

Thamy Ayouch

Híbrido, indisciplinado e brasileiro de coração

Realização Ana Claudia Patitucci, Adriana Victorio Morettin, Antonio de Almeida Neves Neto, Cristina Parada Franch, Danielle Melanie Breyton, Deborah Joan de Cardoso, Silvio Hotimsky e Tatiana Inglez-Mazzarella

DOI 10.70048/percurso.76.101-122

Em 25 de julho de 2025, convidamos Thamy Ayouch para uma entrevista. Naquela data, ele participou do lançamento do manifesto “Por uma Psicanálise Decolonial”¹, no Cine Bijou, em São Paulo, e promovido pelo Coletivo Cinema e Psicanálise nas Brechas. O documento conta com a assinatura de mais de 2.200 analistas.

Durante o evento, nosso convidado integrou a mesa de debate, defendendo a premissa do manifesto de que o inconsciente possui cor, território e memória. Além disso, convocou a psicanálise a manter sua prática de escutar o incômodo – aquilo que só pode ser ouvido na desobediência –, prática que marcou a trajetória pessoal e profissional de Freud.

Psicanalista e professor titular da Université Paris Cité, Ayouch possui uma vasta produção intelectual traduzida para diversos idiomas. Entre seus livros, destacam-se Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica (2015), Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade, subjetificações (2019), Psicanálise interdisciplinar, psicanálise indisciplinada (2025) e A raça no divã (2025). Sua trajetória pessoal, profundamente atravessada pela hibridez, é fundamental para compreender sua obra.

Nascido no Marrocos, filho de pai muçulmano e mãe judia, mudou-se para a França aos dezoito anos, onde cursou filosofia, literatura inglesa e psicanálise. Sua vivência em países como França, Inglaterra, Espanha, Argentina e Brasil – onde lecionou no Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo – reflete sua constante transposição de fronteiras culturais e linguísticas. Ayouch, que se autodefine como um “estrangeiro íntimo”, um “forasteiro”, identifica-se como uma pessoa não binária.

¹ Manifesto realizado por Isildinha Baptista Nogueira, Ana Lucia Bastos, Bruna Elage, Ivam Cabral, Lilian Carbone, Luciana Chauí, Patrícia Villas-Bôas, Roberta Kehdy, Rodolfo García Vazquez e Vera Lúcia Barbosa, participantes do Coletivo Cinema e Psicanálise nas Brechas.

Ele considera que a psicanálise, desde a sua fundação, estabelece uma epistemologia da hibridez: ao deslocar-se de sua posição restrita de médico, Freud recorreu a diversos campos do saber para elaborar suas teorias. Híbrida a psicanálise é, portanto, uma forma de preservá-la viva e criativa, prevenindo os riscos do dogmatismo, do reducionismo e de paixões das mais variadas naturezas. O exercício contínuo da desidentificação é um dos temas centrais abordados pelo nosso convidado.

Thamy Ayouch opõe-se a qualquer tentativa de universalizar a psicanálise. Ele propõe seu descentramento, defendendo uma abordagem interdisciplinar e indisciplinada, em sintonia com a própria trajetória histórica da constituição desse campo de saber. Seu trabalho visa compreender os efeitos psíquicos das relações sociais de poder em suas múltiplas dimensões, relacionando raça, gênero, sexualidade e classe de maneira interseccional. Seus textos alertam para o risco da despolitização dessas relações. Para investigar temas de tamanha complexidade, Ayouch articula a psicanálise com os estudos pós-coloniais, decoloniais, feministas, queer e críticos da branquitude.

Em A raça no divã, investiga os impactos psíquicos das relações sociais de raça no sujeito do inconsciente. Ayouch argumenta que a raça fundamenta uma perspectiva política e historicizada da psique, instigando a psicanálise a dialogar com os estudos da colonialidade e a integrá-los em sua teoria e prática clínica. Além disso, a obra propõe a construção de uma nova metapsicologia centrada na raça, desenvolvendo conceitos como os de melancolia de raça, inconsciente racial e racial infantil.

Para ele, as relações raciais são os princípios organizadores fundamentais das relações sociais, moldadas pela própria história da modernidade – período marcado pelas colonizações, pelo tráfico de pessoas e pela escravidão. A noção de raça, por si só, é um constructo da



Thamy Ayouch, que se diz brasileiro de coração, conclui a entrevista deixando em todos nós um desejo de continuar com essa conversa marcada pela sensibilidade

modernidade colonial. As populações que se beneficiaram com tantos horrores, espoliações e barbárie tendem a minimizar a relevância desses eventos nas relações e hierarquias de poder contemporâneas.

Para o nosso entrevistado, sua experiência no Brasil é decisiva, permitindo-lhe, como ele mesmo define, “provincializar-se”, arejar sua formação e aprofundar a visão de uma psicanálise intrinsecamente ligada aos contextos sociais, históricos e políticos. Ele defende que o futuro desse campo de saber passa pelo que se produz, se teoriza e se pratica atualmente no Brasil, na Argentina e no Uruguai – um movimento que ele qualifica como revolucionário. Assim, temos no Brasil uma produção de vanguarda da criatividade teórica e clínica ao integrar questões que a psicanálise de matriz europeia e eurocêntrica historicamente negligenciou.

Thamy Ayouch, que se diz brasileiro de coração, conclui a entrevista deixando em todos nós um desejo de continuar com essa conversa marcada pela sensibilidade, abertura e delicadeza na escuta e no diálogo. Esses parecem ser os melhores recursos para lidar com histórias tão dolorosas e violentas que marcaram e continuam a marcar as nossas culturas.

Silvio Hotimsky



*ter colocado
em perspectiva várias
orientações diferentes
me permitiu não cair
em uma fascinação
por uma só orientação,
transferencialmente falando*

PERCURSO Você poderia nos contar sobre sua trajetória na psicanálise, especialmente sobre as experiências de trabalho e de pesquisa ligadas aos intelectuais latino-americanos, e em particular aos brasileiros?

THAMY AYOUGH Em primeiro lugar, muito obrigado por terem me convidado para essa entrevista, fico muito honrado em dialogar e debater com vocês. Como vocês sabem, venho do Marrocos. Cheguei à França com dezoito anos, para os meus estudos. Nessa época, já tinha começado minha trajetória na psicanálise, com um processo de psicanálise pessoal no Marrocos, meu primeiro momento de análise. Depois tive outros três momentos de análise na França, com psicanalistas de orientações diferentes, tanto da IPA, Associação Psicanalítica Internacional, quanto da ALI, a Associação Lacaniana Internacional, da qual foi o meu último analista. Ter colocado em perspectiva várias orientações diferentes me permitiu não cair em uma fascinação por uma só orientação, transferencialmente falando. Na França, fiz uma formação em escolas de psicanálise, mas também abordei a psicanálise academicamente, a partir das suas exterioridades, por assim dizer. Digo isso porque venho da filosofia e da literatura. Só depois fiz estudos em psicologia, mas minha primeira abordagem teórica da psicanálise foi a partir da filosofia, sempre com essa posição de forasteiro.

O Brasil me permitiu uma arejada tremenda na minha formação, na minha relação com a clínica e com a teorização. Morei no Brasil durante quase cinco anos; mais precisamente, metade de cada ano, em São Paulo. Nesse tempo, pude encontrar colegas no Instituto de Psicologia da USP, mas também outros e outras colegas que não estavam na academia, como os/as colegas do Sedes. O que foi muito importante para mim foi ver que a psicanálise é uma prática inscrita num contexto social, histórico e político particular. E o contexto do Brasil é, obviamente, bem diferente daquele da Europa ou da França. Morei em outros países da Europa, na Inglaterra e na Espanha, que também são contextos um pouco diferentes, ainda que tenham em comum um certo etnocentrismo europeu. O Brasil me permitiu, de certa forma, *provincializar* as produções tanto teóricas quanto clínicas da psicanálise. Foi importante perceber que a maneira de praticar e teorizar a psicanálise, que pretendia ser uma forma absolutamente universal, válida em todos os lugares, histórias e épocas, era, na verdade, a universalização de um particularismo muito específico, europeu, para não dizer francês, e, ainda mais, parisiense.

Assim, o Brasil me permitiu destacar precisamente que essa universalização é absolutamente contingente, que não precisa se impor e, quando se impõe, arrasta toda uma tradição imperialista colonial que pretende que o Norte Global ensine ao Sul Global, e que este tenha que reproduzir um único modelo válido, o do Norte Global. Por isso, na minha trajetória de formação e de prática da psicanálise, o Brasil foi absolutamente essencial. E queria acrescentar que, hoje em dia, penso que o futuro da psicanálise tem relação com aquilo que está sendo feito, teorizado e praticado na Argentina, no Uruguai e no Brasil, e que é absolutamente revolucionário. Na Argentina e no Uruguai, em termos de gênero, e no Brasil em termos de raça e de colonialidade. O Brasil está na vanguarda das produções, das práticas e das inovações clínicas, no que diz respeito à relação da psicanálise com questões que foram e continuam sendo muito descartadas por uma psicanálise europeia e eurocentrada.

PERCURSO Quando fala em Argentina, Uruguai e Brasil, você gostaria de citar alguma contribuição específica de intelectuais ou prefere deixar no sentido mais geral, como fez até aqui?

