

LUGAR DE FALA COMO TERRITÓRIO DE EXPERIÊNCIA: SOBRE O SILENCIAMENTO E A DISPONIBILIDADE PARA SE CALAR

*Julio Sergio Verztman*¹
*Érico Andrade*²

RESUMO

O artigo discute a noção de lugar de fala a partir de uma perspectiva psicanalítica, propondo-a como um território de experiência que demanda escuta atenta, especialmente de grupos historicamente silenciados. Os autores criticam a resistência de parte da comunidade psicanalítica às pautas ditas identitárias, argumentando que essa postura reproduz estruturas de poder e nega a singularidade dos sofrimentos sociais.

PALAVRAS-CHAVE: *lugar de fala, psicanálise, identitário, lugar de experiência, resistência*

¹ Doutor em Psiquiatria e Saúde Mental pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPUB-UFRJ), professor do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGTP-UFRJ) e do Mestrado Profissional em Atenção Psicossocial do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (MEPPSO-IPUB-UFRJ), coordenador do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade (NEPECC). Orcid-ID: <https://orcid.org/0000-0001-5495-3737>. E-mail: jverztman@globo.com.

² Doutor em filosofia pela Universidade Paris-Sorbonne (Paris IV). Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco. Realiza estágio de pós-doutorado no programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi Presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF 2023-2024). Autor de *Negritude sem Identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras* (São Paulo, ed. N-1, 2023) e coautor de *Cartas a um velho terapeuta: a experiência de uma psicanálise não identitária* (São Paulo, N-1). Orcid-ID: <https://orcid.org/0000-0003-4956-7713>. E-mail: ericoandrade@gmail.com.

**THE PLACE OF SPEECH AS A TERRITORY OF EXPERIENCE:
ON SILENCING AND THE READINESS TO KEEP SILENT**

ABSTRACT

The paper discusses the notion of place of speech from a psychoanalytic perspective, proposing it as a territory of experience that demands attentive listening, especially from historically silenced groups. The authors criticize the resistance of part of the psychoanalytic community to identity-based issues, arguing that this stance reproduces power structures and denies the singularity of social suffering.

KEYWORDS: *place of speech, psychoanalysis, identity, place of experience, resistance.*

INTRODUÇÃO³

Recentemente, a comunidade psicanalítica se sentiu convocada a se pronunciar nas redes sociais sobre a entrevista de uma psicanalista brasileira, amplamente reconhecida por sua trajetória intelectual e por sua militância política no campo da esquerda. Nos referimos à entrevista dada por Maria Rita Kehl a Leandro Demori (Khel 2025), na qual, ao final da conversa, foi abordado o tema do “identitarismo”. O assunto já tinha sido tratado por ela num artigo de grande repercussão datado de alguns anos antes (Khel, 2020). Advertimos ao leitor e à leitora que este intenso debate no qual ocorreram, inegavelmente, acusações de cunho misógino nas redes sociais contra Maria Rita Kehl serviu apenas de motivação para o presente escrito. Não iremos dialogar diretamente com nenhum dos participantes mais engajados na conversação citada. Um de nós já expressou suas ideias (Andrade, 2020) sobre a proposição de “lugar de cale-se!”, sugerida por Kehl, para qualificar certos usos, segundo ela, de lugar de fala. E nós dois temos grandes discordâncias quanto à linha argumentativa da autora nestas publicações.

Dito isso, nosso objetivo consiste em compreender o que está em jogo na postura de certas instituições de psicanálise e de certas abordagens teóricas que parecem estar sustentadas em pressupostos universalistas e ideológicos sobre os quais iremos discutir. Ou seja, gostaríamos de compreender aquilo que consideramos um sintoma estabilizado em grande parte do meio psicanalítico brasileiro. Este consiste numa abordagem superficial do campo conceitual relacionado às noções de *lugar de fala* e de *identitarismo*. Qualificamos este fenômeno como sintoma na medida em que ele diz respeito a uma recusa (de raízes inconscientes) quanto à sequer examinar ideias derivadas das pautas chamadas “identitárias” em nome da universalidade da psicanálise. A sua gravidade repousa no fato de ele obliterar e impedir o que é próprio de nossa função: escutar. Estamos (as/os psicanalistas) com muita dificuldade para nos calar e deixar que sujeitos de grupos historicamente silenciados possam falar. Por motivos inconscientes, especialmente sociais e políticos, nos apressamos em falar, apesar de termos sido treinados arduamente para aguardar compassiva e silenciosamente as expressões de dor e de sofrimento que nos são dirigidas. Nos interessa mostrar também como certos

³ Expressamos nosso profundo agradecimento à Daniela Romão Dias, pelo incentivo quanto a escrevermos sobre este tema, pelas indicações de referências bibliográficas, pelos comentários e pelas demais sugestões preciosas. Sem sua contribuição o texto não teria encontrado este conteúdo final

argumentos lançados, reduzem todo este novo universo conceitual a questões estritamente particulares.

Curiosamente, este sintoma não é propriedade da dita comunidade psicanalítica. Em diversas áreas acadêmicas a proposição de lugar de fala vem sendo criticada de modo banalizado e sem qualquer indicação de referências que demonstrem conhecimento sobre o percurso histórico da proposição. É que o indicam Denisse Brust Lopez e Carlos Eduardo Lopes (2022), autores que fazem uma análise quantitativa, bem como qualitativa, do uso do conceito em diversas áreas do conhecimento:

As análises de artigos que fazem uso do conceito de lugar de fala permitem delinear um panorama, ainda que restrito ao recorte proposto, sobre a utilização do conceito na literatura acadêmica. Uma análise quantitativa do material permitiu verificar que o conceito, mesmo aparecendo de maneira frequente em publicações acadêmicas nas últimas décadas, não costuma vir acompanhado de definições ou referências que permitam sua delimitação. Esse predomínio de usos de forma não fundamentada (66% dos artigos recuperados) mostra que, pelo menos na amostra examinada, a literatura acadêmica não tem afastado os riscos de esvaziamento conceitual (Lopez e Lopes 2022, p. 681)

Procede-se o que é caracterizado de “esvaziamento do conceito”, por exemplo, ao se afirmar uma compreensão do lugar de fala reduzida à sua esfera individual. Acreditamos que há ainda outro nível de gravidade em questão. Com a pronta recusa da pertinência do lugar de fala se ignoram algumas possíveis contribuições da própria psicanálise para o campo conceitual em que ela parece, indesculpavelmente, estar disposta a abandonar. Afinal, desde o início, Freud sempre compreendeu o recalçamento e as defesas secundárias nas neuroses como um desdobramento de injunções relacionadas às exigências do mundo, da cultura e das relações com os outros seres humanos. Exigências, muitas delas, de silenciamento. Desse modo, pretendemos, em diálogo com a psicanálise: 1) Compreender as bases psicanalíticas do que poderá sustentar a posição do lugar de fala levando em conta a obra de Freud; 2) Caracterizar as noções de lugar de fala e as pautas chamadas identitárias como *território de experiência*, a fim de compreender o que elas parecem demandar de uma clínica psicanalítica; 3) Mostrar que a resistência ao lugar de fala reafirma, no seio da psicanálise, o pacto da branquitude; 4) Apresentar algumas contribuições de Ferenczi bastante compatíveis com a noção de lugar de fala ou daquilo que iremos conceituar como *território de experiência*.

EMMY VON N: A DISPOSIÇÃO PARA SE CALAR ASSUMIDA POR FREUD

Embora a obra de Freud não seja considerada fonte inspiradora relevante para a noção de lugar de fala pelas pensadoras que criaram suas principais definições (talvez à exceção de Grada Kilomba), percebemos grande compatibilidade entre algumas de suas ideias e de seus gestos com esta proposta de situar o discurso e a ação. Como todo grande pensador, Freud produziu uma obra complexa, com linhas de força que muitas vezes se chocam e não encontram um ponto final de confluência. Este é o caso do privilégio inegável conferido por ele ao conflito pulsional ou aquele entre instâncias psíquicas como produtores de mal estar, em comparação com o papel do conflito com a “realidade social” e com outros seres humanos concretos em suas estruturas de poder. Apesar do intenso desbalanceamento do papel desses dois caminhos teóricos e clínicos, não podemos eliminar essa segunda linha de força de suas reflexões, já que ela se afirma de modo eloquente, como veremos.

A articulação entre certas ideias freudianas com a proposta de lugar de fala, a nosso ver, se concentra na disponibilidade inédita de Freud para validar um apelo que não precisou ser expresso pela consciência ou pelo eu: a disponibilidade para se calar ao perceber que estava sendo interpelado nessa direção. O assunto, se o tomarmos para pesquisa, é quase infinito, tantas são as suas ramificações. Vamos examinar apenas o início da aventura psicanalítica a fim de discuti-lo num contexto que nos interessa particularmente: o abandono da hipnose e do tratamento catártico para a invenção da associação livre.

É bastante difundida em nossa literatura a indicação de que um momento decisivo para o abandono do método catártico por Freud ocorreu nas vicissitudes do seu encontro com Emmy Von N (Fanny Moser). A esta paciente histérica é atribuída uma frase famosa que teria sido pronunciada quando Freud insistia numa posição bastante ativa diante dela: “me deixe falar”. Vemos, como exemplo desta atribuição, uma nota do editor em “O método psicanalítico freudiano” publicada pela editora autêntica (Iannini 2016): “Mas teria sido o caso de Emmy von N, a baronesa Fanny Moser, o acontecimento decisivo para que Freud abandonasse o método hipnótico, quando ela, por volta de 1889, pediu-lhe que lhe deixasse falar sem interrupções” (Iannini 2016 p. 42).

