

## TRAVESSIA – DA ESCUTA ADESTRADA AO PSICANALISTA *PERIPHÉRICO*: QUANDO A CENTRALIDADE VIRA MARGEM

Ronald Lopes\*  
Jairo Carioca de Oliveira\*\*

### RESUMO

O texto explora como a psicanálise pode romper com paradigmas hegemônicos para se enraizar em contextos periféricos. A partir da interseção entre psicanálise, racismo estrutural, capitalismo e patriarcado, o texto posiciona a periferia como um espaço de resistência cultural e produção subjetiva. Com contribuições de Lélia Gonzalez, a análise conecta a “amefricanidade” às noções de *sinthoma* e *lalangue* em Lacan, propondo uma escuta que valoriza as narrativas marginalizadas e desafia estruturas opressoras. O psicanalista periférico é apresentado como agente de transformação social e subjetiva, capaz de amplificar vozes e experiências das margens. Essa abordagem subverte a lógica colonial, propondo uma psicanálise que ressignifica o sofrimento como potência de resistência e reinvenção.

Palavras-chave: Psicanálise periférica, Amefricanidade, Resistência cultural, Racismo estrutural, Subjetividade.

---

\*Doutorando em História (UERJ). Doutorando em Estudos Clássicos (UC-Portugal). Mestre e Licenciado em História (UNIRIO). Psicanalista e Pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ, no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR e no Grupo ÁFRICAS: Sociedade, Política e Cultura (UERJ-UFRRJ). Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura, Pós-graduado em Psicanálise e Saúde pelo (SEPAI-RJ). Pós-graduado em Orientação, Supervisão e Gestão Escolar (UNINTER). Pós-graduado em Ciências da Religião (AVM/UCAM). Bacharel em Teologia (FACETEN).

\*\*Doutorando e Mestre em Educação Contemporânea e Demandas Populares (PPGEduc/UFRRJ). Psicanalista e Pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ e no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR. Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura; Membro do Coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia – PUD e Membro da Comissão Permanente da Política Institucional pela Diversidade, Gênero, Etnia/Raça e Inclusão (CPID) da UFRRJ. Poeta e Bolsista CAPES.

## CROSSING — FROM TRAINED LISTENING TO PERIPHERAL PSYCHOANALYST: WHEN CENTRALITY BECOMES MARGIN

### ABSTRACT

*The text examines how psychoanalysis can break from hegemonic paradigms and root itself in peripheral contexts. Through the intersection of psychoanalysis, structural racism, capitalism, and patriarchy, the text positions the periphery as a space of cultural resistance and subjective production. Drawing on Lélia Gonzalez's contributions, the analysis links Amefricanity to Lacan's notions of *sinthome* and *lalangue*, proposing a listening approach that values marginalized narratives and challenges oppressive structures. The peripheral psychoanalyst emerges as an agent of social and subjective transformation, amplifying voices and experiences from the margins. This approach subverts colonial logic, proposing a psychoanalysis that redefines suffering as a power for resistance and reinvention.*

*Keywords: Peripheral psychoanalysis, Amefricanity, Cultural resistance, Structural racism, Subjectivity.*

## TRAVESÍA — DE LA ESCUCHA ENTRENADA AL PSICOANALISTA PERIFÉRICO: CUANDO LA CENTRALIDAD SE VUELVE MARGEN

### RESUMEN

*El texto analiza cómo el psicoanálisis puede romper paradigmas hegemónicos y arraigarse en contextos periféricos. A través de la intersección entre psicoanálisis, racismo estructural, capitalismo y patriarcado, el texto posiciona la periferia como un espacio de resistencia cultural y producción subjetiva. Con las contribuciones de Lélia Gonzalez, el análisis conecta l'amefricanidad con las nociones de *sinthoma* y *lalangue* en Lacan, proponiendo una escucha que valora las narrativas marginalizadas y desafía las estructuras opresoras. El psicoanalista periférico se presenta como un agente de transformación social y subjetiva, capaz de amplificar las voces y experiencias de los márgenes. Este enfoque subvierte la lógica colonial, proponiendo un psicoanálisis que resignifica el sufrimiento como potencia de resistencia y reinención.*

*Palabras clave: Psicoanálisis periférico, Amefricanidad, Resistencia cultural, Racismo estructural, Subjetividad.*

## INTRODUÇÃO

A análise da periferia, como conceito e realidade social, demanda uma abordagem teórica robusta, capaz de articular as dimensões psicanalíticas do

sintoma, conforme desenvolvidas por Freud e Lacan, com as especificidades históricas, culturais e políticas do contexto contemporâneo. No cenário atual, marcado pelo avanço do neoliberalismo, do conservadorismo e pela intensificação da precarização da vida, a periferia se expandiu além de suas fronteiras geográficas, tornando-se condição estrutural que afeta populações tanto nos países do Norte quanto do Sul globais. Não se trata mais apenas de um espaço físico afastado dos centros urbanos, mas de uma experiência globalizada de marginalização e resistência. É a partir dessa perspectiva que ampliamos o entendimento de “Psicanalista *Periphérico*” como um significante que ultrapassa o território para se tornar uma manifestação visível das contradições de classe, raça e poder, impregnadas de sentido político e psicanalítico.

Para aprofundar a compreensão se torna imprescindível incorporar as contribuições de Lélia Gonzalez, intelectual e ativista que analisou as relações entre cultura periférica e experiências de marginalização. Gonzalez destacou que a periferia não é apenas um produto da geopolítica da marginalização, mas também um espaço de resistência cultural e racial. Sua análise expõe as camadas de opressão racial e econômica que incidem desproporcionalmente sobre a população negra e periférica, configurando uma realidade que não pode ser desvinculada das nuances raciais e culturais que permeiam as dinâmicas de dominação. Assim, o conceito de “*amefricanidade*”, desenvolvido por Gonzalez, redefiniu a periferia como um território simbólico de luta e identidade, conectando as realidades vividas pelas populações negras e indígenas em uma perspectiva contracolônia e interseccional que questiona o próprio sistema de poder (Gonzalez, 2020).

Analisaremos, então, a marginalização geopolítica da periferia pelos conceitos psicanalíticos de sintoma e *sinthoma*, investigando como essa condição periférica assume um papel transformador no cenário político global (Lacan, 1973; Soler, 2011). Tal análise ganha densidade a partir das reflexões de dois psicanalistas *periphéricos*, autores deste texto, que, ao clinicarem nas margens, desnudam as estruturas de dominação e de opressão enraizadas no racismo estrutural. Esse sistema perpetua desigualdades que pesam com intensidade sobre as populações marginalizadas, especialmente quando enfrentam narrativas que deslegitimam suas práticas enquanto

psicanálise. Ambos escutaram reiteradamente, em um movimento de exaustão simbólica, que suas abordagens não seriam psicanálise, por destronarem o modelo burguês europeu. No entanto, reconheceram nesse distanciamento uma possibilidade subversiva: a emergência de uma psicanálise à brasileira, capaz de pensar a partir de si mesma, desafiando os parâmetros coloniais circunscritos às clínicas, às línguas e às epistemologias dominantes — inglês, francês e alemão. Essa ruptura encontra inspiração nos **povos-testemunhos**, cujas organizações sociais e culturais, alternativas às hegemônicas, resistem tanto à assimilação quanto à extinção (Ribeiro, 1995).

Com base nessas premissas, propomos examinar a periferia não apenas como um espaço de escassez e de sofrimento, mas também como um espaço de **produção de subjetividades** e de **práticas de resistência**<sup>1</sup>. Espaço esse que associamos à perspectiva de Lélia Gonzalez e à sua noção de **amefricanidade**, que busca romper com o eurocentrismo. No Brasil, isso encontra lugar na fundação do Movimento Negro Unificado em 1978, no qual Lélia propôs uma crítica radical ao nacionalismo e à noção de miscigenação promovida pela ditadura militar, não poupando críticas nem mesmo à esquerda que, segundo ela, reproduzia o mito da democracia racial criado pelo liberalismo paternalista que diziam combater (Gonzalez, 2022). Esse processo está intrinsecamente ligado à subversão das lógicas hegemônicas e colonialistas, possibilitando a criação de um novo espaço de enunciação política, em que o corpo ultrapassa o limite físico ao se afirmar como corpo periférico.

Assim, nas palavras de Conceição Evaristo: *“Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”* (Evaristo, 2008), transmite-se a ideia de produção de subjetividades. Embora o termo seja utilizado no início, ele será articulado posteriormente com o conceito de sujeito a partir de uma perspectiva lacaniana. Nesse sentido, é relevante destacar que todos os espaços produzem subjetividades — Paulo Freire argumenta que os espaços sociais são construídos por relações de poder, cultura e história, e que cada um deles contribui para a formação de indivíduos, moldando seus modos de pensar, sentir e agir. Na visão de Freire, a educação é uma prática social que acontece em diversos espaços — escolas, comunidades, famílias, locais de trabalho — e todos esses contextos carregam intencionalidades que

podem tanto oprimir quanto libertar. O autor defende que esses espaços não são neutros, mas impregnados por ideologias que participam na construção das subjetividades dos indivíduos (Freire, 2019, p. 79).

Um exemplo de tudo isso para o conflito racial pode ser invocado nos episódios dos ataques aos orelhões<sup>2</sup>, ocorridos durante a ditadura militar brasileira em 1973, conectando práticas de segregação racial no Brasil com os regimes biopolíticos de Moçambique no auge da luta pela independência<sup>3</sup>. Introduzidos como um símbolo da “modernidade carioca”, em que os orelhões representavam a tentativa de o regime militar brasileiro fortalecer alianças com o regime colonial português, exportando não apenas um artefato tecnológico, mas também as estruturas de exclusão que ele implicava.

No Rio de Janeiro, a distribuição desigual dos orelhões evidenciou os projetos de segregação da ditadura: enquanto os aparelhos eram amplamente instalados nas zonas centrais e sul da cidade, as regiões periféricas, como a Baixada Fluminense, eram relegadas a telefônicas locais de baixa qualidade, reforçando a desigualdade social. A instalação dos orelhões, amplamente celebrada como um marco de modernidade, rapidamente se tornou alvo de agressões — atos que foram lidos pela imprensa da época como vandalismo, mas que podem ser reinterpretados como expressões de resistência contra um aparato que simbolizava exclusão e controle. A circulação dos orelhões não se limitou ao território brasileiro. Em 1973, três desses aparelhos foram enviados a Lourenço Marques, capital de Moçambique, com o objetivo de simbolizar o intercâmbio modernizador entre os regimes opressores brasileiro e português. No entanto, sua presença também desencadeou tensões e evidenciou as desigualdades estruturais: as imagens da época mostram os aparelhos sendo utilizados exclusivamente por brancos, em uma cidade onde menos de 5% da população tinha essa origem.

Tanto no Brasil quanto em Moçambique, os ataques aos orelhões e outros atos de destruição urbana apontaram para o ressentimento histórico e a resistência às lógicas de exclusão racial e colonial. O que a imprensa denominava “vandalismo” era a materialização do descontentamento contra os projetos de modernidade impostos de forma desigual, que não reconheciam os sujeitos periféricos como parte integral do simbólico e da cidadania plena. Esses ataques, ao contrário de mera depredação,

simbolizam a insurgência contra as estruturas que buscavam consolidar, na linguagem e na cidade, a exclusão e a subordinação.