AYOUCH Ah, haveria muitos autores e autoras para citar. Bom, no Brasil, no que diz respeito à psicanálise, há uma longa tradição de teorização de questões de colonialidade e raça. Começando pela Virgínia Bicudo, a Lélia González, a Neusa Santos Souza. Atualmente, somos ensinados/as por pessoas muito queridas, como a Isildinha Baptista Nogueira e sua teorização, e vários/as outros/as autores/as, Cida Bento, Augusto Paim, Ignacio Paim, José Damico, Taia Smith Omacht, além de jovens como a Priscila Santos, que escreveu uma maravilhosa tese sobre Fanon, Brasil e Palestina, e outros/as como Kwane Yonatan, Andrea Guerra, Fernanda Canavêz, Tania Rivera, Alba Lúcia Dezan, ou Maria Cristina Poli, que têm trabalhado com questões de raça. Então são muitas pessoas, e, desculpem, acho que a emoção é que faz com que esteja esquecendo muitos outros nomes bem importantes, como Emiliano de Camargo David, Marcelo Ricardo e muitos outros. No Rio de Janeiro, há um trio jovem que publicou um pequeno livro instigante, intitulado *Ê de raça que estamos falando*: Natasha Helsinger, Bruno Siniscalchi e Luciano Dias. O livro trata da história da psicanálise no Brasil e de como essa história arrasta questões de raça, racismo, eugenia e branqueamento. E tem também muitas/os outras/os autoras/es.

PERCURSO No seu livro *A raça no divã*, você cita Sueli Carneiro e Abdias do Nascimento?

AYOUCH Sim, absolutamente. Em termos de estudos decoloniais ou de estudos sobre a negritude e a raça, existem outros e outras autoras, não necessariamente vinculados/as à psicanálise, como, por exemplo, Djamila Ribeiro, assim como Sueli Carneiro, Alessandra Devulsky, Lia Vainer, Geni Nuñez ou Jota Mombassa.

Ainda no Cone Sul, na Argentina, vários/as psicanalistas trabalham com gênero. A Argentina possui uma rica tradição de psicanálise



Atualmente, somos ensinados/as por pessoas muito queridas, como a Isildinha Baptista Nogueira e sua teorização, e vários/as outros/as autores/as

e feminismo, destacando figuras como Emilce Dio Bleichmar, Mabel Burin, Irene Meler, além de contemporâneos/as como Débora Tajer, Facundo Blestcher, Marina Calvo, e Jorge Reitter, autor do livro *Édipo gay*, que aborda o viés heteronormativo da psicanálise. Antes deles, Silvia Bleichmar já havia iniciado um questionamento reflexivo sobre a normatividade na psicanálise, o que abriu uma via de discussão importante. No Uruguai, tem Fernando Barrios, que escreveu um livro muito interessante chamado *Degenerar Psicoanálisis*, na intersecção entre psicanálise, estudos de gênero e estudos decoloniais. O Uruguai reconhece muito mais a tradição afrodescendente da sua história do que a Argentina, que acabou invisibilizando-a. Então, esses são alguns nomes entre muitos outros.

PERCURSO Chama a atenção a quantidade de mulheres que você cita. Os homens chegam depois a sua cabeça?

AYOUCH Isso eu acho muito importante. Em termos de postura de enunciação, a psicanálise foi predominantemente masculina e androcêntrica por muito tempo, refletindo uma visão de mundo que também é sumamente masculina. A retomada por mulheres dessa postura de enunciação é uma forma de dar uma desbundada nessa visão de mundo.



*me parece que o problema
dessas metapsicologias
é que, ao intrapsiquizar
as questões do racismo,
das discriminações
e da raça, acabam por
as despolitizar
e as desistoricizar*

PERCURSO A partir da compreensão do racismo como sistema, estrutura, instituição social historicamente situada e invisibilizada como tal, e com efeitos psíquicos irreduzíveis, você concebeu uma metapsicologia da raça que tem como eixo central o conceito de racial infantil. Você pode nos dizer mais a respeito dessa contribuição?

AYOUCH Claro, com muito prazer. Então, essa metapsicologia da raça é fruto, vamos dizer, da minha ânsia de pensar, inventar e construir uma metapsicologia que vem primeiro de preocupações e inquietações clínicas. Quando se trabalha com uma metapsicologia geral, seja freudiana, lacaniana ou winnicottiana etc., pode-se “desescutar” questões relativas à raça, incluindo discriminações e vieses da colonialidade, daquilo que restou após as independências. Sendo a colonialidade uma organização de mundo e do trabalho com base numa hierarquização racial, e também uma enunciação: a ideia de que o único lugar capaz de produzir saber de forma estrita, rigorosa e séria é a Europa ou o Ocidente, e que outras fontes de saber são absolutamente desprezadas. Então, clinicamente, fui confrontado a várias questões de raça, de racismo, de migração, e me parecia que escutá-las a partir de uma metapsicologia geral, aliás, habitual, acabava “desescutando” formas de subalternização, formas de silenciamento. Em outras palavras: várias vezes, quando certos

posicionamentos de raça, gênero e classe são falados, não mobilizam nenhuma escuta. Esses posicionamentos e essas singularidades que querem falar ficam quase expulsos para fora do consultório. Considera-se que as questões que esses analisandos/as trazem, relativas a racismo, exclusão e precarização, não são questões psicanalíticas, mas sociais, e, portanto, a psicanálise não precisa escutá-las. A partir desses questionamentos clínicos, comecei a analisar a forma como a psicanálise tinha dado conta da raça e do racismo. Me parecia que o fazia unicamente em termos de teorias sobre o racismo de forma geral, ou sobre o sujeito racista do ponto de vista dos movimentos intrapsíquicos. O racismo foi definido como uma série de processos psíquicos, como, por exemplo, a identificação projetiva, que consiste em colocar aquilo que identifico em mim e não quero reconhecer no outro, excluindo e discriminando esse outro. Ou se fala de processos de desmentido, de recusa, ou, numa veia mais lacaniana, da fantasia pela qual o sujeito racista acha que o gozo próprio lhe foi roubado pelo racizado/a. Digo “racizado”, e posso explicar mais para frente, se vocês quiserem. O racismo estaria fundamentado sobre essa fantasia do roubo do gozo. Uma das representações dessa fantasia são, nos Estados Unidos, os linchamentos de homens negros acusados de terem estuprado mulheres brancas – enquanto os homens brancos obviamente interditam em si esse tipo de gozo, como sabemos todos, não é? Então, isso acaba ficando uma característica daquele negro perverso que vai roubar o gozo proibido pelo branco.

Me parece que o problema dessas metapsicologias é que, ao intrapsiquizar as questões do racismo, das discriminações e da raça, acabam por as despolitizar e as desistoricizar. Considero que o racismo é uma criação da modernidade europeia a partir do século xv, primeiro na Península Ibérica, e depois na invasão e colonização das Américas, com os massacres locais de populações autóctones e a deportação de quase 13 milhões de africanos e africanas escravizados/as. O racismo foi uma invenção dos europeus para justificar a

distribuição do trabalho e a hierarquização das populações. Uma invenção que tentava compatibilizar a distribuição atroz do trabalho com os valores cristãos de “amar ao próximo”, os valores democráticos de igualdade do Iluminismo, os valores da ciência, valores europeus que não se aplicavam às populações não europeias das colônias. Aliás, mesmo na Europa se aplicavam apenas à metade da população: unicamente aos homens, não às mulheres.

Então, a partir da história dos massacres da colonização, da história eurocentrada da raça nas colônias, tentei pensar em que contexto histórico, político, social, tinha nascido a metapsicologia freudiana. Ela apareceu no final do século XIX, no contexto daquilo que Foucault chamou de dispositivo de sexualidade, ou seja, uma obsessão da Europa pela produção de saberes sobre a classificação das sexualidades e sexuações. Isso deu lugar à patologização dos corpos dissidentes, e à normatividade do gênero e da sexualidade pela psiquiatria. Mas esse controle dos corpos foi também incentivado por muitas disciplinas, desde a literatura até a política, passando pela economia, filosofia etc. Aquilo que Foucault chamou de dispositivo de sexualidade é uma desmultiplicação gigantesca de saberes, de discursos sobre a sexualidade para classificar e fiscalizar os corpos, as sexualidades e os gêneros, e para produzir um corpo saudável: majoritariamente o corpo masculino, obviamente heterossexual, corpo da virtude sexual, do autocontrole. Esse modelo foi definido por distinção do corpo da histerica, pelo que Foucault chamou de histericização do corpo feminino, do corpo da criança masturbadora, e do corpo do perverso, cuja relação com a sexualidade é desgovernada. A psicanálise nasceu dentro desse contexto. Aquilo que Freud inventou, o sexual infantil, não se reduz, obviamente, ao dispositivo de sexualidade. Inclusive, na verdade, Freud o revolucionou, subverteu o dispositivo de sexualidade, criando o sexual infantil, e lhe dando um sentido totalmente diferente: não se trata de sexualidade no sentido restrito, mas de uma busca de prazer que não se limita à satisfação de uma



daí, então, minha hipótese de um dispositivo de raça que é anterior ao dispositivo de sexualidade, e a partir do qual este foi desenvolvido nas colônias e depois nas metrópoles

função vital. É o princípio de prazer-desprazer do inconsciente. Porém, por mais que o sexual infantil seja diferente do dispositivo de sexualidade, nasce nesse contexto do século XIX.