A descrição da cena desta maneira pode nos fazer imaginar uma mulher histérica capaz de, num intervalo não dissociado, exigir seu legítimo direito de falar sem ser interrompida pelo médico e homem, Dr Freud. Mas a descrição de Freud nos abre também outras perspectivas:

Tanto mais desconcertante é o fato de que, a cada dois minutos, abruptamente se interrompe, contorce o rosto numa expressão de pavor e asco, estende a mão com os dedos abertos e crispados em minha direção e, com voz alterada, repleta de angústia, grita as palavras: '**Fique quieto – não diga nada – não me toque!** [grifo nosso]. Provavelmente está sob a impressão de uma pavorosa alucinação recorrente e repele a intromissão do estranho com essa fórmula. Logo, do mesmo modo abrupto, essa interpolação cessa, e a doente prossegue sua conversa, sem mais atentar para a excitação há pouco presente, sem explicar seu comportamento ou se desculpar; provavelmente, portanto, sem ter percebido ela própria a interrupção. (Freud 2016 [1893-1895 p. 77])

Numa nota de rodapé nesta mesma página, Freud postulou que se tratava de um *delírio histérico* em alternância com a consciência normal, tal como um verdadeiro **tique**. A caracterização de tique (embora o sintoma não configure um tique como o pensamos atualmente) para estas interpelações verbais de Emmy von N se justificavam porque estas mesmas três frases exclamativas foram repetidas do mesmo modo, diversas vezes, quase como um automatismo, em várias sessões.

Queremos, por enquanto, sublinhar dois aspectos. O primeiro é que Emmy von N só conseguiu exigir o silêncio de Freud num estado de dissociação da consciência no qual sua voz e seus gestos de repulsa e de terror se tornaram a confluência de sua fala com uma fala outra que se abatia sobre ela. Esse fato nos parece levar à questão: quem é silenciado e quem exige silêncio? Freud conseguiu perceber algo inédito até então: *alguém exige o meu silêncio*. E não era somente o silêncio da pessoa de Freud que estava sendo exigido, mas o silêncio de figuras que ele desconhecia e que sua presença evocava. Uma fala só poderia advir de um silêncio constitutivo que, possivelmente, outrora não ocorreu na vida de Emmy von M.

Podemos legitimamente supor que Freud tenha entrado em contato com a violência de uma compulsão forçada ao silêncio. Especialmente neste contexto no qual a noção de fantasia ainda não tinha sido desenvolvida com o impacto que ela adquiriu em nosso edifício teórico, o apelo de Emmy von N, em forma de tique verbal num estado dissociativo, expressava a incidência de uma “outra cena”. A suposição de um fluxo entre a cena atual com Freud e esta outra cena só poderia ser acessada se Freud - ao contrário

do que ocorreu com a figura de alteridade na outra cena - se calasse e aceitasse escutar. Acreditamos que este foi um movimento decisivo para a invenção do método psicanalítico de cura. O estado dissociativo, no qual as três frases exclamativas foram pronunciadas, caracterizou para Freud um impasse que o fez mudar de rumo. A continuidade do discurso de Emmy von N em seguida ao denominado tique, como se este apelo não tivesse ocorrido nem pudesse ser lembrado, fez Freud perceber que outra ação seria mais importante do que conhecer *de fora* as fontes do traumatismo na histeria através da sugestão. Era indicado, ao contrário, um *conhecimento de dentro*. Emmy von N precisaria aceder à sua própria voz. Freud postulou uma nova forma de experiência do trauma, na qual a consciência não precisasse se retirar inteiramente de seu enfrentamento. O impacto posterior da noção de “insight” para a nossa técnica testemunha esta torção.

Isto nos leva ao segundo ponto a ser realçado. Para nós, herdeiros que somos desta postura ética inaugural, chega a ser difícil imaginar o esforço psíquico de Freud naquele momento. Não temos material suficiente para saber quais foram os elementos sensíveis que possibilitaram a ele acreditar que precisava se calar e, ao mesmo tempo, inventar um método para que seu silêncio expectante e compassivo pudesse dar lugar a falas ditas em nome próprio por parte de seus primeiros neuróticos em tratamento.

Algo deste contato intransmissível entre Freud e Emmy von N o fez relativizar a importância de uma fala sonambúlica para que os vestígios do trauma pudessem ser expressos por esta mulher. Estas passagens nos permitem capturar esse momento de virada:

Assim, minha influência sempre se faz sentir já durante a massagem; ela fica mais calma e mais lúcida e, mesmo sem que a interroque sob hipnose, encontra os motivos de seu mau humor do momento. Também a conversa que mantém comigo enquanto é massageada não é tão desprovida de intenção como parece; pelo contrário, contém a reprodução bastante completa das lembranças e novas impressões que a influenciaram desde nossa última entrevista e, com frequência, de modo bastante inesperado, acaba em reminiscências patogênicas, *sobre as quais fala sem que eu lhe tenha solicitado. É como se tivesse se apropriado do meu procedimento e utilizasse a conversa, aparentemente natural e guiada pelo acaso, como complemento da hipnose* [grifo nosso]. (Freud 2016 [1893-1895] p. 86)

E ainda mais importante...

...hoje lhe pergunto [aparentemente sob hipnose] o que significam as frases; ‘Fique quieto!’, etc. Ela explica que, quando tem pensamentos angustiantes, teme

ser interrompida no curso de suas ideias porque então tudo se embaralha e é ainda pior (Freud 2016 [1893-1895] p. 87)

Depois de uma interrupção de meses no tratamento com Freud, observamos o mesmo pedido de silêncio provindo de Emmy von N no reencontro entre ambos. A enunciação, entretanto, nos parece inteiramente diferente:

Encontrei-a bem melhor do que a havia imaginado por seus relatos epistolares...Gaguejava e estalava a língua muitas vezes, esfregava as mãos uma na outra repetidamente, como se estivesse furiosa e, quando lhe perguntei se via muitos animais, ela apenas respondeu [aparentemente fora da hipnose]: ‘Oh, fique quieto’.

Na primeira tentativa de hipnotizá-la, cerrou os punhos e gritou: ‘Não quero nenhuma injeção de antipirina, **prefiro conservar minhas dores** [grifo nosso]”. (Freud 2016 [1893-1895], p. 117)

Defendemos a hipótese de que as citações acima implicam em várias operações: o silêncio ativo de Freud; a sua aceitação de que um apelo feito em estado alterado de consciência é um apelo legítimo; a suposição de que entre este estado alterado e a chamada “consciência” não existiam barreiras intransponíveis para a expressão do sujeito; que esses procedimentos de escuta permitiam o retorno do fluxo discursivo que fora violentamente interrompido; que esta mulher poderia responder a tais ações de recolhimento do terapeuta com associações surgidas na sua própria voz; que mesmo aquilo que fora radicalmente apartado da consciência encontrava, devido à sua vitalidade indestrutível, meios de surgir na vida de vigília; e que, enfim, **nada poderia ser concluído sobre ela em sua ausência**, estando ela exilada na “outra cena”.

Retornemos agora ao nosso tema. Alguém a quem é conferido grande poder, um hipnotizador, se disponibilizar a se calar e refrear sua capacidade de sugestão e de comando - para escutar algo da ordem do silenciamento que incide sobre uma mulher histérica - nos parece um movimento profundamente compatível com a noção contemporânea de lugar de fala.

E ainda mais decisiva para a aproximação com esta noção foi a percepção seminal de Freud quanto a Emmy von N não estar sozinha em sua forma de sofrer. Mais do que a sua inclusão objetivada em uma categoria nosológica da medicina, a voz de Emmy von N era também a voz de um grupo de seres humanos silenciados em sua dor e manipulados violentamente em seus corpos. O tique verbal de Emmy von N acompanhado da

expressão habitual de terror correspondia a uma experiência comum, experiência essa que ela dividia com sujeitos (especialmente mulheres) minorizados (as) pela “moral sexual cultural”. A voz em primeira pessoa que a psicanálise permitiu surgir, é uma voz que além de sua injeção radicalmente singular, também é constrangida por aspectos particulares de pertencimento social e cultural. Tal pertencimento cria sofrimentos partilhados que a noção de lugar de fala procura explicitar, como veremos.

A construção da técnica de cura freudiana foi um penoso exercício, nem sempre bem sucedido, de abrir caminho para aquilo que não podemos conhecer sem o outro. Todos os praticantes da psicanálise tiveram que aprender a esperar pacientemente nas trilhas associativas de quem escutam, a não informar violentamente ao outro aquilo que não brotou de seu discurso, a aceitar *transferir o centro de gravidade do saber* a fim de favorecer que surja o desconhecido e o inédito. Ao criar, posteriormente, a noção de transferência, esse movimento foi intensificado. Poder ocupar um papel ou uma função transferencial diante de uma/um analisante envolve necessariamente circular por particularidades referidas aos marcadores sociais da/do analista como parte de seus atributos pessoais. Não para reproduzi-los, mas para fazer deles ferramentas de trabalho. Se não estivermos atentos para o modo como nosso pertencimento social afeta nossa escuta, corremos o enorme risco de reproduzir obstáculos à associação livre.

O objetivo desta seção foi diminuir a resistência dos leitores e das leitoras quanto aos pressupostos do que se denomina de lugar de fala. Acreditamos que as/os psicanalistas não têm motivo para se mostrarem tão desconfortáveis com seus postulados, já que, em nossa visão, é bastante promissora a exploração teórica, clínica, ética e política da articulação entre esses dois campos.

Não podemos, todavia, deixar de correlacionar este desconforto a outros motivos relacionados com pactos inconscientes dos quais a maioria das/dos psicanalistas - em função de seus marcadores sociais - é amplamente signatária. Não nos esqueçamos que a construção de uma possibilidade de falar é radicalmente coetânea de um silêncio inaugural de Freud. Deste modo, perguntamos: por que não conseguimos esperar para escutar aqueles a quem acusamos apressadamente de “identitários”? Examinemos agora a amplitude e a heterogeneidade das posições contemporâneas sobre lugar de fala, repetindo intencionalmente o apelo de Fanny Moser: **fique quieto, não fale nada, não me toque, ao que acrescentamos, antes de escutar...**

O LUGAR DE FALA COMO UMA EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA: TERRITÓRIO, ESTÉTICA E RELATO

Como vimos acima, a disposição para se calar assumida por Freud reconheceu e legitimou expressões discursivas ou não discursivas de sofrimento manifestadas em nome próprio. Freud calou onde a fala da pessoa histérica poderia ecoar e com isso inventou o método da associação livre, graças ao qual a escuta do inconsciente se tornou possível.

