



Instituto de Psicologia
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil

Jôse Lane de Sales

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Regina Herzog

Coorientadora: Fernanda Pacheco-Ferreira

Rio de Janeiro

Abril de 2018

Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil

Jôse Lane de Sales

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Rio de Janeiro

Abril/2018

Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil

Jôse Lane de Sales

Orientadora: Regina Herzog

Coorientadora: Fernanda Pacheco-Ferreira

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof.^a. Dra. Regina Herzog

Prof.^a. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira

Prof.^a. Dra. Fernanda Canavêz

Prof.^a. Dra. Jô Gondar

Prof. Dr. Fábio Belo

Prof. Dr. Júlio Verztman

Rio de Janeiro
Abril/2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Sales, Jôse Lane

Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil / Jôse Lane de Sales. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2018.
159f.; 29,7 cm.

Orientadora: Regina Herzog.

Coorientadora: Fernanda Pacheco-Ferreira.

Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2018.

Referências Bibliográficas: f. 147-159

1. Racismo. 2. Sofrimento Psíquico. 3. Trauma Social. 4. Clínica Psicanalítica. 5. Psicanálise (Teses). I. Herzog, Regina. II. Pacheco-Ferreira, Fernanda. III. Título.

DEDICATÓRIA

À Aimê, a melhor das “coisas bem-vindas que já recebi”.
Aquele que ao chegar coloriu ainda mais o meu mundo e acrescentou a dose de
coragem que faltava para me lançar nesta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

À professora Regina Herzog pela forma como acolheu o tema desta pesquisa e pela capacidade de condensar rigor e delicadeza na tarefa de orientá-la.

À professora Fernanda Pacheco-Ferreira pela parceria na coorientação.

À professora Jô Gondar pelas contribuições preciosas no exame de qualificação.

A toda equipe do NEPECC pelas trocas e por me auxiliar compreender como se faz pesquisa em psicanálise.

Aos meus pacientes e aos educandos das Escolas Municipais do Rio de Janeiro que, tendo enfrentado situações de discriminação racial, transformaram as dores provenientes dessas experiências em palavras que a mim foram confiadas.

Às integrantes do Projeto Especial Relações Étnico-Raciais nas Escolas (NIAP/SME), sobretudo, aquelas que estiveram junto comigo no início de sua implementação - Paula, Viviane, Júlia e Camila - pela atmosfera mágica e inspiradora dos nossos primeiros encontros.

Ao professor Abrahão Santos (UFF), não só por ter me recebido tão prontamente no “Laboratório de Pesquisa Kitembo”, como também por toda sua disponibilidade ao longo deste processo de pesquisa.

A todos os integrantes do Kitembo, em especial à Viviane, ao Davi, à Tulane e à Alessandra, por me acolherem com tanto carinho e me revelarem a riqueza do diálogo entre diferentes saberes.

À Ângela Villela pela escuta que não me deixa esquecer das minhas forças.

Ao Kico Bakúnin pela presença especial que tanto me confortou e me incentivou no último ano desta pesquisa.

Aos meus amigos, sobretudo, aqueles que se mantiveram próximos e interessados em saber sobre o meu tema de pesquisa.

A minha família por ser porto seguro em meio as tempestades da vida.

RESUMO

Sales, J.L. **Considerações psicanalíticas acerca do racismo no Brasil.** Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2018.

Baseando-se no referencial teórico da psicanálise e dialogando com outras áreas das ciências humanas, a presente tese tem como objetivo principal tecer considerações acerca do racismo contra os negros no Brasil, dando uma ênfase especial às repercussões psíquicas deste processo. Para tanto, iniciaremos apresentando as definições e os conceitos relacionados ao racismo, as particularidades da discriminação racial no Brasil e as possibilidades de compreensão deste fenômeno social pela psicanálise. Em seguida, analisaremos as consequências de ser cotidianamente alvo de discriminação racial, mostrando como o “mito negro” e o “mito da branquira” produzem engrenagens que culminam em experiências traumáticas. Experiências alimentadas pelo processo de negação de sua ocorrência promovido por parte da sociedade. Investigaremos como esses acontecimentos impactam no funcionamento do Ego, do Superego e das instâncias ideais, bem como, as alterações que provocam na relação que o sujeito estabelece com próprio corpo e com a imagem de si. Para finalizar, problematizaremos a *práxis* psicanalítica no Brasil diante do racismo, explorando as produções teóricas que versam sobre o fenômeno do “analista *safe*”, o trauma social, a Clínica do Testemunho e a exclusão social. E, visando construir balizas para uma clínica que não perpetue o “desmentido” em torno do racismo, estudaremos os ensinamentos clínicos propostos por Ferenczi.

Palavras-chaves: Racismo; Fenômeno social; Sofrimento psíquico; Desmentido; Trauma; Trauma social; Clínica psicanalítica

Rio de Janeiro
Abril/2018

ABSTRACT

Sales, J.L. **Psychoanalytical considerations on racism in Brazil**. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2018.

Based on the theoretical framework of psychoanalysis, and dialoguing with other areas from the human sciences, the here presented thesis aims, above all, to elaborate carefully on racism against black people in Brazil, emphasizing particularly on the psychic repercussions of such process. Therefore, we will start by introducing the definitions and the concepts related to racism, the particularities of racial discrimination in Brazil and the possibilities of comprehension of such social phenomenon through psychoanalysis. Next, we will analyze the consequences of constantly being a target of racial discrimination, showing how the “black myth” and the “myth of whiteness” produce devices that lead to traumatic experiences. The process of denial of such experiences - which is promoted by part of society - is responsible for sustaining them. We will investigate how these events affect the Ego, the Superego and the ideal instances functioning, as well as the transformations that these facts provoke in the relation between the subject and his own body and self-image. Lastly, we will question the psychoanalytical praxis in Brazil regarding racism, exploring the theoretical productions that discuss the phenomenon of the “safe analyst”, social trauma, the Clinic of Testimony and social exclusion. Aiming to build a clinic that does not perpetuate the “disclaimer” concerning racism, we will study the clinical contributions made by Ferenczi.

Keywords: Racism; Social phenomenon; Psychic suffering; Disclaimer; Trauma; Social trauma; Psychoanalytical clinic.

Rio de Janeiro

Abril/2018

RÉSUMÉ

Sales, J.L. **Considérations psychanalytiques sur le racisme au Brésil.** Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2018.

À la lumière du cadre théorique de la psychanalyse et en dialogue avec d'autres champs des sciences humaines, cette thèse propose une réflexion sur le racisme contre les Noirs au Brésil, en particulier sur les répercussions psychiques subies par ceux qui en sont victimes. Nous commencerons par présenter les définitions et les concepts qui renvoient au racisme, les spécificités de la discrimination raciale au Brésil et les possibilités de compréhension de ce phénomène par la psychanalyse. Ensuite, seront analysées les conséquences de la discrimination raciale quotidienne, selon les enjeux du « mythe noir » et du « mythe de la blancheur » dont les mécanismes aboutissent à des expériences traumatisantes. Ces expériences sont alimentées par la négation de son occurrence auprès de la société. Nous chercherons à comprendre comment ces événements influencent sur le fonctionnement du Moi, du Surmoi et des instances idéales, ainsi que les changements qu'ils provoquent dans la relation que le sujet établit avec son propre corps et l'image de soi. Nous allons interroger la *práxis* psychanalytique au Brésil face au racisme, en explorant les productions théoriques concernant le phénomène de « l'analyste *safe* », le traumatisme social, la Clinique du Témoignage et l'exclusion sociale. Finalement, en vue de planter quelques jalons d'une clinique qui ne perpétue pas le « déni » du racisme, nous ferons appel aux enseignements cliniques de Ferenczi.

Mots-clés: Racisme; Phénomène social; Souffrance psychique; Déni; Traumatisme; Traumatisme social; Clinique psychanalytique.

Rio de Janeiro

Abril/2018

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O TABU DO RACISMO	20
1.1 RAÇA E RACISMO NO BRASIL: UM BREVE PASSEIO PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS	20
1.1.1 A polêmica noção de raça	21
1.1.2 O racismo brasileiro.....	26
1.2 O OLHAR DA PSICANÁLISE PARA O RACISMO.....	34
1.2.1 O racismo como expressão do estranho familiar.....	35
1.2.2 Racismo e o processo de segregação na teoria lacaniana	40
1.2.3 O discurso social na construção do racismo	44
1.2.4 O mecanismo da clivagem e o racismo no Brasil	48
2 O MITO NEGRO E O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA	56
PARTE I: AS ALTERAÇÕES PSÍQUICAS DECORRENTES DO MITO NEGRO	58
2.1 O MITO NEGRO.....	58
2.2 O EGO E SEUS PROCESSOS DE DEFESA	66
2.2.1 O Ego	66
2.2.2 A inibição do Ego	68
2.2.3 A clivagem e desmoronamento egóico	71
2.2.4 A vergonha de si	75
2.3 O SUPEREGO E A EXIGÊNCIA DE “SER DUAS VEZES MELHOR”	78
2.4 AS INSTÂNCIAS IDEAIS	83
PARTE II: A RELAÇÃO COM CORPO E OS ABALOS DECORRENTES DO MITO NEGRO	87

2.5 ALGUNS EMBASAMENTOS TEÓRICOS.....	89
2.5.1 O corpo para a psicanálise	89
2.5.2 O conceito de imagem corporal de Dolto	91
2.6 O CORPO MARCADO PELO RACISMO.....	95
2.6.1 A hipersexualização e o exotismo.....	99
2.6.2 A construção da imagem de si nas crianças negras.....	102
3 A EXCLUSÃO SOCIAL E A DISCRIMINAÇÃO DOS NEGROS: QUESTÕES PARA A CLÍNICA.....	106
3. 1 ESCUTAR NAS HISTÓRIAS INDIVIDUAIS A HISTÓRIA COLETIVA.....	107
3. 2 ANALISTA <i>SAFE</i>	110
3. 3 TRAUMA SOCIAL	112
3. 4 O QUE A CLÍNICA DO TESTEMUNHO TEM A NOS ENSINAR	117
3.4.1 O Testemunho.....	117
3.4.2 As especificidades da Clínica do Testemunho	121
3.5 AS CONTRIBUIÇÕES CLÍNICAS DE FERENCZI	124
3.6 A EXCLUSÃO SOCIAL	127
3.7 POR UMA CLÍNICA QUE NÃO SE FURTE DE ESCUTAR O RACISMO.....	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	147

INTRODUÇÃO

Freud ao forjar a psicanálise considerou não somente dados clínicos e teóricos, mas também as questões sociais da época. Deste novo campo de saber emergiu a ideia de um sujeito social que, além de estar em constante troca com o outro, só se constitui a partir desta relação; nesta perspectiva a interação social é condição fundamental e estruturante do psiquismo.

Ainda que na difusão da teoria psicanalítica freudiana as questões sociais não tenham sido devidamente valorizadas, elas nunca deixaram de constar no pensamento de seu fundador. Conforme nos lembram Rosa, Estêvão e Musatti-Braga (2017), a perspectiva social já se fazia presente desde os estudos sobre a histeria, tanto que Freud vislumbrou na etiologia dos sintomas neuróticos componentes de ordem moral. No Caso Dora, por exemplo, figura um conflito no qual estão em jogo desejos sexuais – homossexuais, edípicos, masturbatórios – incompatíveis com os parâmetros morais aceitáveis da época (Freud, 1905/1996). Não seriam esses parâmetros questões sociais?

O entrelaçamento entre o social e o individual é visível em diversos outros momentos da obra freudiana, sendo um dos mais significativos em 1921 no artigo *Psicologia das Massas e Análise do Ego*. Neste, Freud (1921/1996) tem uma posição explicitamente contrária a uma separação rígida entre a psicologia individual e a psicologia social, afirmando que “apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros” (p. 81).