A periferia, nesse contexto, é vista como um território onde emergem formas de sobrevivência e de enfrentamento político. Exemplos disso incluem práticas aparentemente desordenadas, como essa da destruição dos orelhões — que podemos interpretar como manifestações de um “ódio desorganizado” — e ações organizadas, como a criação do Movimento Negro Unificado, expressão de um “ódio organizado” que se traduz em resistência política. Essas dinâmicas reafirmam a potência criativa e transformadora da periferia, enquanto espaço de reinvenção e ruptura com as lógicas opressivas.

Dessa forma, ressaltamos não apenas o deslocamento da periferia para sua centralidade, mas também o impacto de suas narrativas, que convocam aberturas à multiplicidade de experiências e à ecologia de saberes das margens. A periferia, sem sair de si, estabelece-se como uma fonte de resistência e de transformação cultural e política. Sua potência, quando **escutada**, não dissimula ou nega as realidades impostas pelo racismo, patriarcado e capitalismo. Em vez disso, ao fazer **semblante de objeto a**, acolhe e amplifica as vozes e as experiências das comunidades marginalizadas, reafirmando suas singularidades e forças (Vidal, 1994; Freire, 2000). Contudo, a introdução de um conceito como **semblante de objeto a** requer cuidado, pois ele carrega implicações teóricas complexas.

O **semblante de objeto a** remete, por um lado, ao conceito de **objeto a** em Lacan, particularmente no *Seminário 10: A Angústia*, que aborda a dimensão do desejo e o inassimilável que resta no sujeito. Por outro lado, envolve uma posição discursiva própria do analista, que se coloca em relação ao desejo do outro sem oferecer soluções normativas. Esse conceito se enraíza em uma leitura ampliada de Freud e Winnicott, especialmente no que diz respeito ao **espaço de potência**. Aqui, o objeto a é também lido como uma presença que “está, mas não está” — como a mãe no espaço transicional de Winnicott —, proporcionando ao sujeito a possibilidade de experimentar a ausência sem ser esmagado por ela.

Ao acolher as marcas do racismo no corpo negro — entendido como um **resto inassimilável**, profundamente enraizado no corpo e na subjetividade —, o *semblante de objeto a* oferece um ponto de luta. Esse reconhecimento das raízes do sofrimento mobiliza a construção

de subjetividades periféricas que, apesar da falta constitutiva, amplia as capacidades de *sofrer* (Ferenczi, 1928/2011, p. 36) criar, amar, trabalhar e estabelecer laços de afeto dentro das próprias condições periféricas.

Essa abordagem evita a armadilha de “curar” no sentido tradicional, substituindo-a por uma ampliação das potências e possibilidades do sujeito. A luta, nesse caso, é movida pelo **objeto a**, que articula tanto o desejo quanto a resistência às condições de opressão, permitindo que o corpo periférico encontre novos modos de existência e criação. Assim, o espaço periférico não é apenas um lugar de falta, mas também um espaço de potência e reinvenção.

A travessia, portanto, representa um movimento de transformação, simbolizando a passagem entre diferentes espaços, experiências e identidades. Partindo de uma escuta tradicional, frequentemente “adestrada”, alinhada ao modelo burguês e eurocêntrico de prática psicanalítica, à formação do psicanalista periférico, cuja escuta e atuação incorporam realidades sociais, culturais e econômicas das margens. Nesta travessia, a margem deixa de ser um ponto isolado de exclusão e se reconfigura como uma centralidade pulsante de experiências e de saberes. Esse movimento rompe com as estruturas convencionais da psicanálise e promove um espaço de resistência e reinvenção. A noção de resistência como reinvenção é desenvolvida por Foucault (2014, p. 105) em suas reflexões sobre poder e subjetivação. Ele aborda como as relações de poder são intrinsecamente acompanhadas de possibilidades de resistência. Nos volumes seguintes, que se dedicam ao estudo da ética, Foucault amplia essa discussão ao explorar os modos de constituição do sujeito, incluindo questões éticas e políticas. Essa perspectiva também foi enriquecida por suas interações, como o encontro com Virginia Bicudo em Brasília, que possibilitou o diálogo com contextos específicos e distintos. A psicanálise burguesa e bancária, que frequentemente faz semblante com a branquitude, contrasta com uma psicanálise periférica, que emerge como crítica ao biopoder e à perpetuação das estruturas coloniais.

## CENTRALIDADE DA PERIFERIA E O RACISMO ESTRUTURAL: NAS FRONTEIRAS DA EXCLUSÃO

Como afirmam os Racionais MCs, “periferia é periferia, em qualquer lugar” (Racionais MC’s, 2002). Essa afirmação definiu a universalidade

da marginalização, condição que é profundamente marcada pelo racismo estrutural. No entanto, na cartografia dos corpos racializados e dos sujeitos marcados pela condição de classe, a periferia se apresenta, sobretudo, como o espaço que se constitui pelos dissidentes. Essa condição periférica, que ultrapassa o espaço urbano, carrega em si a historicidade da violência racial e a resistência de populações LGBTQIAPN+, trans, negras e indígenas, refletindo uma divisão geopolítica sustentada pelo racismo estrutural, pela misoginia e pelo capitalismo. Para Gonzalez, o conceito de “amefricanidade” reconfigura essa periferia como um espaço de **resistência e identidade coletiva**, articulando uma visão que conecta o local ao global, do Brasil ao “Sul Global”, em que essas realidades de opressão e resistência se entrelaçam (Gonzalez, 2020).

Enquanto prática de cuidado humano e crítica da cultura a escuta está longe de ser neutra, configurando-se como um espaço de interações carregadas de significados sociais. A escuta opera dentro de um campo de forças em que marcas sociais atribuídas a indivíduos ou grupos condicionam não apenas o acesso à fala, mas também o modo como ela é validada ou deslegitimada. Assim, o ato de ouvir está imbricado em estruturas históricas e culturais que perpetuam hierarquias e exclusões, reforçando a invisibilidade daqueles que carregam estigmas sociais (Goffman, 1988). Nesse contexto, o “como” e o “quem” da escuta estão profundamente atravessados por dinâmicas de poder, as quais determinam quem é digno de ser ouvido e em que condições suas vozes são interpretadas. Tais processos reproduzem relações de dominação que naturalizam privilégios e marginalizam subjetividades, evidenciando a complexidade política e ética inerente à prática de escutar.

Tal condição é frequentemente articulada por estruturas como o patriarcado e a branquitude, que operam como filtros que selecionam e legitimam certos discursos, enquanto marginalizam outros. A branquitude, enquanto **posição de poder**, constrói-se como norma universal, definindo o que é considerado “legítimo” ou “inteligível” dentro das interações sociais. Essa universalização dilui e apaga as especificidades de experiências que escapam aos limites dessa norma.

O neoliberalismo, com sua lógica de mercado que prioriza a produtividade e o lucro sobre as condições humanas e sociais, e o

conservadorismo intensificam esse cenário de diluição e apagamento. Juntos promovem uma homogeneização cultural e econômica que busca suprimir diferenças em prol da eficiência e da integração ao mercado global. Isso implica não apenas na extração de recursos e corpos, mas também a redução e o silenciamento das múltiplas narrativas humanas a uma experiência normativa e instrumentalizada.

Populações historicamente marginalizadas, como negras, LGBTQIAPN+, trans, indígenas, quilombolas, PCD's e ribeirinhas, são particularmente atingidas por essa dinâmica. O neoliberalismo intensifica as condições de extração que essas populações enfrentam, inserindo-as à precarização do trabalho, à exclusão social, à violência simbólica e física. Essa violência não é incidental, mas estrutural, sendo usada como recurso subjetivo de controle e de manutenção das hierarquias de poder.

Na prática da escuta, essa violência estrutural se manifesta de maneira insidiosa. A escuta não é apenas clínica-interpretativa, mas também normativa: ela legitima algumas vozes enquanto silencia outras. Quando mediada por referenciais neoliberais, patriarcais e brancos, a escuta reforça estereótipos e ignora experiências que não se conformam às expectativas sociais hegemônicas. Isso desumaniza aqueles que se dizem de suas histórias a partir das margens, negando-lhes reconhecimento e agência. Por exemplo, a experiência de uma mulher trans no seu desejo de maternagem não é apenas desconsiderada, mas frequentemente distorcida ou patologizada. Sua fala, mesmo quando audível, não é validada e escutada como legítima ou inteligível dentro do sistema normativo hegemônico, o que demonstra como a escuta pode ser instrumentalizada como um recurso de exclusão na profundidade da subjetividade.

Assim, nomeamos como **escuta adestrada** uma prática profundamente ancorada em padrões normativos que refletem e perpetuam estruturas de poder, como a branquitude patriarcal e a lógica conservadora neoliberal. Trata-se de uma escuta que se acomoda no medo de transgredir, de romper com as fronteiras impostas pelo além-mundo do não-lugar da episteme, e de desafiar as convenções herdadas que se mascaram sob a pretensão do grandioso. Esse medo-sintoma denuncia uma relutância em avançar para horizontes outros, capazes de engendrar novas formas de produção de saber. Longe de qualquer neutralidade, tal escuta desconsidera a riqueza

da pluralidade das experiências humanas, funcionando como ferramenta de homogeneização cultural e econômica. Nesse processo, valida certas vozes enquanto silencia outras, instaurando-se como **dispositivo de controle subjetivo e social**. Ao fazê-lo, reforça desigualdades raciais, de classe, de gênero e sexualidade, consolidando-se como um alicerce invisível, mas potente, das hierarquias de poder que estruturam o mundo contemporâneo.

### **MAS DE QUE PERIFERIA ESTAMOS FALANDO?**

O conceito de periferia, quando examinado através da escuta clínica e da crítica da cultura ultrapassa a mera dimensão da cartografia geográfica ou econômica. De acordo com Frantz Fanon, a periferia é descrita como a **“zona de não-ser”**, um espaço existencial onde a humanidade foi negada e, por isso, habitaram às sombras das margens (Fanon, 2008). Nesse lugar, a negritude e outras legitimidades periféricas uma vez desumanizadas, reduzidas a uma posição de invisibilidade perante as instituições e o Estado puderam se abrigar a custo de sua desumanização. Essa dinâmica não é apenas política ou material, mas também ontológica, pois afeta diretamente a definição do que é ser humano e digno de direitos. Intelectuais como Lélia Gonzalez (2020) ampliaram essa leitura ao enfatizar que a periferia não é apenas um espaço de carência e opressão, mas também de resistência e rica produção de subjetividades. Essa perspectiva oferece um horizonte de análise que situa a periferia como uma centralidade ética, cultural e política, desafiando as lógicas hegemônicas.

Contudo, para sustentar tal leitura, é necessário explicitar de maneira mais rigorosa o conceito de resistência. Entre os pensadores que fundamentam essa noção, destaca-se Nego Bispo, que desenvolve a ideia de contracolonialidade. Esse conceito propõe uma abordagem de resistência ativa e combativa contra as estruturas coloniais que moldaram e continuam a influenciar as relações sociais, políticas e culturais. Para Nego Bispo, a contracolonialidade não se limita à oposição ao colonialismo, mas busca dismantelar as suas bases epistemológicas e materiais. Diferentemente da decolonialidade, que privilegia modos de convivência pacífica e alternativas dentro do sistema vigente, a contracolonialidade

insiste na necessidade de uma confrontação radical com o colonialismo. Nesse sentido, ele também incorpora a ideia de reexistência, que, em vez de apenas reagir às condições de opressão, busca criar novos mundos possíveis, transformando as relações e a imaginação sociopolítica dentro e contra os limites impostos pela colonialidade (Bispo, 2022).