Fiz a hipótese de que esse contexto europeu de dispositivo de sexualidade foi, na verdade, cunhado primeiro nas colônias, com aquilo que chamei de dispositivo de raça. O dispositivo de raça é anterior, portanto, ao dispositivo de sexualidade europeu. O que construiu e caracterizou o corpo saudável, de virtude, corpo erguido como modelo no dispositivo de sexualidade, foi, primeiramente, a diferenciação racial, mais do que a sexual. O corpo modelo foi criado a partir da diferenciação entre o corpo branco do colonizador ou de seu descendente, e os corpos autóctones ou escravizados. Daí, então, minha hipótese de um dispositivo de raça que é anterior ao dispositivo de sexualidade, e a partir do qual este foi desenvolvido nas colônias e depois nas metrópoles.

Do mesmo jeito que o sexual infantil nasceu dentro do dispositivo de sexualidade europeu, fiz a hipótese de um racial infantil que surgiu dentro do dispositivo de raça, primeiro nas colônias. Esse racial infantil foi e continua sendo entrancado, obviamente, com o sexual infantil. Faço a hipótese de que o racial infantil seria não a busca de um extra de prazer que não se limita à satisfação de uma função vital, definição do sexual



*uso essa dupla
terminologia porque
as subjetivações brancas
ou percebidas
como brancas também
são produto
do racismo*

infantil, mas a busca, dentro de um sistema de hierarquia de populações, da sobrevivência, numa relação subjetiva e coletiva de subordinação, que não pode ser justificada por nenhuma naturalização dos corpos ou das culturas. Não se trata de prazer-desprazer, se trata de corpos que procuram primeiro sobreviver e, para tanto, têm que se submeter. É importante que isso não se reduza a qualquer naturalização de uma desigualdade dos corpos, que foi criada historicamente. Esse racial infantil foi, obviamente, próprio aos sujeitos racizados em regimes de racismo de Estado, como os regimes coloniais e escravizadores. Mas prevalece também nos regimes de racismo sistêmico e estrutural de hoje em dia. É próprio a sujeitos racizados, mas também a sujeitos brancos, porque a branquitude se define precisamente como um resultado do racismo. Esse não diz respeito somente a pessoas racizadas, por isso utilizo essa dupla terminologia: racizado e racializado. A racização é um termo criado por uma socióloga francesa, Colette Guillaumin. A racialização diz respeito a nós todes, pois ocupamos um posicionamento em relações sociais de raça, privilegiado ou dominado. A racização é uma racialização inferiorizante, negativa, discriminadora. Uso essa dupla terminologia porque as subjetivações brancas ou percebidas como brancas também são produto do racismo. Digo percebidas como brancas

porque a racialização é relacional, relativa, e vai mudando em termos de época, de lugar e de outros fatores – sendo inscrita, de forma interseccional, em outras relações sociais de poder: de gênero, sexualidade, classe, idade etc.

PERCURSO Temos duas questões em relação ao que está colocando. Você diz que o mito-simbólico do inconsciente racial redefine o sexual infantil a partir de uma relação de interseccionalidade. Existiria uma primazia do racial infantil sobre o sexual infantil? Como você pensa a pulsionalidade na metapsicologia da raça?

AYOUC Em termos de subjetivação, não tem nenhuma primazia. Em termos cronológicos, existe uma primazia no sentido de que o dispositivo de sexualidade europeu, segundo minha hipótese, antes de ser desenvolvido na Europa, nasceu nas colônias como dispositivo de raça e sexualidade, pois sempre teve, nas colônias, uma interconexão entre questões de racialização dos corpos e questões de sexualidade e sexualização dos corpos. Então, existe uma primazia à medida que a raça que foi vastamente invisibilizada nas metrópoles sempre esteve presente nas colônias e, quando esse dispositivo de sexualidade foi cunhado nas colônias, ficou interconectado com aquilo que chamo de dispositivo de raça. Porém, se olharmos para as colônias, não há realmente primazia cronológica: aparece se olharmos só para as metrópoles.

Agora, em termos psíquicos, em termos de subjetivação, não há primazia. Para pensar essa ideia, cabe retomar a noção de interseccionalidade, que foi cunhada sobretudo pelas afrofeministas brasileiras e estadunidenses, entre outras: elas propõem que as relações sociais de poder são sempre reconfiguradas uma pela outra. O fato de eu estar situado numa relação social de poder de gênero vai ser reconfigurado pelo meu posicionamento numa relação social de poder de raça, de sexualidade, de classe, e assim por diante. Tudo isso *hic et nunc*, no aqui e agora, nesse contexto em que estou. Ou seja, não existe nenhum determinismo, a operatividade interseccional dessas relações sociais de poder sempre se dá *num*

contexto particular, que lhe confere efeitos particulares. Portanto, penso que quando uma criança cresce dentro de tal ou tal contexto, e sou muito laplancheano aqui, sempre fica bombardeada por mensagens enigmáticas que vão arrastando elementos, tanto do sexual infantil como do racial infantil. Talvez também exista um “classial” infantil, mas confesso que não trabalhei diretamente sobre isso – a não ser que se considere que raça e classe vão muito frequentemente de mãos dadas.

Nesse processo, não existe primazia de nenhum desses fatores, são prescrições que vêm interseccionalizadas. É aquele sexual infantil que o adulto vai transmitindo na mensagem enigmática para a criança, que sempre vem interconectado com questões de raça, inconscientemente. Continuando nessa via laplancheana, existem códigos sociais para traduzir essa mensagem enigmática, são chamados de mito-simbólico por Laplanche. Esses códigos, historicamente criados, contingentes, podem salientar mais questões de gênero e sexualidade (como a “diferença entre os sexos”, o “Édipo”, a “castração”) ou outras relações de poder (dominante/dominado/a, branco/a/negro/a, colonizador/autóctone, mestre/escravo), dependendo do lugar e da época. Na verdade, esses códigos são sempre interseccionais, como dá para ver no mito da “horda primeva” e o “assassinato do pai” (gênero, sexualidade e raça).

PERCURSO Essa teoria sobre os códigos sociais e o mito-simbólico de Laplanche conversa de alguma forma com o contrato narcísico pensado por Piera Aulagnier?

AYOUCH Tenho que confessar que não conheço muito a teoria da Piera Aulagnier, li *A violência da interpretação* há muito tempo. Trabalhei mais com a teoria do Castoriadis – que não tem muito a ver com a teoria da Piera Aulagnier, além do fato que ele era marido dela! Mas lhes devolvo a pergunta: será que esse contrato narcísico proposto por Piera Aulagnier, que não sou competente para dizer o que é, dá para ser aproximado do pacto narcísico da branquitude da Cida Bento, em termos de raça?



*será que esse contrato
narcísico proposto por
Piera Aulagnier, que não sou
competente para dizer o que é,
dá para ser aproximado
do pacto narcísico da
branquitude da Cida Bento,
em termos de raça?*

PERCURSO É uma boa aproximação para pensar em termos de raça. O que também poderia conversar com a contribuição de inconsciente racial do Achille Mbembe, com a qual você trabalha em seus livros. **AYOUCH** Mbembe fala de inconsciente racial e do “devir-negro do mundo” para designar a precarização e desumanização dos corpos, aquilo que foi aplicado a negros e negras escravizados/as, uma transformação do corpo em mercadoria, em coisa descartável. A privação dos/as escravizados/as de direitos e privilégios que cabiam aos mestres, a total sujeição de corpos que serviam apenas para a extração, criou esse devir-negro. Os corpos negros foram submetidos a uma depredação ininterrupta e uma desposseção de si mesmos. Mbembe sustenta que isso está acontecendo hoje em dia de forma mais geral, nos fluxos de migração, fluxos dos/as trabalhadores/as do Sul Global tentando ir para outros lugares do próprio Sul Global ou do Norte Global. A planetarização do mercado, do neoliberalismo e do sistema financeiro, militar e tecnológico estende os riscos sistêmicos sofridos pelos/as escravizados/as negros/as a todas as humanidades subalternas. Portanto, considere que esse inconsciente racial teorizado por Mbembe para dar conta da morte simbólica do corpo negro, e, de forma mais estendida, dos corpos subalternos e precarizados do Sul, é um



*para Silvia Bleichmar,
quando essas regras, que
carregam a lei, são comunicadas
em uma família, de um adulto
para uma criança, transmite-se
a interdição, a proibição, mas
também toda a superexcitação
que vem junto*

componente atual do mito-simbólico. Sendo esse mito-simbólico o conjunto de códigos que servem para traduzir e simbolizar a mensagem enigmática. A partir dessa teorização do Mbembe, quis ver como esse mito-simbólico contém questões de raça, gênero, sexualidade e classe, sempre articuladas em oposições binárias. Em termos de raça, se trata da oposição entre corpos gloriosos e corpos absolutamente abjetos, uma distribuição que vai mudando segundo as épocas e lugares. É assim que resgato o Mbembe, não para pensar um inconsciente racial a-histórico ou que não esteja situado em um lugar e em uma época particular, mas um inconsciente construído, que assume o terceiro sentido do inconsciente segundo Laplanche, ou seja, o inconsciente do mito-simbólico. Não se trata de um conjunto de categorias universais situadas nas psiques, nem é o inconsciente como recalcado. É, como sustenta Laplanche, inconsciente como recalcante, como códigos, ferramentas com as quais as traduções da mensagem enigmática são feitas, sempre inscritos num contexto sócio-histórico particular. O inconsciente como produções históricas e sociais situadas.

PERCURSO Voltando à pergunta sobre a pulsionalidade em sua metapsicologia de raça...

