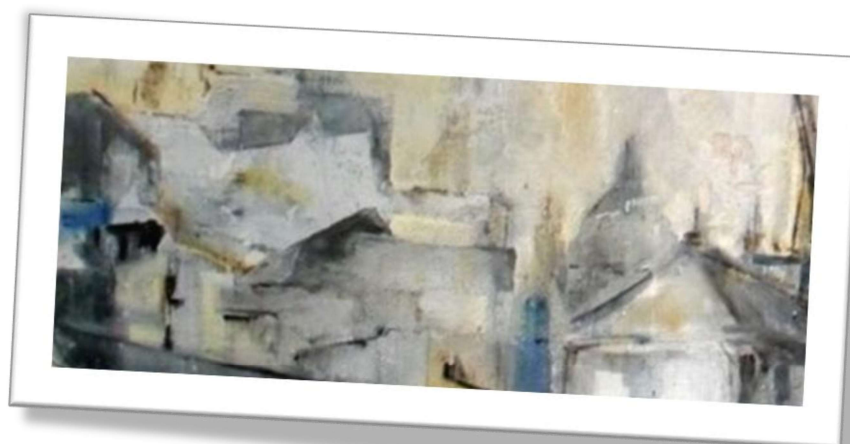
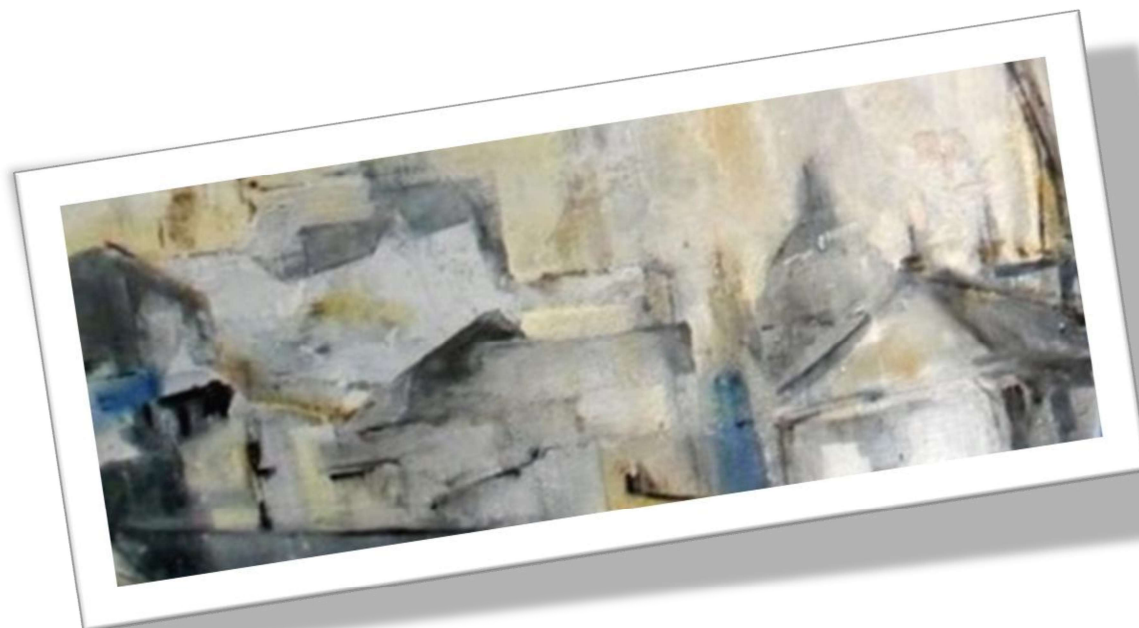


# REVISTA STVLTIFERA

---

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 2,  
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2026  
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT



# Psicoanálisis, crítica y blanquitud: algunas provocaciones

## Psychoanalysis, Critique, and Whiteness: Some Provocations

Maria Lucia Macari  
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

### Resumen

Este artículo se propone problematizar la blanquitud y sus pactos en el campo del psicoanálisis y en las tradiciones críticas movilizadas por este en Latinoamérica. Para ello, adopta la cartografía como estrategia metodológica, entendida no como un método descriptivo o representacional, sino como una forma de acompañar procesos, desplazamientos e *impasses* en la producción del conocimiento, implicando necesariamente a quien investiga en esta trama. A partir de una lectura conceptual e histórico-discursiva, el texto traza distintos recorridos analíticos compuestos por nociones como sujeto, blanquitud, racismo y crítica, interrogando los modos en que el psicoanálisis, en diferentes momentos de su historia, se ha eximido de los debates raciales y ha terminado por reforzar la blanquitud inherente a su propia constitución histórica. En este recorrido, el artículo analiza cómo determinados movimientos críticos articulados desde el psicoanálisis, al no interrogar sus propios dispositivos de producción, transmisión y legitimación del saber, tienden a reproducir formas estructurales de violencia que operan precisamente a través de la invisibilización racial. Al relanzar una serie de interrogantes orientados a la autocrítica, se sostiene que no es posible una transformación efectiva de los campos clínico y crítico sin enfrentar los atravesamientos coloniales y raciales que los constituyen. De este modo, el artículo busca tensionar los límites de la crítica y reinscribir el psicoanálisis en el campo de sus propias contradicciones.

*Palabras clave:* América Latina, blanquitud, colonialidad, psicoanálisis, racismo

Recibido: 2/02/2026. Aceptado: 5/03/2026



Maria Lucia Macari es doctora en Psicología Social e Institucional por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Brasil), con estancia doctoral en Estudios Psicosociales en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH, México). Se desempeña como profesora sustituta en la Universidade Federal de Pelotas (UFPEL, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-8188>

Contacto: [macarimarialucia@gmail.com](mailto:macarimarialucia@gmail.com)

Cómo citar: Macari, M. L. (2026). Psicoanálisis, crítica y blanquitud: algunas provocaciones. *Revista stultifera*, 9(2), 59-80. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n2-03.

**Abstract**

This article aims to problematize whiteness and its pacts within the field of psychoanalysis and the critical traditions mobilized by it in Latin America. To this end, it adopts cartography as a methodological strategy, understood not as a descriptive or representational method, but as a way of accompanying processes, displacements, and impasses in the production of knowledge, necessarily implicating the researcher within this field. Through a conceptual and historical-discursive reading, the text traces different analytical paths composed of notions such as subject, whiteness, racism, and critique, interrogating the ways in which psychoanalysis, at various moments in its history, has exempted itself from racial debates and ultimately reinforced the whiteness inherent to its own historical constitution. Along this path, the article examines how certain critical movements articulated from psychoanalysis, by failing to interrogate their own dispositifs of knowledge production, transmission, and legitimation, tend to reproduce structural forms of violence that operate precisely through racial invisibilization. By reactivating a series of questions oriented toward self-critique, the article argues that no effective transformation of the clinical and critical fields is possible without confronting the colonial and racial entanglements that constitute them. In doing so, it seeks to challenge the limits of critique and to reinscribe psychoanalysis within its own contradictions.