Importa destacar que essa resistência se manifesta em condições estruturais marcadas pela exclusão sistêmica e pela alienação social. No contexto da periferia, entendida não apenas como espaço geográfico, mas como uma construção cultural e política, as múltiplas formas de opressão — racismo, patriarcado e capitalismo — se entrelaçam, reforçando a reprodução das desigualdades. Contudo, conforme Bourdieu aponta, é precisamente nesse terreno que surgem práticas sociais de contestação e de ressignificação. A periferia, longe de ser um espaço fixo ou passivo, transforma-se em um campo de disputas onde o *habitus* e os capitais — econômico, social, cultural e simbólico — desempenham papéis cruciais na criação de estratégias de resistência (Bourdieu, 2008). Assim, a marginalização é simultaneamente uma imposição da burguesia e uma oportunidade para a reinvenção das normas sociais e culturais, configurando a luta pela emancipação como uma ação coletiva e dialética.

Essas estratégias de resistência, que Lélia Gonzalez e outros pensadores nos ajudam a compreender, não se limitam a uma oposição reativa às condições impostas, mas se expandem como práticas criativas e transformadoras. A periferia, nesse sentido, é um espaço de produção de subjetividades que subverte as lógicas hegemônicas e colonialistas, propondo um novo espaço de enunciação. Essa proposta reafirma que as margens não são apenas locais de exclusão, mas também de potência e de reinvenção.

Por fim, ao abordar o conceito de resistência, é importante situar as diferentes formas em que ela se manifesta, desde a luta direta até a reexistência criativa. Isso permitirá que a argumentação explore de maneira mais profunda como a periferia é tanto um reflexo das condições sistêmicas quanto um espaço de luta ética e política que desafia essas condições.

A partir da psicanálise, especialmente em Freud e Lacan, entendemos a periferia também como uma metáfora para o furo que constitui o sujeito. Em Freud, se analisarmos os textos *Contribuições à Conceção das Afasias* (1891), *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), *Inibição, Sintoma*

e *Angústia* (1926) e *Compêndio de Psicanálise* (1940), perceberemos que a periferia pode ser definida como a interface dinâmica entre o corpo e a psique, representando o ponto de entrada dos estímulos externos e internos que são transformados em representações mentais, isto é, a periferia do corpo. Embora seja carregada de aspectos biologizantes, Freud não se limitou a uma fronteira física quando definiu sua função, mas apontou um papel ativo na mediação da experiência cultural, na formação dos significados, na vivência da dor e na resposta da construção da realidade. Freud atribui à periferia do corpo uma função central no funcionamento do aparelho psíquico, mostrando que ela não é apenas uma fonte de estímulos, mas também uma matriz de significação.

Já em Lacan, se utilizarmos os textos *Seminário 1 – Os Escritos Técnicos de Freud* (1953-1954), *Seminário 4 – A Relação de Objeto* (1956-1957), *Seminário 8 A Transferência* (1960-1961), *Seminário 13 – O Objeto da Psicanálise* (1965-1966), o *Gide de Lacan* (análise de Jacques-Alain Miller, 2015) e *Escritos* (1966), perceberemos que a periferia é definida como um espaço simbólico e topológico. É nesse espaço que se afiguram os limites entre o sujeito, o Outro e o real. Ela é o lugar de transgressão, de revelação e de reorganização, atuando como uma borda que permite compreender o desejo, a falta e a relação com o inconsciente. Esse furo é o vazio estrutural que emerge do encontro com o **real da falta** — a impossibilidade de uma plenitude ou unidade no ser. Todos os sujeitos enfrentam esse vazio ao entrarem no campo da linguagem, em que se alienam nos significantes do Outro (Safouan, 2005; Freud, 2011).

O que isso significa? A linguagem, enquanto sistema simbólico, não é natural; ela é herdada, estruturada e atravessada pelas dinâmicas de poder. Quando um sujeito entra nesse campo, ele não apenas se insere em uma rede de significados pré-estabelecidos, mas também carrega consigo as marcas da alienação. Os significantes do Outro, que constituem essa rede, são vazios em si mesmos, desprovidos de um significado intrínseco. Cabe ao sujeito projetar neles um sentido, mas essa projeção nunca é plenamente satisfatória, pois o real da falta persiste.

Se o sujeito, ao entrar na linguagem, já se encontra alienado, o que dizer daqueles cuja posição simbólica é ainda mais precarizada? A periferia, enquanto **zona de não-ser** inscreve no sujeito uma alienação ainda mais

radical. Nessa condição, ele não apenas se aliena nos significantes do Outro, mas também nos significantes que o desumanizam e o relegam ao campo do **não-reconhecimento**, transformando-o em um **assujeitado**. (Mbembe, 2017). Aqui, a linguagem, que deveria permitir sua inscrição no simbólico, converte-se também em um recurso de exclusão.

Essa abordagem nos leva a questionar a relação entre a noção lacaniana de sujeito e a ideia de produção de subjetividades, conforme explorada por autores como Foucault e Deleuze, que oferecem perspectivas distintas sobre o tema. Em Foucault (2014), a resistência é entendida como a capacidade de insurgir contra dispositivos de dominação, sendo sua fonte a prática de si, conceito profundamente explorado em seus últimos escritos. A prática de si é um exercício ético que implica um retorno sobre si mesmo, permitindo diagnosticar as formas de sujeição ao Outro e os elementos que sustentam uma relação ética consigo mesmo. Nesse movimento, a liberdade é como uma prática, em que o cuidado de si se alinha à ética e à possibilidade de enfrentar os mecanismos de poder inscritos no ego.

Deleuze, por sua vez, aborda a subjetivação como uma “dobra” em seu livro *Foucault*, entendendo que essa prática consiste em alinhar o que se diz com o que se faz, criando um saber sobre si que é, ao mesmo tempo, ético e político (Deleuze, 2005). Ele amplia essa discussão ao abordar a transição das sociedades disciplinares para as sociedades de controle em *Post scriptum sobre as sociedades de controle*. Ele apresenta a subjetividade como algo continuamente reconfigurado por dispositivos de poder e tecnologias de controle, destacando que o sujeito, nesses contextos, é uma entidade modulada por fluxos de informação e processos de captura (Deleuze, 1992). Essa abordagem reforça a conexão entre a subjetivação e as dinâmicas políticas contemporâneas, alinhando o saber com o fazer em uma relação ética e política. Para ambos os autores, a ética não se separa da política, e a prática da liberdade inclui a relação com o corpo, o desejo e o sexo, sendo esses elementos centrais no processo de subjetivação e na constituição de um sujeito ético.

Enquanto Lacan privilegia o sujeito do inconsciente, alienado no desejo do Outro, Foucault e Deleuze analisam os processos históricos, sociais e materiais que produzem subjetividades em regimes de poder e controle. No entanto, ambas as abordagens, ainda que eurocentradas,

abrem caminhos para pensar o racismo como um mecanismo estruturante das subjetividades periféricas — algo que se conecta à ideia de **subjetividade corsária**, predatória e exploratória, mencionada em análises críticas sobre o racismo em Lacan:

Il y a là une relation entre les êtres humains inter-destructrice et mortelle. C'est d'ailleurs ce qui se passe, ce qui est toujours là, sous-jacent, à la relation interhumaine. Un mythe politique, style particulier des relations interhumaines, rivalité pour la vie, a pu servir à insérer pas mal de choses. M. Darwin l'a forgé, comme ça, parce qu'il faisait partie d'une **nation de corsaires**, pour qui la racine était l'industrie fondamentale. Cette notion ... de la lutte pour la vie, vous savez combien sur le plan politique elle est discutable; car la survivance soi-disant des espèces les plus fortes, tout va contre. C'est absolument le contraire de l'évidence<sup>4</sup>. (Lacan, 1976, grifo nosso)

Para materializar o que estamos colocando, um caso clínico de um analisante expressa bem a potência periférica. Ao falar sobre sua mãe, a analisante disse que sentia vergonha porque ela adulterava os contracheques da empresa em que trabalhava. Entretanto, ela era mãe solo, funcionária de limpeza e sobrevivente em condições adversas com duas filhas. Esse fato evidencia as tensões entre diferentes modos de escuta na clínica psicanalítica. Para uma escuta centrada em uma subjetividade corsária, esse corpo é rapidamente taxado como desonesto, por conta da adulteração de contracheques para garantir a subsistência dos filhos. Entretanto, uma escuta periférica permite reconhecer a potência desse ato como uma resistência criativa, transformando precariedade em possibilidades de vida. Longe de ser um ato desonesto, essa “artesanaria de sobrevivência” reflete a força de um corpo negro que recusa a resignação e recria o possível, jogando luz na inventividade presente nas margens. Na escuta da subjetividade periférica, o corpo desumanizado é ressignificado como potência. Esse corpo, que a lógica predatória rotula como “inadequado” ou “marginal”, é também um corpo de luta, um corpo que reexiste — um ato político e ético de resistência e de criação.

Outra questão é a ideia de “negritude” na zona de não-ser, que é marcada por significantes que desvalorizam e desumanizam o sujeito negro. Esses significantes não apenas o alienam de uma

plenitude simbólica, mas também de sua própria agência. A condição periférica, assim, se configura como uma alienação dupla: primeiro, na estrutura universal da linguagem; e, segundo, na forma como essa estrutura é modulada por relações de poder que desumanizam e assujeitam certos corpos.

Ao reconhecer que o corpo periférico precisa dar uma resposta ao vazio estrutural que o constitui, percebemos que o sintoma, nesse contexto, adquire uma dimensão política. Lacan nos ensina que o sintoma é uma solução singular ao impasse da alienação simbólica, uma tentativa de dar sentido ao que, no fundo, é inassimilável. No entanto, na periferia, o sintoma também se torna uma forma de resistência. Ele se manifesta não apenas como uma expressão individual, mas como um grito coletivo contra a desumanização.

A **periferia**, enquanto “zona de não-ser”, evidencia uma contradição ontológica em que a desumanização opera como uma estrutura invisível, mas visceralmente incorporada nas práticas sociais. Contudo, reduzir a condição periférica à ausência ou à carência seria encobrir sua complexidade enquanto espaço de produção simbólica e resistência. A periferia pode ser compreendida como um campo em que o capital cultural incorporado assume formas alternativas e insurgentes, desafiando os significantes dominantes impostos pelas elites. Os sujeitos periféricos, marcados por disposições moldadas pela experiência de exclusão, reconfiguram os esquemas de percepção e de ação, inscrevendo no campo simbólico respostas criativas ao vazio que os constitui (Bourdieu, 2007). Nesse movimento, a periferia emerge como um lugar em que as condições de alienação impostas pela entrada na linguagem, e pela imposição de valores hegemônicos, são reconfiguradas em formas de resistência simbólica que rompem com os determinismos culturais. Mais do que uma geografia de precariedade, ela se torna um terreno fértil para a produção de novos significantes e práticas culturais que desestabilizam as estruturas de poder que buscam perpetuar a desumanização. Um espaço em que o *habitus* periférico não apenas reflete as condições de dominação, mas também age, de maneira subversiva, na disputa por reconhecimento e transformação das narrativas dominantes.