AYOUC No que diz respeito ao pulsional, poderia desenvolver duas ou três coisas. A pulsão é

um ser mítico como dizia Freud, é uma metáfora. A pulsão e toda sua teorização, com as quatro características descritas por Freud, força, fonte, meta e objeto, são construções metapsicológicas para dar conta de movimentos psíquicos inconscientes. Não uso necessariamente essas construções freudianas. Nem me utilizo de modelizações lacanianas da pulsão, como aquela montagem que Lacan comenta, no Seminário Onze, me parece: a pulsão imaginizada como uma pluma relacionada com um dínamo de bicicleta que vai acariciando o ventre de uma mulher deitada em um sofá. Enfim, não uso esses modelos. Penso o pulsional como algo que é transmitido na mensagem enigmática, mais uma vez sendo um pouco laplancheano ou um pouco bleichmariano. Isso foi muito bem teorizado por Silvia Bleichmar, em seu lindo seminário chamado *La construcción del sujeto ético*. Ela analisa a forma como a lei está sendo transmitida em uma família – e considero a “lei” não como sistema de categorias transcendentais, transcendentes e a-históricas, mas apenas como conjunto de regras e normas sociais, das quais a família é um elo, através de suas normas de funcionamento. Para Bleichmar, quando essas regras, que carregam a lei, são comunicadas em uma família, de um adulto para uma criança, transmite-se a interdição, a proibição, mas também toda a superexcitação que vem junto. É aí que situo o pulsional. Ao passar regras, interdições, formas de pensar, agir e proibir, se transmite ao mesmo tempo uma excitação pulsional tremenda. Quando se diz: “Não faça isso, nessa família não se faz isso”, se transmite toda a fascinação e a excitação de fazer isso. Silvia Bleichmar dá esse exemplo: um pai fala para a filha, “Você não pode sair assim com essa saia, dá para ver a sua bunda”, para transmitir a regra “nessa casa, se usam saias compridas”. E o pai está dizendo também: “Eu estou olhando a sua bunda”.

Com a proibição, ele comunica igualmente toda a excitação que vem junto com o interdito. Acrescento que esse pulsional transmitido procede tanto do sexual infantil quanto do racial infantil. Ou seja, questões da sexualidade no sentido

estrito vêm definidas também por questões da racialização dos corpos. Ou ainda para dizê-lo de uma outra forma, questões de prazer-desprazer, que não são só da sexualidade no sentido estrito, mas do sexual-infantil, vêm sempre articuladas com questões de sobrevivência. Essa é a minha hipótese, que, obviamente, é uma construção provisória – e tem que ser considerada assim!

PERCURSO Você usa a formulação da pulsão de morte e pulsão de vida no seu pensamento?

AYOUCH Tal qual, não, mas daria para aproximar, de certa forma, pulsão de morte e pulsão de vida, por um lado, e racial infantil e sexual infantil, por outro lado.

PERCURSO O conceito de hibridez é fundamental no seu pensamento. Você poderia nos falar sobre ele? Como ele pode contribuir para o desenvolvimento da teoria psicanalítica na contemporaneidade?

AYOUCH Para mim, a hibridez é uma questão fundamental tanto teórica quanto pessoalmente. Eu me considero um produto da hibridez, ou pelo menos bastante híbrido em vários sentidos. Vindo do Marrocos, morando no Norte Global, na Europa, tendo vivido em seis países diferentes, com o coração no Brasil. A hibridez de ser de uma família que é, ao mesmo tempo, de filiação muçulmana e judaica. A hibridez é uma forma de desidentificação com um lugar só e com um único posicionamento, em termos de relações sociais de gênero e de sexualidade. Nem de um lado, nem do outro. Eu me identifico como homem, mas de forma não binária. A hibridez de ser considerado gay por pessoas heterossexuais e *queer* por gays. Essa é a minha hibridez, subjetivamente falando. E hibridez também na minha formação. Como disse antes, comecei fazendo estudos de filosofia e literatura inglesa, graduações, mestrados e doutorado sobre psicanálise e fenomenologia – Merleau-Ponty e Freud. Depois cursei psicologia, e segui as formações em psicanálise. Então, hibridez nesse sentido de várias misturas, várias “bastardizações” pessoais, disciplinares e indisciplinadas. Acho que



*falando de hibridez
em termos da psicanálise,
primeiro ela interveio
como prática, e vou retomar
a mesma palavra: foi uma
desbundada dada
na prática médica,
neurológica e psiquiátrica*

tentar atravessar fronteiras é meu sintoma. Fronteiras que, pela minha história pessoal, não podia cruzar tão facilmente com o único passaporte que tinha, como marroquino vindo do Sul Global – vocês sabem o que é isso, pedir um visto, autorizações, a circulação diferenciada entre Norte e Sul Global. Tentei, portanto, trespassar as fronteiras entre línguas e disciplinas.

Falando de hibridez em termos da psicanálise, primeiro ela interveio como prática, e vou retomar a mesma palavra: foi uma desbundada dada na prática médica, neurológica e psiquiátrica. Não se tratava mais de resolver questões psíquicas de forma somática ou com intervenções no corpo – quimioterapias ou a magnetização das históricas –, mas de escutá-las. Atender assuntos psíquicos de forma psíquica, a partir de um arcabouço psíquico. E esse psíquico implica muitas formações disciplinares, não só a psicologia. Em Freud, implica a literatura, a filosofia, a sociologia, a antropologia, a etnologia, e também as ciências exatas como a física, a termodinâmica, a biologia. Na própria escuta de Freud tem uma hibridez, assim como no deslocamento de sua posição de médico. E a hibridez teórica de todas essas ideias tomadas emprestadas de outras disciplinas acaba, isso é a minha hipótese, servindo de motor da teorização. Hibridez clínica na escuta, e disciplinar na teorização.



*temos aqui a ideia
de que hibridez
ou hibridação, misturas,
seriam uma degeneração
de um núcleo da raça
ou do pensamento. Uma recusa
do diálogo, das misturas, dos debates,
dos questionamentos por fora*

E sendo a psicanálise constituída por essa epistemologia de hibridez, levanto a hipótese de que programaticamente, para ela se manter psicanalítica, tem que continuar se hibridando. Para a psicanálise ficar psicanalítica, paradoxalmente, ela precisa não se engessar no eixo narcísico de uma discursividade teórico-psicanalítica única. Ela teria que se abrir a outras discursividades para se enxergar como discurso historicamente situado. A dificuldade é de conseguir discernir as formações discursivas do seu tempo, enquanto está precisamente participando delas. Nenhuma perspectiva pode ocupar uma posição de exterioridade, a-histórica, para escrever a história de seu próprio arquivo, isso é, se engajar numa discursividade paradoxal e operar uma não coincidência consigo mesma. A não ser que, para realizar essa saída do seu próprio discurso, uma perspectiva se confronte, de maneira interdisciplinar – e indisciplinada – às outras produções de saber da sua contemporaneidade. Qualquer disciplina vai retomando normatividades ou coisas majoritárias da sua época, do seu tempo, da sua geografia. Confrontando essa disciplina a outras disciplinas, dá para ver mais explicitamente essas formações discursivas não analisadas, não questionadas, não abordadas de forma reflexiva. É esta saída de si mesmo que considero, para a psicanálise, tanto estrutural, específica da hibridez que a constitui,

quanto programática, ligada à hibridação que ela pode almejar, de modo a abordar sua contemporaneidade. Por isso, quando escrevi o *Psicanálise e hibridez*, realizei uma hibridação atual da psicanálise com estudos de gênero, pós-coloniais e decoloniais.

PERCURSO Nessa hibridação da psicanálise, como resguardar sua especificidade?

AYOUC Eu responderia com uma pergunta: “Qual é essa especificidade do campo psicanalítico que fica ameaçado por uma hibridação?” É uma verdadeira pergunta. Quando se considera que a hibridação da psicanálise com outras perspectivas lhe faria correr o risco de perder sua especificidade, se teme uma *despurificação* da psicanálise? E qual é essa pureza da psicanálise? Acredito que esse aferramento a uma pureza é absolutamente situado historicamente e politicamente. Se inscreve, infelizmente, em uma longa tradição de reivindicação da pureza, inclusive da pureza racial. A ideia de que hibridez ou hibridação, misturas, seriam uma degeneração de um núcleo da raça ou do pensamento. Uma recusa do diálogo, das misturas, dos debates, dos questionamentos por fora. Uma espécie de fortaleza, tanto racial quanto intelectual, que tem que se defender da invasão exterior. Considero isso uma posição muito obsidional, de defesa contra o assédio (fantasiado) da fortaleza e dos inimigos exteriores. Essa pureza, que pode ser de um país ou de uma teoria, está, na verdade, em continuidade com uma tradição europeia e branca amplamente paranoica. Os brancos vão colonizar terras, se dão conta que podem ser minoritários nas colônias, e produzem essa fantasia obsidional: “Vamos ser cerceados, assediados e hibridados por inimigos exteriores, então temos que defender essa pureza!”. Infelizmente, isso está valendo ainda hoje em dia, nos movimentos de neofascismo atuais. Desenvolvem essa ideia de degeneração de uma população ou de uma civilização particular, ameaçada por hordas, estrangeiros, racizados, imigrantes etc. Isso vale tanto na Europa como na América Latina. Hoje em dia, na maioria dos países da Europa, desde a

Hungria até a França, passando pela Itália, Polônia, Inglaterra, Holanda, Alemanha ou Finlândia, os partidos de extrema direita ocupam o primeiro lugar na cena política, isso quando não estão já no governo. Na América Latina também. Vocês se salvaram com as últimas eleições presidenciais, mas metade do país continua sendo bolsonarista. No Chile, na Argentina, em El Salvador, os presidentes são da extrema direita, e nos Estados Unidos, obviamente. Em Israel, na Índia ou na Turquia também. Então, é um fenômeno mundial, ou seja, falar de pureza, de propriedade de um campo que fica ameaçado pela hibridação, tem um sentido histórico ainda vigente hoje em dia.