Com base neste entendimento, a proposta da presente tese comporta a investigação de um fenômeno social fortemente presente na sociedade brasileira mas, paradoxalmente, ainda pouco estudado pela comunidade psicanalítica: o racismo.

A desvalorização por parte da psicanálise de temas considerados eminentemente sociais na constituição do sujeito, tal como o racismo, tem raízes na modernidade. De acordo com Viñar (2014) a equivocada cisão entre o social e o individual está diretamente ligada ao movimento da Modernidade que almejava uma separação rígida entre as áreas de saber. Neste contexto, cada saber prezava por manter bem delimitado o seu campo de ação, o seu método e o seu objeto. Preservar a especificidade de cada um era essencial. A psicanálise não fugiu à regra: o campo freudiano era o do inconsciente e dos fenômenos psíquicos. Acreditava-se que a psicanálise deveria ficar restrita ao plano da intimidade e causalidade fantasmática. A

experiência psicanalítica estava confinada ao que se passava nos consultórios; aqueles que ousavam pensar diferente, incluindo em suas reflexões os fenômenos sociais, eram duramente criticados, acusados de diluírem as particularidades da psicanálise e de perderem de vista a especificidade da estrutura psíquica. Postura que começou a ser alterada no final do século XX com a valorização da transdisciplinaridade, colocando em xeque a necessidade da separação rígida entre os saberes. Inaugurando assim uma nova forma de compreensão do mundo na qual, em vez da separação, busca-se a articulação entre diferentes áreas. A partir de então, a relação da psicanálise com o tecido social foi gradativamente se modificando (Vinã, 2014).

Por conseguinte, diferentemente de como ocorria nos anos de 1960 e 1970, nos nossos dias, cada vez mais as questões sociais tornam-se alvo da atenção dos psicanalistas. Gondar (2012), por exemplo, põe em relevo a atualidade das ideias freudianas, enfatizando a repercussão destas em diversas esferas das ciências humanas e sociais, não somente no domínio do sofrimento individual, mas também do mal-estar social, cultural e político.

Assim, tendo o entendimento do lugar da interação social na teoria freudiana, concebendo o homem como um ser primordialmente dependente da relação com outro, me atrevi a elencar o racismo como tema de pesquisa no doutorado em teoria psicanalítica. Dada a complexidade desta escolha e apostando na riqueza das trocas com outras áreas de conhecimento, a interlocução com a psicologia social, a sociologia e a antropologia será constante. Dialogar com outros saberes é, segundo Pinheiro (2012), uma prática inerente à constituição da teoria freudiana. Afinal, Freud foi o primeiro a acolher e levar em consideração elementos factuais e epidemiológicos de outras disciplinas ao forjar a psicanálise.

Posto isto, convém dizer que logo nos primeiros contatos com outros campos de conhecimento emergiu a necessidade de posicionamento diante de uma noção cara aos ativistas de grupos historicamente silenciados e a alguns pesquisadores da psicologia social. Trata-se do termo “lugar de fala” que vem sendo largamente utilizado nos debates, publicações e pesquisas que abordam questões referentes a gênero, raça e etnia. Entre outras coisas, esta noção pressupõe uma oposição radical à suposta neutralidade científica, colocando em relevo a necessidade do pesquisador enunciar o ponto no qual se situa em sua empreitada. Ribeiro (2017), com base nas discussões sobre *feminist stand point*, compreende o lugar de fala como um conceito que, ao refutar a neutralidade epistemológica, a ideia de um discurso universal e a normatização hegemônica, considera diferentes pontos de análise de um

mesmo objeto. Nesse sentido, ele nada tem a ver com o entendimento errôneo de que somente negros podem falar sobre o racismo, ou somente mulheres podem falar sobre o feminismo, por exemplo. O que a noção de “lugar de fala” visa é questionar a legitimidade discursiva conferida a determinados grupos e sublinhar a necessidade da sociedade escutar aqueles que foram historicamente silenciados, promovendo assim uma multiplicidade de vozes. Para isso, Ribeiro defende o reconhecimento da diferença de nossos pontos de partida, de modo que não estamos todos na mesma posição de acesso à fala e a escuta, afinal em nossa história de país colonizado, de tradição escravocrata e patriarcal, opressões estruturais impediram durante muitos anos que certos grupos se pronunciassem a respeito de fenômenos sociais que lhes atingiam diretamente (Ribeiro, 2017).

Nesse sentido, tal como Schucman (2012), compreendendo a importância do investigador conhecer e deixar evidente o lugar social e subjetivo que ocupa em sua investigação, não posso deixar de me localizar em minha pesquisa. Ou seja, de tentar situar da maneira mais precisa e honesta possível de onde observo e escuto aquilo que escrevo, mas não sem antes fazer uma ressalva.

Aprendemos com a descoberta do inconsciente freudiano que não é possível ao sujeito saber tudo ao seu respeito. Este é o sentido dado por Freud ao reconhecer que o “ego não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/1996, p.153) Portanto, ainda que um pesquisador se esforce por enunciar o seu “lugar de fala”, haverá sempre um “não-dito” em sua enunciação, um resto não localizável e não nomeável. Ou seja, do ponto de vista freudiano, nunca será possível situarmos completamente o nosso “lugar de fala”.

Uma vez aceita a impossibilidade de apontar o meu “lugar de fala”, convém tentar deixá-lo o mais evidente possível. Para começar, devo enunciar que por ser lida pela sociedade como branca, desfruto do privilégio de não saber o que é ser alvo de racismo. E, até bem pouco tempo atrás, antes de iniciar o processo de pesquisa que deu origem à este trabalho provavelmente nunca tinha refletido sobre este privilégio. Entretanto, devido a minha história pessoal e a familiar nunca estive alheia as questões raciais no Brasil. Assim, ao me tornar psicanalista e exercitar a escuta em diversos contextos, aos poucos fui me tornando sensível a toda uma problemática oriunda da discriminação racial imputada a determinados sujeitos.

Atuando em consultório privado, no NEPECC¹ e em Escolas do Município do Rio de Janeiro², não pude deixar de escutar e presenciar os incontáveis efeitos nefastos decorrentes desta discriminação, que pode ser considerada um sintoma social.

Portanto, foi o contato com os danos advindos do encontro com o racismo que me fez debruçar sobre essa questão. E, logo no início das investigações um dado se destacou: apesar de existir um grande número de publicações acerca deste tema nas ciências sociais, há uma escassez de produções no campo da psicologia, sobretudo, da psicanálise. Não demorou muito para eu compreender que tal lacuna é uma das consequências do “mito da democracia racial”.

Surgido por volta de 1930, o “mito da democracia racial” está ancorado na crença de uma ausência de conflito racial e no ideal de embranquecimento, tendo promovido no imaginário coletivo a negação dos comportamentos hostis direcionados aos negros (Santos, 2009). Este mito só começou a ser questionado por volta dos anos 50, quando alguns estudos acadêmicos patrocinados pela UNESCO demonstraram de modo unânime que por trás de uma suposta democracia racial e ausência de conflitos, na verdade existia no Brasil um preconceito forte, porém, escamoteado. Em 1955, Roger Bastide e Florestan Fernandes (1959), verificaram que a sociedade paulistana possuía uma mentalidade escravocrata capaz de conservar o preconceito de cor, sendo o contato com o negro admitido somente nas relações privadas e negado nas relações públicas.

Santos (2009) sublinha que esta característica ainda figura na contemporaneidade; o preconceito racial se apresenta de forma ambígua e dissimulada, criticado na esfera pública, mas aceito na esfera privada. Em consonância com este entendimento, há também a pesquisa da antropóloga Lilia Schwarcz (2010), realizada em 1998, a qual apontou que o brasileiro se sente “uma ilha de democracia racial”, cercado de racistas por todos os lados. Conclusão obtida após apurar que 97% da amostra entrevistada não se considerava preconceituosa com relação à cor, entretanto, 99% dessa mesma amostra afirmava conhecer alguém bastante próximo com tal preconceito.

¹ Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade, resultante de um acordo entre o Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ (PPGTP-IP) e o Instituto de Psiquiatria (IPUB) da mesma universidade, coordenado pelos professores Teresa Pinheiro, Júlio Verztman e Regina Herzog.

² A autora da presente tese é psicóloga da Secretaria Municipal de Educação (SME) do Rio de Janeiro, integrante PROINAPE (Programa Interdisciplinar de Apoio às Unidades Escolares) e do Projeto Especial Relações Étnico-raciais na Escolas.

Dito isto, é inegável que, ainda hoje, de forma sutil ou evidente, os negros no Brasil em algum momento de sua existência irão se deparar com algo da ordem do racismo. O exercício da escuta clínica tem me colocado face a face com um grau considerável de sofrimento decorrente desta experiência. O discurso da população negra por mim atendida, não deixa dúvidas que ser sucessivamente discriminado tende a marcar profundamente o sujeito, podendo levar ao sofrimento psíquico. Souza (1983) e Guimarães (2004) apontam que ser alvo de racismo pode desencadear o sentimento de perda da autoestima, autodesvalorização, conformismo, atitude fóbica e submissa, timidez excessiva, irritabilidade, ansiedade intensa, depressão, entre outros. Em minha prática clínica, a dor resultante da percepção de ter suas características físicas, aquelas comuns aos negros, depreciadas é muito marcante.

A esse respeito é bastante ilustrativo o “teste de autopercepção”, mais conhecido como o “teste da boneca”, formulado pelo psicólogo afro-americano Kenneth Clark (1914-2005) e realizado pela primeira vez em 1939. O teste consiste na apresentação de quatro bonecas (duas negras e duas brancas) a um grupo de crianças negras e brancas, e a solicitação de que cada criança individualmente atribua as características bonita, boa, feia e má às bonecas. Em 1939, a maioria das crianças escolheu a boneca branca como a bonita e boa, e a negra como feia e má. Desde então, o teste foi reproduzido várias vezes, em diversos países por pesquisadores distintos, apresentando resultados semelhantes, inclusive no Brasil em 2006, por Roseli Martins.

Os resultados obtidos pelo “teste da boneca” estão em sintonia com as poucas produções psicanalíticas encontradas. Sabemos que o processo de constituição subjetiva envolve, entre outras coisas, a construção e apropriação de uma imagem corporal minimamente coesa, imagem antecipada pelos genitores com base na sua própria experiência de onipotência narcísica, caracterizando-se como um processo passível de intercorrências. É inegável o fato do bebê da realidade não corresponder na íntegra ao bebê imaginado e sonhado pelos genitores (Sales, 2012). Contudo, diversos autores sinalizam que, para o sujeito negro, este momento inicial de constituição egóica, assimilação e decantação dos ideais paternos e construção de uma imagem corporal, tende a sofrer maiores complicações. Souza (1983), por exemplo, aponta que o negro se vê compulsoriamente compelido a forjar para si um Ideal-de-Ego radicalmente incompatível com a realidade de seu corpo, um “ideal de ego branco” (p.34). Dessa forma, não há estranhamento nos dados do teste: ao que tudo indica, as crianças, inclusive as negras, em conformidade com a hipótese de Souza (1983),

sob a influência hegemônica da cultura, ideologia, classe, estética e comportamento branco intrínsecos ao meio do qual fazem parte, priorizaram esses aspectos na construção do ideal de beleza e bondade. Tendo em vista que para a criança negra há uma distância gigantesca entre o modelo eleito como ideal e o seu próprio corpo, tal preferência sinaliza problemas relativos à construção da imagem de si.