## O PSICANALISTA *PERIPHÉRICO*: UMA ESCUTA *PERIPHÉRICA* E *HERÉTICA*

O conceito de **psicanalista *periphérico*** está em um contexto de interseção entre os campos da subjetividade, da política e da cultura. Este psicanalista, ao reconhecer os limites e as exclusões impostas pela tríade opressiva de racismo, misoginia e capitalismo (Gonzalez, 2020; Lacan, 2005), não se limita a uma prática clínica normativa. Sua abordagem valoriza as especificidades dos sujeitos marcados pela categorização periférica, em que a diversidade dos corpos e a multiplicidade das vivências entram em confronto com estruturas hegemônicas de poder. A subjetividade periférica é moldada em grande parte pelas exclusões sistemáticas impostas pela tríade opressora. Esse mecanismo opera como uma engrenagem de forclusão, apagando experiências e identidades que não se ajustam aos moldes hegemônicos de poder e de pertencimento.

A **forclusão** mencionada por Lacan (2005) ajuda a entender como certos aspectos da subjetividade, especialmente os relacionados a vivências periféricas, são banidos do registro simbólico, retornando no real como sintomas inassimiláveis pela lógica dominante. Assim, corpos periféricos carregam em sua territorialidade não apenas as marcas da exclusão, mas também as potencialidades de uma **resistência criativa e disruptiva inassimiláveis**.

A prática do psicanalista periférico vai além da escuta clássica. Ela se volta para os aspectos alienados e renegados da subjetividade, procurando abrir espaço para o desejo e para novos modos de gozo. Esses modos frequentemente desafiam as normas impostas pelo Outro, revelando-se como momentos de destituição subjetiva que confrontam o sujeito com o insuportável de seu próprio gozo. Colette Soler (2011) descreve esse encontro com o gozo como uma “horrrível certeza”, em que o sujeito é confrontado com algo que escapa à lógica do significante. Esse confronto é particularmente intenso nos corpos periféricos, sobrecarregados pela angústia gerada pelas tentativas de silenciamento de suas expressões e potencialidades.

Lacan, ao modificar a grafia de sintoma para ***sinthoma***, enfatiza a autonomia do gozo em relação ao desejo do Outro. O ***sinthoma*** não se submete ao significante e, por isso, carrega em si uma resistência que

desafia a lógica simbólica dominante. A periferia, nesses termos, pode ser compreendida como um *sinthoma* social — uma resistência que não busca apenas inclusão, mas uma transformação radical das estruturas de poder e de significação. Ela encontra expressão nas práticas culturais, narrativas coletivas e modos de existência que desestabilizam a hegemonia cultural.

O psicanalista periférico atua por meio de uma escuta que rejeita as violências simbólicas das normativas hegemônicas e recusa a pedagogização do sujeito. Inspirado pela noção de *lalangue* de Lacan, ele busca acessar os traços que escapam ao deciframento, as marcas deixadas pelo racismo, patriarcado e neoliberalismo, e que constituem um núcleo inalcançável do real. Essa escuta é herética, pois confronta a naturalização das opressões e acolhe o sujeito não como um assujeitado do Outro, mas como um sujeito pleno de potencialidades. Ela amplifica as narrativas periféricas e ajuda a construir uma nova gramática de poder e de pertencimento, em que o mais singular do sujeito é a resistência coletiva.

Portanto, o **psicanalista *periphérico*** é aquele que, situado na psicanálise eminentemente política, adota uma prática analítica que funde a *periferia* com o *sinthoma* posicionado nas especificidades das subjetividades periféricas. Ele reconhece os efeitos da tríade opressiva — racismo, patriarcado e capitalismo — na constituição do sujeito, acolhendo o que foi alienado e renegado pelo simbólico hegemônico. **Sua escuta é uma resistência ativa, promovendo uma subversão das estruturas normativas e possibilitando ao sujeito encontrar um novo lugar para seu desejo e seu gozo, fora das imposições do Outro.**

O psicanalista *periphérico*, ciente da complexidade dessa construção subjetiva, valoriza a diversidade e as particularidades dos corpos inscritos na categorização cartográfica *periphérica*, ao mesmo tempo em que reconhece os elementos forcluídos dessa subjetividade (Gonzalez, 2020; Lacan, 2005). Essa tríade opera como um mecanismo de exclusão e de marginalização que interfere nas formas de constituição do sujeito, implicando a forclusão de vivências e de identidades que não se enquadram nos moldes hegemônicos. A prática analítica *periphérica* se alimenta dessas especificidades e das experiências coletivas, construindo uma escuta que visa resgatar os aspectos alienados e renegados da subjetividade (Kilomba, 2019).

A abordagem do psicanalista *periphérico* se direciona, então, a criar espaço para o desejo e para a possibilidade de inventar um novo modo de gozo. Esse processo passa por momentos de destituição subjetiva que são, frequentemente, espontâneos e selvagens, surgindo sem um direcionamento explícito. Diferentemente da destituição didática do fim da análise lacaniana — que instrui o sujeito na lógica do desejo, a escuta do psicanalista *periphérico*, nesse sentido, não se alinha com as hegemonias e recusa as violências simbólicas que impõem moldes opressores ao sujeito. Ela promove uma abertura à multiplicidade de vozes e de experiências, possibilitando uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais que estruturam a vida dos indivíduos e dos grupos marginalizados. Essa escuta amplifica as narrativas periféricas e permite o acolhimento de suas complexidades, em um movimento que desafia o poder do semblante e desvela as formas de opressão naturalizadas, não se trata mais do imperativo “Segue o teu desejo”, mas do convocatório — “Cria e recria o teu pensamento...” (Kristeva, 2002).

Ao expandir o conceito de periferia como “totalidade em movimento”, a resistência periférica pode ser interpretada como uma prática que desafia as estruturas hegemônicas e colonialistas, construindo uma contranarrativa e tendo a interseccionalidade como eixo central de sua luta. Trata-se, assim, de uma “subversão da ordem” que vai além das exigências de inclusão, propondo um projeto de transformação radical, ancorado nas vivências e nas vozes da população negra, trans, indígena, LGBTQIAPN+ e periféricas.

Essa abordagem ressoa com a concepção de sintoma em Lacan, que, ao modificar a grafia de sintoma para *sinthoma*, associa-a à manifestação de um gozo que não se submete ao desejo do Outro, mas que resiste, mantendo-se autônomo e irredutível (Lacan, 2005). Para Lacan, o sintoma serve a dois senhores: o trabalho analítico visa articular o sintoma ao significante, separando desejo e gozo. Assim, o sintoma está intrinsecamente ligado a uma verdade que possui estrutura de ficção. Isolar o gozo do sintoma, que não responde ao significante, passando pelo deciframento até seu esvaziamento, é o verdadeiro trabalho da análise. Portanto, abordar o sentido do sintoma, para Lacan, não se resume a tratar o sintoma como um mero significado.

No *Seminário 21*, Lacan faz referência a textos de Freud que discutem a questão do oculto, em particular ao texto de 1925, “Os limites da interpretabilidade dos sonhos”, em que Freud trabalha com a possibilidade de um outro sentido, além do evidente nos sonhos. Esse sentido apresentado não desautoriza um outro possível, oculto. Em psicanálise, lidamos com o sentido do sintoma, que inclui o limite de sentido — um ponto em que o sintoma toca o real. Lacan estabelece uma aproximação entre o oculto em Freud e o real, que se configura como um limite intransponível.

Diante disso, surgem questões sobre quais seriam os limites da interpretação. Lacan menciona a “dit-mensão”, a morada do dito, que aproxima o dito de um sujeito do real, configurando o impossível presente no campo das significações e na dimensão do sentido. Ao discutir o limite de sentido, ele apresenta a noção de *lalangue*, que se diferencia da linguagem articulada, uma vez que é composta por elementos desprovidos de sentido. A *lalangue* refere-se aos sons sem significado que acompanham os primeiros cuidados de um bebê, sugerindo que o sintoma, enquanto formação do inconsciente produz significações, mas também se relaciona com aquilo que é anterior à linguagem. A questão que se coloca é: como acessar o que não se decifra? Seriam essas marcas inapreensíveis? O que o trabalho analítico poderia realizar com essas marcas? Consideremos as marcas deixadas pelo acúmulo da herança colonial, desde a travessia do Atlântico; as marcas resultantes do controle e da vigilância dos corpos femininos pelo patriarcado; as marcas oriundas da negação da diversidade sexual no discurso religioso; e as marcas decorrentes do acúmulo do capital, que perpetua a desigualdade social e sustenta as estruturas da tríade opressora. Seria possível o deciframento pela via da interpretação desse sintoma?

Portanto, a grafia do *sinthoma*, que inclui uma letra a mais, é uma busca por tocar onde a primeira escrita do sintoma não alcança. Esse é o objetivo do psicanalista *periphérico*: acessar os locais perpetuados pela tríade opressora por uma desobediência de uma escuta que não se permite ser adestrada pela pedagogização normativa ou mesmo universalizada; uma escuta, portanto, herética. A letra se encontra fora do registro das representações, constituindo-se como pura materialidade. O sintoma-letra não é sintoma-metáfora. O sintoma produz uma significação fálica

e, por conseguinte, gera sentido; o sentido do sintoma revela a ausência de uma relação sexual. Essa significação fálica preenche um ponto de ausência e é nesse contexto que Lacan introduz o nó borromeano, um recurso para descrever a estrutura. Não existe a possibilidade de domínio sobre o real. Lacan implicará noções que dizem respeito à passagem do analisável ao que resta inalisável, propondo uma nova identificação ao *sinthoma*, distinta das que se encontravam no registro da alienação ao Outro. Isso implica trabalhar com o que resta da análise e prescindir do Nome do Pai, na condição de utilizar-se dele. Trata-se de lidar com o incurável do sintoma, pois se espera do sujeito uma nova posição no encontro com o Outro. E quem é esse Outro? É o Outro da cultura, participe da tríade opressora, como ele mesmo indica:

Já que é preciso, de qualquer modo, não lhes pintar unicamente um futuro cor-de-rosa, saibam que o que vem aumentando, o que ainda não viu suas últimas consequências, e que por sua vez se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo, é o racismo. Vocês ainda não ouviram a última palavra a respeito dele. (Lacan, 2012, p. 227)

Nesse sentido, a luta periférica pode ser compreendida como um *sinthoma* social — uma resistência que não busca apenas um espaço dentro das estruturas existentes, mas a criação de uma nova gramática de poder e de pertencimento. Assim como o *sinthoma* lacaniano desafia a interpretação e mantém seu próprio gozo, a periferia, enquanto totalidade em movimento, configura uma força política que desafia a lógica de dominação e homogeneização do neoliberalismo. A escuta do psicanalista *periphérico* pode se revelar um forte aliado nessa luta ao escutar isso que se enraíza no corpo — na fraternidade do corpo (Lacan, 2012). Além disso, pode sofisticar o conceito de sujeito proposto por Lacan introduzido na teoria psicanalítica, que é marcada pela opressão e alienação dentro de uma cultura europeia. Lacan propõe que a constituição do sujeito só é possível pela mediação de um Outro, mas esse Outro, longe de ser neutro ou universal, é colonial e normativo no contexto brasileiro, em que o Outro já é pré-definido na estrutura simbólica.