A especificidade do campo psicanalítico, para mim, se define sobretudo em termos de clínica. E em termos de clínica existem duas regras, os dois princípios da psicanálise. A primeira é a regra da associação livre: o inconsciente nunca se encara diretamente, tem que ser escutado a partir de uma liberação da fala, associando livremente, sem se censurar, para chegar a dizer coisas não sabidas. Aos poucos, as associações são cada vez mais inconscientes, e o/a analisando/a acaba, paradoxalmente, falando aquilo que não sabe. Essa associação livre é acolhida pela escuta flutuante do/da analista.

A segunda é a regra da abstinência do/da psicanalista: tentar ao máximo não colocar o próprio desejo no lugar do desejo do/da analisante. Procurar não dar soluções, por mais que seja com a melhor intenção do mundo. Se quero ajudar o/a analisando/a e proponho uma solução, estou ajudando a mim mesmo, a minha própria angústia, e acabo impedindo que a analisanda/o desenvolva o próprio desejo e a própria elaboração. Acredito que, para além dessas duas regras, não existe mais especificidade e rigor do campo, ou seja, o resto é literatura! O arcabouço teórico psicanalítico, a construção teórica psicanalítica – como dizia Freud – vem só em terceiro lugar. É um andaime, não é o prédio. É uma forma que pode caducar quando na clínica surgem questões que não foram pensadas por essa construção. Por isso, considero que a teorização psicanalítica é um



*procurar não dar soluções,
por mais que seja com
a melhor intenção do mundo.
Se quero ajudar o/a analisando/a
e proponho uma solução,
estou ajudando a mim mesmo,
a minha própria angústia*

mito metafórico. Acredito que hibridar a psicanálise – se continuarmos com essas duas regras da clínica psicanalítica – não a ameaça de nenhuma forma. O que ameaça, então? As idealizações e as crueldades do ideal que vêm de imposições, a meu ver, totalmente coloniais e imperialistas, de uma forma eurocentrada de praticar e teorizar a psicanálise. E, nesse sentido, o Brasil me ensinou muito, que é possível pensar de uma forma diferente, hibridada. Agora, em relação ao identitarismo e à identidade, a ideia de hibridar a psicanálise é uma tentativa de se desvencilhar dessa paixão identitária. Ou seja, que a psicanálise não se confunda com a identidade paranoica dela mesma, que possa ir mudando de acordo com as épocas e lugares.

PERCURSO Você critica tanto a identidade quanto os psicanalistas críticos aos movimentos identitários. Há um tensionamento entre a teorização sobre as identidades híbridas e a crítica ao identitarismo que deseja combater? Como você consegue fazer as duas coisas ao mesmo tempo: criticar a identidade e criticar os críticos do identitarismo?

AYOUCH É exatamente disso que se trata, o identitarismo e também a crítica ao identitarismo. Eu critico precisamente as críticas ao identitarismo no sentido de que são situadas histórica, social e



*o diferente sempre
é o outro – mulher, gay, lésbica,
pessoa trans, negro/a, árabe,
indígena. É como se o majoritário –
homem, branco, eurocentrado,
cis-hétero – não tivesse corpo,
nem identidade*

politicamente. Sei que esse fenômeno existe no Brasil também, mas é muito desenvolvido, hoje em dia, na França: a luta contra movimentos perigosamente “identitaristas” e “comunitaristas”, ou seja, movimentos *queer*, decoloniais, antirracistas. O identitarismo e comunitarismo funcionam como insultos na França, por serem uma forma de quebrar o pacto republicano, de sair do universalismo republicano. Sendo esse universalismo a ideia de que somos todos iguais, não faz sentido algum, portanto, falar de uma particularidade de gênero, sexualidade, raça, classe, porque seria sair do universal. E o sujeito francês é universal. Só que esse universal não deixa de ser a universalização de uma identidade particular, de um particularismo. Identidade essa majoritariamente masculina e, durante muito tempo, diria até bem recentemente, uma identidade obviamente heterocentrada, ciscentrada, branca e europeia, que vem de uma longa tradição religiosa cristã, e não judaico-cristã, o que é muito importante.

Abro esse parêntese porque isso me parece realmente importante: hoje em dia se fala de judeu-cristianismo como uma forma de redimir a longa tradição antissemita europeia e de fazer como se fosse a mesma cultura unida contra a “barbárie”, que seriam atualmente o Islã e os árabes.

Mas a barbárie foi, durante muito tempo, cristã, antijudaica e antissemita. Portanto, falar

de um judeu-cristianismo, que não existe, é uma produção política proveitosa. Apaga a história autenticamente antissemita da Europa cristã, invisibiliza a identidade judaico-árabe, sefardita e mizrahita, da África do Norte e do Meio Oriente, a favor de uma judaicidade embranquecida, entendida unicamente como asquenazita, e permite alterizar e des-civilizar povos árabes e/ou muçulmanos em nome de uma única civilização judaico-cristã ocidental – e obviamente branca! As extremas direitas europeias falam de judeu-cristianismo para demonizar as migrações do Sul Global, consideradas incompatíveis com a cultura europeia. Do mesmo jeito que o primeiro-ministro israelense evoca a defesa da civilização judaico-cristã para justificar o genocídio em Gaza, a colonização a cada dia mais estendida da Cisjordânia, a limpeza étnica do povo palestino e os crimes de guerra na invasão do Líbano.

Voltando à questão do identitarismo, como estava dizendo, o universalismo republicano é a universalização de uma identidade majoritária hegemônica. Eis aqui o verdadeiro identitarismo, que é mais pernicioso por ser invisibilizado. A posição identitária hegemônica pretende não ser uma “identidade”, pois se considera universal. Identidade caracteriza só os outros, que diferem dela: as mulheres, os gays, as pessoas racizadas. A posição masculina, branca, hétero, cis e eurocentrada, burguesa, porém, não é marcada. O diferente sempre é o outro – mulher, gay, lésbica, pessoa trans, negro/a, árabe, indígena. É como se o majoritário – homem, branco, eurocentrado, cis-hétero – não tivesse corpo, nem identidade. Aliás, é exatamente assim que funciona a ideologia. Para ilustrar, vocês se lembram que em janeiro de 2018, na posse do “coiso”, todos os discursos no Planalto mencionavam ideologia: “Esse governo, essa presidência, vai lutar contra a “ideologia de gênero”, “a ideologia marxista”, a “subjugação ideológica”, a “ideologização das crianças”, “as ideologias que destroem os valores e tradições”, “destroem as famílias”.

O que vale aqui é uma acusação da ideologia *dos outros*, equivalente à acusação de identitarismo. Só que o próprio funcionamento da ideologia é

exatamente esse, como o do identitarismo. É um processo altamente projetivo. A ideologia consiste precisamente em atribuir uma posição ideológica só ao outro, e invisibilizar o próprio posicionamento enunciativo. Se usa “ideologia” como acusação para desqualificar as posições dominadas minoritárias, e se eximir de qualquer posição ideológica. Ideológica é justamente aquela posição que pretende falar desde a neutralidade e a universalidade: não situada, sem corpo, sem identidade. Enquanto, vocês sabem mil vezes melhor do que eu, o bolsonarismo é uma ideologia masculinista, militarista, racista, misógina, homofóbica etc. Então, com o identitarismo, é exatamente a mesma coisa: atribui-se uma identidade aos outros e pretende-se falar de um lugar neutro, universal, fora do bulício social, sem identidade.

PERCURSO Vamos à clínica? Como você pensa a diferença entre a clínica do trauma e a clínica da subalternidade? Existe alguma congruência entre as duas? Como se dá o manejo da transferência desde uma perspectiva psicanalítica do poder e da subalternidade?

AYOUCH Tenho que começar dizendo que não sou de nenhum jeito especialista em clínica do trauma. Então, o que vou dizer é uma série de coisas um pouco evidentes, não muito elaboradas. Mas, vamos ver. Se falamos de clínica do trauma, consideramos a reação subjetiva a acontecimentos. Podemos pensar em duas tendências: o trauma como um evento terrível em si, e os microtraumas da constituição da subjetivação – como a sexualidade, o sexual-infantil, considerado traumático. Eu não escolho nenhuma das duas vias; opto por uma em que dá para pensar que o trauma é a reação do sujeito. Pode acontecer algo que, em si, é absolutamente aterrorizador e que não produza trauma, no sentido de que a recepção desse evento não causou tremenda violência. Usando a metáfora de Freud, nesse caso não houve um rompimento do pára-excitações. Da mesma forma que pode acontecer algo que podia parecer menor, mas que produziu um trauma precisamente na recepção do sujeito.