É importante também considerar que ainda que um negro tenha a improvável sorte de nunca se perceber como alvo de racismo, há uma história de ideologias e práticas de negação da humanidade e de tentativa de transformação em meras mercadorias seus antepassados que não pode ser descartada. Cabe interrogar o modo como esta história atravessa as gerações e quais seus resquícios na constituição subjetiva dos negros hoje.

Dessa forma, partindo do referencial teórico da psicanálise, o presente trabalho aspira elucidar as repercussões do racismo no processo de subjetivação dos negros. Sua pertinência ancora-se na escassez de trabalhos sobre esta temática no campo da psicanálise. Souza, em 1983, já sinalizava a precariedade de estudos sobre a vida emocional dos negros no Brasil. Martins em sua tese de doutorado em 2009 também apontou uma discrepância entre a importância da questão racial no Brasil e a pequena produção científica e acadêmica nas áreas da psicologia, psicanálise e psiquiatria. Embora alguns trabalhos tenham sido produzidos no decorrer desta década, infelizmente hoje o número de produção ainda é inexpressivo. Constatação que evidencia o tabu em torno do racismo não só na sociedade em geral, mas também no universo acadêmico.

Estamos cientes de que a reflexão proposta impõe alguns desafios. O primeiro, encontrar um ponto de interseção entre o discurso psicanalítico e o discurso social, tarefa nada fácil, pois comporta sempre o risco de reduzirmos um em detrimento do outro. O segundo, como abordar e, conseqüentemente, dar visibilidade, ao sofrimento advindo do fato de ser alvo de racismo sem, no entanto, contribuir para reforçar narrativas que reduzem os negros ao lugar de vítima.

É necessário destacar que apesar do presente estudo focar nas consequências dos mecanismos racistas que figuram de forma mais sutil, não ignoramos a existência de mecanismos que se atualizam de forma muito mais contundente. Sendo o maior expoente destes, as elevadas taxas de morte violenta na população negra. De acordo com uma pesquisa³

³ Pesquisa Vidas Perdidas e Racismo no Brasil, disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-pesquisas/nota-tecnica-vidas-perdidas-e-racismo-no-brasil.pdf>

desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa Economia Aplicada (IPEA), entre os anos de 1996 e 2010, no universo dos indivíduos que sofreram morte violenta no Brasil, para além das características socioeconômicas – como escolaridade, gênero, idade e estado civil –, a cor da pele da vítima, quando preta ou parda, aumentou em cerca de oito pontos percentuais a probabilidade da mesma ter sofrido homicídio.

Posto isto e aceito os riscos e os desafios de tomar o racismo contra os negros no Brasil como objeto de investigação em psicanálise e entendendo-o como um fenômeno social complexo e multifacetário, desenvolveremos uma pesquisa que se pretende abrangente. Ao invés de fazermos um recorte no objeto da pesquisa, por exemplo, focando nas questões relativas a imagem corporal em jogo no racismo, optamos por analisar o objeto como um todo. Assim, ainda que uma ênfase especial seja conferida as repercussões psíquicas, o racismo será estudando de uma forma ampla; desde os conceitos básicos que o constituem e o sustentam até as implicações éticas e políticas da psicanálise com relação a ele. Para nos auxiliar nesta empreitada, além de Freud, recorreremos a autores como Ferenczi e Fanon.

O primeiro capítulo – “O tabu do racismo” – como o nome indica, é uma tentativa de superar o tabu acerca da temática no campo psicanalítico. Visa sobretudo preparar o solo para as elaborações futuras. Contextualizará a problemática do racismo do ponto de vista das ciências sociais, focando principalmente nas particularidades referentes ao Brasil. Apresentará também algumas leituras psicanalíticas deste sintoma social, apoiando-se principalmente nas contribuições de Freud e Ferenczi.

O segundo capítulo – “O mito negro e seus impactos no processo de constituição subjetiva” – vai focar nas repercussões psíquicas do racismo a partir do estudo dos mitos que envolvem o negro brasileiro. Quais são os efeitos de ser cotidianamente confrontado com falas míticas depreciativas que são em um segundo momento, paradoxalmente, desmentidas pelo emissor e pela sociedade? O caminho a ser percorrido para tentar dar conta desta indagação vai se dividir em duas partes. A primeira parte, vai se deter nos impactos do mito negro sobre as estruturas psíquicas, colocando em pauta o funcionamento do Ego, do Superego e das instâncias ideais. A segunda parte, considerando a noção de corpo em Freud e o conceito de imagem corporal de Dolto (1984), se propõe aprofundar nos aspectos da dimensão corporal em jogo no mito negro.

O terceiro e último capítulo – “A exclusão social e a discriminação dos negros: questões para a clínica” – será dedicado a refletir sobre o saber e o fazer da psicanálise no Brasil diante da problemática do racismo. Entre outras questões, vai explorar as produções

teóricas que versam sobre o fenômeno do “analista *safe*”, o trauma social, a Clínica do Testemunho e a exclusão social. Ademais, recorrerá aos ensinamentos clínicos propostos por Ferenczi. O seu objetivo principal é construir os pilares de uma clínica que não seja indiferente aos efeitos do racismo contra os negros no Brasil.

A presente tese não tem a pretensão de se esgotar em si mesma, pelo contrário, sua intenção é ser um ponto de partida para os psicanalistas ou aqueles que se interessam pela psicanálise e que, assim como nós, sentem-se impelidos a refletir sobre os impactos do racismo no Brasil no processo de constituição dos sujeitos.

1 O TABU DO RACISMO

Foi seguindo o exemplo freudiano de não recuar diante dos desafios impostos pela clínica que o racismo se constituiu como tema de nossa pesquisa. Dado que este ainda é considerado um assunto tabu na sociedade brasileira, tomá-lo como objeto de investigação da psicanálise – campo de saber que por vezes encontra resistências, internas e externas, ao abordar fenômenos considerados eminentemente sociais –, deixa nossa empreitada não só mais desafiadora, como também mais estimulante.

O capítulo inicial da presente tese é sobretudo uma tentativa de romper com alguns tabus. O primeiro deles, que aliás atravessa toda nossa escrita, é justamente o de não se furtar a escutar o que ainda hoje, surpreendentemente, parece inaudível e invisível para muitos psicanalistas. O segundo, abarca o esforço de produzir um trabalho no campo da psicanálise que dialogue com as ciências sociais, sem posicionar uma em detrimento da outra: caminho difícil, mas já percorrido por alguns autores⁴. Desse modo, primeiramente lançaremos mão das contribuições das ciências sociais, focando principalmente nas particularidades referentes ao Brasil. Feito este mapeamento, a teoria psicanalítica entrará em cena tecendo suas considerações e esforçando-se para também incluir as especificidades brasileiras a respeito da temática estudada. Iniciemos então nossa empreitada.

1.1 RAÇA E RACISMO NO BRASIL: UM BREVE PASSEIO PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS

O racismo, enquanto um fenômeno social complexo, não possui uma definição única, tanto no âmbito da psicanálise quanto das ciências sociais. De acordo com Munanga (2004) o racismo engloba teorias, crenças e práticas capazes de estabelecer uma hierarquia entre as pessoas que passam a ser classificadas a partir do pressuposto da existência de raças biológicas. No documento *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais* (2006) o racismo é caracterizado como um sistema político ou doutrina de dominação de uma raça sobre a outra; preconceito extremo e/ou hostilidade dirigidos a indivíduos de determinada raça ou etnia. Para Schucman (2010) o racismo é tudo aquilo que baseado na pretensa ideia de

⁴ No Brasil, por exemplo, podemos citar Jurandir Freire Costa, Joel Birman, entre outros.

raça visa justificar diferenças, preferências, privilégios, dominação, hierarquias e desigualdades materiais e simbólicas entre os seres humanos. Nota-se em todas as definições a centralidade da noção de raça; sendo assim, nada melhor do que iniciarmos a incursão pelas ciências sociais a partir da análise desta categoria, um tanto quanto polêmica.

1.1.1 A polêmica noção de raça

A palavra raça foi usada como conceito primeiramente pela zoologia e pela botânica com o objetivo de classificar as espécies animais e vegetais. Originária do italiano *razza*, que por sua vez vem do latim *ratio*, ela quer dizer sorte, categoria, espécie (Munanga, 2004). A tentativa de aplicar esta noção à humanidade é antiga, tendo sido utilizada em diversos momentos para dividir, organizar, classificar, hierarquizar, fixar e segregar. Mas é somente a partir do século XVIII que ela se delinea de modo mais preciso, almejando o estatuto de conceito científico (Mbembe, 2014, Schwarcz, 1993).

Atualmente, o uso deste termo é bastante controverso, dado que do ponto de vista da genética não se sustenta mais enquanto conceito; todavia, no imaginário social, como apontam diversos autores, a ideia de raça biológica ainda persiste. No cerne desta polêmica, temos tanto pensadores e integrantes da militância do movimento negro que estrategicamente defendem o seu uso, quanto os que condenam. No primeiro grupo, tratando o termo raça como um conceito sociocultural⁵, encontra-se, por exemplo, Schwarcz (1993), Schucman (2010) e Mbembe, (2014). Estes partem do princípio de que raça é uma ficção forte o suficiente capaz de produzir efeitos nocivos, sobretudo aos indivíduos negros e, portanto, não basta deixar de utilizá-la para modificar a realidade. Já no segundo grupo, contrapondo-se à sua utilização com base na falta de sustentação científica, encontra-se Magnoli (2009), cujo principal argumento é de que seu uso pode dar margem para o desenvolvimento de políticas oficiais de segregação e culminar no acirramento de conflitos entre negros e brancos. Vejamos melhor toda essa problemática.

No século XVIII, diversas teorias a respeito da natureza, da especificidade e das formas de todos os seres vivos estavam sendo desenvolvidas no intuito de classificá-los e

⁵ Inclusive, conforme explica Medeiros (2015), tomar raça como um conceito sócio-histórico, torna compreensível porque um mesmo indivíduo pode ser enquadrado em categorias raciais distintas dependendo do local onde está inserido. Por exemplo, uma pessoa branca no Brasil pode ser considerada negra nos E.U.A, ou uma pessoa branca na Bahia, pode ser considerada negra no Rio Grande do Sul.

ordená-los. Concomitantemente, surgem os discursos específicos acerca das qualidades, traços e características dos humanos. Uma infinidade de categorizações foi postulada, a humanidade foi dividida de diversas formas e em consonância com critérios distintos.

De acordo com Renan (1872/1961, *apud* Schwarcz, 1993), haveriam três grandes raças, detectáveis sobretudo com base na cor da pele: branca, amarela e negra. Para o autor, as duas últimas raças e também os miscigenados eram inferiores, incivilizáveis, não sendo suscetíveis ao progresso. Outra classificação racial que ganhou destaque foi a proposta pelo naturalista autor da primeira divisão racial das plantas, o sueco Carl Von Linné. Este dividiu o *Homo Sapiens* em quatro – o europeu, o asiático, o americano e o africano – que foram diferenciadas através dos seus supostos comportamentos, vestimenta, cor da pele e outras características físicas. Sobre o branco europeu não consta nenhum atributo negativo, este é “sanguíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertadas” (Munanga, 2004, p. 26). Já na descrição dos outros três tipos encontra-se sempre algo de depreciativo. O americano, moreno de corpo pintado, é tido como “colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito” (Munanga, 2004, p. 26). O asiático, o amarelo que usa roupas largas, é descrito como “melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos” (Munanga, 2004, p.26). E, por fim, o negro africano, não bastando ser descrito como “flegmático, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes” (p. 26), recebe ainda observações pejorativas sobre a anatomia dos órgãos sexuais feminino. Observa-se assim que as classificações raciais já estavam fortemente permeadas por uma hierarquia entre os tipos propostos.