Para Lacan, somos assujeitados antes mesmo de existirmos, condenados a carregar o peso de um nome que não escolhemos e a habitar um campo linguístico que nos determina de forma impositiva. O Nome-do-Pai,

tratado como pilar da constituição do sujeito, na verdade é um recurso de subjugação, que retira da mãe seu lugar simbólico de potência e o recoloca na posição de faltoso em seus recursos, de incompleto, perpetuando uma lógica hierárquica e excludente. Em última análise, o sujeito não advém na lógica positiva, mas resulta de um processo marcado pela violência simbólica que fundamenta o próprio estatuto dos Nomes-do-Pai.

Segundo Lacan, a constituição do sujeito passa pela alienação na linguagem, um processo que aprisiona sujeitos em significantes que o antecedem e o pré-determinam. Antes mesmo de nascer, o sujeito já está assujeitado aos desejos do Outro e marcado pelo peso de um nome que não escolheu. O deslocamento da posição subjetiva de assujeitamento ao desejo materno é condicionado pela introdução de um terceiro elemento — o pai. Contudo, essa figura paterna no contexto brasileiro, apresentada como fundadora, opera na verdade como um dispositivo simbólico que desautoriza o desejo materno e reinscreve o corpo em uma lógica de precariedade estrutural, em especial de corpos periféricos. Essas dinâmicas não acontecem sem violências como sintoma de uma história modulada por uma cultura racista, patriarcal e capitalista. Por isso, a violência ultrapassa as questões de gênero.

O “Nome-do-Pai” é apresentado como peça central no processo de subjetivação. Dentro da psicanálise lacaniana, ele simboliza a autoridade que organiza o desejo e regula a entrada do sujeito na ordem simbólica. No entanto, no contexto brasileiro, em que o Outro é colonial, o Nome-do-Pai é visto como uma ferramenta de subjugação, que aprisiona os homens dentro de uma estrutura de masculinidade falicizada — ou seja, uma masculinidade que se obriga a gozar porque se define pela posse e ostentação do poder simbólico associado ao falo.

A imposição dessa masculinidade é identificada como um dos sustentáculos da cultura da violência, uma vez que o homem se torna refém da expectativa de encarnar um modelo de força, de controle e de superioridade. Isso perpetua relações sociais violentas e opressoras, tanto entre os gêneros quanto dentro da própria masculinidade.

A fragilidade do Nome-do-Pai não pode ser analisada de forma simplista, como um efeito colateral do empoderamento feminino, pois tal perspectiva reduz o fenômeno a uma oposição binária entre homens e mulheres,

obscurecendo suas raízes estruturais. A violência de gênero emerge como um sintoma de uma sociedade profundamente configurada por hierarquias simbólicas que naturalizam desigualdades. No contexto do capitalismo predatório, gênero não é apenas um marcador de identidade, mas uma ferramenta instrumentalizada para sustentar dinâmicas de poder, servindo a uma lógica que legitima e perpetua a exploração social (Bourdieu, 2017).

O capitalismo, nesse sentido, sequestra o Nome-do-Pai, atribuindo-lhe novas funções alinhadas à ideologia da produtividade e do consumo. Ele redesenha as subjetividades masculinas e femininas em função de um sistema que performa e essencializa papéis de gênero, de classe e de raça para garantir sua reprodução. A masculinidade feticizada, enquanto construção cultural, é transformada em um fetiche do capital: homens são pressionados a encarnarem um ideal inatingível, operando como sujeitos capturados pela necessidade de provar uma virilidade que, paradoxalmente, os torna impotentes. O homem se torna, assim, vítima de uma masculinidade artificial, esvaziada de potência criativa e enredada em uma lógica de controle e de performatividade.

Essa reconfiguração não se restringe à masculinidade; o capitalismo também desestabiliza a posição simbólica do feminino, representado pela figura da mãe como alteridade subversiva e criativa. Sob o capitalismo, essa posição é deslocada e pervertida, transformando a potência do feminino em um objeto de consumo, de desejo e de exclusão. Esse deslocamento reforça o sujeito enquanto figura marcada pela ausência e pela dívida, sempre em relação a um ideal inalcançável. Assim, o poder simbólico opera silenciosamente, impondo estruturas que se disfarçam de naturais enquanto aprofundam desigualdades e alienações.

Os mecanismos que sustentam essas dinâmicas, longe de serem neutros, estão profundamente enraizados na hierarquia simbólica que organiza os corpos e as subjetividades. A violência simbólica não é meramente uma imposição externa; ela habita as práticas cotidianas e os esquemas incorporados que marginalizam corpos dissidentes — aqueles que não se conformam aos padrões hegemônicos de gênero, de raça e de classe. Esses corpos são sistematicamente posicionados como inferiores, deslocados para a periferia da estrutura social e submetidos a violências materiais e simbólicas que os excluem do reconhecimento pleno (Bourdieu, 2017).

Nesse panorama, o sujeito não pode ser entendido como uma instância de emancipação pura, mas como o resultado de uma operação de violência simbólica estrutural e estruturante que molda e limita suas possibilidades. A saída da posição de assujeitamento ao desejo materno, como Lacan sugere pela introdução do terceiro elemento — o pai —, é, na verdade, uma imposição que recalca as potências disruptivas do feminino. Esse recalque reinscreve o sujeito em uma lógica de precariedade, na qual a falta é excessiva; e o pertencimento, condicionado. Sob o capitalismo, o Nome-do-Pai não é um vetor de coesão, **mas um dispositivo de controle**, destinado a reforçar hierarquias e a reafirmar a dominação simbólica, perpetuando a exclusão daqueles que habitam os interstícios da norma.

A **periphicidade** não é apenas um dado geográfico ou social; ela também é forcluída no discurso dominante do que nomeamos como psicanálise “bancária”. Contudo, a crítica não deve se reduzir a uma classificação entre tipos de psicanalistas, mas sim propor uma reformulação da prática analítica como um todo. Trata-se de tornar a psicanálise uma prática **sem alibi**, no sentido proposto por Jacques Derrida: uma abordagem que recusa procedimentos que perpetuam estruturas opressivas e que se engaje de forma radical com a realidade política e ética dos sujeitos que atravessam a análise.

Essa proposta não implica abandonar a tradição lacaniana, mas retorná-la sob uma perspectiva crítica e **periférica**. A partir de uma política — **política e ética** —, a psicanálise periférica reconhece o “resto caído”, não como um resíduo a ser ignorado, mas como um espaço de potência. Nessa ética periférica, o **inconsciente é político** e o **desejo é ativista**. É uma prática que se alinha à **ética do quilombo**, compreendendo o desejo como força criadora de novos mundos e modos de existência, em oposição às lógicas coloniais, raciais e capitalistas que sustentam a psicanálise burguesa.

Ao integrar essa ética periférica, a psicanálise se torna uma ferramenta de transformação. Ela não apenas escuta o sujeito alienado nos significantes do Outro, mas também reconhece e acolhe o resto inassimilável que emerge na condição periférica. Esse reconhecimento é essencial para desconstruir os processos de exclusão e abrir espaço para o que Lélia Gonzalez nomeia como **amefricanidade**: uma reconfiguração

que afirma a potência das subjetividades marcadas pela história do racismo, patriarcado e capitalismo.

Portanto, não se trata de predicar “tipos” de psicanálise ou psicanalistas, mas de promover uma prática que efetivamente desestabilize as estruturas opressivas. Essa é a tarefa de uma psicanálise **sem álibi** – como nos apresenta Derrida em *Résistances de la psychanalyse* – que retira da escuta analítica qualquer resquício de procedimentos “bancários” e assume seu lugar no combate às dinâmicas de exclusão e silenciamento. Reconhecer a **política do inconsciente** é, assim, reconhecer que o desejo não é apenas individual, mas também coletivo e transformador, capaz de movimentar as bases do simbólico para produzir novos territórios de existência e de resistência.

A noção de **psicanalista bancário** é uma crítica a uma prática psicanalítica que perpetua as estruturas opressivas da sociedade como demonstraremos a seguir. Inspirado pela metáfora da educação bancária de Paulo Freire, o conceito descreve um analista cujo manejo é marcado pela reprodução passiva de valores hegemônicos, incapaz de reconhecer ou dialogar com as especificidades culturais, sociais e raciais de seus analisantes.

Lélia Gonzalez, ao incorporar a psicanálise em sua análise crítica da cultura brasileira, identifica o racismo como uma **neurose cultural** que configura um sintoma coletivo. Gonzalez recorre aos conceitos de Freud e Lacan para demonstrar como o racismo e o sexismo se manifestam como excessos que escapam à simbolização plena, afetando especialmente mulheres negras. Esses sintomas são sustentados por uma tríade opressiva — racismo, misoginia e capitalismo — que não apenas marginaliza, mas também aliena os sujeitos periféricos de suas vivências e potências.

Boaventura de Sousa Santos, Erving Goffman e Pierre Bourdieu, três referências incontornáveis das ciências sociais, contribuíram significativamente para a compreensão das dinâmicas de poder e de opressão nas sociedades contemporâneas. Santos (2010) propõe, com sua “epistemologia do Sul”, a valorização dos saberes locais e não hegemônicos, rompendo com paradigmas coloniais de conhecimento. Goffman (1988), ao examinar o impacto do estigma na construção identitária, evidencia as formas pelas quais a sociedade rotula e marginaliza indivíduos e grupos. Por sua vez, Bourdieu (2008) aprofunda-se nos mecanismos de reprodução social, destacando como as hierarquias culturais reforçam desigualdades

estruturais. Essas contribuições, embora fundamentais, enfrentam limites evidentes quando aplicadas ao contexto brasileiro, especialmente ao analisar as interseções entre racismo, sexismo e as dinâmicas de exclusão. A singularidade da experiência brasileira exige uma abordagem que transcenda as fronteiras epistemológicas tradicionais, incorporando dimensões inconscientes, culturais e subjetivas que escapam às narrativas clássicas das ciências sociais.

Lélia Gonzalez, em seu marco teórico apresentado no ensaio “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), oferece um olhar profundamente inovador ao mobilizar a psicanálise como instrumento de análise para o racismo. Fundada nos postulados de Freud e Lacan, Gonzalez identifica o racismo como um “sintoma cultural” da sociedade brasileira, caracterizando-o como manifestação de um inconsciente coletivo estruturado por traumas históricos e dinâmicas de exclusão racial e de gênero. Esse “sintoma”, na leitura psicanalítica, não é um simples efeito colateral do processo histórico, mas um traço estruturante das relações sociais e das subjetividades. Gonzalez se ancora no conceito lacaniano de “resto” — aquilo que escapa à plena simbolização — para demonstrar que o racismo e o sexismo no Brasil residem em camadas que as análises sociológicas e econômicas não conseguem alcançar plenamente (Gonzalez, 1984, p. 225).

A articulação teórica de Gonzalez revela uma crítica aguda às limitações das abordagens positivistas e reducionistas predominantes nas ciências sociais. Enquanto Santos, Goffman e Bourdieu iluminam dimensões importantes, suas teorias frequentemente não conseguem capturar a singularidade do racismo brasileiro, que opera em um nível simultaneamente estrutural e subjetivo. Gonzalez expõe como a psicanálise, ao explorar o inconsciente, oferece uma chave indispensável para entender o racismo como um “sintoma cultural” que perpetua a neurose coletiva de uma sociedade fundada na negação de sua herança africana e indígena. A violência epistêmica contra os saberes e as vivências periféricas, apontada por Santos (2010), encontra em Gonzalez um aprofundamento: não é apenas uma questão de invisibilidade, mas de um recalque ativo, um processo inconsciente que molda subjetividades e relações sociais.