*Keywords:* Latin America, whiteness, coloniality, psychoanalysis, racism

La pregunta interpretante con la que el psicoanálisis nos deja para la discusión sobre la blanquitud no podría ser otra: ¿quién colocó el espejo que encuadra lo que queremos y lo que negamos ver? (Andréa Guerra, 2021)

No es reciente que el psicoanálisis —en sus distintas configuraciones y como una de las vertientes más movilizadas en el campo de la crítica social— tienda a eximirse de los debates sobre la raza y, en particular, sobre su propia blanquitud. Existe una tendencia muy extendida, sobre todo en el ámbito de la crítica articulada desde el psicoanálisis, en especial en su vertiente lacaniana, a considerar exclusivamente a la psicología como la gran aliada del capitalismo-colonial<sup>1</sup> y, en muchos casos, a abrazar el psicoanálisis como una suerte de redención de las áreas *psi*. Se parte del supuesto de que, al operar a partir de una escucha supuestamente “neutral” y sostenida en la suspensión del momento de concluir para que un sujeto pueda advenir (Lacan, 1956/1998), el psicoanálisis estaría exento de

reproducir psicologizaciones y otras dinámicas que refuerzan el capitalismo-colonial. El psicoanálisis aparece así como el redentor de todo mal causado por la gran villana que sería la psicología.

Esta vertiente del pensamiento crítico, sin embargo, se vuelve problemática cuando singulariza al psicoanálisis y desconoce que este solo existe como campo pulsante gracias a la multiplicidad de sus líneas teóricas, autores, prácticas clínicas y antagonismos internos. El psicoanálisis no existe en singular, ni alberga una verdad última o definitiva. De ser así, Freud habría sido el primer y el último psicoanalista en existir (Mezan, 2019). Al reducir el psicoanálisis a una lectura específica, frecuentemente heroificada, se ignoran tanto la historia conflictiva de su transmisión como los atravesamientos sociales que permitieron su circulación más allá de Viena y, posteriormente, de Europa —entre ellos, la blanquitud como condición de posibilidad de su universalización— y, más aún, la propia multiplicidad como ocasión para su radicalización y emancipación.

La blanquitud aparece aquí como uno de los ejes que designan una determinada noción de sujeto supuestamente universal que no se reconoce como racializado, en la medida en que se supone a sí mismo como significativo amo: aquel que comanda y organiza —aunque siempre de manera precaria— la cadena significativa, ordenando los discursos (Lacan, 1992). En otras palabras, produce la gramática del mundo: los modos en que percibimos, hablamos y construimos la realidad en la que vivimos y, en última instancia, a nosotros mismos en el pulso del lazo social. Incluso cuando, en muchos momentos, a través del psicoanálisis se produce lo que denominamos pensamiento crítico, es frecuente que se deje de lado una reflexión que implique al sujeto en el orden de su propio discurso, que le permita ver y sostener los agujeros y límites de sus propias producciones teóricas, así como cierto goce que, en última instancia, reproduce las artimañas coloniales en la punta de las lenguas y de los dedos que escriben. El silenciamiento y la consecuente invisibilización de este tipo de violencia constituyen la base de la naturalización del hombre blanco occidental europeo como ideal (Guerra, 2021).

Con la psicología no ocurre algo sustancialmente distinto. Su constitución histórica también se dio a partir de una multiplicidad de líneas teóricas y modos de operar. No obstante, su arraigo en el proyecto ilustrado —con la centralidad de la razón y de la conciencia como fundamentos del sujeto moderno— favoreció la proliferación de discursos adaptativos y normativos más allá de su propio campo. En este contexto, formulaciones

teóricas que ponen en cuestión esta concepción de sujeto, como el psicoanálisis y el marxismo, tienden a encontrar resistencias y rechazos. El riesgo que aquí se busca debatir, sin embargo, reside en suponer que el psicoanálisis estaría, por definición, inmune a tales procesos, incluso cuando entra en contacto con significantes de la crítica: marxistas, feministas, anticoloniales, entre otros. El problema, en este caso, no radica en un campo específico, sino en la captura de sus formulaciones por lecturas dogmáticas, simplificadoras y reduccionistas que, al obturar la tensión constitutiva de sus conceptos, neutralizan su potencia crítica y reintroducen, por otras vías, las mismas lógicas que se pretendía interrogar.

No es casual que la propuesta de una “psicología crítica” formulada por Pavón-Cuéllar (2019) no se plantee como un área, una rama o una metodología más dentro de la disciplina, sino como una posición, una actitud de la psicología consigo misma al cuestionar, dudar e interrogar sus propios supuestos. Asumiendo ese mismo movimiento ético, aunque desde otras epistemologías, Sofía Favero (2022) propone una “psicología sucia”, es decir, un movimiento constante dentro del propio campo orientado a dismantelar las perspectivas adaptativas y violentas consagradas en los modelos canónicos. En este sentido, la “psicología sucia” busca, en última instancia, cuestionar los signos del mundo actual, rescatando lo más *queer* que hay en nosotros. Ensuciar, en este caso, es politizar aquello que se supone “limpio” y “aséptico”, y disputar lugares en la democracia del pensamiento, del lenguaje y, sobre todo, de las palabras (Favero, 2022). La crítica aparece aquí como un movimiento que implica al propio crítico en la trama de sus formulaciones.

En este marco, como psicoanalistas e investigadoras implicadas en lo que pulsa en el seno de Latinoamérica, es necesario reconocer las estructuras que componen las gramáticas que atraviesan nuestros dispositivos —en la psicología, el psicoanálisis, la crítica, la escucha y la escritura—, allí donde la palabra puede cobrar vida. No se trata únicamente de hablar sobre o proponer nuevas epistemologías, sino de reconocer la crisis constante de aquellas que hoy se encuentran en vigor, dado que, en su gran mayoría, fueron creadas en el lodo de la colonialidad, atravesadas por narrativas racistas, machistas, heteronormativas y patriarcales, perceptibles en los procesos de psicologización de los sujetos (Macari y Szuchman, 2023).

Aunque el psicoanálisis se constituya como un campo relativamente autónomo respecto de la psicología, comparte la misma matriz histórica que

lo engendró: la colonialidad constitutiva de la modernidad. Si bien puede ser comprendido, en parte, como síntoma o como respuesta crítica a la moral sexual victoriana, el psicoanálisis emerge también como una práctica terapéutica dirigida, en sus inicios, a la burguesía vienesa sometida a regímenes rígidos de normativización. Esta burguesía se convierte, no por azar, en la referencia implícita de aquello que pasa a ser tomado como sujeto: blanco, europeo, masculino, heterosexual y presentado como universal precisamente a través de la invisibilización estructural de estas intersecciones.

Estos atravesamientos estructurales tienden a permanecer fuera del campo de lo visible en la medida en que operan como la propia gramática de aquello que puede ser reconocido como verdad del sujeto. La blanquitud, en este sentido, no aparece como un marcador entre otros, sino como una posición que se produce como neutra y no nombrada, garantizando su eficacia simbólica precisamente a través de su invisibilidad (Szuchman, 2025). Para Andréa Guerra (2021), es precisamente en esta dinámica interna —fruto de una transmisión arcaica y generacional de la ley simbólica que se impone como agencia moral inconsciente— donde estos ideales regulan el movimiento del sujeto hacia aquello que le gustaría ser (yo ideal) y, al mismo tiempo, imponen y exigen del sujeto qué y cómo debería ser (ideal del yo).