Nessa perspectiva, gostaríamos de salientar aí a noção de lugar de fala ou, como gostaríamos de precisar, de *território de experiência*. Estamos introduzindo esse conceito porque acreditamos que o lugar de fala não é sobre a fala, mas sobre a vivência de uma corporeidade, tomada como território comunitário. Isto é, a noção de corporeidade indica que determinados corpos historicamente construídos a partir de partilha de certas experiências subjetivas guardam um elo comum. Um chão comum. Um território (Andrade, 2023 / Andrade 2025). Para apresentar esse novo conceito iremos, contudo, apresentar inicialmente uma definição bastante consistente de lugar de fala encontrada no texto de Djamila Ribeiro: “O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como uma forma de refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social.” (Ribeiro, 2017 p.36). O ponto central da argumentação de Djamila Ribeiro é que a noção de lugar de fala se refere à ação de falar na medida em que está em jogo a própria existência social das pessoas precarizadas historicamente. O verbo falar é compreendido no contexto da falta de representação social e remete, portanto, a grupos que ao longo da história não puderam participar devidamente dos espaços sociais de poder.

Essa discussão a respeito do lugar de fala surge, como sublinha a própria Djamila Ribeiro, no contexto do feminismo negro afroamericano que colocou em relevo a diferença das condições das mulheres negras em relação às mulheres brancas no que concerne à falta de simetria entre elas. Enquanto era possível às mulheres brancas fazerem protestos e, através de sua luta, conseguirem mais tarde o direito ao voto, as mulheres negras permaneciam presas ao sistema de segregação racial. Estas mulheres partiam, portanto, de lugares diferentes de acordo com o critério racial, de sorte que as suas representações políticas e epistêmicas não eram similares. Havia um fosso, portanto, entre as mulheres brancas e negras no que diz respeito aos seus lugares de poder na hierarquia

social. Foi nessa perspectiva que Djamila Ribeiro entendeu o lugar de fala a partir do “*feminist standpoint*” (Ribeiro, 2017. p35).

Essas diferenças entre mulheres negras e brancas indicam uma vivência coletiva marcada por questões de ordem “estrutural”. Notadamente, essas estruturas não se referem apenas às formas sociais de divisão da riqueza. Elas não operam apenas no nível econômico, mas também no nível ideológico, nos termos propostos por Neusa Santos Souza (2021). Isto é, as estruturas indicam uma economia dos afetos que organiza socialmente os processos de subjetivação por um enquadramento também racial e de gênero. Desse modo, a desigualdade social, na qual pessoas não brancas estão na base da pirâmide do tecido social e pessoas brancas e cisgênero estão no topo, é aliada de uma desigualdade na forma como os afetos são distribuídos. A impossibilidade de adequação ao ideal de eu branco renega as pessoas negras, bem como as outras formas de subjetivação não hegemônicas, a sentimentos de frustração e de autodestruição conforme alguns estudos têm apontado (Nogueira, 2022).

O ponto é que o conceito sugerido por nós de *território de experiência* indica que a corporeidade impacta nos processos de subjetivação não por uma espécie de anatomia das diferenças sexuais, mas pelas questões de raça e de gênero sobre as quais pouco refletimos. Curiosamente, aqueles que apontam a relevância dessa discussão são frequentemente acusados (por exemplo, por Roudinesco, 2023) de importar noções equivocadas de identidade para o seio de nossa disciplina, construída em torno de dinâmicas supostamente singulares, identificatórias. Estranhamente, estes apontamentos críticos estão sempre dirigidos a formas de subjetivação que não guardam identificação “natural” com o ideal de eu branco. Ou seja, a própria denominação de “identitária” se apoia num padrão supostamente universal e toma qualquer discurso que ponha em xeque a identificação ideológica do universal com a branquitude como uma posição particular.

A noção de *território de experiência* expressa a indissociabilidade das vivências de certas corporeidades que, longe de representarem somente posições particulares, mostram que as vivências singulares são marcadas por uma experiência corporal comum. O território aqui deve ser entendido como uma espécie de forma de vida, nos termos de Wittgenstein (2014), visto que se refere a práticas compartilhadas por uma corporeidade. Ainda que o conceito de forma de vida tenha diferentes compreensões, acreditamos que ele pode também se referir às práticas partilhadas e vivenciadas em determinadas

comunidades. Essas práticas (vivências) não são subjetivas no sentido de serem propriedades de uma pessoa, mas experiências comuns do exercício do corpo. Assim, se no caso das históricas havia uma experiência comum de corpo feminino sob a qual incidia a violência do patriarcado, no caso de corporeidades racializadas e dissidentes de gênero, há igualmente uma vivência que denota um território na própria corporeidade. Só há fala porque há corpo. Aliás, como dito em outra obra (Andrade, 2023), a fala é o gesto do corpo.

Nesse ponto preciso é possível compreender o lugar de fala não como o produto de uma identidade que poderia ser facilmente agenciável pelo capitalismo na sua figura ideológica do neoliberalismo. Isto é, a compreensão do lugar de fala como uma experiência da ordem do indivíduo não é compatível com o entendimento do lugar de fala aqui discutido: “Em contraste, a teoria do ponto de vista feminista enfatiza menos as experiências individuais dentro de grupos socialmente construídos do que as condições sociais que constituem esses grupos” (Collins, 1997, p.9). E, entre outras coisas, para evitar a associação de lugar de fala a posturas individuais ou ligadas apenas a um anseio por representação política é que estamos propondo *território de experiência* entendido como uma corporeidade (sobre o corpo como uma geografia da memória ver: Andrade, 2025) que guarda um território comum de práticas e vivências.

A própria designação de “identitários”, muito popular entre psicanalistas para qualificar autores do campo que procuramos nos aproximar, por um lado, tem como base uma má compreensão do lugar de fala e obviamente desconhecem a ideia de *território de experiência*. Como se a noção denotasse uma instância particular e restrita à esfera do indivíduo. Por outro lado, ela oblitera o fato de que o projeto de universalidade é uma criação do identitarismo branco. Essa posição está presente no livro de Elizabeth Roudinesco (2023) – o qual contou com uma orelha elogiosa de Marco Antônio Coutinho Jorge em sua edição brasileira - visto que para ela as pautas identitárias seriam posturas particularistas. A autora indica, em tom acusatório, que tal particularismo orientaria uma pauta equivocada de grupos específicos que não teriam a capacidade de se orientar por uma postura universal. Para Roudinesco, as posturas chamadas por ela de identitárias seriam formas de organização narcísica sustentadas por pessoas fechadas dentro de si mesmas e refratárias às construções universais.

Essa posição de Roudinesco e de outras/os psicanalistas brasileiras/os desconsidera, em nome da defesa do universal, um conceito crucial da obra de Fanon, a saber, o de sociogênese. Inclusive, acreditamos que as propostas de Maria Rita Khel (2020 e 2025) sejam semelhantes às de Roudinesco nesse ponto. Nas palavras de Fanon:

Em relação à tendência institucionalizante do final do século XIX, Freud, por meio da psicanálise, exigiu que se levasse em conta o fato individual. Ele substituiu uma tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é uma questão individual. Além da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia. Num certo sentido, em resposta à exortação de Leconte e Damey, digamos que se trata, neste caso, de um sociodiagnóstico (Fanon, 2020, p.25).

O ponto central do pensamento de Fanon é que os sofrimentos não podem ser pensados de modo abstrato e, por conseguinte, universal, porque o contexto, nós diríamos o território, informa sobre as formas de subjetivação. Ou seja, entender o corpo como um território desfaz a pretensão de universalidade, não sendo mais possível, levando em conta essa dimensão, falar a partir de lugar nenhum. Os processos de subjetivação não incidem sobre o corpo, mas se fazem como experiência corporal. Nesse sentido preciso, trata-se de uma experiência estética na qual se partilha experiências e vivências comuns que, longe de serem propriedades - como commodities que podem ser manuseadas de acordo com conveniências econômicas ou individuais, como sugere o texto de Roudinesco - são marcas traumáticas de preterimento afetivo que se constituem por um processo, chamado por Lélia Gonzalez (2020) de denegação.

Essa denegação ocorre no nível epistêmico e com implicações clínicas sobre as quais iremos falar com mais detalhes na próxima seção, mas que estão obviamente articuladas entre si. O ponto é que historicamente as mulheres, especialmente as não brancas, pessoas não brancas de modo geral e dissidentes de gênero tiveram os seus depoimentos sempre relativizados ou postos à prova de modo diferente dos depoimentos provenientes das pessoas brancas. É o que a pensadora Miranda Fricker (2023) chamou de injustiça epistêmica. A psicanálise é aliada da injustiça epistêmica quando toma o depoimento das pessoas de modo universal como se os recortes, apontados pelos movimentos sociais, não fossem cruciais para o processo clínico.

Notadamente, Miranda Fricker desenvolve a ideia de que nem todos os testemunhos, poderíamos dizer em termos psicanalíticos que nem todo relato a respeito de si, são socialmente tomados num mesmo patamar de confiabilidade. Ela divide a

injustiça epistêmica em dois modos. Em primeiro lugar, a injustiça de testemunho em função da qual certos grupos, caracterizados como minorias políticas (os chamados identitários), por suas características impostas na forma do preconceito, tendem a ter o seu depoimento tomado com menos credibilidade. Em seguida, é descrita a injustiça hermenêutica correlata, que se refere ao fato de a sociedade ainda não dispor de ferramentas teóricas para nomear certas opressões, as quais incidem sobre o mesmo grupo que é objeto da injustiça testemunhal. Este é o caso, por exemplo, do assédio sexual. Mesmo sem a ocorrência ou existência do termo jurídico, ele já existia e muitas vezes não foi julgado devidamente pela justiça em função da lacuna teórica da sociedade que reforça, por conseguinte, as suas formas opressivas em face de determinadas existências, sobretudo não brancas e dissidentes de gênero.

Ora, um dos pontos fortes da obra de Freud foi não denegar o sofrimento das históricas, apelando para a acusação comum de fingimento. No caso das pessoas e dos grupos chamados de identitários é preciso realizar um movimento análogo. Seus corpos experimentam uma imposição social opressiva que lhes impõe uma forma específica de sofrimento. Quando a psicanálise desconsidera a especificidade desses corpos e de suas experiências singulares ela comete um duplo erro. Primeiro, ela promove o que podemos chamar de achatamento ontológico, visto que iguala pessoas de um modo uniforme (como se formassem uma massa). Esse achatamento ontológico serve de lastro para que, do ponto de vista epistêmico, se tome de modo enviesado o testemunho dessas pessoas a respeito de si mesmas. Isto porque se considera que esse testemunho tem um déficit de credibilidade por se tratar de uma fala massificada. E o pior, as pessoas que aderiram a esta fala homogeneizada teriam feito isso sem qualquer senso crítico. Por outro lado, quando a psicanálise desconsidera o território de experiência, ela reatualiza o sofrimento porque deixa de levar em conta que a singularidade dessas pessoas está ligada à forma específica como determinados grupos sociais são tratados e são objeto de discriminação social na própria psicanálise.