Além disso, Gonzalez introduz uma perspectiva interseccional ao destacar a sobreposição entre racismo e sexismo. Sua análise ressalta como as mulheres negras ocupam uma posição de vulnerabilidade extrema, sendo alvo de múltiplas formas de opressão que extrapolam as categorias convencionais de análise. Aqui, a psicanálise novamente desempenha um papel central ao permitir que Gonzalez problematize os efeitos dessas opressões no nível psíquico, cultural e social. Enquanto as abordagens sociológicas tendem a se concentrar em estruturas macroeconômicas ou dinâmicas institucionais, a psicanálise revela os mecanismos mais sutis e insidiosos pelos quais o racismo e o sexismo são perpetuados e naturalizados.

Essa articulação interdisciplinar proposta por Gonzalez desafia as divisões tradicionais entre as ciências humanas, sugerindo que a compreensão integral do racismo no Brasil exige o cruzamento entre as abordagens sociológicas e psicanalíticas. A ausência dessa interlocução, segundo a autora, gera um déficit epistemológico que impossibilita captar plenamente a complexidade do fenômeno. O racismo, como “resto” que escapa à simbolização, não é um fenômeno meramente social ou econômico; ele se inscreve nas subjetividades, afetando corpos, identidades e práticas culturais de maneira profunda e multifacetada.

Assim, Gonzalez apresenta não apenas uma crítica às abordagens tradicionais, mas também um projeto epistemológico que recusa os binarismos reducionistas entre ciência e cultura, estrutura e sujeito, história e psique. Ademais, ao afirmar que “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (Gonzalez, 1984, p. 224), Gonzalez se posiciona dentro de uma perspectiva psicanalítica para analisar esses fenômenos. Ela explora o racismo e o sexismo como estruturas sintomáticas da cultura brasileira, refletindo uma neurose coletiva que integra tanto o desejo quanto a rejeição. Em seu trabalho, Gonzalez continuamente discute essas tensões entre o desejo reprimido e a aversão a esse mesmo desejo, o que torna sua análise uma crítica incisiva à forma como essas dinâmicas inconscientes sustentam a violência estrutural.

Paralelamente, Paulo Freire, em sua crítica à educação bancária, denuncia a negação do corpo e da subjetividade como pilares de uma lógica opressora realizando, então, análises próximas às de Lélia. Essa

interdição do corpo, que inclui a privação física e psíquica, transforma o sujeito em um objeto passivo, incapaz de agência ou de reflexão. Freire descreve essa alienação como uma forma de dominação simbólica que perpetua as desigualdades sociais (Freire, 2002b; 2005).

Em suas obras, Freire argumenta que a educação bancária nega a subjetividade e o potencial crítico do corpo do sujeito marginalizado, ao tratar o educando como receptor passivo. Esse processo, que ele denomina “interdição do corpo”, abrange uma negação tanto física quanto psíquica, na qual o sujeito é privado da possibilidade de ser em sua totalidade. Freire associa essa interdição à objetificação e ao controle do corpo, que é despojado de sua capacidade de reflexão e de transformação social, constituindo uma forma de dominação simbólica que impede o pleno desenvolvimento da consciência crítica e emancipadora do sujeito periférico:

Ninguém vive bem sua sexualidade numa sociedade tão restritiva, tão hipócrita e falseadora de valores; uma sociedade que viveu a experiência trágica da interdição do corpo com repercussões políticas e ideológicas indiscutíveis; uma sociedade que nasceu negando o corpo. [...] No fundo ... é uma advertência para que assumamos, tanto quanto possível, o que estamos sendo. (Freire, 2004, p. 43)

Paulo Freire, embora de fora da psicanálise, oferece uma abordagem que, em vários aspectos, dialoga com a perspectiva lacaniana, principalmente no que concerne ao processo de conscientização. A conscientização, para Freire, é o mecanismo que permite ao sujeito, negado pela estrutura de poder, recuperar a sua própria humanidade, recusando a alienação e a interdição que lhe foram impostas. A transformação do sujeito em “corpo consciente” implica um ato de subversão contra o discurso hegemônico, que limita o indivíduo a um estado de passividade e opressão (Freire, 2019). Freire, ao defender uma pedagogia crítica e libertadora, sugere que o processo de conscientização deve ocorrer em colaboração com os oprimidos, e não como uma imposição sobre eles. No mesmo sentido, uma escuta psicanalítica *periférica* demanda psicanalistas que reconheçam a potência do “corpo negado” e o valorizem como uma **cartografia do sujeito** em luta por dignidade e reconhecimento.

Em suas reflexões sobre o corpo, Freire afirma que ele é, simultaneamente, “o que eu faço, quer dizer, o que eu faço, faz meu corpo” (Freire, 2004, p. 21). Essa percepção do corpo como território de resistência implica a necessidade de uma psicanálise engajada, capaz de compreender que o corpo não é um ente isolado, mas uma construção social e histórica. Desse modo, a relação do psicanalista com o analisante pode ser colonizadora ou emancipadora: o colonizador, ao impor sua verdade e seu saber, se recusa ao diálogo e ao reconhecimento do Outro, perpetuando as práticas opressivas de poder. É fundamental, portanto, reavaliar a psicanálise, que tradicionalmente opera sob uma lógica eurocêntrica e burguesa, muitas vezes alheia à realidade e ao sofrimento dos sujeitos periféricos e racializados.

Na psicanálise, esse mesmo processo ocorre quando o analista desconsidera as especificidades culturais e raciais do analisante, impondo uma escuta normatizada que reforça valores eurocêtricos e burgueses. Essa prática, que podemos chamar de “psicanálise bancária”, aliena os analisantes periféricos, tratando-os como recipientes de uma verdade universal e homogênea. Lacan (2011, p. 27, grifo nosso) disse que “Esse esboço era insustentável, e feito apenas para levar a que fosse engolido todo o possível desses primeiros enunciados pelos ouvidos contemporâneos, que **são ouvidos burgueses** — não quero abusar desse termo —, ou seja, que não têm absolutamente a menor ideia do que é o princípio do prazer”.

Ele nos lembra que nascemos inseridos em um “mal-entendido” original, uma estrutura discursiva que nos antecede e que molda o modo como nos constituímos sujeitos no mundo. Esse Outro, ao qual Lacan se refere, determina a subjetividade antes mesmo do nascimento do indivíduo, configurando uma estrutura pré-discursiva que influencia profundamente o sujeito (Lacan, 1960). No Brasil, porém, essa estrutura de negação adquire uma especificidade histórica e cultural, marcada pela escravização e pela colonização, em que corpos negros e indígenas foram sistematicamente negados em sua humanidade, seja pela religião — que lhes negava a existência de uma alma —, seja pela educação e pelas instituições estatais que perpetuavam a alienação desses corpos, inscrevendo-os em um discurso de subjugação e objetificação.

A herança colonial perdura nas práticas institucionais que, ao longo dos séculos, consolidaram-se em mecanismos de opressão e de exclusão social. O termo “psicanalista bancário” se configura, nesse sentido, como uma metáfora crítica para um tipo específico de prática psicanalítica, que se apropria dos benefícios simbólicos e estruturais da branquitude, ignorando as especificidades culturais e raciais dos analisantes. Esse “psicanalista bancário” é, em muitos casos, um sujeito alheio às realidades periféricas e, por isso, incapaz de reconhecer o sofrimento específico de corpos racializados. Sua prática se alinha a uma tríade de opressão — Racismo, Patriarcado e Capitalismo —, que mantém a violência estrutural e impõe uma escuta pautada em valores eurocêntricos e burgueses, que se recusa a compreender as necessidades e demandas do sujeito periférico.

Aqui, Lacan contribui ao introduzir a noção de letra como um ponto de ancoragem para o gozo de um corpo furado e fragmentado, uma superfície topológica em que a linguagem e a marca do Outro se inscrevem, configurando o que ele chama de “sintoma raiz” (Lacan, 1974/2014, p. 18). O corpo, nesse sentido, não é apenas um suporte físico, mas uma superfície de inscrição de discursos e gozos, configurando-se a partir dos significantes que herdamos e que constituem a nossa relação com o desejo e a falta. É neste campo de significantes que o sujeito se constitui, sempre em relação com o Outro. Esse processo de inscrição evidencia uma cisão fundamental na constituição do sujeito: de um lado, a identificação com os significantes do Outro, que conferem ao sujeito sua identidade e sua fantasia; e, de outro, a segregação de modos de gozo que divergem do desejo do sujeito. Em uma prática psicanalítica *transformadora*, o percurso analítico pode permitir que o sujeito se reconciliasse com essa alteridade interna, encontrando no corpo um lugar de resistência e de crítica ao discurso opressor.

Essa problemática é abordada por Lacan em *Televisão*, em que ele vocifera a intensificação dos processos de segregação e sugere que permitir o gozo do Outro implica não impor sobre ele nosso próprio modo de gozo (Lacan, 1974/2003, p. 532-3). Esse pensamento antecede a proposta do “passe” como atravessamento da fantasia, um momento crucial para a superação do ódio e para o surgimento de uma possibilidade de amor mais digno. A análise, para Lacan, configura-se

como um espaço de enfrentamento do desconhecido e do desconforto, em que o desejo e o saber podem ser desconstruídos para permitir que o sujeito acesse o real de sua experiência (Laurent, 2021). Esse real é singular, particular, divergente da universalização promovida pela ciência e pela psicanálise convencional.

Jacques-Alain Miller (1985/2010, pp. 53,55). reforça essa crítica ao descrever o racismo como uma aversão ao gozo do Outro, evidenciando como a psicanálise, ao operar de forma alienante, pode perpetuar uma lógica de exclusão e de segregação. Ao mesmo tempo, um ódio ao próprio gozo, quando ele é percebido como estranho ao Eu. Assim, a análise, ao abrir espaço para a alteridade e a complexidade do Outro, deveria operar como um recurso antirracista, em nítido contraste com o modelo do psicanalista bancário, que perpetua uma escuta autoritária e exclui qualquer reconhecimento das diferenças e das singularidades dos analisantes periféricos.

Ventura (2021, pp. 62-63) observa que a segregação original no sujeito é dirigida contra o próprio sujeito, na medida em que ele se recusa enquanto sujeito desejante, se alienando em uma identificação com o objeto de gozo. O ódio, que se constitui como alimento dessa segregação, nasce do gozo encapsulado na identificação alienante, e a análise pode, nesse sentido, atuar como um meio de liberação. Ao dissociar o ódio da satisfação, torna-se possível ao sujeito reconhecer o Outro não como ameaça, mas como entidade autônoma, com seu próprio modo de gozar.

Portanto, o **psicanalista bancário** é aquele que adota uma prática alienante e colonizadora, pautada em uma escuta autoritária que ignora as diferenças culturais e sociais dos analisantes. Ele perpetua a tríade opressora de racismo, patriarcado e capitalismo, alinhando-se a uma visão homogênea e universalista da subjetividade. Esse analista opera como um agente da lógica hegemônica, reproduzindo valores que reforçam as desigualdades estruturais. Sua prática se alinha mais à pedagogização do sujeito do que à emancipação, negando a riqueza e a resistência das vivências periféricas. O conceito proposto é uma metáfora crítica que descreve o analista cuja prática reforça as estruturas de opressão, ao se recusar a reconhecer as especificidades culturais, raciais e sociais dos sujeitos periféricos.