Al universalizar al hombre europeo como canon de la civilización —y, en consecuencia, sus modos de ver, decir y percibir la realidad— se funda un lazo social que desconsidera sistemáticamente los atravesamientos de raza, género y clase social. Este movimiento corresponde a lo que Lélia Gonzalez (2020) denominó “denegación del racismo”: se sabe de su existencia, se convive cotidianamente con él, pero se continúa operando de manera conveniente según las reglas implícitas del pacto de la blanquitud (Bento, 2022). Se trata de un pacto no explicitado, pero profundamente eficaz, cuya fuerza reside en su carácter silencioso y que solo se vuelve ruidoso cuando sus bases comienzan a ser efectivamente cuestionadas. Es en este punto donde las gramáticas de la crítica revelan sus límites, al fallar con frecuencia en criticarse a sí mismas y, con ello, correr el riesgo de reproducir formas institucionalizadas de violencia racial.

Frente a ello, el problema del racismo interpela directamente a los campos del psicoanálisis y de la crítica movilizada por este: ¿cuáles son nuestros lugares en los espacios de escucha, de producción teórica y de transmisión del saber cuando reconocemos la blanquitud como una



dimensión constitutiva de la cosmología moderna de la cual emerge el psicoanálisis? ¿Hasta qué punto somos capaces de sostener una autocrítica efectiva de nuestros propios dispositivos clínicos, críticos y políticos? ¿Hasta qué punto somos capaces de vislumbrar los abismos que se hacen evidentes cuando reconocemos nuestros propios lugares de alienación?

Para construir este recorrido reflexivo, se cartografían algunas nociones teóricas en sus complejas tramas conceptuales. Cartografiar como un acto ético y político de rescate de aquello que constituye nuestros objetos de reflexión y crítica sin necesariamente encuadrarlos en nociones estrictas. Cabe señalar que este trabajo no está exento de padecer los efectos de aquello que se propone repensar: un psicoanálisis y una crítica capaces de sostener una mirada sobre sí mismos, especialmente en la caída de sus certezas tan sólidamente amparadas por el pacto de la blanquitud.

### **La cartografía como estrategia de investigación**

La elección metodológica de este trabajo no es inocente ni azarosa: exige estar, y no solo mirar desde fuera. Se trata de la cartografía, cuya función es —ante todo— dar, hacer y ser pasaje (Costa, 2014). En este sentido, como señala Costa (2014), el cartógrafo pone en relación un conjunto de saberes —filosofía, sociología, psicología, historia, entre otros—, incorporando a la investigación múltiples campos que se superponen y se atraviesan en su práctica. Por ello, la investigadora-cartógrafa no es “el gran ojo de una investigación, el sujeto que todo lo observa con neutralidad, excesivamente confiado en su saber exclusivo” (Costa, 2014, p. 75), ya que reconoce la imposibilidad de no mezclarse con aquello que investiga, siendo precisamente esa mezcla lo que se busca promover.

Desde esta perspectiva, se asume que el saber es tan vacilante como la realidad sobre la que se reflexiona. Por ello, más que continuar aferrándonos a formas cristalizadas de transitar por nuestros dispositivos y de transmitir conocimiento, se consideran los tropiezos: aquellos momentos en los que nuestros pasos se encuentran con algo que nos interpela. Si se reconoce que la realidad histórica es dialéctica, es decir, movediza, cambiante y viva, no resulta prudente investigar a partir de leyes y reglas generalizadoras establecidas a priori (Regis y Fonseca, 2012).

Así, este artículo surge de una investigación que cartografía conceptualmente nociones como blanquitud, colonialidad, sujeto, discurso, narrativas y crítica, y analiza histórico-discursivamente los procesos de

universalización del psicoanálisis, tomando a Latinoamérica como horizonte de problematización. Aunque recurra a ejemplos brasileños, la argumentación se orienta por una cuestión latinoamericana más amplia: cómo las narrativas de neutralidad y universalidad —atravesadas por pactos de blanquitud— operan en la producción, transmisión y legitimación del saber psicoanalítico y de las formulaciones críticas ancladas en el psicoanálisis.

De este modo, la cartografía se comprende como una estrategia ética de producción de conocimiento, en la medida en que reconoce la precariedad de nuestras lentes, empañadas por el capitalismo-colonial. No se reivindica un saber verdadero y último, evitando el riesgo de caer en generalizaciones depuradas y asfixiantes; por el contrario, se traza una gran interrogación en el propio saber transmitido y, sobre todo, en la forma en que este es pensado y transmitido. La cartografía no busca responder de manera cerrada y unilateral, sino ayudar a formular preguntas: en lugar de interrogar la esencia de las cosas como si estas poseyeran un origen inquebrantable, el cartógrafo pregunta por el encuentro con las cosas a lo largo de la investigación: “¿cómo estoy componiendo con aquello que veo?” (Costa, 2014, p. 70).

Para implicarnos, desde dentro, en las cuestiones que movilizaron esta investigación y que continúan pulsando de manera viva, comenzaremos con un recorrido por el psicoanálisis; posteriormente, nos desplazaremos hacia la blanquitud, atravesada por interrogantes orientados a desestabilizar sus pactos; y, finalmente, suspenderemos las respuestas cerradas como un acto ético de interpelación.

### **Preámbulos del psicoanálisis en el mundo**

No se puede negar que el psicoanálisis no es —ni podría ser— una visión del mundo, en la medida en que ello implicaría un sistema cerrado, unívoco, explicativo y totalizante (Freud, 1933/1992). No obstante, puede ser comprendido como un discurso, ya que, desde su nacimiento, al igual que el marxismo, instauro discursividades (Foucault, 1969/2001). En este sentido, Freud y Marx pueden pensarse como autores que, para que sus revoluciones permanecieran vivas, necesitaron “morir” innumerables veces. Tanto el marxismo como el psicoanálisis son campos que posibilitaron el deslizamiento de los significantes, abriendo espacio a incontables lecturas, relecturas y reescrituras que exceden los sentidos y las intenciones de sus autores fundadores. No existe, por lo tanto, garantía de un sentido total o



único: con el nacimiento de un lector, el sentido se actualiza en el campo del lenguaje, que vuelve a poner en circulación significaciones preexistentes (Barthes, 1968/2004).

No por azar, en la acepción lacaniana, el discurso del analista es aquel que sostiene una posición que posibilita la producción de la palabra a partir de un saber inconsciente (Lacan, 1992). El analista, en esta dinámica, no se ofrece como causa del deseo, es decir, no se coloca como modelo identificatorio, subvirtiendo las jerarquías del saber y manteniéndose en una posición opuesta al discurso del amo: aquel que ofrece una respuesta para todo. El discurso del analista sostiene, así, su propia caída, al afirmar la incompletud del acto de decir y al permanecer del lado de la falta y del antagonismo, abriendo espacio para aquello que se produce por las vías de lo insabido<sup>2</sup> (*Unbewusste*).