A noção de *território de experiência* que estamos propondo aqui no diálogo com a noção de *lugar de fala* não implica em exclusão da possibilidade do diálogo, pelo contrário, é uma forma de estabelecer os termos do diálogo. E mais ainda, no caso da psicanálise, de estabelecer a possibilidade de uma escuta que não seja enviesada epistemicamente. Reconhecemos que o mundo contemporâneo (se é que isso existe),

especialmente após a proliferação permanente de interfaces virtuais de troca, coloca desafios inéditos ao verbo *dialogar*. Mas responsabilizar sujeitos subalternizados por construírem obstáculos às nossas possibilidades de conversação é uma evidente manobra diversionista. Tal manobra expressa o grande temor quanto à possibilidade de uma redistribuição da legitimidade discursiva. Não é à toa que os grupos de sujeitos minorizados, responsáveis por mudanças recentes neste panorama, sejam o alvo principal dessa acusação.

O ponto é que certos corpos **não** se subjetivizam do mesmo modo que outros corpos que são fruto de processos de subjetivação hegemônicos. Aqueles são atravessados por sofrimentos indissociáveis dos modos como laços sociais opressivos e violentos incidem sobre eles. Queremos sublinhar que a psicanálise não advoga em favor de um corpo desalmado, como se quem falasse não tivesse corpo. Só quando assumimos que traumas podem ser uma construção sociogenética, nos termos de Fanon, é que podemos escutar sem silenciar subjetividades diferentes. A questão que se impõe agora consiste em compreender porque a nossa disciplina é tão resistente às posições chamadas pejorativamente de identitárias.

QUEM TEM MEDO DE LUGAR DE FALA (TERRITÓRIO DE EXPERIÊNCIA)?

A reação de parte da comunidade psicanalítica às chamadas pautas identitárias é notável. Ela percorre inúmeros textos que vão desde artigos que tentam se contrapor a uma denominada “docilidade trans” (Miller, 2021) ou uma “epidemia transexual” (Jorge e Travassos, 2017) a textos que colocam diferentes reivindicações no pacote comum das lutas por interesses particulares (Roudinesco, 2023). Iremos focar nossa crítica nos argumentos levantados por Elisabeth Roudinesco. Apresentaremos, por um lado, as raízes de uma má compreensão do que podemos chamar de *território de experiência* e, por outro, mostrar que a dificuldade de dialogar com as pautas ditas identitárias caracteriza melhor o lugar inerte onde parte significativa dos psicanalistas está estacionada (como um monolito). Esse obstáculo ao diálogo não é, como difundido, um limite intransponível colocado pelos chamados movimentos identitários para a psicanálise.

Iniciamos com o termo *identitário*⁴. O ponto central da crítica de Roudinesco repousa sobre a tese de que as pessoas que sustentam as pautas identitárias estariam reafirmando aquilo que a psicanálise já teria posto em questão, a saber: a identidade. Essa identidade estaria sendo afirmada em contraponto a lutas universais, como, segundo o seu exemplo, a luta pelos direitos civis. Para a autora, o que governaria os “identitários” seria a procura pelo benefício do grupo em detrimento de pautas supostamente universais. Para manter o exemplo dos direitos civis, a sua tese é de que ao invés de lutarem por pautas comuns, como a defesa da democracia e, com isso, ampliar o estado democrático - como ocorreu na luta pelos direitos civis com a conquista da inclusão do voto das pessoas negras - as pautas identitárias estariam apenas lutando pelo direito das pessoas negras sem um compromisso com o restante da sociedade.

Essa procura pelo interesse particular, realizada pelos movimentos identitários, reforçaria o espírito de grupo. Esses grupos funcionariam como massa, nos termos de Freud, e os indivíduos que os compõem estão reunidos, segundo Roudinesco, pelo sofrimento. Trata-se, seguindo seu argumento, de uma espécie de vitimismo no qual cada sofrimento é particularizado no interior de uma identidade sem que outros grupos possam ter direito de falar dessas experiências de sofrimento com a mesma legitimidade. Aliás, ainda segundo Roudinesco, os identitários simplesmente tentam calar as pessoas que não participam do seu grupo identitário quando elas opinam sobre as pautas identitárias. Esse tipo de silenciamento de pessoas de fora do grupo dos identitários se estenderia àquelas pessoas que pertencem ao grupo, mas que cometem “desvios” cuja punição seria igualmente o silenciamento. A palavra contemporânea, sabemos, é o cancelamento.

É nesses termos e com outros argumentos na mesma direção que Roudinesco caracteriza o *movimento queer*:

Por essas razões, aliás, o movimento queer é condenado a um excesso identitário, não somente porque não cessa de valorizar a vivência de vítima, mas também porque só pode agir promovendo uma espécie de catecismo apoiado na avalanche de neologismos que já mencionei (heteronormativo, generificado, cisgênero, agênero, gay or straight etc.) (Roudinesco, 2023, p.60).

⁴ Sobre o risco de um gerenciamento neoliberal das identidades, o livro de Douglas Barros é uma importante fonte (Barros, 2025).

Para a autora, os movimentos identitários seriam, segundo sua leitura profundamente instrumentalizada da obra de Freud, uma massa religiosa – razão pela qual ela usa um termo religioso para se referir àqueles movimentos, qual seja, o vocábulo *catecismo*. Assim, qualquer pessoa que fuja minimamente ao que sua gramática normaliza como correto deverá ser condenada ao ostracismo.

A posição de Roudinesco está longe de ser insular no interior da comunidade psicanalítica e expressa o que parte desta comunidade pensa, segundo o que temos percebido por diversas fontes. Seu livro é um exemplo lapidar e exponencial de como a projeção identificatória da branquitude se lança sobre o que chamam de grupos identitários, tomando como base a neutralidade do discurso da universalidade.

Gostaríamos de fazer mais algumas ponderações sobre o lugar de fala, a fim de evidenciarmos o modo ideológico como o conceito é recebido. Notadamente, tanto a noção proposta por Djamila Ribeiro de lugar de fala quanto a noção por nós introduzida de *território de experiência* jamais apontam para qualquer viés essencialista. Esse ponto está explícito no livro “O que é lugar de fala?”:

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. **Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo** [grifo nosso]. (Ribeiro, 2017, p.38).

Esta visão também é compartilhada por Thammy Ayouch, que refuta tanto um ponto de partida essencialista na noção de lugar de fala, quanto admite, como sugerimos anteriormente, que precisamos criar os termos para um diálogo verdadeiro e não para um simulacro de comunicação, uma experiência vazia:

É isso que Djamila Ribeiro ressalta ao desconstruir as críticas habitualmente feitas à reivindicação de uma posição situada. Os/as críticos/as das epistemologias posicionais argumentam que elas restringem a troca de ideias, fecham a discussão e impõem o ponto de vista no qual somente aqueles, aquelas que são afetados/as por uma questão podem abordá-la. A autoridade de um discurso dependeria, portanto, das posições ou marcas políticas do corpo que o defende. Entretanto, essa crítica confunde a consequência com a causa. Se surgem ‘ativistas do lugar de fala’ pedindo que todo discurso seja situado, é porque prevalecem regimes instituídos de autorização discursiva: **convidar** [grifo nosso] um homem branco europeu cis a ficar calado para refletir melhor antes de falar, ou a tomar nota dos limites do seu discurso como resultado de sua situação equivale a desautorizar a matriz de autoridade que construiu o mundo como um evento epistêmico (Ayouch 2025, p. 106-107).

No livro “Negritude sem Identidade” (Andrade, 2023), há um esforço justamente de crítica da identidade pelo entendimento de que a categoria de identidade é uma categoria colonial na qual é fundada a própria concepção de raça. Ou seja, não há defesa, nesses textos, de que o território do qual parte determinada compreensão de mundo, como a psicanálise, seja um impedimento para o diálogo. Se trata, ao contrário, de indicar que todas as compreensões de mundo – cosmopercepções – estão enraizadas numa experiência situada que veda a neutralidade epistêmica de uma teoria. Em outras palavras, saber sobre o território de experiência de determinadas vivências não é indicativo de silenciamento sobre determinadas temáticas ou a defesa da exclusão do contraditório na cena pública. É, na verdade, uma abertura para a possibilidade de que vivências subjetivas e singulares possam ser escutadas a partir das especificidades do seu território. Trata-se de complexificar a escuta e não de reduzi-la a apenas uma camada.

Nessa perspectiva, o que está no foco do argumento de Roudinesco é a manutenção do universal como eixo central da psicanálise. Através de outra perspectiva, mesmo um autor lacaniano bastante sensível ao campo dos sofrimentos decorrentes dos processos de minorização, como Pedro Ambra (2019)⁵, acaba por se encontrar com Roudinesco no mesmo ponto de chegada, ainda que tenha pontos de partida e formulações inteiramente diferentes. O autor sugere que até pensadoras negras como Lélia Gonzalez teriam sustentado a “europeia psicanálise” a despeito do que se defende hoje com a noção de lugar de fala, noção esta que o autor critica explicitamente⁶. Acharmos significativa esta qualificação da psicanálise como “europeia”, pois o continente de origem de nossa

⁵ É importante ressaltar que outros autores lacanianos (David, Mano e Medeiros 2024, p.3) reconhecem a importância da noção de lugar de fala para o que eles denominam de “lugar de escuta”: “Todavia, não tendo sido construído especificamente dentro da psicanálise, seu acoplamento não é isento de ruídos, especialmente quando o conceito é lido como uma espécie de reificação egóica que tende à alienação e à massificação. Não é essa, porém, nossa aposta”. Carneiro e Mori (2019), num artigo que utiliza contribuições da psicanálise lacaniana, também apontam para a importância da noção de lugar de fala para a psicanálise: “...o lugar de fala e de escuta do/a psicanalista implica não ‘universalizar’ o sujeito do inconsciente, mas considerar um sujeito atravessado pela sua experiência em seu *locus* social, ou seja, constituído a partir de suas experiências subjetivas referentes à raça, classe, gênero e sexualidade” (Carneiro e Mori 2019, p. 57)

⁶ Para Pedro Ambra (2019, p. 94): “Diferentemente, portanto, da concepção contemporânea segundo a qual uma verdadeira reflexão sobre o racismo (e no limite sobre qualquer tema) deve partir e se amparar tanto em seu lugar de fala quanto na (cor de) origem de suas autoras e autores, sublinhando suas potências e limites, Gonzalez abre seu texto colocando suas cartas epistemológicas na mesa: é a partir da europeia psicanálise que ela irá se debruçar sobre o problema do racismo na América”.

disciplina deixa de ser uma marca territorial situada para se tornar um referente definitório deste campo de saber. Para Thammy Ayouch (2019), ao invés de ser europeia, a psicanálise possui uma tendência de hibridação e pensamos que é exatamente essa hibridez de origem que permitiu a Lélia Gonzalez usá-la sem subserviência e falando em pretuguês.

