta aspectos

*abre-se, portanto, a questão
do sentido propriamente
político de nossas práticas,
que não deve ser confundido
com a ideia de uma pretensa
neutralidade apolítica*

de incorporação das teorias críticas à psicanálise. Isso não diminui o valor de suas demais contribuições, que permanecem relevantes, mas evidencia as tensões e os limites de uma articulação que desloca a clínica para finalidades normativas externas à lógica própria da transferência. Nesse ponto, o campo psicanalítico tende a se esvaziar.

Abre-se, portanto, a questão do sentido propriamente político de nossas práticas, que não deve ser confundido com a ideia de uma pretensa neutralidade apolítica, como sustentam certas interpretações conservadoras e reacionárias em nosso campo, nem com a transposição direta das lógicas da militância para o manejo clínico. Mas, então, de que política se trata?

Dado que o diálogo mais extenso e consistente da psicanálise com as noções de gênero e raça é bastante recente, achamo-nos, os(as) psicanalistas das últimas gerações, frente ao desafio de empreendermos um movimento decolonizador incisivo de nossas teorias e práticas, inovando-as sem perder de vista aquilo que constitui sua especificidade. Já bastante familiarizados com a discussão sobre a ética da psicanálise, o que parece necessário, nesse momento, é um apuro mais rigoroso sobre a sua dimensão política. Sobre isso, tenho encontrado algumas referências em Jorge Alemán³⁷.

28 J. Laplanche, *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*.

29 M.H. Brousse, *Mulheres e discursos*.

30 P. Gherovici, *Transgênero: Lacan e a diferença dos sexos*.

31 D. Tajer, *Psicoanálisis para todxs: por una clínica pospatriarcal, posheteronormativa y pós-colonial*.

32 L. Gonzalez, *op. cit.*

33 T. Ayouch, *A raça no divã e Psicanálise interdisciplinar, psicanálise indisciplinada*.

34 T. Setubal; V. Soranso et al., *Territórios clínicos*.

35 E. Roudinesco, *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*.

36 I. Parker; D. Pavón-Cuéllar, *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*, p. 167.

37 J. Alemán, *Soledad: Común*; “O retorno do político e da política” e “Diferença entre sujeito e subjetividade”, *LavraPalavra*.

Referências bibliográficas

- Abraham N.; Torok M. (1995). *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta.
- Alemán J. (2022). O retorno do político e da política. *LavraPalavra*, 16 jun. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2022/06/16/o-retorno-do-politico-e-da-politica/>>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- _____. (2023). *Soledad: Común*. Ed. rev. prólogo de Massimo Recalcati. Barcelona: Ned.
- _____. (2024). Diferença entre sujeito e subjetividade. *LavraPalavra*, 27 mar. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2024/03/27/diferenca-entre-sujeito-e-subjetividade/>>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- Aleixo I. (2019). Existe feminismo indígena? Seis mulheres dizem pelo que lutam. *Secretaria de Política para as Mulheres – Estado da Bahia*, 3 maio. Disponível em: <<https://www.ba.gov.br/mulheres/noticia/2024-03/5595/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam>>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- Amadiume I. (2018). *Hijas que son varones y esposos que son mujeres: género y sexo en una sociedad africana*. Espanha: Bellaterra.
- Anahata J. (2022). Depoimento na reportagem Mulheres originárias não costumam reivindicar um “feminismo indígena”. *Revista AzMina*, 20 out. Disponível em: <<https://azmina.com.br/colunas/mulheres-originaarias-nao-costumam-reivindicar-um-feminismo-indigena/>>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- Anzaldúa G. (1987). La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. In Hollanda H.B. (org.) (2019). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Ayouch T. (2019). *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações*. Curitiba: Calligraphie.
- _____. (2025a). *A raça no divã*. São Paulo: n-1/Devires.
- _____. (2025b). *Psicanálise interdisciplinar, psicanálise indisciplinada*. São Paulo: INM.
- Ballestrin L. (2020). Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno latino-americano. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.
- Barbosa L.P.; Nóbrega L.N. (2023). A luta das mulheres indígenas na América Latina e a crise ambiental. *Revista Ser Social: crise ambiental e lutas sociais*, Brasília, v. 26, n. 52, jan./jun. 2023.
- Brousse M.H. (2019). *Mulheres e discursos*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Cirne M. (2017). A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do CODESRIA. *Revista África(s)*, v. 4, n. 8, p. 104-114, jul./dez.
- Collins P.H. (1986/2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1.
- Curiel O. (2019). Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. *Revista de Teoria da História*, v. 22, n. 2.
- Cusicanqui S.R. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Femenías M.L. (2006/2021). O feminismo latino-americano: cartografia preliminar. *Revista X*, v. 16, n. 1, p. 224-238.
- Gherovici P. (2024). *Transgênero: Lacan e a diferença dos sexos*. São Paulo: Aller.
- Gilroy P. (1993/2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34.
- Gonzalez L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laplanche J. (2015). *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. Porto Alegre: Dublinense.
- Lugones M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, set./dez.
- Mama A. (2009/2023). O que significa fazer pesquisa feminista em contextos africanos? In Pires T.; Gill A. (orgs.). *Amina Mama e Lélia Gonzalez*. Rio de Janeiro: Editora da PUCRio.
- _____. (2021). Sobre feminismos africanos. Entrevista concedida a Elaine Salo. *RadioÁfrica*, 11 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.radioafrica.com.br/>>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- Martins C. (2016). Nós e as mulheres dos outros. Feminismos entre o Norte e a África. In Ribeiro A.S.; Ribeiro M.C. (orgs.). *Geometrias da memória: configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento.
- _____. (2018). O lugar do “afro”: feminismos negros vs feminismos africanos. *Revista Feminismos*, v. 6, n. 2, maio/ago.
- Mura M. (2022). Depoimento na reportagem Indígenas mulheres lutam pelo direito de todos ao bem viver. *Jornal da USP no Ar, Rádio USP*, São Paulo, 6 set. 2022. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/atualidades/indigenas-mulheres-lutam-pelo-direito-de-todos-ao-bem-viver/>>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- Nascimento L. (2023). *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaíra.
- Oyèwùmí O. (2002/2020). Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In Bernardino Costa J.; Maldonado-Torres N.; Grosfoguel R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Parker I.; Pavón-Cuellar D. (2022). *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de libertação*. São Paulo: Autêntica.
- Rodvalho A.M. (2017). O cis pelo trans. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, jan./abr.
- Roudinesco E. (2022). *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Setubal T., Soranso V. et al. (orgs.) (2024). *Territórios clínicos*. São Paulo: Perspectiva/Fundação Tide Setubal.
- Tajer D. (2020). *Psicoanálisis para todxs: por una clínica pospatriarcal, posheteronormativa y pós-colonial*. Buenos Aires: Topía.
- Vergès F. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu.

Decolonial feminism and Psychoanalysis: paths of hybridization

Abstract In this text, I draw on the history of decolonial feminism as a research source for contemporary discourses on gender, race, and social class, addressing the political and epistemic contributions of Black, Latin American, African, and transfeminism. I then discuss the conditions and challenges of the interdisciplinary dialogue between psychoanalysis and feminist, queer, and decolonial theories and movements, considering the ways in which psychoanalysts have engaged with the notions of gender and race. Building on Thamy Ayouch's notion of hybridity, I critically extend his work by proposing the notion of “grammars of hybridity,” identifying the categories of indifference, incorporation, and transformation as analytical tools for positioning within the field.

Keywords decolonial feminism; psychoanalysis; gender; race; hybridity.

Texto recebido: 08/2025

Aprovado: 02/2026