Em contraste, uma psicanálise *transformadora* deve romper com essa lógica bancária, reconhecendo as narrativas periféricas como centrais para a prática clínica. Essa abordagem contracolonizadora amplia o campo da psicanálise, tornando-a um recurso de resistência e de emancipação para sujeitos historicamente marginalizados. A psicanálise, ao não reconhecer essas experiências periféricas e racializadas, silencia e aliena uma parte significativa dos sujeitos que se submetem à análise. No entanto, ao adotar uma perspectiva periférica e contracolonizadora, a psicanálise pode se tornar um espaço de articulação para os conflitos e as resistências presentes nas periferias. Dessa forma, a análise possibilita não apenas o tratamento dos sintomas, mas também a construção de subjetividades que se reconhecem nas lutas e nos saberes locais.

Assim, a contracolonização da psicanálise, ao incorporar os saberes e as vozes periféricas, constitui-se como um passo essencial para uma prática psicanalítica outra que não faça laço com a tríade opressora. Ao considerar o corpo periférico como centro de resistência cultural, a psicanálise se reconfigura como uma ferramenta de emancipação social e subjetiva, ampliando seu campo de atuação e abraçando uma escuta que, em vez de silenciar, enriquece vozes à diversidade humana.

## AMEFRICANIDADE E O AVESSO EPISTEMOLÓGICO *PERIFÉRICO*

Lélia Gonzalez introduz a “amefricanidade” como uma categoria epistemológica que redefine a compreensão da subjetividade e do conhecimento nas Américas. Diferentemente das tradições eurocêntricas que frequentemente dominam a psicanálise e a psicologia, Gonzalez propõe um novo paradigma que integra as raízes africanas, indígenas e latino-americanas, criando uma visão holística e contracolonizadora das práticas psíquicas. Este conceito desafia os pressupostos ocidentais de universalidade, ao mesmo tempo que se opõe ao monopólio do conhecimento imposto pela hegemonia branca e patriarcal. Gonzalez (2020) defende que a amefricanidade constitui uma psicologia ao mesmo tempo periférica e universal, que responde efetivamente às demandas das comunidades negras e indígenas em sua diversidade cultural e histórica.

O conceito de amefricanidade surge como uma contra-narrativa potente, que evidencia as insuficiências da psicanálise tradicional ao abordar sujeitos racializados e culturalmente marginalizados. Não se trata de replicar uma psicanálise enraizada em paradigmas europeus e brancos, mas de expandir suas fronteiras epistêmicas, incorporando uma perspectiva que dialogue com o contexto de amefricanidade. Essa proposta sugere uma psicanálise que reconhece as heranças de Freud a Lacan, mas que também opera como semblante de objeto a, apontando para o que escapa, para o que insiste em ser dito na diferença.

Nesse sentido, Lélia Gonzalez problematiza de forma incisiva o mito da democracia racial no Brasil, destacando como essa ideologia atua para mascarar as estruturas de racismo que permeiam a sociedade. A autora utiliza a metáfora de “vestir o corpo preto do rei”, para descrever o processo de apagamento simbólico das identidades negras. Esse apagamento favorece uma narrativa hegemônica, homogênea e pacífica que deliberadamente nega as especificidades culturais e históricas das populações negras, promovendo uma falsa ideia de inclusão (Gonzalez, 1984, p. 239).

Em seu texto “A categoria político-cultural de amefricanidade”, Gonzalez desenvolve essa ideia ao propor a construção de uma identidade étnica transnacional para a diáspora negra nas Américas. Segundo Rios e Ratts, a amefricanidade é uma categoria “capaz de abarcar a diáspora negra nas Américas” (Rios & Ratts, 2016, p. 389). Gonzalez explora a noção de “América Ladina”, conceito formulado pela psicanalista Betty Milan e expandido por MD Magno, que enfatiza a mestiçagem cultural e a resistência identitária das populações latino-americanas (Gonzalez, 1988, p. 69). Essa categoria reconhece o entrelaçamento de diversas culturas, mas rejeita o apagamento colonial, buscando resgatar o valor intrínseco dessas raízes culturais.

A palavra “ladino”, usada por Gonzalez, é emblemática. Historicamente, o termo se referia ao indígena ou escravo negro que havia adotado certos traços culturais dos colonizadores, mas sem perder completamente sua cultura original. Gonzalez, ao reinterpretar o termo, não o utiliza como uma mera referência à aculturação, mas sim como uma metáfora da resiliência e da subversão cultural. A “ladinoamefricanidade” passa a descrever a América Latina como um espaço onde a resistência e as assimilações se

entrelaçam, criando uma identidade única e transformadora (Gonzalez, 1988, p. 76). A autora diferencia essa realidade do racismo explícito dos Estados Unidos, destacando o “racismo disfarçado” da América Latina, que opera pela “denegação” e internalização do racismo, e argumenta que essa forma sutil de discriminação é uma “forma mais eficaz de alienação” (Gonzalez, 1988, p. 72), pois mina a resistência ao mesmo tempo que reforça a dominação.

Esse conceito de amefricanidade é enriquecido pela análise de Gonzalez sobre as “formações do inconsciente” na América Latina. Para ela, o inconsciente dessas populações é moldado não apenas pela cultura europeia, mas também pelas contribuições africanas e indígenas, formando uma subjetividade híbrida que desafia a psicanálise tradicional. Gonzalez argumenta que esse reconhecimento possibilita a construção de uma identidade étnica unificada que se desvencilha dos paradigmas culturais eurocêntricos e estadunidenses, que ela critica por sua tendência imperialista. Esse imperialismo cultural se expressa no uso dos termos “Afro-American” e “African-American”, que reforçam a ideia dos Estados Unidos como representante da “América”, excluindo a complexidade do continente. Em contrapartida, Gonzalez propõe a “amefricanidade” como uma identidade que incorpora a diversidade do continente e resiste ao apagamento colonial. Nas palavras da autora:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico. (Gonzalez, 1988, p. 76)

No núcleo dessa ladinoamefricanidade está, para Gonzalez, o conceito psicanalítico de “denegação” (*Verneinung*), que descreve a negação inconsciente de uma realidade incômoda. Ao posicionar o racismo latino-americano como uma forma de denegação, Gonzalez argumenta que ele é disfarçado e introjetado, resultando em uma alienação mais insidiosa e menos visível, mas altamente eficaz. Ao adotar uma perspectiva psicanalítica, Gonzalez analisa o racismo não apenas como uma manifestação sociocultural, mas como um “*sinthoma* social”, ou seja, uma construção inconsciente que expressa as tensões reprimidas

da sociedade (Gonzalez, 1984). Nesse sentido, a amefricanidade funciona como uma prática que desafia essas dinâmicas, permitindo que os sujeitos periféricos reconheçam e reivindicuem suas identidades.

Para Gonzalez, a adoção da amefricanidade na psicanálise implica a criação de uma “psicanálise periférica”, uma prática que transcende os paradigmas ocidentais e eurocêtricos ao abordar as realidades dos sujeitos racializados. Ao invés de tentar integrar as experiências periféricas em um modelo universal, essa psicanálise se propõe a escutar as vozes marginalizadas em seus próprios termos, abrindo espaço para que a subjetividade e a dor cultural sejam legitimadas e acolhidas. Gonzalez (2020) defende que a psicanálise, ao incorporar as especificidades das culturas negras e indígenas, torna-se um espaço de resistência e de afirmação identitária.

Nessa perspectiva, a periferia é mais do que um espaço marginalizado; é um campo revolucionário que questiona e subverte as estruturas de poder racial, econômico e epistemológico. A partir da contribuição de Gonzalez, a periferia emerge como centro de uma luta por contracolonização e emancipação, que não busca simplesmente a inclusão nas estruturas dominantes, mas a transformação dessas estruturas. A amefricanidade, nesse sentido, não é apenas uma identidade cultural; é um projeto de emancipação que desafia as bases coloniais do conhecimento e da subjetividade, tornando-se um vetor de renovação para a psicanálise.

A noção de “*sinthoma social*” se torna especialmente relevante aqui. Em Lacan, o *sinthoma* é o ponto de ancoragem da subjetividade, em que as contradições e os desejos inconscientes se encontram. Ao reinterpretar a periferia como um *sinthoma social*, Gonzalez sugere que essa experiência coletiva de marginalização opera como uma resistência ao discurso hegemônico, e não apenas como uma fonte de sofrimento. A periferia representa uma força contra-hegemônica, um espaço onde novas formas de organização social e de luta se desenvolvem, inspirando uma **transformação** cultural e epistemológica em que as vozes negras, indígenas e populares assumem protagonismo em sua autenticidade e resistência (Lacan, 2005; Gonzalez, 2020).

Ao incorporar a amefricanidade, o **Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura** redefine o papel da psicanálise, propondo uma prática profundamente crítica e enraizada nas realidades periféricas.

A amefricanidade torna-se, aqui, um instrumento de resistência contra o colonialismo psíquico que historicamente tem permeado as abordagens clínicas tradicionais. Em seu texto “Recomendações aos Médicos que Exercem a Psicanálise”, Freud sublinha que pesquisa e tratamento devem ser inseparáveis, ressaltando a ética de um constante questionamento sobre o sujeito, seu desejo e seu lugar no social. Nesse sentido, a amefricanidade não só questiona, mas expande essa ética, situando a psicanálise como um espaço onde as heranças culturais são respeitadas e celebradas, desafiando a universalidade forçada das teorias clássicas.

Lélia Gonzalez nos convida a contracolonizar a psicanálise, propondo um modelo de escuta *periphérica* que não trata o sujeito marginalizado apenas como um objeto de análise, mas como produtor ativo de conhecimento e agente de transformação (Gonzalez, 2020). Sob essa perspectiva, a periferia deixa de ser um espaço à margem para se tornar o centro de produção cultural e resistência epistemológica, uma fonte pulsante de novas subjetividades. A periferia passa a ocupar o lugar de centro criativo e contestador, ressignificando a prática psicanalítica como um projeto emancipador que rompe com saberes coloniais e centraliza as vozes, memórias e experiências que, historicamente, foram silenciadas.

Assim, a amefricanidade não apenas traça um novo horizonte para a psicanálise, mas também exige um reposicionamento crítico sobre negritude, racismo e exclusão. No campo psicanalítico, convoca uma ruptura radical com décadas de silenciamento e invisibilização, inaugurando um espaço onde a escuta se torna um ato político e ético. É uma psicanálise que não se contenta em interpretar o silêncio, mas que o *transforma* em palavra e agência, permitindo que sujeitos historicamente oprimidos narrem suas próprias histórias, com toda a potência de suas experiências e resistências. Como nos adverte o provérbio africano citado por Maraire: “*enquanto o leão não aprender a escrever, as histórias de caçada irão sempre glorificar o caçador*” (Maraire, 1996, p. 100). Nesse sentido, o desafio está posto: fazer ecoar vozes periphéricas, fazer emergir *Psicanalistas Periphéricos* que, das margens e das fronteiras da contracolonização, desestabilizem as narrativas hegemônicas e redesenhem os contornos de uma psicanálise que se inscreve como ato de subversão.

## CONCLUSÃO

“Deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 2005) e, assim, a escuta *periphérica* edifica-se como uma abordagem psicanalítica que subverte paradigmas históricos, rompendo com a lógica colonial, mercantilista e eurocêntrica, para se constituir como uma prática engajada com as dinâmicas sociais, culturais e históricas que atravessam os sujeitos marginalizados, respondendo, portanto, ao ato convocatório de Lacan. Ela é um movimento político e epistemológico que coloca a periferia — tanto enquanto espaço físico quanto um lugar de exclusão — na centralidade da prática clínica, reconhecendo-a como um campo pulsional de resistência, de produção cultural e de transformação social. É a própria periferia que se tornou psicanalítica.