A crítica de Pedro Ambra à noção de lugar de fala se dirige à convergência de três aspectos na construção do conceito: “Sua aposta transformativa parece apontar para uma coincidência entre lugar, identidade e fala, que, política e conceitualmente, deveriam, portanto, convergir” (Ambra 2019, p. 88). Esperamos que, a esta altura do texto, tenhamos defendido de modo suficiente o argumento de que *lugar de fala como território de experiência* não conjuga sob nenhum aspecto lugar, identidade e fala. Não se trata de fala, mas de formas de vida que se expressam singularmente em determinados contextos de uso da linguagem a partir de experiências afetivas partilhadas comunitariamente. A noção dispensa e critica qualquer assunção identitária, considerando que a expansão semântica de lugar como território e como corpo não denota uma dimensão estritamente consciente, nem tampouco está ancorada em determinada identidade para cujo acesso bastaria dominar uma gramática (fala).

De muitos pontos de partida, como apresentamos – e com relativa independência em relação a referenciais teóricos psicanalíticos específicos - se pode conceber a psicanálise como um lugar neutro epistemicamente. “Um território sem território” e capaz, por essa razão, de trafegar por todos eles sem obstáculos epistêmicos. Para tornar a psicanálise universal, alguns colegas, ao contrário do exemplo do parágrafo anterior, sustentam a suspensão do território europeu como lugar de origem ou tentam torná-lo irrelevante no que diz respeito tanto à construção metapsicológica quanto a seus desdobramentos clínicos. Assim, a recusa do território de experiência, tomado como esteio das práticas discursivas, está diretamente ligada à defesa da universalidade da psicanálise. Esta não pode ser relativizada por tratar-se de uma criação do território europeu que, ao contrário de todos os outros territórios, não é um território situado. Suas premissas reinam *soberanas* por todo globo terrestre. Essa defesa do universal perfaz todo o livro “Eu Soberano” (Roudinesco, 2023) e nos parece encontrar, mesmo que não explicitamente, forte amparo em grande parte da comunidade psicanalítica. A disposição ainda incipiente dos psicanalistas brasileiros, para citar autores como Nego Bispo ou Davi

Kopenawa, por exemplo, parece funcionar muito mais como uma cota epistêmica concedida do que como um diálogo genuíno com quem está colocando a experiência ocidental em xeque.

O que os movimentos “identitários” estão questionando não é a afirmação de sua própria corporeidade como o único passaporte possível para falar das opressões sociais das quais seus componentes são vítimas. Estão exigindo, tão simplesmente, que o suposto discurso universal tire do armário o corpo branco do qual parte a noção de universalidade. Ou seja, a questão é que só a suposição de um discurso universal pode pressupor o seu duplo na forma do particular ou dos particulares. Assim, quando Roudinesco acusa os movimentos identitários de operarem no narcisismo das pequenas diferenças, firmando identidades fixas em torno de si mesmas, ela oblitera a sua própria posição narcísica. Ela alça uma teoria na condição de neutralidade epistêmica e torna-a a única autorizada a enunciar as condições de possibilidade da escuta. O narcisista, claro, é sempre o outro e ainda mais quando esse outro desafia a psicanálise a assumir o seu território de origem.

Devemos dizer, com ênfase, que situar epistemicamente a psicanálise no solo europeu não é uma manobra de despotencializar a psicanálise para circunscrevê-la unicamente à experiência europeia ou, como sugere Pedro Ambra (2019), à melanina de Freud⁷. Pelo contrário, concordamos com Pavón-Cuéllar (2020) quando ele reafirma que a potência da psicanálise é ela ser, ao mesmo tempo, produção da colonialidade, sintoma da crise da colonialidade e possibilidade crítica desta mesma colonialidade. Com efeito, trata-se de reconhecer que os conceitos da psicanálise não são imunes às diferenças impostas por determinadas experiências singulares. Nessa perspectiva, posições metapsicológicas tais como o ideal de eu branco ou o inconsciente negro (título originalmente pensado por Isildinha Baptista Nogueira, 2021) impelem a psicanálise a reconhecer, por um lado, que os conceitos precisam ser situados racialmente e, por outro,

⁷ Nas palavras de Pedro Ambra (2019, p. 96): “A potência subversiva e antirracista da psicanálise, a meu ver, não pode ser medida apenas pela melanina de Freud ou pela convivência de grande parte dos analistas sobre a opressão: é sobretudo a crítica da alienação, a hermenêutica da suspeita e a articulação entre o desejo inconsciente e gramáticas de sofrimento que permitirá um uso tanto epistemologicamente implicado quanto metafisicamente advertido de suas noções.”

que uma clínica que desconsidera a singularidade da experiência negra corre o risco de se aliar às formas de opressão traumáticas e constitutivas das subjetividades negras.

Os chamados movimentos identitários estão promovendo uma mudança na psicanálise, uma vez que somos convidados a pensar as práticas clínicas em sintonia com as diferentes corporeidades. Trata-se de denunciar a branquitude da psicanálise para refrear seu ímpeto universalista e, por conseguinte, colonialista, com vistas a uma escuta clínica que reconheça a singularidade das vivências de determinados corpos. Se é um dever de todas as pessoas, especialmente no Brasil, discutir o racismo, não é menos essencial considerar a singularidade das vivências das corporeidades negras. Isto é o que estamos chamando de *território de experiência* na clínica e, talvez, mesmo na metapsicologia. Os territórios, neste caso, não são os mesmos já que a condição de vítima do racismo não é a mesma condição subjetiva de quem é o algoz ou de quem alcançou privilégios derivados da violência racial.

Não seria fácil estabelecer as razões pelas quais parte de nossa comunidade profissional se tornou tão refratária às questões ditas identitárias. Esta resistência pode levar à compreensão de que seria possível a experiência de um lugar sem corpo ou à construção de teorias indiferentes às práticas e às formas de vida a partir das quais elas são produzidas. Na psicanálise há uma consequência mais grave, a saber, a negação do relato de sofrimento, ligado às imposições do identitarismo branco sobre as corporeidades dissidentes. Esta nos parece uma atitude anticlínica porque denega a singularidade do sofrimento por apostar numa clínica sem corpo. Seria como se Freud afirmasse que as histéricas estão dissimulando os seus sintomas para se colocarem no lugar de vítimas, invisibilizando a incidência do patriarcado em seus corpos que encerravam o comum de um mesmo *território de experiência*.

Iremos agora retroagir no tempo cronológico e, numa mesma tacada, avançar para o tempo da nossa experiência histórica. Examinando algumas ideias de Ferenczi, poderemos aquilatar o quanto a psicanálise ainda pode se manter sintonizada com as urgências das dores e dos sofrimentos de nossa época. Especialmente aquelas que incidem sobre sujeitos que raramente conseguimos escutar.

FERENCZI E OS “TERRITÓRIOS DE EXPERIÊNCIA” QUE DESAFIAM A ESCUTA PSICANALÍTICA

Escolhemos três exemplos de diferentes momentos da obra de Ferenczi a fim de explicitar a sua afinidade com o que denominamos de territórios de experiência na escuta psicanalítica. Estes exemplos compõem, na verdade, pequenas ilustrações, entre incontáveis outras, as quais demonstram a abertura de Ferenczi para perceber determinantes sociais nas suas respectivas experiências singulares. E, especialmente, para nos fazer perceber a vulnerabilidade de certos grupos coagidos a não encontrarem destinatários confiáveis para seus apelos.

Começaremos com o exemplo de um escrito pré-psicanalítico, em seguida examinaremos o primeiro artigo que compõe suas obras completas e, por fim, discutiremos um exemplo mais conhecido do final de sua trajetória. Deixaremos de lado, infelizmente, outras passagens marcantes nesta mesma direção, tais como, o suicídio de uma mulher discutido na correspondência de Ferenczi com Freud – “o caso da jovem proletária” (Ver Mendoza 2024) - e a militância incansável de Ferenczi a favor do atendimento psicanalítico para pessoas provenientes das classes trabalhadoras – vide sua atuação como presidente do congresso internacional de Budapeste de 1918 (Pinheiro 2025 [1995]a).

Em um breve artigo publicado em 1908 (mas possivelmente escrito antes desse ano), intitulado “A iluminação subjetiva da insanidade maníaco-depressiva” (Ferenczi 2024 [1908]), Ferenczi demonstrou uma sensibilidade notável e contraintuitiva para a época, em relação à categoria minorizada dos ditos “doentes mentais”. Ele foi designado como perito psiquiátrico no processo movido por um médico para reaver sua possibilidade de trabalhar. Este homem estava sob tutela legal e, portanto, impedido de exercer a medicina devido à sua insanidade mental. O perito médico que o examinou anteriormente desaconselhou o encerramento da tutela com as seguintes considerações:

O Dr. B.A não está mentalmente doente no momento, mas sua falta de memória e a agitação de seu sistema nervoso, seu processamento não confiável de impressões externas, ainda indicam sua condição não saudável...e como a função nervosa anormal ainda existente ainda é perceptível, não considero aconselhável encerrar sua tutela no momento. (Ferenczi 2024 [1908], p. 473)

Antes de prosseguir, advertimos que a indicação pericial de Ferenczi no sentido de encerrar a tutela não negava a intensa perturbação cíclica do estado mental deste médico. Pelo contrário, sintomas psicóticos graves que ocorriam durante seus estados alterados de humor foram descritos detalhadamente por ele. Sintomas prévios e prolongados. Mesmo assim, ele se diferenciou do perito anterior na sua possibilidade de escutar essa experiência ao mesmo tempo idiossincrática e tão particular de um grupo humano.