En el ámbito de la historia del psicoanálisis, esta dimensión discursiva se produjo de múltiples maneras. Al permitir la ruptura con posibles ortodoxias y al prestar sus significantes para la creación de algo nuevo en relación con sus orígenes, el psicoanálisis cobró vida y se sostuvo durante más de un siglo más allá del contexto europeo, atravesando océanos y reinscribiéndose en distintos continentes. Esta expansión se dio en constante tensión con sus propios límites teóricos y territoriales. Más allá de la existencia de múltiples psicoanálisis, observamos al propio psicoanálisis, como campo, siendo cuestionado —y, al mismo tiempo, cuestionando— distintas áreas, como los feminismos, los marxismos y las teorías decoloniales y anticoloniales, entre otras vertientes críticas. El psicoanálisis se presenta así como un recurso para pensar al sujeto del inconsciente en el interior de las dinámicas sociales. No por azar, en *Análisis terminable e interminable*, Freud (1937/2017) afirma que, en el psicoanálisis, no se trabaja con el barro —material sólido, susceptible de formas fijas—, sino que se escribe sobre el agua, elemento fluido, vivo y en permanente movimiento.

En este sentido, el psicoanálisis existe y persiste porque se atreve a reinventar sus propios dispositivos prácticos y teóricos. Su nacimiento, sin embargo, tuvo lugar en un contexto histórico muy específico: Viena, en el ocaso de la larga Era Victoriana. Este período estuvo marcado por profundas transformaciones sociales, económicas, culturales y políticas. La expansión colonial del Imperio Británico, asociada a la Revolución Industrial, produjo un crecimiento acelerado de las ciudades y la emergencia de nuevos problemas sociales. Estos procesos estuvieron acompañados por un fuerte

moralismo, sostenido por la centralidad de la familia, del trabajo, de la disciplina y de la religión. Mientras se predicaba una pureza moral cristiana, se observaba simultáneamente el aumento de la pobreza urbana y la marginalización de amplios sectores de la población.

No es casual que, durante la Primera Guerra Mundial, el psicoanálisis comenzara a ser repensado. Freud manifestó entusiasmo por las primeras clínicas públicas de psicoanálisis, reconociendo la importancia de la atención social y de la reinención del dispositivo analítico más allá del consultorio privado (Freud, 1919/2017). Su apertura hacia una posición antiburguesa del psicoanálisis y su apoyo a las experiencias psicoanalíticas en la URSS fueron, sin embargo, poco reconocidos y, en muchos casos, negados por psicoanalistas posteriores. Esta negación parece funcionar como una defensa frente a la conmoción de la imagen de un psicoanálisis supuestamente idéntico a sí mismo, hegemónico y “dueño de su propia casa”. Un psicoanálisis blanco que, al no cuestionarse a sí mismo, mantiene intacta su blanquitud.

En este sentido, puede afirmarse que el psicoanálisis se funda y se disuelve simultáneamente: se mantiene vivo gracias a su maleabilidad frente a los movimientos de la historia, al asumir la fluidez inexorable de su propia condición cambiante. El objeto al que se dirige no es plenamente objetivable ni localizable, sino pulsante en las fisuras de las dialécticas del mundo: aquello que funda sin tener fondo, una apertura que posibilita su existencia y, al mismo tiempo, impide cualquier fundamento absoluto (Iannini y Tavares, 2017). El propio Freud evitó reunir reglas y procedimientos en manuales o protocolos prescriptivos, insistiendo en que la única regla fundamental del psicoanálisis era la asociación libre (Freud, 1913/2017). Todo lo demás consistiría en escribir sobre el agua sin que la clínica y la teoría se diluyeran, reconociendo que los síntomas se transforman conforme a las contradicciones de cada tiempo histórico y que no existe un fundamento final.

Con la Segunda Guerra Mundial, se imponen nuevas transformaciones. Además de la muerte de Freud, se produce un intenso movimiento de migración de psicoanalistas fuera de Europa. En este contexto, el psicoanálisis llega a las Américas y pasa a integrar los modos de comprensión que los sujetos elaboran sobre sí mismos, inaugurando una nueva etapa en los procesos de colonización de las subjetividades. En este sentido, no puede ignorarse que fue la colonización europea del mundo entre los siglos XVI y XX la que abrió espacio para estos desplazamientos

transoceánicos, como señala Pavón-Cuéllar (2024). La sociedad vienesa —y la europea en general— estuvo profundamente atravesada por los efectos económicos, sociales y culturales de los imperios y de sus colonias latinoamericanas (Pavón-Cuéllar, 2024). Asimismo, la intensa explotación de riquezas y de mano de obra esclavizada en las Américas dio lugar a una enorme acumulación de capital en el Viejo Mundo, modernizando sociedades tradicionales e imponiendo una cultura burguesa. En este caldo histórico emergieron los elementos de los que el psicoanálisis aún hoy se ocupa: la racionalidad científica, el sujeto de la ciencia, la obsesión por la individualidad y la interioridad, los valores liberales y seculares, la moral represiva y, finalmente, las neurosis (Pavón-Cuéllar, 2024).

De este modo, la colonización del mundo autorizó a Europa a la certeza de conocer algo de la humanidad en general a partir del conocimiento de un modelo humano colonialmente generalizado, exportado y globalizado. Como afirma Pavón-Cuéllar (2024), el colonialismo fue una condición indispensable tanto para la expansión de la herencia freudiana fuera de Europa como para la imposición de un modelo único de subjetividad. En lugar de los saberes ancestrales de los pueblos originarios, Latinoamérica pasó a contar, como recursos oficiales para pensar la subjetividad, con el psicoanálisis y la psicología, en sus múltiples vertientes. Así, el psicoanálisis se inscribe en la propia matriz de la colonialidad y del capitalismo que fundaron la era moderna. Aunque cuestione muchos de los principios que sostienen el sistema capitalista y los dispositivos de la sexualidad, el psicoanálisis con frecuencia se exime de analizar la colonialidad que habita su propio aparato clínico y teórico, como la blanquitud inherente a su propia constitución.

Renato Mezan (2019) observa que, a partir de Freud, se derivaron teorías y prácticas psicoanalíticas profundamente distintas. Para explicar este fenómeno, propone que en el núcleo del psicoanálisis existe una “matriz clínica” común, atravesada por las diversas lecturas que cada tradición realizó del fundador. Las preguntas dirigidas a Freud no fueron las mismas, ya que cada autor estuvo situado en contextos históricos específicos. De esta diversidad de lecturas emergieron prácticas clínicas diferenciadas, perceptibles, por ejemplo, en la frecuencia y extensión de las interpretaciones, en la centralidad atribuida a la transferencia, en la elección del material clínico y, finalmente, en los propios efectos de las sesiones.

De esta multiplicidad surgió también un obstáculo ampliamente reconocido: la resistencia de los psicoanalistas a admitir que otras vertientes, además de aquella a la que adhieren, posean validez teórica y práctica, albergando la falsa representación de que cada una constituye, por sí sola, la única derivación legítima de Freud, lo que implica la descalificación de las demás (Mezan, 2019). ¿No estaría esta matriz, en última instancia, sostenida por la blanquitud incuestionada de sus nociones teóricas? En otras palabras, aunque varíen las preguntas dirigidas a Freud, ¿no se mantiene todavía la suposición original de un sujeto universalizado en su blancura? En este caso, parece existir un vínculo común que resiste a la interrogación de sus propios supuestos, de modo que ciertos paradigmas permanezcan intactos precisamente porque no son cuestionados.