*em uma concepção
generalizada e vulgarizada,
o trauma ressoa hoje como
um tópico, uma verdade
compartilhada, incontestada,
que banaliza a intervenção
dos/as psicólogos/as
e psiquiatras no teatro
das guerras e catástrofes*

A diferença entre trauma e subalternidade é, talvez, primeiro, uma diferença política, apesar de acreditar que o pessoal é político e o psíquico também. É diferença política no sentido de que houve todo um uso do trauma, não necessariamente pela psicanálise, mas por muitas perspectivas humanitárias, psicológicas, psiquiátricas, que produziu uma clínica do trauma com subalternizações, pois colocou os sujeitos em uma posição de vítima, pela qual outros falam. Em uma concepção generalizada e vulgarizada, o trauma ressoa hoje como um tópico, uma verdade compartilhada, incontestada, que banaliza a intervenção dos/as psicólogos/as e psiquiatras no teatro das guerras e catástrofes, das violências extremas, bem como ordinárias. Em algumas ocasiões, tanto na perspectiva humanitária quanto na psiquiátrica, ao se discutir trauma e Transtorno do Estresse Pós-traumático, houve um silenciamento das próprias pessoas afetadas, que foram colocadas em posição de vítima e sobre as quais muitas instituições precisaram falar.

O trauma vira uma preocupação a qual se tem que testemunhar. E esse testemunho acaba modificando a subjetividade psíquica, afetando as pessoas como sujeitos políticos, na imagem que elas têm de si e transmitem, no olhar que elas recebem. O trauma tal como foi investido pelas organizações humanitárias e pelas administrações



*retomando a definição
psicanalítica de trauma
como recepção subjetiva de
um acontecimento, prefiro falar
de clínica da subalternização
para não me limitar
a uma abordagem individual,
separada, atomizada,
dessa recepção subjetiva*

que regem o estatuto de refugiado/a, o trauma como testemunho, produz a emergência de uma nova subjetividade política: a da vítima, que não fala, mas é falada. Isso é bem explicitado no livro de Didier Fassin e Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme*.

Portanto, aqui é uma certa concepção da clínica do trauma que produz subalternização. Eu defino a subalternização na esteira do Gramsci: o subalterno ou a subalterna não é só aquele/a que sofre de uma dominação, de uma opressão. É aquele/a que está radicalmente excluído/a da esfera da representação, que não tem acesso ao dizer, ao se dizer. Essa exclusão resulta na falta de acesso a uma enunciação de si e à singularidade da sua posição, pois a linguagem hegemônica trai a especificidade dessa posição. Então, eu uso a subalternização, para dar conta ou levar em conta muito mais a dimensão política da redução ao silêncio.

Além disso, e retomando a definição psicanalítica de trauma como recepção subjetiva de um acontecimento, prefiro falar de clínica da subalternização para não me limitar a uma abordagem individual, separada, atomizada, dessa recepção subjetiva. Uso a subalternização no sentido de que não se trata só de um processo intrapsíquico nessa recepção subjetiva, mas também de um contexto político que faz com que não se possa falar

de algumas coisas. O silenciamento é consciente e inconsciente. Seguramente por efeitos traumáticos, mas também por efeitos políticos de exclusão da fala, da linguagem e de possibilidades de elaboração. O que em si pode, à sua vez, provocar efeitos traumáticos.

O racismo e a raça geram uma clínica do trauma, mas também produzem subalternizações. Fabricam não possibilidades, não soluções sociais e coletivas de elaboração desses traumas, e isso vale como subalternização. Não há soluções coletivas no sentido de que uma sociedade atravessada por relações sociais de raça não dá apoio social aos sujeitos racizados. Não oferece, ou pouco oferece, possibilidades de elaboração da vivência do racismo.

Além disso, também há poucas soluções clínicas, pois a psicanálise majoritária não aborda esses traumas e não propõe possibilidades para a elaboração de seus efeitos. Bom, com exceção da vertente da psicanálise brasileira da qual falei antes. Esses traumas, de forma muito global, muito geral, não recebem um contexto de elaboração, não são levados à fala. Portanto, prefiro falar de subalternização, para insistir sobre a dimensão mais política e coletiva do trauma subjetivo.

Agora, na transferência, acredito que essa questão da subalternização é sumamente psicanalítica. É, mais simplesmente, a questão de *quem* pode falar, *em que termos*, *segundo que critérios* considerados como escutáveis no divã, no consultório psicanalítico. A psicanálise, pois, almeja uma escuta da hipersingularidade e tenta fazer com que um sujeito fale em voz própria, com as palavras próprias, com a enunciação própria, e que não seja falado, que não esteja só repetindo um discurso pelo qual é atravessado, agido, contado. Que possa chegar a uma posição de sujeito, para falar em nome próprio. Isso é absolutamente central no manejo da transferência.

Porque visamos, no manejo da transferência, a dois níveis – retomando aqui a concepção lacaniana da diferença entre transferência simbólica e transferência imaginária. Transferência imaginária é aquela posição do eu imaginário do

psicanalista. É uma posição de dois eus, analisando/a e analista, se olhando no espelho, cada um definido por posicionamentos narcísicos particulares cunhados social e psiquicamente, produzidos por designações sociais que têm efeitos psíquicos. Transferência simbólica é, como diz Lacan, quando o amor se endereça ao saber. Se a transferência participa da economia narcísica do sujeito, é somente na medida em que esse Imaginário é articulado por um Simbólico. A transferência simbólica não mobiliza o eu, mas o sujeito: aquele/a que recebe sua própria mensagem do Outro em forma invertida. Então, receber a própria mensagem de forma invertida implica poder falar, sair da posição de subalternidade.

No meu penúltimo livro, *A raça no divã*, proponho considerar a subalternização, no contexto do manejo da transferência simbólica, como o espaço onde ocorre a repetição de relações sociais de poder, gênero, sexualidade, raça e classe, interseccionalizadas. Repetição entre analisando/a e analista, repetição flutuante, que vai se movendo, se transformando, mas é repetição. Analisar a transferência simbólica é tentar ver em que estrutura simbólica, em que redes de troca, em que dispositivo, no sentido foucaultiano de discursividades verbais e não verbais, analistas e analisandos/as estão inscritos/as, e o que disso, na situação analítica, se repete ou se renova. Todo o trabalho de manejo da transferência, de interpretação da transferência, consiste em identificar como, nesse momento de interação entre analista e analisando, tem uma relação social de poder que está sendo repetida, e designá-la, em vez de agi-la. Como, então, poder comentá-la para fazer com que o analisando ou a analisanda *saia* dessa posição de subalternização?

Se trata de enxergar como uma relação social de poder produz silenciamento. Esse/a analisando/a está me dizendo alguma coisa, de uma certa forma, que eu posso escutar como uma tematização da relação social de poder que está acontecendo entre nós, de uma rede particular, simbólica, que está atravessando a enunciação entre nós. Se consigo identificar isso, posso



*proponho considerar
a subalternização, no contexto
do manejo da transferência
simbólica, como o espaço
onde ocorre a repetição
de relações sociais de poder,
gênero, sexualidade, raça
e classe, interseccionalizadas*

acompanhar esse analisando/a numa tentativa de sair desse lugar de silenciamento.

Vou dar um exemplo entre três mil, quinhentos e cinquenta três exemplos possíveis, mas vou retomar esse, que é o que me vem mais facilmente à mente. Se trata de um psicanalista estadunidense chamado Max Belkin. É um homem branco, abertamente gay, europeu instalado nos Estados Unidos, que recebe a Ana, uma mulher *chicana*, mexicana estadunidense, heterossexual, racializada e racizada. Em uma sessão, ela fala para ele: “Você me lembra o Kevin Spacey, um homem gay de aparência heterossexual”. Kevin Spacey é um ator gay que possui uma passabilidade, um “passing” heterossexual. No nível da transferência imaginária, aparecem duas posições muito imaginárias. Uma mulher racizada, heterossexual; um homem, branco, gay. São posições constituídas socialmente com efeitos psíquicos. É importante identificar essas posições imaginárias. Mas o que está acontecendo, que articula essas duas posições imaginárias no aqui e agora, quando ela fala para ele: “Você me lembra fulaninho, que é um homem gay de *passing* heterossexual”? Em um plano manifesto, ela está falando para ele: “Você é privilegiado no sentido de que está menos exposto à discriminação de sexualidade porque você parece hétero”. Pode, inclusive, ser uma forma de expressar a agressividade imaginária,



*eticamente, ao publicar,
corre-se o risco de engessar
o delírio do/a analista sobre o/a
analisando. Publicar é fixar
uma identidade do/a analisando/a.
Por mais que tentemos mascarar,
dissimular, anonimizar o caso, um/a
paciente sempre pode se reconhecer*

pela qual ela está designando a menor exposição à vulnerabilidade dele em termos de sexualidade. Ele poderia responder à transferência de forma imaginária, se desculpando e afirmando que, por ser abertamente assumido como gay, está sim exposto à vulnerabilidade. Também podia reagir de forma agressiva à microagressão que ela lhe endereçou. Mas ele observa a transferência simbólica, e a analisa de forma interseccional. Escuta a rede simbólica, a série de discursividades, o mito-simbólico que, nesse momento, conecta-o a ela. Ele repara que ela está falando, dentro da transferência simbólica entre eles, de coisas que dizem respeito a ela. Que ela tem uma maior exposição à vulnerabilidade em termos de gênero, como mulher, e em termos de raça, como mulher racizada.