Os esforços para classificar o humano e indicar quais diferenças distinguiam uma raça da outra se estenderam até o século XIX. Com o objetivo de aperfeiçoar a classificações existentes, acrescentou-se a cor outros critérios morfológicos, tais como o formato do crânio, do nariz, dos lábios, do queixo, etc. (Munanga, 2004; Mbembe, 2014). É justo neste século que o termo raça adquire grande força, despontando na literatura mais especializada, introduzindo a ideia da permanência de heranças físicas entre os vários grupos humanos e culminando na classificação de populações inteiras (Schwarcz, 1993, Mbembe, 2014).

Neste contexto, teorias acerca da degeneração da humanidade⁶ proliferam, partindo do pressuposto da superioridade da raça branca, defendendo que a mistura de raças levaria a

⁶ O oposto da degeneração é a eugenia, ciência que utilizou o conhecimento sobre a hereditariedade para tentar aprimorar a humanidade (Schucman, 2010).

humanidade a graus sempre maiores de degenerescência física e intelectual, ameaçando biologicamente a raça superior, que poderia se tornar fraca ou, até, infértil⁷.

Gobineau, autor de *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), foi um grande expoente das teorias acerca da degeneração. Partidário de um determinismo racial absoluto, postulou a existência de raças puras e raças inferiores, condenando veementemente a miscigenação, sustentando que o seu resultado seria uma população degenerada e incapaz de conquistar o progresso (Schwarcz, 1993). Gobineau inclusive esteve no Brasil em 1869, publicando posteriormente, em 1874, um artigo para o periódico francês *Le Correspondant* intitulado *L'émigration au Brésil*, no qual descreve a população brasileira como estéril, degenerada e feia. Ele chega a condenar o povo brasileiro à extinção, afirmando que em virtude do avançado processo de miscigenação estaríamos fadados ao desaparecimento em duzentos anos (Sousa, 2013).

Neste ponto, cabe mencionar que o conceito de degeneração, conforme explica Schucman (2010), não ficou restrito ao campo da biologia, acabou sendo utilizado para a interpretação de fenômenos sociais. Serviu inclusive de base para reformas de controle médico, segregação racial e classe, cujo objetivo era defender a sociedade dos perigos biológicos das raças inferiores, bem como da mistura destas com a raça branca.

A classificação racial hierarquizada culminou em uma teoria pseudo científica, a raciologia, que adquiriu um grande destaque no início do século XX. Muito mais uma doutrina do que uma teoria científica capaz de explicar a variabilidade humana, a raciologia justificou e legitimou todo um sistema de dominação racial. Aos poucos seus conteúdos ultrapassaram os círculos intelectuais e acadêmicos e se difundiram nas sociedades ocidentais dominantes, legitimando, por exemplo, o extermínio de judeus, ciganos, pessoas com deficiência, entre outros, pelo regime nazista durante a Segunda Guerra Mundial (Munanga, 2004).

Assim, paulatinamente, ao longo dos séculos XVIII e XIX, os naturalistas por meio de uma articulação entre características biológicas (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais, construíram uma escala de valores entre as raças (Munanga, 2004). Dentro desta escala, a suposta raça branca europeia atribuiu a si mesma a superioridade física, moral, intelectual e estética, além da função de dominar os

⁷ Não é por acaso que se cunhou o termo mulato para se referir ao filho de um branco e um negro. Mulato é o diminutivo para o termo espanhol mulo, um animal estéril, originário do cruzamento entre uma égua e um jumento.

povos considerados inferiores (Schucman, 2010). Já os negros, foram considerados protótipos do humano, incapazes de superar a animalidade e restritos às sensações (Buffon, 1749, *apud* Mbembe, 2014), tidos como os mais estúpidos, emocionais e menos honestos e inteligentes, sujeitos a toda forma de dominação (Munanga, 2004).

Não há dúvidas de que o mais nocivo não foi a classificação racial em si mesma, mas a hierarquização estabelecida a partir dela, na qual coube aos europeus o patamar mais alto e aos negros o mais baixo na escala. Tal hierarquização foi fundamental no processo de colonização europeia, mostrando-se extremamente útil na justificativa da escravidão dos povos africanos (Munanga, 2004; Schucman, 2010 e Mbembe, 2014). À medida que os negros foram considerados uma raça inferior, a escravidão não se colocou em contradição com os princípios advindos do Iluminismo e da Revolução Francesa. Sim, os homens deveriam ser tratados como iguais, porém os negros pertenciam à outra raça, quase não humanos, e a eles não estavam estendidos os pressupostos de igualdade e liberdade.

Com o avanço das ciências biológicas e genéticas ao longo do século XX a categoria raça perdeu o estatuto de conceito biológico. Concluiu-se que as diferenças genéticas não eram suficientes para sustentar a divisão entre brancos, amarelos e pretos, uma vez que os marcadores genéticos não diferiam entre esses grupos de indivíduos. Dessa maneira, as variações dos fenótipos não estavam representadas no patrimônio genético (Schucman, 2010, 2012).

Contudo, apesar de ter perdido o estatuto científico biológico, é fato inegável que a ideia de raça ainda hoje sobrevive no imaginário social da população de diversos países, haja vista o fato de ser utilizado em referência a determinados grupos humanos nos mais variados contextos. No Brasil, pesquisas apontam que a ideia de raça biológica ainda é muito forte. Zamora (2012), por exemplo, destacou que “a maioria das pessoas ainda pensa em termos de racialização (ou racismo), ou seja, acredita na existência de distintas raças humanas” (p.565). Schucman (2010), por sua vez, constatou que muitos brasileiros classificam a diversidade humana a partir dos atributos fenotípicos e os responsabilizam por características psicológicas, morais e intelectuais. Mbembe (2014), pensando a questão racial em um contexto mundial, assegura que a noção de raça continua a produzir efeitos de mutilação, uma vez que é através dela que se estabelece, e continuará a se estabelecer, separações na sociedade. “A raça é o que autoriza a localizar, entre categorias abstratas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar” (p. 70).

Conclui-se, portanto, que mesmo na atualidade raça é uma categoria social largamente utilizada para hierarquizar e subjugar diferentes grupos com determinadas características físicas. Schucman (2010) é bastante enfática nesse sentido, ao assegurar que negros e brancos são cotidianamente racializados nos processos relacionais. O problema, segundo a autora, é a ausência de simetria neste processo de racialização, uma vez que aos brancos é conferido a ideia de “representantes de uma humanidade desracializada” (p.48), de tal forma que nunca são pensados e nem mesmo se pensam em termos de raça, ao passo que aos negros não é permitido se desvincilhar da categoria raça. É como se para os brancos a cor e raça não fossem parte integrante da individualidade. Com base nesses argumentos, a autora defende que se os negros são discriminados por meio da categoria raça, nada mais lógico do que usar esta mesma categoria para combater a discriminação.

Munanga (2004) também se posiciona contra o abandono da palavra raça. O autor comenta que buscando o “politicamente correto”, alguns pesquisadores tendem a substituir raça por etnia⁸, todavia essa substituição não altera a realidade do racismo. Ela não destrói a relação de hierarquia que se estabeleceu entre culturas diferentes, um dos componentes principais do racismo. O autor acrescenta ainda que a mudança de termos e conceitos não alterou o esquema ideológico subjacente à dominação e à exclusão, este permaneceu intacto.

Ademais, como citado anteriormente, a categoria raça permanece sendo usada por alguns pesquisadores tendo um objetivo bastante específico: como um constructo sócio-histórico capaz de favorecer a tabulação e análise de dados referentes a determinados grupos humanos com atributos físicos e culturais compartilhados. Na saúde coletiva, por exemplo, a classificação racial tem sido utilizada visando auxiliar nas pesquisas das desigualdades e das iniquidades que vulnerabilizam a população negra (Lopes, 2003, *apud* Oliveira, Meneghel & Bernades, 2009). Além disso, o uso do termo também é defendido por uma parcela dos militantes do movimento negro enquanto um conceito eminentemente político capaz de dar visibilidade às desigualdades ligadas à distribuição e ao acesso a equipamentos sociais e às desvantagens advindas de condutas discriminatórias que limitam o acesso a esses bens (Redesaúde, 2003; Pnud, 2004, *apud* Oliveira, Meneghel & Bernades, 2009).

⁸ Estamos cientes da existência de uma discussão complexa acerca da substituição do termo raça por etnia. Mesmo não sendo nosso intuito abordá-la aqui, cabem duas pontuações. Primeira, a categoria etnia enfatiza aspectos culturais nos grupos humanos, tais com a língua, a cultura, a religião, a nacionalidade e o território. Segunda, esta categoria ao ser aplicada em substituição ao termo raça, conforme explica Medeiros (2015) traz alguns problemas, por exemplo, um negro africano, teria duas etnias, seria negro e ao mesmo tempo zulu, ou massai, por exemplo.

A leitura de Mbembe (2014) dá margem para fazermos uma distinção entre “atribuição de raça” (p.68) e “invocação/apelo à raça” (p.68). A primeira consiste no mecanismo no qual os negros foram racializados de modo tal que a condição de humanos lhes foi negada. A segunda é uma tentativa de estabelecimento de vínculos entre uma comunidade que, dada a sua condição histórica durante um período considerável de tempo, não teve direito às relações de parentesco e pertencimento social. Nesse sentido, de acordo com Mbembe, está na origem da invocação da raça um sentimento de perda e a ideia de que há uma comunidade ameaçada de extermínio. Esse apelo à raça seria “uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, amortalhado e privado dos laços de sangue e de território, das instituições, ritos e símbolos que tornam precisamente um corpo vivo” (p. 69). Desse modo, poderíamos dizer que o que os pesquisadores da saúde coletiva e uma parcela do movimento negro fazem é um “apelo à raça” para se afastar da “atribuição de raça”.

Schucman (2010, p.48) também parece seguir a mesma linha de pensamento do “apelo à raça” ao defender o uso dessa categoria tanto para a implementação de políticas públicas quanto para o reconhecimento positivo da população negra brasileira. Nesse sentido, a noção de raça, é para a autora, uma categoria em torno da qual os sujeitos negros podem se unir visando uma ressignificação positiva deles próprios.

Posto tudo isto, caso ainda não esteja evidente, cabe indicar que na presente tese, o termo raça será sempre utilizado como um conceito sociocultural, tal como fazem as pesquisas da saúde coletiva e uma parcela dos militantes do movimento negro.

1.1.2 O racismo brasileiro

A partir da breve exposição sobre o termo raça, vimos que a sua deslegitimação enquanto um conceito científico do campo da genética, não foi capaz de colocar fim ao racismo. Conforme admitiu o renomado cientista geneticista que recusou a ideia de raças, Albert Jacquard: “Se não existem ‘raças’, o racismo com certeza existe!” (*apud* Pontalis, 1991, p. 34). Diante deste fenômeno social, que pouco parece ter sido afetado pelas descobertas das ciências biológicas, nos propomos agora a investigar a sua constituição no Brasil, a fim de conhecer as bases que fundamentaram e ainda hoje sustentam este fenômeno.

No esforço de compreender, a partir das ciências sociais, as especificidades do preconceito racial em nosso país desde sua constituição até os dias atuais, quatro características se mostraram bastante proeminentes. Características essas que, como veremos,

estão intimamente imbricadas, costurando-se umas às outras, de tal modo que ao falar de uma delas necessariamente esbarramos nas outras três. A primeira diz respeito ao modo como os brasileiros se apropriaram das teorias raciais; a segunda, à ausência de legitimação do Estado com respeito à discriminação racial; a terceira, à forma dissimulada como se apresenta; e a quarta, ao vínculo sólido entre o preconceito e determinados fenótipos. A seguir examinaremos cada uma delas.