Dicho esto, conviene recordar que, en Brasil —al igual que en otros países de Latinoamérica—, las primeras formaciones psicoanalíticas se realizaron a través del análisis y de la transmisión llevados a cabo por analistas europeos exiliados. En este contexto se inscribe la trayectoria de Virgínia Bicudo, analizante y alumna de Adelheid Koch, psicoanalista alemana que llegó al país en la década de 1930 a raíz de la persecución de intelectuales judíos y opositores políticos durante el ascenso del nazismo. Bicudo fue pionera en múltiples sentidos. Fue una de las primeras mujeres psicoanalistas brasileñas y la primera mujer negra en ocupar una posición de relevancia en el proceso de institucionalización del psicoanálisis en el país, en un campo fuertemente marcado por jerarquías raciales, de género y de clase social. Además, se destacó como una de las pioneras en los estudios sobre el racismo en Brasil, al abordarlo como un problema estructural y no como un “desvío” o un “prejuicio residual” (Bicudo, 1945/2010). Con ello, rompió tempranamente con el “mito de la democracia racial”<sup>3</sup>, ideología que aún estructura parte del imaginario social brasileño y que sostiene, aunque de forma indirecta, muchas formaciones y prácticas en el campo del psicoanálisis.

Sin embargo, conviene señalar que Virgínia Bicudo, al igual que otras intelectuales negras brasileñas —como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Beatriz Nascimento e Isildinha Batista, entre otras—, comenzó a recibir mayor reconocimiento solo en la actualidad. En los últimos años se observa un esfuerzo sostenido por recuperar sus obras, expresado en la reedición de libros, en la publicación de compilaciones, en la organización de eventos y en otros movimientos que hacen visible una parte de una historia negada

como consecuencia de la blanquitud que sostiene el aparato epistemológico hegemónico de las instituciones.

No por azar, en sus numerosas visitas a Brasil y en sus participaciones en conferencias, entrevistas y mesas públicas —especialmente en universidades y eventos vinculados al movimiento negro y al feminismo, como uno realizado en 2019—, Angela Davis (Brasil de Fato, 2019) expresó su inquietud y extrañamiento al constatar que Lélia Gonzalez no ocupaba, en el país, el lugar de centralidad intelectual y política que, a su juicio, le correspondía. En más de una ocasión afirmó que Lélia era una pensadora fundamental del feminismo negro y de la crítica anticolonial en las Américas, y que su pensamiento dialogaba directamente con debates que, en Estados Unidos, eran ampliamente asociados a autoras como bell hooks, Audre Lorde o la propia Angela Davis.

Es evidente que estas afirmaciones adquirieron fuerza simbólica por provenir de una autora estadounidense con reconocimiento internacional. Ello muestra que el reconocimiento de Lélia parecía depender de una legitimación externa, procedente principalmente del Norte global. Al mencionar reiteradamente a Lélia, Davis denunció, aunque de manera implícita, el funcionamiento de la blanquitud y del colonialismo epistémico en el interior de las instituciones brasileñas, incluso en espacios considerados progresistas. El gesto de reconocimiento realizado por Angela Davis no resuelve el problema, pero pone en evidencia el borramiento histórico del pensamiento de Lélia Gonzalez —así como de otras intelectuales negras— como resultado de una estructura social que históricamente marginó a determinados grupos, incluso cuando sus formulaciones eran originales y profundamente enraizadas en la realidad latinoamericana.

Por ello, no puede ignorarse que lo insabido (*Unbewusste*), mencionado anteriormente, también transmite algo por las vías del no-saber a través del lazo social: aquello que no se inscribe y no cesa de no inscribirse, como los traumas generacionales, las exclusiones innominadas, los dolores no dichos, los lenguajes sustraídos, los vacíos y las aristas de los momentos de efervescencia o de silenciamiento social. Si bien comporta una parcela vacía, abierta a nuevas y otras inscripciones, también perpetúa determinadas heridas para las cuales aún no hemos logrado encontrar un nombre o, al menos, un espacio de elaboración. En este sentido, la blanquitud parece haber asumido una forma crónica, permanente y pulsante y, precisamente por su invisibilidad, permanece borrada de las gramáticas de diversos movimientos psicoanalíticos y/o críticos. Bajo estas

condiciones, el psicoanálisis —en sus diferentes variaciones y en sus articulaciones con la crítica— corre el riesgo de desempeñar la misma función subjetivante que una psicología adaptativa, en la medida en que, al desentenderse de su responsabilidad histórica y social, reproduce por omisión los efectos de sus propias denegaciones y contribuye a la perpetuación de las estructuras que afirma interrogar.

Ante ello, si el psicoanálisis se mantiene vivo en el pulso de la dialéctica del mundo, resulta necesario interrogar aquello que se impone como problema en la actualidad, como la colonialidad aún vigente en sus propios dispositivos. Dispositivos que, no pocas veces, reproducen diversas formas de violencia ancladas en la blanquitud, todavía ampliamente incuestionada en numerosos espacios de lucha social, instituciones psicoanalíticas y universidades. ¿Por qué, incluso entre quienes se asumen como críticos, muchos de nosotros seguimos buscando una verdad última del psicoanálisis como justificación de la propia crítica, sin advertir que tal gesto implica la reafirmación de una verdad única? En otros términos, ¿por qué retornar a un origen supuestamente inmaculado que, en el límite, solo se sostiene mediante el pacto silencioso de la blanquitud?

### **Los silencios y los ruidos del pacto de la blanquitud**

Al esclarecer algunas de las artimañas de aquello que denomina “pacto de la blanquitud”, Cida Bento (2022) subraya que este no se configura como una actividad secreta, organizada clandestinamente por personas blancas para definir la preservación de sus privilegios, sino que opera como si lo fuera. Ello se debe a que las distintas formas de exclusión y de conservación de dichos privilegios son sistemáticamente negadas —cuando no silenciadas— por las propias instituciones y organizaciones. Estas dinámicas evidencian, según la autora, la urgencia de intervenir en las relaciones de dominación de raza y género que se producen de manera invisibilizada en estos espacios. En este sentido, Bento denuncia el carácter cínico del discurso meritocrático, frecuentemente movilizado para justificar la sobrerrepresentación de personas blancas en posiciones socialmente valorizadas, mientras que la ausencia de personas negras y de otros grupos racializados es atribuida a una supuesta falta de preparación individual.

En este marco, la blanquitud excede el lugar de una simple identidad racial y se constituye, sobre todo, como una posición social e histórica marcada por privilegios específicos que garantizan a las personas blancas el acceso a diversos recursos materiales y simbólicos heredados del



colonialismo (Schucman, 2012). No resulta casual, en este contexto, la crítica formulada por Ismael Leonardi Salaberry (2025) a la formación psicoanalítica, al señalar la inaccesibilidad de muchas escuelas de psicoanálisis en Brasil. Varias de estas instituciones se sitúan en zonas privilegiadas, en barrios gentrificados donde las políticas de blanqueamiento son fácilmente perceptibles. Muchos eventos institucionales —como actividades formativas y reuniones relevantes— se realizan exclusivamente en horario nocturno y, considerando que los puntos de transporte público suelen encontrarse a varias cuadras de distancia, la participación se vuelve prácticamente inviable para quienes no poseen automóvil. A ello se suma el hecho de que determinados cuerpos enfrentan riesgos aún mayores: el mismo dispositivo policial que protege a los residentes de estas zonas puede representar, para sujetos racializados, la posibilidad concreta de violencia letal, sin aviso previo ni justificación alguna (Salaberry, 2025).