E eis aqui uma forma de subalternização: ela não aborda a questão da raça ou do gênero de forma explícita, manifesta, pois essas questões foram subalternizadas. E ele escolhe escutar que, quando ela aborda questões que parecem dizer respeito a ele, ela está falando de questões relativas a ela, e que foram subalternizadas. Levantar a subalternização, no manejo da transferência simbólica, implica escutar o está sendo intercambiado, trocado entre eles. Do que se trata? Qual é a relação que está articulando as posições imaginárias de ambos/as, nesse momento particular? E como essa relação proíbe que sejam faladas

determinadas coisas quando são faladas outras? E como abrir um espaço para que essas coisas possam ser formuladas? Esse é um exemplo.

PERCURSO Essa situação foi um caso clínico escrito?
AYOUCHE Sim, está em um livro coletivo organizado por Max Belkin e Cleonie White, intitulado *Intersectionality and relational psychoanalysis. New perspectives on race, gender and sexuality*.

PERCURSO Esse é um tema que queremos abordar, pois você problematiza a questão da escrita dos casos clínicos. Gostaríamos de perguntar se a sua questão é com a publicação dos casos ou com a escrita propriamente dita. A ausência da escrita de casos clínicos não comprometeria a transmissão e a formação do analista?

AYOUCHE Muito obrigado por essa pergunta. A questão, na verdade, é muito complexa e não pretendo, obviamente, responder em nome de todos. Eu respondo desde uma posição muito pessoal e subjetiva. Publiquei casos clínicos há tempo e não faço mais. Mas, para responder à pergunta, se é uma questão de publicação ou uma questão de narração ou escrita: são ambas as coisas. Para mim, é uma questão tanto epistemológica quanto ética. Eticamente, ao publicar, corre-se o risco de engessar o delírio do/a analista sobre o/a analisando. Publicar é fixar uma identidade do/a analisando/a. Por mais que tentemos mascarar, dissimular, anonimizar o caso, um/a paciente sempre pode se reconhecer. Se o caso é bem descrito, o analisando/a, acredito, sempre acaba se identificando. E se reconhece como engessado, precipitado literalmente, retomando a metáfora química, vira a cristalização de uma coisa que estava fluida e que de repente se torna sólida. É uma prescrição que tem efeitos psíquicos. Não dou conta, não posso dar conta desses efeitos. Eticamente, não encontrei uma posição que me permitisse assumir esses efeitos, porque aconteceu, na literatura analítica, que analisandos/as se reconhecessem em casos publicados.

Epistemologicamente, acho muito difícil transmitir uma transferência a dois (ou a mais,

dependendo do dispositivo), numa escrita individual, solipsista, a não ser que digamos que são fragmentos do delírio próprio do/da analista. Acho pouco provável que uma escrita em uma única voz dê conta daquilo que aconteceu numa hibridação de duas psiques, de duas vozes. Me parece muito redutor e pouco representativo. A não ser que se fale diretamente: “Eu estou escrevendo sobre a minha própria transferência”. Na verdade, em termos lacanianos, se trata mais da contra-transferência, não da transferência, sendo essa provocada dentro da troca analítica. A contra-transferência, porém, é, como dizia Lacan, a soma de preconceitos do/a analista, o conjunto de representações conscientes e inconscientes do/a analista. O/A analista chega ao consultório com bagagens. Epistemologicamente, não encontrei a forma de ir além disso. Mas não quer dizer que outras pessoas não acharam; tem inventividades e formas de fazer, mas eu, pessoalmente, não encontrei e não me interessa tanto.

E há também um último aspecto: em termos político-epistemológicos, qual é a posição que adotamos nessa produção de saber? Ou seja, trabalhamos com pacientes, produzimos pesquisa e teorização em psicanálise. Será que podemos assumir uma postura extrativista nessa pesquisa? Postura que, durante muito tempo, foi a da pesquisa, por exemplo, na antropologia e na sociologia.

Hoje em dia, porém, costuma ter sempre um momento de devolução dos resultados. Essa pesquisa, que me serve como pesquisador, que ajuda em muitos níveis para minha carreira acadêmica, para o meu livro, e que extraí do terreno, tem que servir também a esse terreno. Caso contrário, perpetuo a postura colonial extrativista daquele que domina. É uma posição do *ego cogito* cartesiano: para conhecer, dominar e extrair, sem devolver nada.

Hoje em dia, em pesquisas participativas, na sociologia ou na antropologia, prevalece a ideia de que o trabalho tem que servir para o terreno também. Então, clinicamente, em termos de psicanálise, quando faço uma pesquisa psicanalítica e teorizo a partir de uma clínica, como serve ao/à paciente? Não estou sendo extrativista, só



*hoje em dia,
em pesquisas participativas,
na sociologia ou na antropologia,
prevalece a ideia de que
o trabalho tem que servir
para o terreno também*

extraindo elementos, mas não devolvendo nada? Servindo só a minha própria glória. Mais radicalmente, não daria para pensar uma escrita a quatro mãos, entre analisando/a e analista? Isso seria um estilo totalmente novo, um gênero bastante inédito. Para evitar essa dimensão de extrativismo, para evitar que o único ou a única que se beneficie da pesquisa psicanalítica seja o/a analista. Será que não daria para reconhecer uma construção comum, inclusive na escrita? Essa escrita a dois implicaria, portanto, analisar os efeitos transferenciais particulares que resultam dela.

PERCURSO Em junho do ano passado, durante o *Colóquio Brasileiro de Psicanálise: Diversidade, Identidade e Singularidade*, um ponto de vista psicanalítico, realizado na Embaixada do Brasil em Paris, houve uma manifestação de uma psicanalista francesa que parece ter dado voz a um manifesto publicado em 2019 no *Le Monde*, assinado por oitenta psicanalistas franceses, que denunciava o pensamento decolonial como uma ameaça totalitária. Logo em seguida, você participou de um grupo, o coletivo Cinema e Psicanálise nas Brechas, que lançou o manifesto intitulado “Por uma Psicanálise Decolonial” aqui em São Paulo, respondendo a essas colocações. Que argumentos você tem mobilizado na defesa de uma psicanálise decolonial? Seria correto pensarmos que estamos



*o Brasil tem
uma produção de fabulosa
criatividade, que tem tudo
para ensinar à velha Europa
e a outros lugares,
no que diz respeito
à psicanálise*

vivendo um recrudescimento do colonialismo? Somaremos isso à questão de como você vê o seu papel nesse debate na cena acadêmica francesa? **AYOUC** Muito obrigado por essa pergunta. Bom, eu já falei várias vezes sobre o que aconteceu nesse colóquio. Queria deixar clara uma diferença: a resposta e a atitude dessa psicanalista não se referiram diretamente àquela coluna sobre o decolonial como narcisismo das pequenas diferenças, que foi assinada dramaticamente por oitenta psicanalistas franceses, em 2019. Ela não mencionou esse texto. Foi o manifesto decolonial da psicanálise que colocou em perspectiva a resposta dela e tentativas anteriores antidecoloniais, antiantirracistas. O problema é que o antianti acaba sendo colonial e racista, obviamente!

Ela falou muita bobagem e várias coisas errôneas, mas o pior foi como terminou a fala. Não vou retomar tudo o que ela disse, que era globalmente depreciativo daquilo que colegas brasileiros trouxeram da inventividade da psicanálise brasileira atual. Vou apenas contar como ela acabou o seu discurso. Ela terminou dizendo que não estava convencida da noção de colonialidade no inconsciente, de inconsciente colonial, que ela ia pensar sobre isso, para avaliar, apreciar, e comunicar depois se estava de acordo ou não. Foi uma maravilhosa manifestação do inconsciente colonial e da colonialidade no inconsciente: enquanto

ela estava desmentindo, na palavra, a existência da colonialidade no inconsciente, no ato estava manifestando-a. “Eu, a imperatriz europeia da psicanálise, vou avaliar as tentativas de vocês, pessoas do Sul Global, e julgar se a psicanálise de vocês é válida ou não.” Luminosa demonstração de colonialidade! Acho que, hoje em dia, sobretudo com as neofascizações atuais globais, uma colonialidade tremenda está sendo atuada e reforçada. E, no que diz respeito à psicanálise, acho que vocês brasileiros estão resistindo muito a isso. Muito. Não é o caso da psicanálise majoritária no Brasil, mas tem muitas vias da psicanálise que, sem se desfazer totalmente de uma herança europeia, a renovam, o que me parece mais interessante. Então considerando, hoje em dia, que a psicanálise brasileira tem que ser pensada a partir de problemáticas próprias ao Brasil e de ferramentas próprias à história do Brasil. O que não quer dizer jogar fora toda a psicanálise de origem europeia, mas reler e reinventá-la a partir de um contexto local, de uma história local, de ferramentas locais, e isso me parece lindamente decolonial.

O que não foi aceito nesse colóquio, por mero imperialismo psicanalítico, é que esses/as psicanalistas não estejam mais olhando para a Europa como modelo, como farol que vai validar as produções locais. Não estão se submetendo mais ao longo cortejo de mestres em turnê que chegaram às Américas para divulgar a boa palavra da psicanálise europeia.

E o Brasil tem uma produção de fabulosa criatividade, que tem tudo para ensinar à velha Europa e a outros lugares, no que diz respeito à psicanálise. O modelo não é mais europeu, não é mais só do Ocidente, do Norte Global. Então, sim, tem uma colonialidade cada vez mais forte em termos de relações entre Norte e Sul Global, em termos de extrema direitização de regimes no mundo inteiro, mas tem resistências: tem essa resistência decolonial. E na psicanálise eu vejo, espero, fantasio um pouco, que essa resistência à colonialidade ocorre no Brasil.