Um dado importante no exame da especificidade do racismo no Brasil é sem dúvida a forma como as teorias raciais importadas da Europa no século XIX foram apropriadas e utilizadas em nosso território. Para começar, ao chegarem aqui essas teorias já estavam sofrendo um processo de descrédito na Europa. Ademais, a infinidade de teorias e divisões raciais que por lá circulavam não foram tratadas do mesmo modo em solo brasileiro. Ocorreu um processo de seleção intencional dos textos para tradução, no qual alguns autores foram escolhidos em detrimento de outros. Traduziu-se e adaptou-se aquilo que servia à realidade de um país com uma população já bastante miscigenada e descartou-se o que era problemático neste sentido (Schwarcz, 1993). Lembrando, como vimos anteriormente, que a miscigenação era veementemente condenada por muitos naturalistas, Gobineau (1874), inclusive chegou a afirmar que a população brasileira estava fadada à extinção. Contudo, a adaptação forjada pelos “homens das ciencias” (Schwarcz, 1993, p.23) não só amenizou a crença nos efeitos nocivos da miscigenação, como foi extremamente útil aos diversos interesses da elite dominante da época, por exemplo, à substituição da mão-de-obra e à conservação da hierarquia social existente antes da abolição da escravidão. Dito de outra forma, as teorias racistas auxiliaram no estabelecimento de critérios diferenciados de cidadania. Nesse sentido, de acordo com Ventura (1988, *apud* Schwarcz, 1993), as teorias e ideias escolhidas tiveram por objetivo compor o instrumento conservador e ao mesmo tempo autoritário de auxílio na definição de uma identidade nacional.

A segunda característica do racismo no Brasil que merece destaque é a ausência histórica de legitimação da discriminação por parte do Estado. Diferentemente do que ocorreu em outros países, como na África do Sul e nos E.U.A., a discriminação racial, após a abolição da escravidão em 1888, nunca foi legitimada pelo sistema jurídico. Embora, na troca do regime escravocrata pelo regime capitalista, perversamente não tenha sido pensado e planejado um modo digno de subsistência para os negros recém libertos, não houve um processo de segregação formalizado através da legislação. A segregação no Brasil, conforme coloca Medeiros (2015), se deu por costume e não por lei. Aliás, no campo jurídico legal, o

Brasil conta com leis de combate ao racismo desde 1951. É deste ano que data a Lei 1.390⁹ que incluiu entre as contravenções penais brasileiras a prática de atos decorrentes de preconceito de raça e cor da pele. Cabe mencionar que tal contravenção penal era passível de fiança, o que só foi modificado em 1989 pela Lei 7.716¹⁰, a qual tornou o racismo crime inafiançável juntamente com a intolerância religiosa. Todavia, como sabemos, a ausência de mecanismos legais em prol do racismo e a presença dessas leis contrárias a ele, não foi capaz de impedir o desenvolvimento de práticas sociais e discursos racistas ao longo do tempo.

A terceira característica é uma unanimidade apontada por praticamente todas as pesquisas no campo das ciências sociais e diz respeito ao fato do racismo quase nunca ser explícito, figurando de modo sorrateiro. Tanto as análises mais antigas, como as desenvolvidas por Oracy Nogueira (1954/2007) e Florestan Fernandes (1955) nos anos 50¹¹, quanto as mais contemporâneas, como a realizada pela antropóloga Lilia Schwarcz em 1998, evidenciaram a existência de um racismo dissimulado. De acordo com os dados apresentados por esta última, 97% dos entrevistados declararam que não possuíam preconceito racial, entretanto, 99% afirmaram conhecer alguém preconceituoso. Havia ainda uma terceira questão, o grau de relacionamento do entrevistado com a pessoa apontada como preconceituosa, e as respostas foram: pai, mãe, irmãos e avós. A partir destes elementos, Schwarcz (2010) concluiu que os brasileiros se consideram uma ilha de democracia racial, cercada de racistas por todos os lados.

O resultado encontrado por Schwarcz (2010) corrobora a existência do “racismo cordial” (Santos, 2009, p.24) no Brasil. Este é caracterizado pela ambiguidade, o preconceito é negado no espaço público, mas admitido na intimidade da vida privada. Tal característica é um efeito direto do “mito da democracia racial”. Este, segundo Bernardino (2002), é estruturante do sentimento de nacionalidade brasileiro e ganhou sistematização e estatuto científico a partir da publicação do livro *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre.

O “mito da democracia racial” se desenvolveu apoiado na crença de que as relações raciais no Brasil foram mais humanas do que as encontradas em outros países, na generalização de casos de ascensão social do mulato e na suposta prevalência de uma homogeneidade racial e cultural. O seu principal pressuposto é a ausência de conflitos ou

⁹ Mais conhecida como *Lei Afonso Arinos*.

¹⁰ Conhecida popularmente pelo nome de seu autor: Lei Caó.

¹¹ Em 1950 a UNESCO financiou uma série de pesquisas comparativas a respeito da discriminação racial entre o Brasil e o Estados Unidos.

problemas de ordem racial no Brasil. Haveria aqui, diferentemente dos E.U.A. e da África do Sul, uma convivência pacífica e harmoniosa entre as raças. Ele ganhou força na Era Vargas porque criou no imaginário social a ideia de uma nação sem desigualdades nesse sentido. Para Santos (2009) está subjacente a ele um ideal de homogeneização entre as raças, no qual os radicalmente diferentes deixam de ser bem vistos. Nesta perspectiva, em estreita ligação com o mito em questão, se desenvolveu entre o final do século XIX e início do século XX, o “ideal do branqueamento ou embranquecimento”, cujo pressuposto principal era promover a mestiçagem entre os brasileiros visando eliminar gradativamente o negro da população. Para tal, estimulou-se a imigração europeia após a abolição (Santos, 2009; Bernadino, 2002). Neste contexto, a mestiçagem que antes era desaprovada, sendo acusada inclusive de provocar degeneração, passou a ser tolerada e até mesmo incentivada. Assim, tal como coloca Schwarcz (2007), de profundo veneno, a mestiçagem passou a ser a grande virtude. Entretanto, não podemos esquecer que esta mudança de paradigma só ocorreu porque, em última instância, acreditava-se que a mistura das raças seria um processo transitório, cujo resultado final e desejado seria a extinção dos negros no Brasil. O discurso de valorização do mestiço na verdade encobria o apego à estética do indivíduo branco, onde somente são belas suas características físicas (Santos, 2009; Araújo, 2008).

Tanto a criação, quanto o empenho na manutenção do “mito da democracia racial” contribuiu para que os negros libertos não se rebelassem reivindicando melhores condições de vida etc. E, ainda hoje ele exerce sua influência, inibindo o debate sobre os direitos sociais da população negra e proporcionando uma série de “não-ditos” a respeito da vivência subjetiva de ser negro.

A quarta característica do preconceito racial brasileiro a ser especificada é o fato deste estar fortemente vinculado às características físicas do indivíduo. Nogueira (1954/2007) ao comparar as relações étnico-raciais existentes aqui com as dos EUA, postulou a noção de “preconceito de marca” (p. 192) a fim de caracterizar a especificidade do racismo no Brasil. Em nosso país, explica o autor, está em jogo “o grau de visibilidade dos traços negróides, e, portanto, a aparência racial ou fenótipos dos indivíduos” (Nogueira, 1954/2007p. 192) e não a linhagem familiar, como nos EUA. Ou seja, o preconceito racial incide sobre determinado sujeito a partir dos atributos físicos apresentados, de modo que a discriminação tende a se acentuar à medida que o sujeito apresenta traços negróides mais marcantes (Nogueira, 1998). Consequentemente, de acordo com Santos (2009), o “preconceito de marca”, por comportar o

escalonamento do indivíduo a partir da sua aparência, tende a promover um incentivo ao branqueamento.

Ademais, provavelmente o “preconceito de marca” é um dos responsáveis não só por não haver na sociedade brasileira uma divisão precisa entre negros e brancos, como por não haver conflitos declarados a partir dessa polaridade. Situação bastante diferente do que acontece nos EUA, como sabemos. Nesse sentido, Santos (2009), sublinha que no Brasil não ocorre uma exclusão, mas não deixa de haver segregação, a inclusão é acompanhada do ato de preterir. Por exemplo, os negros estão inseridos e incluídos no mercado de trabalho, mas são muitas vezes preteridos em processos seletivos de determinados cargos, conforme sugere uma pesquisa realizada pelo Centro de Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP). Esta apurou que 50% dos entrevistados acreditam que a maioria das pessoas se sentiria incomodada em ter um chefe negro¹² (Paixão, 2003).

Outra consequência do “preconceito de marca”, e essa bastante interessante para nossa pesquisa, é o fato de contribuir para que a experiência de ser alvo de racismo se caracterize muito mais como uma violência no âmbito individual do que coletivo. Isso ocorre porque o que está em questão na discriminação racial é aparência do sujeito e não sua herança familiar e/ou genética. Ou seja, o “preconceito de marca” coloca em evidência, aquilo que se tem de mais singular, aquilo do qual não é possível se separar, o próprio corpo. Não é por acaso que a desvalorização e a repulsa das características físicas é um dos aspectos do sofrimento advindo da experiência de ser alvo de racismo que mais se destaca no discurso dos sujeitos escutados.

Ainda pensando sobre os efeitos do “preconceito de marca” uma interrogação se impõe: como será que o ideal de embranquecimento afeta ainda hoje a subjetividade dos negros? Voltaremos a essa questão oportunamente, mas já podemos adiantar as reflexões de Costa (1983), as quais serão detalhadas e exploradas mais adiante. De acordo com estas a partir do momento que o negro toma consciência do preconceito seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Observam-se aí os efeitos nefastos do preconceito de marca e do ideal de embranquecimento.

¹² É interessante mencionar que se por um lado a metade dos entrevistados da pesquisa citada afirmou que os outros se sentiriam incomodados em ter um chefe negro, 96% assegurou que eles próprios não. Achado que está em consonância com os resultados obtidos na pesquisa de Schwarcz (2010) que a levou a afirmar que o brasileiro se sente uma ilha de democracia racial cercada de racista por todos os lados. Em resumo, os dados apurados na pesquisa do CEAP, confirmam a peculiaridade do preconceito racial no Brasil, onde os sujeitos percebem facilmente o racismo no outro, mas raramente em si mesmo.

Feito esse percurso pelas ciências sociais, ficou ainda mais nítida a complexidade do racismo no Brasil, trata-se de um fenômeno estrutural e institucional¹³. Ou seja, um sistema ancorado na ideia da superioridade da “raça branca” que imputa vantagens a um determinado grupo populacional e desvantagens aos outros. Este não precisa envolver necessariamente uma violência ou discriminação direta, pode se atualizar sem a presença da força física, ofensas ou xingamentos. Desse modo, o racismo é um sistema que se manifesta nas relações interpessoais, mas que não se limita a estas, instaura-se também no cotidiano das organizações, instituições e até nas políticas públicas, implicando em desigualdades e iniquidades à população negra.

Conforme esclarece Almeida (2016), o racismo pode ser compreendido como um fenômeno estrutural porque constitui as relações sociais nos seus padrões de normalidade, envolvendo três dimensões: a econômica, a política e a subjetiva. Mencionando a dimensão econômica, este filósofo traz o exemplo do sistema tributário brasileiro que, ao funcionar em sua normalidade, impacta mais negativamente a vida das mulheres negras¹⁴.