Como este é um artigo ainda pouco conhecido, uma vez que a publicação dos escritos pré-psicanalíticos de Ferenczi é recente (Ferenczi 2024 [1897-1908]), recorreremos a muitas citações.

Se soubermos que o Dr B.A. em seu estado maníaco, correu para cima e para baixo em sua cela durante horas porque se imaginava um leão, e mais tarde como Maomé correndo de Meca para Medina: então, sem dúvida, não vamos resolver a raiva de outros pacientes batizando-as de inquietação motora, mas devemos procurar os motivos psicológicos deste comportamento peculiar...certamente a atividade ‘sem objetivo’ de outros maníacos não é uma excitação motora tola, mas um sintoma de atividade mental animada (Ferenczi 2024 [1908], p. 471).

A expressão “iluminação subjetiva” no título do artigo demonstra o compromisso de Ferenczi com fazer “os motivos psicológicos” serem uma pergunta sem resposta prévia pronta. A iluminação maníaca pode também “iluminar” ou “desobstruir” nossa escuta se tivermos um mínimo de abertura. Mesmo que inúmeros motivos psicológicos não sejam passíveis de serem conhecidos numa situação pericial, Ferenczi foi certo em inserir o aparato manicomial de exclusão e de silenciamento na equação patológica. A própria perícia fazia parte desta “ordem psiquiátrica”. Vejamos alguns exemplos:

No que diz respeito a terapias, isso também indica que, no caso de um paciente agitado, qualquer forma de coerção física (como contenção, camisa de força ou envoltório) é imprópria” (Ferenczi 2024 [1908], p. 472)

Sem ser fechado [em um manicômio], o paciente teria se recuperado mais cedo” (Ferenczi 2024 [1908], p.472)

Estou preparado para a objeção de que, sendo o paciente então insano, suas alegações e acusações não são dignas de crédito. Sei que os enfermeiros também baseiam sua defesa na insanidade do paciente. Mas os hematomas e as impressões digitais testemunham tão frequentemente a crueldade dos enfermeiros que a alegação de nosso colega de que foi maltratado, não tem base para dúvida. Menos ainda porque ele fez declarações muito honestas e factualmente convincentes de outros aspectos (Ferenczi 2024 [1908], p.472).

Ferenczi nos fez encontrar um universo iluminado pela perspectiva de alguém considerado insano, mas que paradoxalmente “pode dar um relato mais detalhado das imagens e humores que acompanham ou provocam os sintomas patológicos que a maioria dos doentes mentais recuperados” (Ferenczi 2024 [1908], p.471). E a experiência comum que este médico dividiu com os *doentes mentais recuperados* não diz respeito somente à sua variedade comum de loucura, mas ao fato de ele ter sido silenciado e privado de liberdade pelo aparato social da psiquiatria, incluindo aí a privação do exercício de sua profissão. O crédito conferido a ele por Ferenczi na citação acima e a consequente autorização pericial para a recuperação de sua cidadania, não foi um crédito apenas relacionado à figura singular deste médico. Foi uma convocação para que escutemos os sujeitos silenciados pela psiquiatria. Foi o reconhecimento de um lugar de fala, de um território de experiência *outrificado*. A intervenção de Ferenczi acarretou nesta consequência: “Com base nesse parecer, o tribunal de X exonerou o Dr B.A. da tutela” (Ferenczi, 2024 [1908], p.281). Acreditamos que esta seja uma grande fonte de inspiração. Quem sabe possamos contribuir para a retirada de tutelas menos percebidas, as quais atingem grupos subalternizados.

Neste mesmo ano de 1908, Ferenczi escreveu um artigo curto, admirável e surpreendente denominado de “Do alcance da ejaculação precoce” (Ferenczi 1992 [1908]). Os artigos de Ferenczi sobre o que chamamos hoje de *gênero*, são muito distintos entre si. Alguns deles, como por exemplo “Masculino e feminino” (Ferenczi 1992 [1929]), são marcados pelo binarismo. Mas este não é o caso do artigo sobre o qual iremos discutir. O que pretendemos realçar é que longe de falar de abstrações como a *feminilidade*, a *constituição psíquica da mulher* ou a *relação entre a anatomia feminina e sua pulsionalidade*, Ferenczi descreveu o sofrimento comum da mulher situada em seu contexto. A mulher branca, europeia, de origem burguesa, que diante da “moral sexual cultural”, se encontrava numa posição de subalternização violenta, impedida de gozar e de usufruir dos prazeres da vida sexual.

Ao invés de focar o sofrimento masculino pela perda de fruição sexual, derivada da ejaculação precoce, Ferenczi optou por discutir como este sintoma guarda uma relação

de gênero mais complexa. Três colegas, Teresa Pinheiro (2025a [1995])⁸, Jô Gondar (2022)⁹ e Daniela Romão-Dias (2020)¹⁰ abordaram essa complexidade com esmero. Elas mostraram como Ferenczi já tangenciava significativas questões relativas especialmente à masculinidade. E fez repousar a questão da disfunção masculina nas relações de gênero e no impacto da pressão social sobre determinada forma de performar do masculino e suas consequências sobre as mulheres. Consideramos importante ler as palavras de Ferenczi: “E a experiência parece confirmar, com efeito, que não se trata de uma experiência orgânica nos dois sexos, mas de uma diferença de condições de vida e de pressão cultural, para explicar essa ‘discronia’ na sexualidade dos cônjuges (Ferenczi 1992 [1908], p.7).

Era o patriarcado (lembramos tratar-se de um artigo de 1908) que estava sendo questionado por Ferenczi quando ele descreve o *egoísmo masculino*:

Este estado [a anestesia sexual feminina no casamento], quando se torna permanente, leva necessariamente a um estado de tensão nervosa; só o egoísmo masculino, **sobrevivência do velho regime patriarcal** [grifo nosso], pode desviar a atenção dos homens...logo dos médicos, deste problema (Ferenczi 1992 [1908], p. 6)

Teresa Pinheiro (2025b) desdobra o papel do patriarcado na subjetivação das mulheres (e também dos homens), sugerindo que neste texto de 1908, já encontramos o tema que será melhor elaborado em sua obra posteriormente, a “colonização do eu”:

A noção de eu colonizado, que surge em Ferenczi (1908/1991), seria, de alguma maneira, precursora da noção de um eu que pode ser habitado pelo colonizador. Para isso, é necessário pensar que o colonizador está calcado numa premissa

⁸ Para Teresa Pinheiro (2025 [1995] p.23) “O ano de 1908 marcou a estreia de Ferenczi como autor psicanalítico. Desde então, o tema da mulher esteve em pauta em sua obra.”. A autora demonstra como são notáveis os sinais de um pensamento comprometido, em alguma medida, com o sofrimento das mulheres. “[Ferenczi] Queria compreender as neuroses de angústia que atingiam as mulheres, que considerava resultado da vida sexual imposta pelos homens”.

⁹ Jô Gondar em seu artigo “Ferenczi com Paul Preciado; por uma psicanálise minoritária” (Gondar 2022), mostra como Ferenczi se ocupava com questões relativas às mulheres: “Mas o que é abordado no texto não é o problema dos homens devido à ejaculação precoce, e sim o sofrimento das mulheres. Ferenczi mostra o quanto a desconsideração com esse sofrimento derivava de um sistema patriarcal reproduzido no meio médico” (Gondar 2022, p. 179)”.

¹⁰ Daniela Romão-Dias faz uma ressalva: “Como bem lembra Ferenczi (1908/2011a) em seu texto inaugural, ela não tinha direito nem ao orgasmo nem ao voto. Ferenczi inclusive afirma que era mais importante a mulher lutar pelo primeiro do que pelo segundo. Esse conselho de Ferenczi é relevante justamente porque nos remete a como uma mulher que lutava por lugares semelhantes aos dos homens era vista naquela época, **mesmo por ele** [grifo nosso] . (Romão-Dias 2020 p. 311)

aceita e propagada pela cultura em que se insere. Ferenczi apresenta uma metapsicologia do eu das mulheres como um eu colonizado pelo pensamento e pelos parâmetros machistas. Essa ideia de colonização do eu pode explicar, em parte, por que os humilhados ficam nesse lugar sem conseguir sair dessa dinâmica intersubjetiva. (Pinheiro 2025b, p. 240)

E isto nos remete a outro aspecto inesperado desse artigo de Ferenczi. Encontramos uma descrição *avant la lettre* de sua noção derradeira de identificação com o agressor, com a abrangência de neste caso se tratar de um aspecto cultural e social:

Submetendo-se às concepções do homem tanto para o seu mundo ético quanto sob muitos outros aspectos, a mulher assimilou tão bem essas ideias que toda ideia contrária, aplicada a ela própria, lhe parece impensável. Até mesmo a mulher que sofre da mais severa das angústias e que – de acordo com o interrogatório – só conheceu excitações frustradas, rejeita com veemência e sincera indignação ser ‘do gênero’ daquelas a quem ‘essas coisas’ podem fazer falta. Não só ela não as deseja – afirma em geral – mas considera-as, no que lhe diz respeito, um tratamento desagradável, repugnante, que dispensaria perfeitamente se o seu marido não se importasse tanto com isso (Ferenczi 1992 [1908], p. 7)

Nosso objetivo não é exatamente discutir as hipóteses de Ferenczi neste artigo porque elas estão ancoradas em seu contexto histórico. É somente pelo panorama de silenciamento forçado, de violência de gênero e de subalternização política e social das mulheres - mesmo aquelas que usufruíam de muitos outros privilégios – que podemos compreender como a voz de um homem como Ferenczi poderia ser relevante, ao discutir o orgasmo feminino. Ferenczi já se inseriu no campo psicanalítico com o estilo que ele conservou e cultivou ao longo da vida. Não deve ter sido coincidência que nesse mesmo ano Freud tenha publicado um de seus artigos mais militantes de intervenção na cultura: “A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” (Freud 2020 [1908]). Percebam o passo além dado por Ferenczi em relação à escuta inicial de Freud com as histéricas. O que o primeiro tentava explicitar era a condição social da mulher como determinante para qualquer produção psicopatológica desta figura subalternizada. Insistimos na afinidade entre este modo de pensar e a noção aqui defendida de *lugar de fala como território de experiência*.