Todavía en el ámbito de las instituciones psicoanalíticas —y aquí no pueden excluirse las instituciones universitarias, donde se produce gran parte de lo que se reconoce como pensamiento crítico— se observa de manera recurrente la ausencia de autores negros, antirracistas o de perspectivas que interroguen el aparato teórico hegemónico de matriz europea. Muchos enfoques centrados exclusivamente en las luchas de clase —o en otros marcadores sociales tratados de forma aislada y superficial— terminan por descuidar la materialidad concreta de la raza y del género como dimensiones estructurantes de la sociedad. En esta dinámica, la blanquitud es sustraída y, en consecuencia, despreciada como uno de los eslabones fundamentales que sostienen las epistemologías dominantes. Como consecuencia, lleva adelante el proyecto que postula a la raza blanca como significante-amor; así, el color blanco se convierte en la medida de equivalencia de lo que es humano, emancipado, racional y bello (Guerra, 2021). Es precisamente esta operación simbólica la que mantiene vivo el fantasma de la inferioridad, anudado y reproducido a través de los discursos racistas, inscribiéndose en la economía libidinal y en las marcas históricas que configuran la dimensión racializada del inconsciente (Nogueira, 2021).

No puede ignorarse que los modos de producción y transmisión del conocimiento permanecen fuertemente anclados en modelos canónicos europeos que, mediante un mimetismo acrítico, reproducen sus supuestos incluso cuando afirman combatirlos. Parece no existir un interés real en tensionar las lógicas de poder que reproducen violencias a través de los privilegios epistémicos de la blanquitud y de la cisgeneridad (Mombaça,

2021). El propio aparato crítico, de este modo, parece incapaz de deshacerse de su forma, reafirmando reiteradamente los mismos modelos que pretende cuestionar y, al final, las mismas violencias que fundaron y perpetuaron su validez como únicas.

En este punto, el psicoanálisis con frecuencia no se atreve a tantear el vacío que afirma sostener. Una parte significativa de sus formulaciones, incluso cuando se propone producir fisuras a través de la crítica, termina por asumir la forma de un discurso del amo (Lacan, 1992): aquel que habla desde un lugar de autoridad, ocultando las paradojas de su propia enunciación. En tales condiciones, el discurso no produce derivas en el orden dominante, sino que instituye un nuevo orden y en él goza, precisamente al encubrir su propia división. Es justamente en este punto donde la blanquitud inherente a tales posiciones tiende a permanecer invisible, en el nudo en el que se inscriben las contradicciones de los propios lugares de enunciación —lugares escindidos, donde no se piensa y donde no se es (Lacan, 1962/1998). En este sentido, como afirma Guerra (2021), la ideología del blanqueamiento se perpetúa inconscientemente como discurso dominante y regulador de los modos de goce, así como matriz identificatoria del mundo occidental.

De este modo, se construye una suerte de dialecto psicoanalítico políticamente comprometido que, en muchos momentos, en el intento de producir una escucha y una teoría políticamente implicadas —que no recaigan en psicologizaciones ni en otras opresiones— corre el riesgo de incurrir en el mismo error que pretende criticar: la psicologización de los problemas sociales y la ilusión —y, por qué no, la arrogancia— de creer que se sabe algo sobre el otro. Con ello se lleva a cabo una suerte de recolonización del psicoanálisis mediante suposiciones apresuradas, lecturas prescriptivas unilaterales y moralizaciones invertidas, todo ello revestido por una gramática crítica enunciada a través de un vocabulario político. En esta dinámica, el psicoanálisis puede perder su potencia subversiva, sustituyendo los efectos de una crítica comprometida por la aplicación de sentidos previos, tan psicologizantes, adaptativos y opresivos como aquellos que afirma evitar.

Una parte significativa de los psicoanalistas y teóricos críticos parece, así, no reconocer la herencia genocida de la colonización ni el pasado esclavista que conformaron Latinoamérica. Pactan, a través del pacto de la blanquitud, como si ellos mismos fueran europeos en un proceso continuo de colonización de territorios y subjetividades. No resulta casual que Pavón-

Cuéllar (2024) observe que muchos docentes de psicología en México —y aquí es posible extender la reflexión a Brasil y a otros países del continente— reproducen la lógica de los colonizadores que llegaron a estas tierras hace más de quinientos años. Sostenidos por concepciones unívocas e incontestables de subjetividad, desatienden la diferencia radical de nuestra condición *amefricana* (Gonzalez, 2020), marcada por herencias indígenas y africanas sin las cuales no existiríamos como tales.

Desde esta perspectiva, se vuelve posible desplazar la mirada hacia un punto en el que los llamados “grupos étnicos” y las personas racializadas dejan de ocupar el lugar del otro —siempre referido a un centro blanco y universal— y pasan a ser reconocidos como nosotros mismos, en tanto sujetos implicados en pactos de blanquitud que necesitan ser nombrados, interrogados y, sobre todo, desmantelados.

### **Una mirada más sobre la blanquitud**

Dado que la blanquitud se produce y se reproduce de múltiples maneras, no queda otra alternativa que interrogar nuestros propios dispositivos críticos y psicoanalíticos. No se trata, sin embargo, de un cuestionamiento meramente reflexivo o declarativo, sino de una posición asumida en acto, capaz de permitirnos ver y escuchar los ruidos que gritan en el silencio de la blanquitud. Reconocer que existe una dinámica, fruto de una gramática colonizada, que nos organiza como sujetos. Que a través del habla reverbera un lenguaje mediante el cual se enuncian las estrategias de una civilización (Fanon, 1952/2020). De este modo, aquello que se normaliza como regla de enunciación se disuelve en el verbo, en la piel, en el deseo, en el valor de las cosas, en el pensamiento y en la escritura. En este sentido, tales interrogaciones deben sostener la producción de fisuras que hagan colapsar la blanquitud que habita en nosotros (Szuchman, 2025) y, en consecuencia, aquella que se inscribe en lo que producimos en nuestros actos de escucha, en nuestras investigaciones y en nuestros discursos. Por eso la cartografía: mapear los caminos entendiendo que solo existen a través de nuestros ojos, de aquello que nos fue transmitido y que está profundamente arraigado en nosotros.

Mirar la blanquitud, en este marco, implica autorizarnos a extrañar normas, formas y modos de ver, decir y volver inteligible el mundo. Implica escuchar el racismo arraigado e invisibilizado en aquello que se presenta como ingenuo precisamente por estar naturalizado, sostenido por pactos que operan de manera silenciosa. Implica, además, extrañarnos a nosotros

mismos cuando la familiaridad se muestra excesivamente tranquilizadora. En el campo del psicoanálisis —y de la crítica que en él se apoya— este acto exige cautela y rigor: explorar los recovecos de cada trama conceptual, de cada nueva propuesta y de cada articulación narrativa posible con las herramientas de que disponemos.