Os autores que pensam o racismo como institucional, lançam luz ao fato dele se presentificar no interior das instituições – empresas, escolas, universidades etc. – privadas, públicas ou governamentais, atuando de forma difusa, implementando desvantagens na distribuição de serviços, benefícios e oportunidades a determinados grupos étnico-raciais (CRI, 2006; Lopes, 2012; Luz, 2017). Nesse sentido, “o racismo institucional é o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica” (CRI, 2006, p.22).

Prestes a finalizar essa breve apresentação das especificidades do racismo no Brasil, convém fazermos dois apontamentos. O primeiro deles envolve as desvantagens e desigualdades no campo social as quais os negros estão sujeitos em decorrência do racismo. O segundo apresenta a ideia de branquitude que inaugura uma nova forma de olhar a problemática das relações raciais.

¹³ O termo “racismo institucional” foi cunhado pelos ativistas americanos Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton, durante o movimento Black Power no final dos anos 60 (Luz, 2017).

¹⁴ Ainda que não exista por parte do governo brasileiro uma política deliberada de tributar mais pesadamente as mulheres negras, Almeida (2016) explica que este é o grupo social mais afetado pela carga tributária. Isso ocorre porque a estrutura do sistema tributário, funcionando de acordo com as normas estabelecidas, reproduz as condições de desigualdade que situam a mulher negra no final da pirâmide social. As mulheres negras pertencem ao grupo populacional que recebe os menores salários, e como a tributação brasileira é estruturada para incidir sobre consumo e sobre os salários, as pessoas que recebem os menores salários e que também consomem, são aquelas que pagam proporcionalmente mais.

Na análise da qualidade de vida da população negra um grande complicador é atribuir como causa das diferenças e desvantagens observadas somente o fator econômico social. Este, sem dúvida, é uma variável importante, no entanto, não explica as profundas desigualdades as quais estão submetidas esta parcela da população. Conforme aponta Bento (2012), nos últimos vinte anos todos os mapas de comparação da situação de trabalhadores brancos e negros, mesmo entre os mais pobres, encontraram um déficit maior no que se refere à saúde, à educação e ao trabalho dos negros no Brasil. Outro ponto no qual os negros estão em grande desvantagem diz respeito às esferas policial e jurídico-legal. Guimarães (1999b), por exemplo, cita o mecanismo de suspeição no qual negros são preferencialmente abordados por policiais e seguranças nas ruas, nos transportes coletivos, nas lojas, nos bancos etc. Wacquant (1999), além de concordar que os negros recebem uma vigilância maior por parte da polícia, ressalta que eles possuem também maiores dificuldades de acesso ao sistema jurídico e diante de crimes idênticos, recebem penas mais pesadas que os brancos. Nessa perspectiva, Musatti-Braga (2015) escreve: “há aqueles para quem a sensação é de que a lei os protege e há aqueles que têm a vivência cotidiana de que a lei serve para controlá-los e criminalizá-los” (p. 107). Nem é preciso especificar qual grupo se sente protegido e qual tem a experiência de controle e criminalização. As estatísticas acerca da violência, ao revelarem que os negros são as maiores vítimas em situações bastante específicas, corroboram os autores citados. Por exemplo, de acordo com as informações do Sistema de Informações Sobre Mortalidade (SIM/MS) e do Censo Demográfico do IBGE/2010 (*apud* IPEA, 2013) enquanto a taxa de homicídios para os “não negros” foi de 15,2 para cada 100 mil, a taxa entre os negros foi de 36 mortes pela mesma medida. Ou seja, para cada indivíduo de outra cor morto há 2,4 negros mortos. Outros índices relevantes são apontados pelo *Mapa da violência 2016*¹⁵. Segundo este, entre os anos de 2013 e 2014, o número de vítimas negras por homicídio de arma de fogo cresceu 46,9%, ao passo que o de vítimas brancas caiu 26,1%.

Ponderando sobre os dados acima não restam dúvidas de que pesquisas que consideram a especificidade da população negra são de extrema relevância na desconstrução do racismo e no combate às desigualdades sociais. Todavia, a partir de 1990 alguns pesquisadores começaram a questionar a centralidade do foco quase que única e exclusivamente nos negros quando se investiga as relações raciais. Neste contexto, nasceram

¹⁵No que se refere o quesito cor/raça *O mapa da violência*, com base nas pesquisas recentes, incluindo a do IBGE, considera a categoria negro o somatório dos indivíduos pardos e pretos.

nos Estados Unidos os estudos críticos sobre a branquitude – produções acadêmicas nas áreas das ciências sociais e humanas que incluíram os indivíduos brancos como objetos de investigação ao se analisar as relações raciais.

Por volta dos anos 2000 os estudos sobre branquitude ganharam espaço também no Brasil, não com o objetivo de extinguir as pesquisas sobre a negritude, mas sim de dar conta de uma lacuna que acabou por perpetuar duas ideias: de que somente os negros são racializados e que ser branco é a norma, o padrão.

Schucman (2012), uma das poucas autoras brasileiras que realizou uma pesquisa sobre a branquitude brasileira¹⁶, define a branquitude como uma construção sócio-histórica resultante da ideia de uma superioridade da suposta raça branca responsável pelo fato dos sujeitos identificados como brancos possuírem privilégios quando comparados com os não brancos. Nesse sentido, segundo esta autora, um dos privilégios mais significativos é o fato dos brancos não serem pensados pela sociedade e por si próprios em termos raciais. Entretanto, conforme demonstra em sua pesquisa, ainda que a racialização dos indivíduos brancos não seja problematizada, todos os indivíduos, querendo ou não, são racializados ao nascer. Aqueles classificados socialmente como brancos receberão atributos e significados positivos com relação a sua identidade racial, os traços da superioridade inerentes a construção social da branquitude. E, quanto mais branco o indivíduo for considerado, mais privilégios simbólicos desfrutará. Já os indivíduos classificados socialmente como negros, como veremos mais adiante no segundo capítulo, receberão atributos que reforçam estereótipos, promovem a desvalorização e até negam a sua condição de humano. Piza (1998), outra autora brasileira que também se dedicou ao estudo da branquitude, entre outros apontamentos, enfatiza justamente o caráter relacional aí envolvido. Segundo ela, por um lado, há uma intensa visibilidade da cor e de outros traços físicos dos não brancos que se alinham a estereótipos morais e sociais e, por outro lado, um silêncio, uma invisibilidade no que se refere a identidade racial branca.

Conforme sinaliza Bento (2012), o silêncio sobre os brancos no que se refere às desigualdades sociais brasileira acabou por reiterar que este é um problema que diz respeito única e exclusivamente à população negra. A autora infere que houve todo um processo no qual os brancos, mesmo tendo herdado da escravidão uma herança material e simbólica

¹⁶ Tese de doutorado defendida pela USP que depois se tornou um livro, *Entre o “encardido”, o “branco”, e o “branquíssimo: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*.

extremamente positiva, acabaram por legitimar um pacto no qual não se reconhecem como parte essencial na permanência das desigualdades raciais brasileiras.

Talvez uma das maiores contribuições para a nossa pesquisa ao conhecer a temática da branquitude tenha sido perceber que até mesmo as produções acadêmicas brasileiras no âmbito das relações raciais sofrem as influências do racismo estrutural. Em última instância, os pesquisadores também encontram dificuldades em formular pesquisas que rompam com a lógica preconceituosa da ideia de uma raça que, se hoje não é mais vista como superior, no mínimo ocupa o lugar da norma. Constatamos esta que nos tornou ainda mais cuidadosos e vigilantes em nossa empreitada. Vejamos agora o que a teoria psicanalítica tem a dizer a respeito do racismo.

1.2 O OLHAR DA PSICANÁLISE PARA O RACISMO

Empreender uma reflexão acerca do racismo a partir da ótica psicanalítica, objetivando compreender as motivações deste fenômeno enquanto um comportamento humano, como bem assinalou Pontalis (1991a), comporta sempre o risco de parecer justificá-lo. Sendo este risco inevitável, o aceitamos como parte integrante do nosso trabalho, mas apostamos exatamente no contrário, em que as considerações aqui desenvolvidas possam contribuir para o debate e o enfretamento da discriminação racial. Ademais, se de um lado temos Pontalis (1991a) alertando para os perigos de nos aventurarmos neste terreno, por outro, temos Munanga (2002) incentivando a seguir adiante. Este autor afirma que tanto a psicologia quanto a psicanálise são as disciplinas mais qualificadas para empreender uma análise dos fenômenos subjetivos no âmbito individual e coletivo relacionados ao preconceito racial. Assim, entendemos que apesar dos riscos, nós psicanalistas não podemos nos furtar de pensar o grave problema da discriminação racial no Brasil; desafio ao qual nos lançaremos a partir de agora.

Ao pesquisarmos as contribuições da psicanálise sobre o racismo fomos imediatamente conduzidos ao estudo da dificuldade humana de se relacionar com o diferente, ponto praticamente unânime nos artigos que tratam desta temática. De acordo com estes, o cerne do processo de discriminação envolve não a dificuldade de conviver com as diferenças radicais, mas sim com os traços da diferença que remetem a algo do próprio sujeito. Esta forma de entendimento, como veremos a seguir, está ancorada sobretudo nas concepções

freudianas do “estranho familiar” (Freud, 1919/1996) e do “narcisismo das pequenas diferenças” (Freud, 1930/1996; 1939/1996). À medida que a pesquisa avançou outros pontos de vista acerca do racismo foram se descortinando. O primeiro deles apoia-se na ideia lacaniana de segregação e pensa o racismo como manifestação de ódio e inveja à forma como o outro goza. O segundo, lança luz à especificidade do discurso social que fomenta o racismo. Todas essas três primeiras formas de compreensão do racismo, como ficará claro ao longo da exposição se assentam no mecanismo psíquico do recalque. Este, que será melhor analisado mais adiante, diz respeito a um processo que visa a manter no inconsciente ideias e representações rechaçadas da consciência por gerarem desprazer (Freud, 1915a/1996). Diferenciando-se um pouco mais dessas três possibilidades de leitura, temos uma quarta forma de entender a discriminação racial brasileira, onde este fenômeno se relaciona ao mecanismo psíquico da clivagem.

Cabe sublinhar que justamente por se tratar de pontos de vista de um único e mesmo objeto – o racismo –, encontraremos afinidades entre os quatro argumentos teóricos, sendo possível inclusive supor uma linha de continuidade entre eles, na qual o que confere singularidade a cada um é somente o elemento de análise privilegiado.

1.2.1 O racismo como expressão do estranho familiar.

Freud, ao longo de sua trajetória, ressaltou que conviver com as diferenças é uma das grandes dificuldades da vida em sociedade, tratando deste assunto em diversos artigos, dos quais se destacam *O estranho* (1919), *O mal-estar na cultura* (1930) e *Moisés e a religião monoteísta* (1939).

Em 1919, no texto *O estranho (Das Unheimliche)* Freud, através do exame da etimologia da palavra *Unheimlich*, de exemplos literários e de acontecimentos cotidianos, postula que há uma relação estreita entre duas categorias aparentemente divergentes, o estranho (*Unheimlich*) e o familiar (*Heimlich*).

A palavra alemã *Unheimlich* não é facilmente traduzida para outras línguas, neste idioma comporta uma série de deslizamentos semânticos que a fazem comportar tanto a ideia de estranho quanto de familiar (Freud, 1919/1996).

Partindo do princípio de que o estranho está intimamente relacionado com o assustador, com aquilo que gera medo e horror, Freud (1919/1996) investiga o que faz certas situações amedrontadoras também despertarem estranheza. Analisa situações que envolvem a dúvida com relação a um objeto ter ou não vida, o efeito de se deparar com crises epiléticas

ou de loucura no outro, a experiência do duplo, a vivência de uma repetição involuntária, a ideia de que os pensamentos se tornam realidade, a atitude do homem para com a morte, entre outros. Ao final, Freud (1919/1996) conclui que curiosamente não é a natureza estrangeira a responsável por desencadear a sensação de estranhamento, pelo contrário, localiza no familiar (*Heimlich*) o ponto crucial capaz de provocar tal sentimento. Em suas palavras: “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (Freud, 1919/1996, p. 238).