Nosso terceiro exemplo diz respeito a certos territórios de experiência minorizados relacionados com a invenção da psicanálise. Ao contrário de seus anseios conscientes e de suas propostas oficiais de escuta, a psicanálise também pode acarretar no silenciamento traumático de sujeitos que a procuram. A partir de certa época da década

de 1920, Ferenczi passou a ser procurado por pessoas que já tinham feito um percurso analítico sem sucesso, provindas de vários países. A literatura passou a denomina-los de “casos difíceis” e Ferenczi foi cunhado de “o analista dos casos difíceis” (Pinheiro 2025a). Como sabemos, a produção freudiana sobre técnica se tornou menos intensa depois de seus escritos mais conhecidos sobre o tema. Ferenczi foi incumbido de preencher essa lacuna e suas propostas sobre a técnica ativa e várias outras experimentações terapêuticas receberam o incentivo de Freud (Pinheiro 2025a).

O que queremos sublinhar é que estes sujeitos, os “casos difíceis”, partilhavam da experiência comum de não terem sido escutados pela psicanálise. Muitas vezes, eles foram considerados sem indicação de análise em função da adesão dos psicanalistas a critérios técnicos e metapsicológicos que os deixavam confortáveis naquilo que entendemos serem as suas resistências. Vejamos como Ferenczi descreveu o problema:

Foi, portanto, a contragosto que resolvi abandonar os casos mais correntes para tornar-me, pouco a pouco, um especialista de casos particularmente difíceis, dos quais me ocupo agora já vai um bom número de anos. Fórmulas tais como ‘a resistência do paciente é insuperável’ ou ‘o narcisismo não permite aprofundar mais este caso’, ou mesmo a resignação fatalista em face do chamado estancamento de um caso, eram e continuam para mim inadmissíveis. Pensava que, enquanto o paciente continua comparecendo, o fio da esperança não se rompeu. Portanto, eu tinha que fazer-me de forma incessante a mesma indagação: a causa do fracasso será sempre a resistência do paciente, não será antes o nosso próprio conforto que desdenha adaptar-se às particularidades da pessoa, no plano do método? (Ferenczi 1992 [1931], p.78)

É interessante notar que a expressão “casos difíceis” não encerra destinos clínicos e subjetivos em categorias nosológicas específicas. Lendo seus artigos derradeiros e seu “Diário clínico” (Ferenczi 1990 [1932]), temos a impressão de se tratarem de situações clínicas por vezes próximas da neurose; ou sujeitos melancólicos; ou o que chamaríamos hoje de *casos limite*; entre outras configurações não francamente psicóticas. Ficamos sempre tentados a transformar os “casos difíceis” em uma nova categoria diagnóstica. A vantagem, entretanto, de manter essa designação em seu nível amplo de indeterminação se refere ao único aspecto comum que reúne essas pessoas: a resistência da psicanálise a escutá-las. O lugar de fala ou o *território de experiência* deste conjunto de corpos subalternizados pela prática psicanalítica é definido pelo privilégio concedido a outras formas de subjetivação (a neurose em sua forma mais típica), hierarquizando cada vez mais o que a psicanálise considerava como analisável.

Ferenczi percebeu que a dificuldade definitiva desses “casos difíceis” remontava às vicissitudes da regra fundamental. Como vimos no início deste artigo, a conquista da associação livre a partir do silêncio inaugural de Freud com Emmy von N, foi exatamente aquilo que propiciou ao território de experiência das histéricas um acolhimento discursivo e experiencial. Passadas mais de três décadas, o panorama descrito por Ferenczi apontou para o esgotamento dessas possibilidades associativas, devido às resistências crescentes de quem se propunha a escutar, muito mais do que as resistências de quem era escutado. Sigamos com as palavras de Ferenczi:

Nesses casos aparentemente estancados em que a análise não oferece há muito tempo perspectivas novas nem avanços terapêuticos, tive o sentimento de que o que denominamos de associação livre ainda continua sendo uma seleção muito consciente de pensamentos; por isso levei os pacientes a adotar um ‘relaxamento’ muito mais profundo, um abandono mais total às impressões, tendências e emoções interiores que surgem de um modo inteiramente espontâneo... A expectativa fria e muda, assim como a ausência de reação do analista, pareciam então, com frequência, agir no sentido de uma perturbação da liberdade de associação (Ferenczi 1992 [1931], p 78-79)

É notável, portanto, que a impossibilidade de associar ou de agir livremente aqui, era menos derivada de conflitos psíquicos internos do que da falta de ajustamento da escuta. Isto foi um dos fatores que levaram Ferenczi a formular os principais conceitos pelos quais ele é lembrado. Esta forma de desadaptação do analista na cena analítica era, para ele, a reprodução de outro impedimento subjetivo que havia motivado a busca por tratamento; um motivo que não podia ser sequer anunciado, muito menos enunciado. Esse constrangimento **real** à associação livre com a participação direta e ativa do analista repetia o silenciamento violento do qual estes sujeitos foram alvo em sua relação primária com a alteridade. Silenciamento diferente daquele imposto pelo recalque na histeria. Silenciamento que cindia a subjetividade em partes incomunicáveis e que produzia um exílio subjetivo de largas proporções. Exílio para o território da estranheza e da fantasmagoria. Tudo o que remete à sensibilidade e aos afetos se tornou profundamente separado do que esses sujeitos designavam como “pensar” ou “refletir”. Ferenczi descreveu uma clivagem radical entre uma criança desamparada que permanece na dor e um adulto protetor interno que nada sente, mas tudo vê. Tais sujeitos se desvitalizavam a ponto de serem mobilizadas estratégias defensivas bastante radicais.

O leitor já familiarizado com a obra de Ferenczi vai rapidamente reconhecer os principais elementos da sua última teoria do trauma no parágrafo acima. Ao leitor ainda

não familiarizado, indicamos os seus últimos textos publicados, tais como “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte” (Ferenczi 1992 [1929]a), “Princípios de relaxamento e neocatarse” (Ferenczi 1992 [1929]b), “Análise de crianças com adultos” (Ferenczi 1992 [1931]) e “Confusão de línguas entre os adultos e a criança” (Ferenczi 1992 [1933]). Uma nova gramática conceitual foi introduzida na história da psicanálise a partir da forma como Ferenczi lidou com os casos chamados “casos difíceis”. Desmentido (descrédito, desautorização, invalidação) traumático (a), clivagem da personalidade, identificação com o agressor, linguagem da ternura x linguagem da paixão, progressão traumática, hipocrisia profissional dos psicanalistas, são algumas das inúmeras noções seminais que fazem de Ferenczi um autor cada vez mais estudado pela psicanálise contemporânea.

Não escrevemos esta seção, entretanto, para descrever a traumatogênese nem para louvar a figura de Ferenczi. Nosso objetivo é simplesmente lançar a hipótese de que foi exatamente a sua sensibilidade para fenômenos grupais e coletivos que o capacitou a perceber o ancoramento das formas de sofrer ao campo da realidade empírica. Realidade habitada por adultos concretos que tendem a repetir, em função de seus suportes pulsionais e afetivos, bem como de suas inserções na cultura, investimentos favoráveis ou desfavoráveis para com os bebês, as crianças e os demais adultos. Os investimentos mais desfavoráveis são associados à objetificação da criança e ao apagamento de suas potencialidades de diferenciação.

No Brasil, e também em outros países, vários autores influenciados pelos escritos de Ferenczi (por exemplo, Canavêz 2020, Canavêz e Verztman 2021, Navega, Pacheco-Ferreira e Verztman 2018, Gondar 2017, Kupermann 2022, Pinheiro 2024, Verztman 2025, Reis 2019, Souza Junior 2024) sugeriram que esta relação violenta de objetificação, de silenciamento e de submissão como estratégia última de sobrevivência, podem nos fazer compreender os sofrimentos sociais e não somente os sofrimentos individuais. Um elemento crucial para esta expansão conceitual nos parece ser a afinidade da obra de Ferenczi com a noção defendida aqui de *lugar de fala como território de experiência*. Esta nossa suposição está ancorada em outra suposição análoga: Ferenczi esteve sempre atento a características de grupos humanos em processo de subalternização (Verztman 2025). Podemos usar suas pistas, por exemplo, como mais uma baliza para sustentar com Lélia Gonzalez (2020) que o racismo no Brasil é um racismo denegado (ou desmentido).

Ou que há processos sociais de descrédito produzindo campos subjetivos profundamente clivados, os quais impõem regularmente maior dor a certas pessoas e menor dor a outras.

Acreditamos que a nossa sociabilidade comum é exatamente o grande laboratório onde são gestadas as formas mais nocivas de exclusão e de hierarquização humana. E a construção desta desigualdade basilar, que é histórica e não natural, produz diferentes territórios partilhados de experiência para viver a dor, o sofrimento, a alegria e a vida. Os territórios de experiência explorados por Ferenczi, a maioria deles desvalorizados quanto à sua potencialidade de produção de verdade, são plurais e descentrados. E, de modo análogo a Freud em sua escuta de Emmy Von N, o seu método de reconhecimento desses territórios se ancorou na possibilidade de se calar, de esperar e de não retaliar. E ele pagou um alto preço por esta atitude que desencadeou o silenciamento de sua obra por várias décadas após sua morte.

Um dos grandes méritos do autor foi insistir para que a psicanálise sempre se transformasse ao interagir com estes territórios de modo a jamais desmentir as suas diferenças e as suas riquezas. Isto nos faz acreditar que é possível extrair de sua obra a defesa de certa psicanálise não identitária. Uma psicanálise que precisa se tornar outra quando encontra a alteridade. Isto vale, especialmente, para quando esta alteridade disser respeito a territórios de experiência mais distantes daqueles onde ela foi gestada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse artigo, procuramos mostrar como as noções de lugar de fala e, mais precisamente, o que chamamos de *território de experiência*, possuem afinidade intrínseca e histórica com a ética, com a teoria, com a intervenção cultural e política e, especialmente, com a clínica postulada pela psicanálise. Chegamos ao final desta jornada ainda bastante surpresos com a imputação de intransigência ao diálogo dirigida constantemente aos sujeitos pertencentes a grupos minoritários. E tal imputação, com cunho acusatório, se sustenta nesta sequência pouco trabalhada conceitualmente pelas/pelos psicanalistas, mas ideologicamente propalada justamente em seu desconhecimento: lugar de fala = identitarismo = particularismo = formação de massa = silenciamento da diferença. Nossa surpresa só não é maior porque estamos cientes de que este desconhecimento ideologicamente difundido jamais foi um fato isolado. Ele se

articula internamente a um amplo desenho epistemológico, cujos balizadores são a colonialidade, o pacto narcísico da branquitude, o eurocentrismo e o patriarcado.