Este movimiento implica, inevitablemente, reconocer los lugares que ocupamos en las jerarquías teóricas, dado que muchos investigadores ni siquiera consideran su propia blanquitud como punto de significación en sus formulaciones. Asimismo, no es posible suponer que los modos en que articulamos dichas tramas conceptuales permanezcan inertes —es decir, alineados al modelo hegemónico colonial— sin que ello produzca efectos directos en los procesos de transmisión. Una crítica que no reinventa sus propios modos de decir se encuentra a un paso de reproducir, aun de manera inadvertida, los mismos *impasses* y violencias presentes en los objetos que pretende criticar. Escribir desde una lógica exclusivamente europea, movilizand o únicamente autores europeos —como si, en última instancia, fuéramos europeos— no es un gesto neutro: es danzar al ritmo de la blanquitud que define las coordenadas de las gramáticas mediante las cuales el mundo se vuelve pensable. Es desconocer que, en estas dinámicas, lo blanco se impone como modelo, como verdad de *lo humano*, fundando un camino ontológico y unívoco de identificación en masa (Guerra, 2021).

En este contexto, la psicologización opera como un dialecto específico que, apoyado en vocabularios psicológicos o psicoanalíticos, tiende a explicar las problemáticas sociales como efectos de una interioridad abstracta, desconectada de las determinaciones históricas y sociales. Bajo esta lógica, el racismo institucional no es reconocido como estructura y sus efectos son frecuentemente reducidos a vivencias subjetivas aisladas, entendidas como excesos afectivos o percepciones individuales. Así, el pacto de la blanquitud se perpetúa, permitiendo que distintas áreas del saber se fortalezcan precisamente por no interrogar las bases racistas y coloniales que las sostienen, transmitiendo el racismo —aunque de forma indirecta e inconsciente— de generación en generación, incluso a través de propuestas que se pretenden políticamente comprometidas.

Por ello, se vuelve más que urgente desplazar el foco hacia el *cómo*. ¿Cómo nos posicionamos frente al psicoanálisis y a la crítica? ¿Cómo escribimos aquello que deseamos transmitir? ¿Cómo construimos dispositivos críticos capaces de no reproducir, al final, los propios objetos de nuestras críticas? ¿Cómo hablamos? ¿Cómo escribimos? ¿Cómo

miramos el mundo y de él abstraemos nuestras hipótesis? ¿Cómo escuchamos a los otros y, sobre todo, a nosotros mismos en el vaivén de las distintas contradicciones? ¿Cómo acogemos (o no) aquello que nos incomoda cuando se problematizan nuestros modos de enunciación? ¿Cómo reaccionamos frente a críticas que no reconocen nuestros dispositivos como únicos o legítimos? Antes de formular respuestas exactas e inequívocas, es necesario desviar la mirada y atender, en la materialidad del mundo que nos rodea, a las condiciones concretas de producción del saber.

¿Quiénes son, en definitiva, los principales productores de teoría en psicoanálisis? ¿Quiénes son los teóricos más reconocidos y celebrados en el campo de la crítica que toma al psicoanálisis como alteridad? ¿Son hombres? ¿Blancos? ¿Heterosexuales? ¿Cuáles son las lentes que enmarcan la mirada que estos lanzan sobre el mundo? ¿Y las mujeres, cuáles son aquellas efectivamente reconocidas en estos campos? ¿Qué mujeres negras leemos, citamos y legitimamos en nuestras investigaciones? ¿Qué mujeres leemos? ¿Cuántas mujeres conocemos que desistieron de la investigación por distintos motivos? ¿Cuántas mujeres conocemos que no se autorizan a sí mismas a publicar sus ideas en el ámbito académico? ¿Acompañamos a estas sujetas? ¿O fingimos que no están allí y que se trata de una simple elección personal que no refleja, de ningún modo, la estructura machista y excluyente? ¿Como mujeres, sostenemos la mano de esas colegas en esos momentos críticos, o las dejamos solas cuando el costo simbólico se vuelve demasiado alto? ¿Como personas de géneros diversos, conscientes de las desigualdades y las injusticias estructurales, somos capaces de dar algunos pasos atrás —renunciando a centralidades, prestigios y lugares de enunciación— para que algunas mujeres puedan alzar su voz sin temor a represalias? ¿Consideramos realmente como válido aquello que no refleja la imagen del espejo europeo que seguimos tomando como centro de inteligibilidad de nuestra realidad? ¿Dónde, en última instancia, se reinscribe el pacto de la blanquitud cuando recorremos, sin cuestionamiento, nuestros itinerarios teórico-críticos, sin interrogar, antes que nada, los propios dispositivos que los sostienen?

### **Conclusiones para inconcluir**

No existe discurso inocente. Todo acto de habla es, en alguna medida, un juego de poder. Siendo el psicoanálisis un campo que trabaja exclusivamente con la palabra —dicha, no dicha, ocultada, olvidada, recordada, reformulada—, nada resulta más pertinente que dirigirle aquí, en Latinoamérica, una mirada *más allá*. En este caso, nos interesa el

psicoanálisis en su multiplicidad, sobre todo cuando opera como alteridad frente a los pensamientos críticos —marxismos, feminismos, anticolonialismos, entre otros—, en la medida en que, en distintos momentos, estos lo asumen como una suerte de redención unívoca frente a una psicología leída también de manera unívoca, como si constituyera un bloque homogéneo, olvidando la multiplicidad de corrientes, disputas internas y posiciones críticas que la atraviesan. De este modo, se deja de lado una crítica del propio dispositivo psicoanalítico, así como de las lentes desde las cuales lo miramos e interpretamos.

Esta falta de autocrítica parece existir, en última instancia, porque sostiene el pacto de la blanquitud que estructura el aparato crítico. Cuando este es desatendido, una de las justificaciones de la persistencia de una crítica no racializada es el consenso entre pares, quienes prefieren no ver o simplemente ignorar la herencia esclavista que, de un modo u otro, se perpetúa de manera inequívoca a través de las epistemologías dominantes en las instituciones, manteniendo privilegios. Al no interrogar los modos de transmisión —sus silencios, sus recortes y sus autorizaciones implícitas— se deja de lado una parte sustantiva del compromiso político con las causas que se afirma sostener.

Una crítica de la psicología y de las psicologizaciones sociales no puede eximirse de la crítica de su propio aparato crítico, ni tampoco de los investigadores como punto de ebullición de aquello que se destila en el lazo social. No puede negarse que hay un deseo en juego, y que este no es una abstracción supuestamente comprometida por haber encontrado redención en los libros de autores “conscientes” de las injusticias sociales. El pacto de la blanquitud es eficaz porque, ante todo, niega su propio lugar de alienación y, al hacerlo, naturaliza la ideología que lo sostiene. Es precisamente allí donde la crítica —especialmente aquella anclada en el psicoanálisis— necesita mantenerse en suspensión, so pena de convertirse en un operador silencioso más de ese mismo orden.

Para continuar escribiendo sobre el agua, sin que la teoría se disuelva ni pierda su potencia política, es necesario aprender a navegar, siempre hacia adelante y contra los vientos que nos empujan en dirección contraria al horizonte. Recuperar la multiplicidad del psicoanálisis como destello que nos permita seguir actualizando su aparato teórico y clínico a la luz de aquello que irrumpe en nuestro tiempo y nos interpela a salir de la quietud reconfortante de nuestros privilegios.