Assim, tudo aquilo que nos parece estranho é composto por algo secretamente familiar, mas que tendo sido submetido ao recalque, retornou de forma distorcida. Todavia, nem todo retorno do recalcado pertence à categoria do estranho, dessa forma, tal categoria ainda permanece um tanto quanto nebulosa. Questão solucionada quando Freud (1919/1996) diferencia o estranho acessado através da literatura, do experimentado na vida real, sublinhando que este último, apesar de contar com um número menor de exemplos, é o que melhor ilustra a tese do estranho como algo familiar recalcado. O autor propõe ainda outra divisão, a saber, o estranho experimentado na vida pode ser derivado da onipotência de pensamentos ou de complexos infantis recalcados. Em síntese, vivenciamos uma experiência estranha quando alguma crença primitiva relacionada à fase da onipotência dos pensamentos já superada parece se confirmar ou quando os complexos infantis recalcados são revividos por meio de alguma impressão.

A respeito do estranho advindo do confronto com seu duplo, o exemplo dado por Freud é bastante relevante. Ele nos conta que estava viajando sozinho de trem, sentado sem companhia na cabine, quando a porta do toailete anexo abriu e avistou um senhor de idade entrar e sentar-se, presumiu que o senhor ao deixar o toailete havia se confundido de compartimento. Já estava se levantando para lhe comunicar o equívoco, quando percebeu que não se tratava de outra pessoa, mas de sua imagem refletida no espelho. “Recordo-me ainda que me antipatizei totalmente com sua aparência” (Freud, 1919/1996, p.265). Mais significativa do que Freud não ter sido capaz de reconhecer o próprio reflexo, foi não ter sentido a menor simpatia por sua imagem, uma ótima ilustração de que é possível desconhecer quase que por completo algo de si mesmo.

Em resumo, o fenômeno do “estranho familiar”, que se caracteriza “pela oscilação ou pela presença simultânea da sensação de familiaridade e estranheza” (Menezes, 1998, p.121), comporta uma ambivalência intransponível, a presença de semelhanças na diferença, reveladora de que está em curso o retorno de algo que foi recalcado. Alguma coisa própria ao

sujeito que não pôde ser tolerada e sofreu efeito do recalque, retorna como se fosse totalmente estrangeira, dirigindo-se para fora e, comumente, com o aspecto assustador. Fica nítida assim, uma estreita articulação entre o estranho e o recalçado, ponto importante para nossa pesquisa e que será retomado mais adiante, ao analisarmos o racismo considerando o mecanismo da clivagem.

A dificuldade humana em lidar com o diferente é novamente abordada por Freud em 1930 no famoso artigo *Mal-estar na civilização*, o qual trata dos efeitos adversos das relações sociais e dos destinos dados à inclinação agressiva. A ideia central deste texto é que viver exige do homem renúncias pulsionais, não só do ponto de vista da sexualidade, mas também da agressividade, causando grandes frustrações que, somadas à ausência de garantias inerentes à vida em sociedade, deflagram um mal-estar intransponível.

Um ponto privilegiado da análise freudiana acerca da vida em sociedade é o mandamento cristão “amarás a teu próximo como a ti mesmo”. Freud (1930/1996) nos mostra a impossibilidade humana de realizá-lo na íntegra, consequência da quota de agressividade presente em todos nós e a espera de descarregar. Esse tipo de amor, do qual não está em jogo um objetivo sexual, o sujeito tende a reservar àquelas pessoas que atendem a certas condições capazes de despertar algum tipo de identificação. Nesse sentido, cumprir o mandamento com um estrangeiro, por exemplo, é radicalmente mais difícil, nas palavras de Freud (1930/1996): “(...) se essa pessoa for um estranho para mim e não conseguir atrair-me por um dos seus próprios valores, ou por qualquer significação que já possa ter adquirido para a minha vida emocional, me será muito difícil amá-la” (p.114). Esse estranho não só é indigno do meu amor, como é muito mais fácil ofertar-lhe a hostilidade ou até mesmo o ódio do que qualquer outro sentimento fraterno. Desse modo, Freud (1930/1996) conclui que seria mais razoável se o mandamento pregasse “amarás a teu próximo como este te ama”. E, dentro deste contexto, surge a expressão “narcisismo das pequenas diferenças” em referência a uma forma mais conveniente da agressividade intrínseca aos sujeitos obter satisfação.

O “narcisismo das pequenas diferenças”, como postula Freud em 1930, permite que traços hostis sejam dirigidos a alvos específicos e aceitáveis do ponto de vista do grupo social ao qual o sujeito pertence. Mas, ao contrário do que se poderia supor, os alvos da hostilidade não são pessoas ou grupos radicalmente diferentes, eles são, na verdade, bem semelhantes, advindo daí o termo “pequenas diferenças”. É isso que se passa com comunidades que fazem fronteira e partilham aspectos culturais, mas estão em constantes rixas, por exemplo, portugueses e espanhóis (Freud, 1930/1996). Em 1939 a tese de que as pequenas diferenças

são mais determinantes na intolerância entre os grupos do que as diferenças fundamentais, é reiterada quando Freud (1939/1996) aborda a discriminação contra o povo judeu, temática que lhe era bastante cara.

Uma das funções do “narcisismo das pequenas diferenças” na sociedade é, sem dúvida, promover a coesão de determinados grupos, uma vez que permite a agressividade se dirigir para fora do grupo e não aos seus membros. Ação que tem dupla vantagem: de um lado a livre expressão da agressividade, de outro, proteção contra a agressividade dos seus pares. É por isso que Freud (1930/1996) afirma: “É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade” (p.118, 119). No regime nazista, por exemplo, a pureza e a superioridade da “raça ariana” só puderam ser exaltadas porque se depositou todas as características que entravam em contradição com a ideia de superioridade e pureza em outro lugar, no caso os judeus, um grupo semelhante aos alemães. Nesse sentido, as pequenas diferenças em jogo neste fenômeno são na verdade um meio, um pretexto, pelo qual a agressividade intrínseca aos homens pode se manifestar livremente.

Constatamos assim que o “estranho familiar” e o “narcisismo das pequenas diferenças” comportam ideias muito semelhantes e complementares. A primeira delas é que os sujeitos diante de algo que lhes parece estrangeiro, usualmente se negam a estabelecer uma relação amistosa, tendendo a construir relações com marcas acentuadas de agressividade, mesmo que essa agressividade não se materialize em ações. A segunda é que os elementos rejeitados pelo indivíduo ou pelos grupos no processo de discriminação possuem mais conexão do que desconexão com eles próprios.

Nessa perspectiva, o comportamento racista pode ser entendido como resultado da presença de sentimentos e percepções que dizem respeito ao próprio sujeito; mas por alguma razão provocam desconforto e são rejeitados da consciência. Não podendo ser integrado ao seu psiquismo, dirigem-se para o outro que passa a ser considerado a fonte dos sentimentos de estranheza e horror.

Esta compreensão acerca do racismo, deixa evidente a atuação do mecanismo psíquico de projeção, por conseguinte, convém fazermos uma pequena digressão e examiná-lo. Sabemos que se trata de um mecanismo complexo merecedor de uma análise aprofundada, todavia, dado o escopo desta tese, buscaremos nele apenas os elementos que podem contribuir para nossa argumentação.

O termo projeção foi utilizado por Freud para elucidar manifestações tanto no campo da patologia quanto da vida cotidiana¹⁷. Embora, nem sempre tenha sido utilizado da mesma forma, nunca deixou de comportar a ideia de algo que o sujeito rejeita em si mesmo – qualidades, sentimentos ou desejos – e expulsa, depositando no outro. A primeira citação a esse termo na finalidade de um mecanismo de defesa encontra-se no terceiro capítulo do artigo *Observações adicionais sobre as psiconeuroses de defesa* de 1896. Aí a projeção é mencionada pontualmente como o propulsor de um dos sintomas da paranóia, através do qual as autoacusações próprias do sujeito se transformam em desconfianças excessivas acerca de outras pessoas por meio de representações delirantes. Há uma descrição mais minuciosa a esse respeito no *Estudo sobre a paranóia* enviado a Fliess em 24 de janeiro de 1895, no qual a projeção figura como uma defesa arcaica, característica da paranóia, uma forma equivocada de funcionamento de um mecanismo normal que busca no exterior a origem do desprazer. De acordo com essa leitura, o paranóico é um sujeito que projeta suas representações intoleráveis no exterior por meio de recriminações, através das quais o conteúdo afetivo é conservado, mas tem sua localização alterada. De autocensuras internas, o sujeito passa a vivenciar recriminações vindas de fora; alteração que apresenta a vantagem de manter o julgamento e a censura afastados do Ego. Freud (1896/1996) faz questão ainda de ressaltar que a projeção ou transposição, como é nomeada por ele, também é um mecanismo usual da vida normal.

No que se refere à atuação da projeção na vida normal, um artigo de 1922, no qual Freud tenta elucidar o ciúme, apresenta contribuições interessantes. Pensando especificamente uma das três modalidades do ciúme¹⁸, Freud volta a mencionar a projeção, nomeando inclusive este tipo de ciúme, de projetivo. Nele está em ação um mecanismo inconsciente de projetar os próprios impulsos de infidelidade recalcados, ou a infidelidade concreta, no companheiro a quem se deve fidelidade. O ciúme daí oriundo apresenta um caráter quase delirante, mas não totalmente porque se torna ameno durante o processo de análise à medida que o sujeito toma conhecimento de suas próprias fantasias de infidelidade (Freud 1922/1996).

Feito este percurso em torno do conceito de projeção no pensamento freudiano, fica ainda mais nítida a estreita articulação entre o comportamento racista e a noção de estranho

¹⁷ No campo da patologia podemos citar a paranoia, e na vida cotidiana a superstição, a mitologia, o “animismo” (Laplanche e Pontalis, 2001).

¹⁸ Além do ciúme projetivo examinado aqui, Freud descreve ainda outras duas modalidades são elas: o ciúme competitivo ou normal e o ciúme delirante (Freud, 1922/1996).

familiar. Observamos que o racismo não recai sobre as diferenças radicais, seu alvo nada mais é do que alguém que serviu para a projeção de algo intolerável no próprio sujeito. O racista então, erroneamente pensa que o objeto de sua discriminação é drasticamente diferente de si mesmo, o elevando à categoria de estrangeiro, aquele que tal como comenta Souza (1998), no senso comum, é o outro; “outro país, outro lugar, outra língua, outro modo de estar na vida, de fruir de gozar.” (p.155). Porém, como vimos, para a psicanálise o estrangeiro não é tão “outro” assim. É apenas parte do outro que o habita, a qual o sujeito tem dificuldade em acessar devido à força do recalque. Sobre este outro desconhecido e ao mesmo tempo familiar, as palavras quase poéticas de Souza (1998) são bastante ilustrativas:

Esse estrangeiro que, desde sempre vive em nossa casa, é o que há de mais exterior e íntimo, de mais estranho e familiar. (...) É capaz de suscitar angústia e horror justamente porque nos concerne, convive conosco, e por estar tão em nós, tão escondido em nós, se perde aí – tal como um bem precioso que, de tão bem guardado se perde (p.156).