Acossada pelos movimentos sociais e pelo engajamento cada vez maior de psicanalistas nas causas chamadas pejorativamente de identitárias, a comunidade psicanalítica no Brasil tem sido levada a pensar em questões incômodas. Com efeito, incômodo e psicanálise são elementos de tal ordem articulados que uma análise sem incômodo é um processo pouco relevante; e determinados incômodos são extremamente propícios para o tratamento psicanalítico. Encontramos um panorama no qual há sujeitos lutando para serem escutados e psicanalistas afirmando que suas questões não são meritórias (porque não se referenciam em concepções específicas de universal). Psicanalistas que insistem em pelo menos alguns pontos. 1) que os “identitários” só querem se queixar; 2) que suas dores são o apego imaginário a uma forma massificada de sofrimento; 3) que eles se defendem de sua singularidade aderindo a uma identidade *anti-identificatória*; 4) que eles na verdade não querem falar e sim impor a força do grupo contra a possibilidade de fala (e quem sabe, de interpretação) dos analistas; 5) por fim, que na verdade eles só buscam aumentar seu quinhão de representatividade no sistema neoliberal. Se não dirigirmos nossa atenção para esse desencontro de graves consequências, perderemos uma grande oportunidade de afinar o exercício da psicanálise com os diversos territórios que confluem para o que chamamos de Brasil.

Os psicanalistas estão sendo generosamente convidados a se calar a fim de esperar a hora mais propícia de falar e, conseqüentemente, de realizar um trabalho ainda considerado relevante por sujeitos subalternizados. Está apenas sendo solicitado destes profissionais que conheçam novos territórios e não emitam juízos apressados sobre estes, baseados exclusivamente em epistemologias que se mostraram excludentes historicamente. O que pode ter mais afinidade com a psicanálise do que este modo de operar: silêncio, espera, associação livre, diversas formas de manejo? É estranho que este convite seja recusado e denunciado como um verdadeiro *cavalo de troia* contra a psicanálise e contra a emergência da singularidade. O território híbrido fundado por Freud em Viena - que ele já comparou com a peste - não pode ser erguido como escudo para continuarmos confortáveis em acusar, ao invés de escutar, os ditos identitários em seus respectivos lugares de fala e naquilo que chamamos de *território de experiência*.

Sobre o artigo:

Recebido: 11 de julho de 2025

Revisado: 14 de agosto de 2025

Aceito: 15 de agosto de 2025

REFERÊNCIAS

- AMBRA, P. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. *Sig Revista de Psicanálise*, ano 8, n. 1, p. 85-101, jan./jun. 2019.
- ANDRADE, Érico. **Negritude sem identidade**: sobre as narrativas singulares das pessoas negras. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- ANDRADE, Érico. **Psicanálise e negritude**: o mal-estar do racismo. *Psicologia USP*, v. 36, e220022, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-6564e220022>.
- ANDRADE, Érico. Sobre a importância de escutar. *A Terra é Redonda*, 2020. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/sobre-a-importancia-de-escutar/>. Acesso em: 2 set. 2025.
- AYOUCH, T. **Psicanálise e hibridez**: gênero, colonialidade e subjetivações. *Calligraphie*, 2019.
- AYOUCH, T. **A raça no divã**. São Paulo: n-1 edições/Devires, 2025.
- BARROS, D. **O que é identitarismo?** São Paulo: Boitempo, 2025.
- CANAVÊZ, F. Raça, gênero e classe social na clínica psicanalítica. *Tempo Psicanalítico*, v. 52, p. 79-102, 2020.
- CANAVÊZ, F.; VERZTMAN, J. Somos capazes de escutar os desmentidos sociais? *Ayvu – Revista de Psicologia*, v. 8, p. 1-21, 2021.
- CARNEIRO, C. A.; MORI, M. E. A psicanálise como um lugar de fala e a condição psíquica da mulher negra brasileira. *Revista Multiverso*, v. 2, p. 57-71, 2019.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: <https://goo.gl/RmjB7R>. Acesso em: 12 set. 2017.
- DAVID, L. R.; MANO, G. C. M.; MEDEIROS, R. H. A. Psicanálise: lugar de fala e lugar de escuta. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 56, e-667, 2024.
- FERENCZI, S. A iluminação subjetiva da insanidade maníaco-depressiva. In: _____. *Ferenczi rumo à psicanálise: escritos pré-analíticos (1897-1908). Obras completas de Sándor Ferenczi*, v. 1. São Paulo: INM, 2024 [1908]. p. 471-481.
- FERENCZI, S. Do alcance da ejaculação precoce. In: _____. *Sándor Ferenczi: obras completas. Psicanálise I*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1908]. p. 1-4.
- FERENCZI, S. Masculino e feminino. In: _____. *Sándor Ferenczi: obras completas. Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1929]. p. 37-46.

FERENCZI, S. A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In: _____. **Sándor Ferenczi: obras completas. Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1929]. p. 47-52.

FERENCZI, S. Princípios de relaxamento e neocatarse. In: _____. **Sándor Ferenczi: obras completas. Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1930]. p. 53-68.

FERENCZI, S. Análises de crianças com adultos. In: _____. **Sándor Ferenczi: obras completas. Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1931]. p. 69-83.

FERENCZI, S. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: _____. **Sándor Ferenczi: obras completas. Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1933]. p. 97-106.

FERENCZI, S. **Diário clínico**. São Paulo: Martins Fontes, 1990 [1932].

FREUD, S. Estudos sobre a histeria. In: _____. **Obras completas. v. 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 [1893-1895].

FREUD, S. A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna. In: FREUD, S. **Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos**. Org.: IANNINI, G.; TAVARES, P. H. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica, 2020 [1908]. p. 50-75.

FRICKER, M. **Injustiça epistêmica: o poder e a ética do conhecimento**. São Paulo: Edusp, 2023.

GONDAR, J. Ferenczi como pensador político. In: REIS, E. S.; GONDAR, J. (org.). **Com Ferenczi: clínica, subjetivação, política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017. p. 209-226.

GONDAR, J. Ferenczi com Paul Preciado: por uma psicanálise minoritária. In: REIS, E. S.; GONDAR, J. (org.). **Com Ferenczi: o coletivo na clínica: racismo, fragmentações, trânsitos**. São Paulo: Zagodoni, 2022. p. 175-186.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afrolatino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020.

IANNINI, G. Nota editorial de “O método psicanalítico freudiano”. In: FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Org.: IANNINI, G.; TAVARES, P. H. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica, 2016.

JORGE, M. C. A.; TRAVASSOS, N. Epidemia transsexual: histeria na era da ciência e da globalização? **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 20, n. 2, jun. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2017v20n2p307.7>.

KEHL, M. R. Lugar de cale-se! **A Terra é Redonda**, 10 ago. 2020.

KEHL, M. R. Psicanalista Maria Rita Kehl é a convidada do Dando a Real com Leandro Demori, estreia em 04 fev. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W2niu5URRho>. Acesso em: 5 mar. 2025.

KUPERMANN, D. Social trauma and testimony: a reading of Maryan S. notebooks inspired by Sándor Ferenczi. *The American Journal of Psychoanalysis*, v. 82, p. 268-280, 2022.

LOPEZ, D. B.; LOPEZ, C. E. O conceito de “lugar de fala”: das possibilidades de delimitação aos riscos de esvaziamento conceitual. *Psicologia Política*, v. 22, n. 55, p. 668-687, 2022.

MENDOZA, C. A. C. Terrorismo del sufrimiento y trauma social: el caso de la “joven proletaria”. In: *14ª Conferencia Internacional Sándor Ferenczi. Psicoanálisis entre catástrofe y creación: perspectivas emergentes*, São Paulo, 29 maio–1 jun. 2024.

MILLER, J. A. Dócil ao trans. *AMP Blog*, p. 18, 2021. Disponível em: <http://uqbarwapol.com/wp-content/uploads/2021/04/JAM-DOCILE-AU-TRANS-PT.pdf>.

NAVEGA, B. C.; FERREIRA, F. P.; VERZTMAN, J. A noção de desmentido e suas expressões no laço social contemporâneo. In: RESENDE, M.; HERZOG, R. (org.). *Diferença e segregação*. Curitiba: [s.n.], 2018. p. 115-129.

NOGUEIRA, I. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

PAVÓN-CUÉLLAR, D. A psicanálise em face da colonialidade: 18 possíveis usos anticoloniais da herança freudiana. *LavraPalavra*, 23 nov. 2020. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2020/11/23/a-psicanalise-em-face-da-colonialidade-18-possiveis-usos-anticoloniais-da-heranca-freudiana/>. Acesso em: 1 maio 2021.

PINHEIRO, T. A violência e o abuso moral. In: ORTEGA, F. et al. (org.). *Pensar o sujeito, agir no mundo: diálogos com a obra de Jurandir Freire Costa*. São Paulo: Blucher, 2024. p. 641-665.

PINHEIRO, T. **Do grito à palavra**: um percurso ferencziano. São Paulo: Blucher, 2025.

PINHEIRO, T. Mundo interno, humilhação e ternura (à guisa de epílogo). In: PINHEIRO, T. *Catástrofe narcísica*. São Paulo: Blucher, 2025. p. 229-250.

REIS, E. S. Transmissão transgeracional: subjetivação do trauma coletivo. *Primórdios*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 6, p. 45-66, 2019.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROMÃO-DIAS. Para além do feminino: um breve comentário. In: KUPERMANN, D.; GONDAR, J.; DAL MOLIN, E. C. (org.). *Ferenczi: inquietações clínico-políticas*. São Paulo: Zagodoni, 2020. p. 307-314.

SOUZA JUNIOR, G. A. **Branquitude e intersubjetividade**: um estudo sobre os impasses clínicos e institucionais presentes na psicanálise praticada no Brasil. 2024. Tese

(Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

VERZTMAN, J. Ferenczi, processos de subalternização e testemunho. In: KUPERMANN, D.; GONDAR, J.; DAL MOLIN, E. C. (org.). *Psicanálise entre catástrofe e criação*. São Paulo: Blucher, 2025. p. 33-53.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Vozes, 2014.