E com respeito ao meu papel... eu não sei se tenho um papel! Demorei bastante para me

descolonizar pessoalmente. Como disse para vocês, sou marroquino e, quando cheguei à França, estava profusamente colonizado. Tinha sido educado em instituições francesas durante toda a minha infância e juventude, e cheguei à França com a ideia de que esse país era um farol de humanidades e democracia. Achava que a produção do saber tinha que ser eurocentrada e francocentrada. Demorei para me descolonizar, e provincializar, como dizia antes, essa fonte de saber e discursos.

Hoje em dia, assumo plenamente uma posição outra. Falamos de subalternização e eu também, na minha história, não podia falar em nome próprio. Tinha que falar em termos universais. Atualmente, pretendo falar a partir de um posicionamento que assumo inteiramente: o de um cara racizado na França, francês e marroquino, e brasileiro de coração! De educação francesa, mas não identificado com o padrão do Norte Global hegemônico, universalizador, por ter entendido que esse universal não existe.

A psicanálise que pretendo desenvolver, tanto na minha prática quanto na minha teorização, parte dessa localização, dessa situação da minha enunciação. Nesse sentido, ela é decolonial. Mas não pretendo aportar uma coisa particular para a França. O que quero dizer com isso é que quem quiser dialogar comigo, bem-vindes, e quem não quiser, tanto faz! (risos).

No Brasil, minha posição é bem particular. É a de alguém vindo do Norte Global, porque por enquanto moro na França, para falar de psicanálise decolonial no Brasil. Não será isso redondamente paradoxal? Contudo, tento fazer algo com esse paradoxo. Primeiramente, não pretendo ensinar nada à psicanálise brasileira e quero dizer de novo que tudo aquilo que aprendi sobre a descolonização da psicanálise veio do Brasil. Além disso, tenho uma posição desidentificada com a França, por isso não pretendo falar em nome dela. Sei, porém, que me inscrevo em estruturas de colonialidade quando vou a universidades, dou palestras e sou convidado como professor visitante.

Há uma estrutura de colonialidade entre Norte e Sul Global, mas pretendo me utilizar



*não pretendo ensinar
nada à psicanálise brasileira
e quero dizer de novo que
tudo aquilo que aprendi sobre
a descolonização da psicanálise
veio do Brasil. Além disso,
tenho uma posição desidentificada
com a França, por isso não
pretendo falar em nome dela*

da minha posição nessa estrutura para subvertê-la e, ao subvertê-la, tentar mostrar como podemos pensar diferentemente. Encontro aqui uma maravilhosa liberdade de pensamento e criatividade, aprendi muito com essa psicanálise brasileira, e pretendo devolver um pouco daquilo que recebi. Dom e contradom. Inventemos juntas!

PERCURSO Entendemos que você pensa a hibridação como uma ferramenta de luta decolonial. Porém, no Brasil esse conceito parece ter encontrado outros usos. No pensamento de Gilberto Freyre, por exemplo, os traumas e violências da escravidão teriam sido superados pela miscigenação interracial, inaugurando a democracia racial no país cuja figura síntese é o mulato. Nesse sentido, a hibridação não pode servir ao discurso colonial de ocultamento das violências e apagamento das diferenças?

Além disso, ainda sobre esse assunto, gostaríamos de saber sua posição sobre os debates atuais a respeito da identidade racial do pardo no Brasil. A defesa de uma autonomia dessa identidade racial híbrida tem sido muito criticada por membros do movimento negro, que acusam o potencial dessa nomeação de enfraquecer a luta contra o racismo no Brasil. O que você pensa sobre o assunto?

AYOUCH Vocês estão apontando precisamente o problema, e também a riqueza, desse conceito



*obviamente que a noção
de democracia racial
foi usada no sentido de uma
invisibilização da opressão,
da violência, mas, sobretudo –
e o que me parece tão importante,
senão o mais importante –
da força da resistência*

de hibridez e da forma como é usado. Eu retomei a categoria de hibridez do teórico pós-colonial indiano Homi Bhabha. Houve um movimento muito paradoxal e ambivalente na Índia e em muitas colônias, que foi o de colonizadores tentarem modelar colonizados e colonizadas à sua própria imagem. Mas as formas de retomar o mandato colonial sempre foram consideradas híbridas, bastardizadas, não puras, inferiores, cópias malfeitas. Os ingleses quiseram fundar uma elite indiana que servisse de intermediária entre a população indiana e os colonizadores. Essa elite era perfeitamente inglesa na forma de falar e de se vestir, mas era considerada como uma cópia falha, de certa forma. Os ingleses desprezavam essas cópias que não eram inglesas o bastante.

Homi Bhabha vira de cabeça para baixo essa hierarquia, dizendo que essas cópias são o lugar da hibridez, que ele chama de “mimicry”. A hibridez é o fato de o colonizado retomar o mandato colonial dando um passo ao lado, e assim subvertê-lo. Ou seja, a autoria e autoridade do mandato colonial ficam subvertidas por essa enunciação diferente. Essa elite indiana se apropria de elementos ingleses e os hibridiza. Inventa, assim, novidades que não estavam contidas no mandato colonial.

Para dar um outro exemplo bastante banalizado, o português. Os portugueses múltiplos falados no Brasil não são uma cópia falha do

português de Portugal. São uma invenção absolutamente potente, atravessada pelo tupi-guarani, por línguas iorubás, o pretuguês, e por mil outras influências que não existem em Portugal. Vão reinventando a língua léxica e semanticamente, mas também foneticamente. É uma hibridez que deu lugar a uma subversão do mandato colonial, criando algo muito mais rico do que aquilo que foi trazido pelo mandato colonial.

Agora, vocês têm razão. A hibridez pode ser usada, e isso foi também denunciado em Homi Bhabha por movimentos decoloniais, como uma figura de lenificação e pacificação do conflito. É a ideia de que, ao fim e ao cabo, a hibridação foi uma criação feliz, sem conflito nem violência. É muito importante reconhecer a violência quando falamos em hibridez, reconhecer toda a história de opressão e toda a história de resistência. Uso hibridez não no sentido de amenização e abrandamento da violência, mas no sentido de resistência que deu lugar à plena inovação.

Portanto, é preciso se descentrar daquele uso da miscigenação, tal como foi cunhada por Gilberto Freyre, na esteira das teorias eugênicas de branqueamento da raça no Brasil. Cabe também distinguir hibridez da noção de democracia racial que pretende, claramente, apagar totalmente as relações sociais de poder e de domínio de raça e de classe que atravessaram os cinco séculos da história brasileira. Obviamente que a noção de democracia racial foi usada no sentido de uma invisibilização da opressão, da violência, mas, sobretudo – e o que me parece tão importante, senão o mais importante – da força da resistência.

Então, se usarmos hibridez, que levemos em conta todos os movimentos de resistência: a criação de quilombos, a sabotagem das máquinas dos mestres, a permanência de culturas africanas e indígenas, e o florescimento das demais resistências. Hibridez, nesse sentido, não remete à miscigenação e à democracia racial, nem a qualquer apagamento das opressões. Para mim, democracia racial tem no Brasil um uso bastante parecido ao universalismo republicano na França. Visa apagar não só as diferenças, mas também as hierarquias.

Não é uma questão de diferenças entre pessoas; é uma questão de que a diferença é o lugar de uma relação de poder, e, portanto, de uma hierarquia. Que usemos hibridez, mas levando em conta a permanência de hierarquias. A hibridez, nesse sentido, visa precisamente virar de cabeça para baixo essas hierarquias.

Agora, pardo? Bom, amigos, não me sinto legitimado a responder a essa pergunta por não ser brasileiro. Então não sei, não tenho vivência de brasileiro no que diz respeito a essa questão de pardo ou negro. Segundo o que entendi, tem a questão da autopercepção e da autodesignação racial, sobretudo nos questionários e pesquisas. E tem a questão política da definição de si: pessoas identificadas como pardos e pardas hoje se definem como negros e negras em termos de reconhecimento político. Se bem entendi, se trata aqui da diferença entre negro e preto, o negro sendo uma reivindicação política, sobretudo contra a invisibilização e o branqueamento da população negra. Remete a toda a história de branqueamento própria da América Latina, sobretudo do Cone Sul, Argentina, Uruguai e

Brasil. Na Argentina, por exemplo, eles fingem que não têm afrodescendentes, que foram trocados por essa figura do *trigueño*. O *trigueño* seria uma mistura de branco, indígena e negro, e hoje não haveria mais afrodescendentes na Argentina. Sendo que tem, mas são invisibilizados. Então, pardo pode contribuir para essa invisibilização do negro. Declarar-se como negro é, em termos políticos, reverter essa invisibilização. Também pode ajudar a identificar discriminações: maioritariamente, o sujeito pardo é percebido muito mais quanto deficiência de branquitude (um processo de branqueamento inacabado, falido) do que quanto aproximação, realização de branquitude. Mesmo se, obviamente, dá para pensar que um sujeito percebido como pardo é menos exposto ao racismo do que um sujeito identificado como preto. É o que entendi, mas infelizmente, não acompanhei os debates a esse respeito – em particular aqueles relativos às comissões de heteroidentificação no que tange às cotas raciais. Desafortunadamente, faz dez anos que não moro no Brasil. Ainda não consegui cidadania brasileira, mas quem sabe um dia! (risos)