Essa abordagem articula o conceito lacaniano de *sinthoma* com a periferia, ou seja, um ponto de resistência que desafia as estruturas hegemônicas de poder, recusando a lógica de integração nas dinâmicas opressoras e propondo, em seu lugar, a criação de novas gramáticas de pertencimento. A *periphéria* deixa de ser vista como espaço de carências para se tornar um território simbólico, onde corpos racializados, femininos, indígenas, LGBTQIAPN+ e devires-outros constroem modos próprios de (re) existência, de luta e de (de)subjetiv(ação). Esse processo foi fundamentado pela (in) *corporação* da noção de amefricanidade, de Lélia Gonzalez, que redefiniu a subjetividade a partir das raízes africanas, indígenas e latino-americanas, desafiando os paradigmas coloniais e universalistas.

A escuta *periphérica* é, portanto, uma prática que reconhece o sofrimento psíquico como uma produção política. Nascida na periferia e sem sair dela, articulou a interseção entre as experiências e as estruturas sociais de racismo, misoginia e capitalismo. Diferentemente de uma escuta “adestrada” ou “bancária”, que universaliza os sujeitos a partir de uma perspectiva normativa e eurocêntrica, essa prática promoveu uma escuta disruptiva, herética, que amplificou as vozes das margens e acolheu as singularidades culturais e históricas dos analisantes. Ela se recusou a adotar uma postura assistencialista ou salvacionista, reconhecendo as comunidades periféricas como espaços autônomos de resistência e de saber, capazes de produzirem seus próprios modos de organização e (de)subjetiv(ação).

Ao integrar uma dimensão histórica e contracolonial, a escuta *periphérica* também resgatou as marcas deixadas pela colonialidade. Ela tratou o corpo na cartografia de resistências, um território onde as dinâmicas de exclusão, gozo e sofrimento são inscritas. Nesse sentido, o psicanalista *periphérico* opera no agenciamento, que não apenas escuta, mas acolhe a alteridade e as narrativas periféricas como centrais para a construção de novas subjetividades.

A escuta *periphérica* é uma clínica da liberdade. Ela propõe uma psicanálise que, ao mesmo tempo em que escuta o cultural, desafia o racismo, o patriarcado e o neoliberalismo. Trata-se de uma prática que reconhece a potencialidade do Outro e o acolhe em sua singularidade mais coletiva, promovendo abertura e emancipação subjetiva que rompem com as amarras coloniais e transformam a própria psicanálise em uma resistência e reinvenção.

O conceito de psicanálise *periphérica* é uma abordagem disruptiva que se insurge contra os paradigmas hegemônicos da prática clínica e da teorização psicanalítica. Fundamentada na crítica à universalização normativa imposta por uma lógica colonial e capitalista, essa prática ressignifica o lugar da periferia no discurso analítico, deslocando-a de uma posição de ausência e exclusão para uma centralidade epistemológica e política.

Os Nomes-do-Pai, enquanto peças-chave do estatuto tradicional do sujeito, são desconstruídos nessa perspectiva. Na psicanálise *periphérica*, ele não é visto como um recurso estrutural neutro, mas como um dispositivo de subjugação que reforça a masculinidade falicizada e alimenta uma cultura de violência. O enfraquecimento dessa lógica patriarcal não ocorre pelo empoderamento feminino isolado, mas pela compreensão de que a violência de gênero ultrapassa a dicotomia entre homens e mulheres, sendo expressão de uma história colonial moldada pela tríade opressora: racismo, capitalismo e patriarcado. Assim, a psicanálise *periphérica* denuncia como o capital sequestra e reconfigura os Nomes-do-Pai, transformando-os em um recurso psíquico de controle que sustenta hierarquias simbólicas baseadas em gênero, raça e classe.

A periferia é compreendida como *sinthoma* social. Inspirando-se na reformulação laciana do conceito de sintoma para *sinthoma*, a psicanálise *periphérica* enxerga e escuta a periferia não apenas como espaço de exclusão,

mas como ponto de resistência que desafia as dinâmicas hegemônicas. Na periferia, sujeitos racializados, corpos dissidentes e populações marginalizadas articulam formas de gozo e de subjetivação que rompem com os moldes simbólicos normativos, produzindo novas gramáticas de pertencimento e ressignificando o furo constitutivo da linguagem.

A contribuição de Lélia Gonzalez é central para este projeto. O conceito de amefricanidade redefine a subjetividade e a epistemologia ao integrar as experiências africanas, indígenas e latino-americanas em um campo teórico que subverte a colonialidade do saber. Gonzalez demonstra que o inconsciente das populações periféricas é atravessado por marcas da história colonial, e a psicanálise *periphérica* acolhe e escuta essas marcas como parte fundamental da constituição do sujeito. Nesse sentido, ela se posiciona como uma prática decolonial que não só escuta as vozes das margens, mas as amplifica como protagonistas de resistência e de transformação.

A escuta *periphérica* é uma prática herética. Ela se recusa a adotar a pedagogização do sujeito e rejeita os valores normativos impostos pela tríade opressora. Em vez disso, busca acessar as marcas do real que escapam à simbolização plena, acolhendo e escutando os traços de *lalangue* inscritos no corpo como testemunhos de sofrimento e potência. Essa escuta vai além do individual, promovendo um espaço coletivo onde as narrativas periféricas subvertem os discursos dominantes e inauguram novas formas de subjetividade.

Por fim, a psicanálise *periphérica* é um movimento político, clínico e epistemológico. Ela articula o sofrimento psíquico como produção política e a resistência como uma prática coletiva de (re)existências. Ao posicionar a centralidade na periferia, ela não apenas transforma a psicanálise, mas se torna recurso subjetivo constitutivo de emancipação social, propondo uma clínica que escuta para transformar, acolhe para resistir e amplifica para reinventar. É a periferia que se tornou psicanalítica, e é na psicanálise que a periferia encontra um campo de luta e de invenção.

## REFERÊNCIAS

- Bispo, A. (Nego Bispo). (2022). *Colonialidade e contra-colonialidade*. Jandaíra,
- Bourdieu, P. (2007). *A distinção: Crítica social do julgamento*. Tradução de D. F. Lopes. Edusp. (Original publicado em 1979).
- Bourdieu, P. (2017). *A dominação masculina*. (5a ed.). Tradução de M. H. Kuhner, BestBolso.
- Deleuze, G. (1992). *Post scriptum* sobre as sociedades de controle. In G. Deleuze. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. 34.
- Deleuze, G. (2005). *Foucault*. Brasiliense.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Foucault, M. (2014). *A vontade de saber: História da sexualidade* (Vol. 1). Graal.
- Freire, P. (2004). *Política e educação* (9a ed.). Cortez.
- Freud, S. *Contribuições à Conceção das Afasias* (1891), *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926) e *Compêndio de Psicanálise* (1940). Disponível em edições diversas.
- Freud, S. (2011). Inibição, sintoma e angústia. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III). Biblioteca Nueva.
- Goffman, E. (1988). *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (4ª ed.). LTC.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos*. Zahar.
- Gonzalez, L. (1984). *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. *Ciências Sociais Hoje*, 223–237.
- Kristeva, J. (2002). *O gênio feminino: A vida, a loucura, as palavras*. *Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*. Tradução de J. L. Melo. Rocco.
- Lacan, J. 1901-1981. (1995). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução de Vera Ribeiro]. Zahar.
- Lacan, J. 1901-1981. (1995). *O seminário, livro 4: A relação de objeto*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Dulce Duque Estrada. Jorge Zahar.

- Lacan, J. 1901-1981. (2010). *O seminário, livro 8: A transferência, 1960-1961* (2ª ed.). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Dulce Duque Estrada; revisão de Romildo do Rêgo Barros]. Zahar.
- Lacan, J. (1976). *Le Séminaire, Livre 1: Les écrits techniques de Freud* (1953–1954). Éditions du Seuil. Recuperado de <https://ecole-lacanienne.net/en/bibliolacan/seminaires-version-j-l-et-non-j-l/> em 12 jan. 2025.
- Lacan, J. (2005). *Le Séminaire, Livre 21: Les non-dupes errent* [1963]. Zahar.
- Lacan, J. (1998). *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud* (1953–1954). Tradução de Vera Ribeiro. Zahar.
- Lacan, J. (2018). *Seminário 13: O objeto da psicanálise* (1965–1966). Publicado originalmente em Paris: Éditions du Seuil.
- Laurent, É. (2021). *Lições sobre o gozo e o inconsciente*. Tradução de Vera Ribeiro. Companhia Lacaniana.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona.
- Miller, J.-Al. (1985/2010). *A questão do sujeito*. Tradução de Vera Ribeiro. Escuta.
- Racionais MC's. (2002). *Nada como um dia após o outro dia*. Cosa Nostra.
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.
- Rios, F., & Ratts, A. (2016). *Amefricanidade e feminismo negro: Uma leitura sobre Lélia Gonzalez*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31(91), 387–400.
- Safouan, M. (2005). *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan – 1964-1979*. Fayard.
- Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Letra Viva.
- Soler, C. (2011). *O que Lacan dizia das mulheres*. Zahar.
- Ventura, H. (2021). *A segregação e o ódio ao gozo do outro*. XYZ.

## NOTAS

<sup>1</sup>Ao longo do texto, a produção de subjetividade é entendida como o processo dinâmico e histórico em que espaços, relações de poder, cultura e ideologias configuram os modos de ser, sentir, pensar e agir dos indivíduos. A periferia, por exemplo, não apenas reflete condições de exclusão, mas também é um

campo fértil para a criação de subjetividades insurgentes, desafiando lógicas hegemônicas e colonialistas. Já as práticas de resistência são as ações que enfrentam essas estruturas opressoras, reconfigurando os espaços marginais como territórios de potência e reinvenção cultural, política e simbólica. Assim, ambos os conceitos se articulam para afirmar a capacidade criativa e transformadora da periferia diante da opressão estrutural.

<sup>2</sup>Telefone de Uso Público (TUP) é o nome dado para protetores de telefones públicos, projetado pela arquiteta e designer sino-brasileira, Chu Ming Silveira. Lançado em 4 de abril de 1972, inicialmente nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Orelh%C3%A3o>. Acesso em: 05/01/2025.

<sup>3</sup>*Jornal do Brasil*, “CTB venderá ‘orelhões’ a Moçambique”, 7 de dezembro de 1973, 1º caderno, p. 5

<sup>4</sup>«É, aliás, o que acontece, o que está sempre presente, subjacente à relação inter-humana. O mito político, estilo particular das relações inter-humanas, a rivalidade pela vida, pôde servir para justificar uma série de coisas. O Sr. Darwin o forjou assim, porque fazia parte de uma nação de corsários, para quem o racismo era a indústria fundamental. Essa noção da luta pela vida, vocês sabem o quanto ela é questionável no plano político; pois a suposta sobrevivência das espécies mais fortes, tudo conspira contra ela.» Fizemos nossa própria tradução. Lacan, Jacques. *Le Séminaire, Livre 1 : Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Dirigido por Jacques Lacan. Paris: Éditions du Seuil, 1976. (Coleção «Le Champ Freudien»).