## Notas

<sup>1</sup> En este trabajo se utiliza la noción de capitalismo-colonial en lugar de “neoliberalismo”, al entender que las formas actuales de explotación y producción de subjetividades no constituyen una fase excepcional del capitalismo. El “neoliberalismo” se concibe aquí como una inflexión histórica específica dentro de una dinámica más amplia, inseparable de la colonización y la racialización.

<sup>2</sup> Este término alemán ha quedado consagrado en su traducción habitual como “el inconsciente”. No obstante, con el propósito de abrir sus resonancias semánticas y subrayar su diferencia respecto del saber constituido, se opta aquí por traducirlo como “lo insabido”, en la medida en que remite a aquello que no se sabe y que, sin embargo, insiste y opera más allá de la conciencia.

<sup>3</sup> El mito de la democracia racial es un discurso que sostiene que, en Brasil, como resultado del mestizaje, no existirían formas estructurales de racismo ni desigualdades producidas a partir de la racialización. Al operar como una narrativa de armonía y convivencia, este mito contribuye a la negación del racismo y funciona como uno de los pilares simbólicos del pacto de la blanquitud, en la medida en que naturaliza jerarquías raciales y desactiva su problematización en el espacio social e institucional.

## Referencias

- Barthes, R. (2004). A morte do autor. En R. Barthes, *O rumor da língua* (M. Laranjeira, Trad., pp. 57–64). Martins Fontes.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* (M. C. Maio, Org.). Sociologia e Política. (Trabajo original publicado en 1945)
- Brasil de Fato. (2019, 20 de octubre). *Em São Paulo, Angela Davis pede valorização de feministas negras brasileiras*.  
<https://www.brasildefato.com.br/2019/10/20/em-sp-angela-davis-pede-valorizacao-de-feministas-negras-brasileiras/>
- Costa, L. B. da. (2014). Cartografia: Uma outra forma de pesquisar. *Revista Digital do LAV*, 7(2), 66–77. <https://doi.org/10.5902/1983734815111>
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas* (S. Nascimento, Trad.). Ubu. (Trabajo original publicado en 1952)
- Favero, S. (2022). *Psicologia suja*. Devires.

- Foucault, M. (2001). O que é um autor? En M. B. da Motta (Org.), *Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (pp. 264–298). Forense Universitária. (Trabajo original publicado en 1969)
- Freud, S. (2017). Análise terminável e interminável (1937). En *Fundamentos da clínica psicanalítica* (C. Dornbusch, Trad., pp. 269–305). Autêntica.
- Freud, S. (2017). Caminhos da terapia psicanalítica (1919 [1918]). En *Fundamentos da clínica psicanalítica* (C. Dornbusch, Trad., pp. 191–204). Autêntica.
- Freud, S. (2017). Sobre o início do tratamento (1913). En *Fundamentos da clínica psicanalítica* (C. Dornbusch, Trad., pp. 121–150). Autêntica.
- Freud, S. (1992). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (J. L. Etcheverry, Trad.; 2.<sup>a</sup> ed., Vol. 22, pp. 1–168). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933)
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Zahar.
- Guerra, A. M. C. (2021). Um olhar da psicanálise sobre a branquitude a partir de *Psicologia das massas e análise do eu*. En J. Moreira y A. C. D. Silva (Orgs.), *100 anos de Psicologia das Massas: Atualização e reflexão* (pp. 219–236). Editora CRV.
- Iannini, G., y Tavares, P. H. (2017). Apresentação. En S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica* (C. Dornbusch, Trad., pp. 7–18). Autêntica.
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. En J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 496–533). Zahar. (Trabajo original publicado en 1966)
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. En J. Lacan, *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 238–324). Zahar. (Trabajo original publicado en 1956)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise (1969–1970)* (A. Roitman, Trad.). Jorge Zahar.
- Macari, M. L., y Szuchman, K. (2023). Ficções para o fim do mundo: Uma proposta epistemológica contra-colonial. *PerCursos*, 24, e0203. <https://doi.org/10.5965/19847246242023e0203>
- Mezan, R. (2019). *O tronco e os ramos: Estudos de história da psicanálise* (2.<sup>a</sup> ed.). Blucher.

- Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Cobogó.
- Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Perspectiva.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). *Psicología crítica: Definición, antecedentes, historia y actualidad*. Editorial Ítaca.
- Pavón-Cuéllar, D. (2024). *Psicoanálisis y colonialidad: Hacia una inflexión anticolonial de la herencia freudiana*. Editorial Fontamara.
- Regis, V. M., y Fonseca, T. M. G. (2012). Cartografia: Estratégias de produção do conhecimento. *Fractal: Revista de Psicologia*, 24(2), 271–286.  
<https://doi.org/10.1590/S1984-02922012000200005>
- Salaberry, I. L. (2025). A branquitude, o racismo e a psicanálise: Pactuações e enfrentamentos. *Correio da APPOA*, 12(10).  
[https://appoa.org.br/correio/edicao/358/a\\_branquitude\\_o\\_racismo\\_e\\_a\\_psic\\_analise\\_pactuacoes\\_e\\_enfrentamentos/1704](https://appoa.org.br/correio/edicao/358/a_branquitude_o_racismo_e_a_psic_analise_pactuacoes_e_enfrentamentos/1704)
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana* [Tesis doctoral]. Universidade de São Paulo.
- Szuchman, K. (2025). Os pactos da branquitude: Escutar os ruídos e fazer ruir. *Correio da APPOA*, 12(10).  
[https://appoa.org.br/correio/edicao/358/os\\_pactos\\_da\\_branquitude\\_escutar\\_os\\_ruidos\\_e\\_fazer\\_ruir/1707](https://appoa.org.br/correio/edicao/358/os_pactos_da_branquitude_escutar_os_ruidos_e_fazer_ruir/1707)

# REVISTA STVLTI FERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2026

ISSN 0719-983X

### **Editorial: *Quo vadis, leguleie?***

Juan Antonio González de Requena Farré

### **El lugar de la política en la era del desencanto: entre el desplazamiento y el resentimiento**

Juan Manuel Reynares y María Virginia Tomassini

### **Psicoanálisis, crítica y blanquitud: algunas provocaciones**

Maria Lucia Macari

### **Primera persona desplazada. La figura de escritora en Djina y Lara Pawson**

Juan José Adriasola y Phillip Rothwell

### **Dos gramáticas de la automovilidad: velocidad, intimidad y memoria en *Cambio de piel* de Carlos Fuentes y *Prontos, listos, ya* de Inés Bortagaray**

René Araya Alarcón

### **Simpoiesis: figuraciones en torno a la nuez pecana en el noroeste de Chihuahua, México**

Andrés Oseguera-Montiel

### **La mediación penal como práctica retórico-discursiva**

Angel Magos Pérez, Gerardo Ortiz Moncada y Diana Leandro Castro

### **Reseña de Beck, H. (2025). *Insurrección, Anarquía, Revolución: Una anatomía política del instante***

Alejandro Moreno Hernández