Com base neste entendimento, concordamos com Gondar (2018) ao afirmar que quanto menos o sujeito reconhece a alteridade em si mesmo, mais intolerante ele se torna e vice-versa. Neste sentido, uma das saídas para combater o racismo é acolher o estrangeiro – tanto o do exterior, quanto o do interior de nós mesmos – “esse passageiro da diferença” (Souza, 1998, p.163), conjugando-o não com a dor, o medo, o desalento, ou as paixões tristes, mas sim com a alegria do novo e a positividade do múltiplo (C.f Souza, 1998, p.163). Seguindo essa mesma linha de raciocínio, a partir da leitura de Vinãr (1998), podemos apontar como um dos caminhos de destruição do racismo o fortalecimento da capacidade humana de manter o estranho próximo, sem assimilá-lo ou destruí-lo.

Dito isto, passemos agora a uma segunda forma de se compreender o racismo, na qual a ideia de segregação dentro da teoria lacaniana é o mote de nossas considerações.

1.2.2 Racismo e o processo de segregação na teoria lacaniana

Lacan em 1967 na *Proposição de 9 de outubro* faz uma previsão certa sobre um aumento cada vez maior dos processos de segregação. Em suas palavras: “Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação” (Lacan, 1967/2003, p.263). Em 1974, Miller tem a oportunidade de lhe perguntar a origem de sua certeza acerca dos processos de segregação e da escalada do

racismo, Lacan (1974/1993) então menciona o “descaminho de nosso gozo” (p. 58), apontando a dificuldade humana de não impor ao outro o próprio modo de gozar, de não considerar esse outro cujo gozo difere do seu, um subdesenvolvido. Na esteira desta ideia, diversos autores, tais como Caterina Koltai (1998) e o próprio Jacques-Alain Miller (1985-1986), pensam o racismo moderno a partir do sentimento de ódio ao modo particular de gozo do outro.

Neste ponto cabe uma pequena observação. Embora um aprofundamento teórico acerca do conceito de gozo na obra lacaniana não faça parte do escopo deste trabalho, dada a complexidade que lhe é inerente, ainda sim convém fazer alguns apontamentos a este respeito. Para começar, é preciso ressaltar que este conceito promoveu um entrelaçamento entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, uma vez que ao forjá-lo Lacan (1988) não o restringiu ao princípio do prazer, pelo contrário, sublinhou a tendência em ultrapassá-lo e sua capacidade de gerar tanto uma satisfação quanto um mal-estar. Consequentemente, o gozo aqui não se resume à satisfação sexual imediata, podendo ser compreendido como a forma particular pela qual cada sujeito tenta alcançar o prazer próximo do que denominamos felicidade. Busca que é inseparável do desprazer oriundo da tensão permanente do conhecimento da própria finitude. Assim, inerente ao gozo está um sentimento ilusório de realização do desejo, o qual no momento seguinte se revela inatingível, gerando um desprazer e o movimento incessante de busca de realização do prazer novamente (Souza & Galo, 2002). Cabe ainda sublinhar que a ideia de gozo se afasta da ideia de universalidade, cada sujeito constituirá uma forma e uma economia própria do seu gozo. Nesse sentido, conforme enfatiza Koltai (1998), não existe sociedade capaz de oferecer um gozo igual para todos os sujeitos.

Dito isto já é possível sinalizar que dentro desta perspectiva está em jogo no racismo muito mais do que a mera agressividade, há uma constante nessa agressividade que se caracteriza pelo ódio e inveja à forma como o Outro goza.

O sujeito racista é aquele que não reconhece outras formas de gozar além de sua própria, ou seja, não admite a essência própria do gozo, sua singularidade. O que o incomoda, por exemplo, é perceber que o vizinho não se diverte da mesma maneira que ele, uma vez que isso revela a existência de outros modos de gozar (Miller, 1985-1986). O racista possui o ideal de ter para si todo o gozo, daí advém a sua dificuldade de aceitar a forma que o estrangeiro goza. Aceitá-la implicaria admitir que todo o gozo não lhe pertence (Koltai, 1998).

Conforme explica Julien (1996), ao supor que o Outro¹⁹ possui uma forma especial de gozar e que compartilha com os demais, o sujeito sente-se privado de algo. Ademais, se pergunta como este Outro não se envergonha deste gozo. O autor então faz questão de marcar que tal suposição – de que o Outro goza mais e melhor –, não desperta simplesmente um ciúme competitivo, mas uma inveja. A partir daí, não é mais possível considerar o Outro como semelhante. O Outro não desperta mais uma mínima identificação, é agora apenas um privador de gozo sobre o qual todo o ódio deve ser depositado. Nessa perspectiva, escreve: “O ódio social nasce dessa suposição de um saber sobre o gozo do Outro, que me parece escandaloso: o próprio mal social (...)” (Julien, 1996, p. 45).

Koltai (2008) também concebe a dificuldade dos sujeitos se relacionarem com o estrangeiro como resultante da ideia de que este o priva de gozo. Assim, argumenta a autora, para além de não ser visto como semelhante, o estrangeiro é tido como aquele que monopoliza o gozo, “um ladrão de gozo” (p.67). O que mais causa incômodo ao sujeito racista é o excesso de gozo que supõe que o estrangeiro possua. O outro, o estrangeiro, afirma o racista, canta alto demais, trabalha demais, dança sensual demais. A sensação do racista é que o estrangeiro goza demais e exatamente por isso faz com que ele goze de menos, roubando o seu gozo (Koltai, 1998 e 2008).

Desse modo, quanto mais próximo de mim o estrangeiro estiver, mais ameaçador ele se tornará. Considerando a problematização do mandamento cristão “amarás a teu próximo como a ti mesmo” feita por Freud em 1930, concluímos que segui-lo fica radicalmente mais difícil quando não há nenhuma identificação com este próximo e ele se torna nosso vizinho. Enquanto permanece distante, a forma diferente como a vida do estrangeiro é gerida pode até ser admirada e apreciada, mas a partir do momento que ele ultrapassa as fronteiras, aproximando-se fisicamente, tolerá-lo fica insuportável. Tal como enfatiza Pontalis (1991), a proximidade agrava a discriminação, “o fenômeno racista só surge quando o estrangeiro está na cidade” (pp. 39-40). Koltai (2008) cita como exemplo deste agravamento o fluxo migratório mundial da atualidade. As pessoas que abandonam seus países em decorrência das consequências de guerras, crises econômicas ou sociais, ao se estabelecerem em outros países

¹⁹ Ainda que sem a intenção de nos aprofundarmos nesta problemática, convém pontuar que estamos cientes de que na teoria lacaniana existe uma distinção importante entre os termos outro e Outro. O primeiro iniciado com letra minúscula, está referido ao outro imaginário, ao lugar da alteridade especular, pertence ao campo da dualidade. Já o segundo, escrito com maiúscula, diz respeito ao Grande Outro, ao grande A, ao Outro absoluto, opõem-se a qualquer pequeno outro, pertence ao campo do inconsciente, é o lugar onde se constitui o sujeito (Roudinesco & Plon, 1998). No parágrafo ao qual está nota se vincula optamos por ser fiéis a nomenclatura usada por Philippe Julien (1996), sem problematizá-la.

são quase sempre vistas como intrusas, provocam mal-estar pela forma como trabalham, divertem-se e, sobretudo, como exercem a sua sexualidade. Nesse sentido, Miller (1985-1986) faz uma observação interessante. Segundo ele, é até admissível querer o bem do outro, seguir o mandamento cristão, desde que esse outro se torne o mais semelhante possível de mim, desde que esse outro abandone a sua língua, as suas crenças, as suas vestimentas, a sua forma de falar, enfim, o seu modo próprio de gozar.

Cabe ainda dizer que intimamente articulado a esse fortalecimento da discriminação encontra-se o discurso científico. Não é por acaso que Lacan em 1967 vislumbrou como uma das consequências do fortalecimento do desenvolvimento tecnológico e científico o acirramento dos processos de segregação. De acordo com Koltai (2008) e Miller (1985-1986), o discurso da ciência ao pregar a igualdade e a universalidade entre os sujeitos, desconsidera as particularidades subjetivas de cada um. Contudo, quanto mais a ciência exige uma suposta igualdade, mais o sujeito insiste em se manifestar como não tendo nada igual, sendo totalmente diferente do que se espera dele. Desse modo, ignorando o discurso científico defensor da uniformização, o estrangeiro vai sempre manifestar aquilo que lhe é singular, aquilo que é disforme, o seu gozo. E é justamente este gozo que põe em xeque uma forma de gozar idealizada, transformando-o em alguém merecedor do ódio (Koltai, 2008).

Talvez o ponto mais interessante deste modo de compreensão do racismo, seja vislumbrar que os processos analíticos são potencialmente capazes de desacelerar o recrudescimento do curso da discriminação. Através de sua análise o sujeito pode entrar em contato com o que há de estranho e estrangeiro em si mesmo e dessa forma tornar-se mais tolerante aos caminhos do gozo do outro. Assim, exprime Koltai (2008): “O modo como se lida com a própria estrangeiridade pesa na hora de definir o outro como estrangeiro” (p.110). Em análise o sujeito vai se interrogar a respeito de sua forma de viver com o outro e no mundo, terá a chance de admitir o heterogêneo como possível e perceber que há algo em si mesmo que é estrangeiro, o seu inconsciente. À medida que se dá conta de que não é totalmente integrado, de que é impelido por algo estrangeiro, o sujeito pode modificar profundamente a sua relação singular com o outro, pode aceitar a existência de outras formas de gozar além da sua, chegando inclusive a abrir mão da eterna procura de um bode expiatório (Koltai, 1998). Aqui fica evidente que o trabalho psicanalítico, seja nos atendimentos em consultórios privados ou em outros dispositivos de atendimento público, por seu curso natural tende a abalar as estruturas dos diversos processos de discriminação inerentes aos sujeitos. Essa potencialidade, que aliás nos é bastante cara, será retomada e desenvolvida mais adiante,

no último capítulo da presente tese. Vejamos agora a terceira forma de compreensão da discriminação racial.

1.2.3 O discurso social na construção do racismo

Pensar o racismo a partir da ótica psicanalítica implica em considerar tanto algo que é próprio à estrutura do sujeito quanto aquilo que é determinado por um dispositivo social sem, no entanto, esquecer o enunciado freudiano da ausência de fronteiras rígidas entre essas duas esferas (Freud, 1921/1996). Todavia, ao longo de nossa pesquisa constatamos que as produções psicanalíticas usualmente não valorizam o aspecto social. Nas explicações dadas ao racismo, em geral, está em destaque uma abordagem individualista, o sujeito é racista porque projeta no outro aquilo que não suporta em si mesmo ou porque odeia a forma como imagina que o outro goza. Neste momento pretendemos justamente lançar luz à vertente social que fica à sombra de uma leitura individualizante. Começar por estabelecer uma distinção entre a xenofobia e o racismo parece ser um bom caminho para tal.

A xenofobia diz respeito a uma aversão ao estrangeiro, ao não familiar e, de um modo geral, pode se enunciar que está presente em graus variados em todos os sujeitos. Já o racismo, como definido anteriormente, abrange mais que uma simples aversão ao estrangeiro, pressupõe a existência de uma ideologia racial hierarquizante. A diferença crucial entre esses dois fenômenos é que se o primeiro se faz presente em todos os humanos, o segundo não necessariamente. Embora seja consenso entre autores, tais como Pontalis (1991a), Castoriadis (1992), Zyggouris (1998) e Koltai (2008), estabelecer uma correlação entre a xenofobia e o racismo, todos também colocam em relevo a distância existente entre os dois. De fato, com base nos textos freudianos trabalhados anteriormente, podemos até afirmar que a relação com o estranho tende a ser problemática para todos, entretanto, de forma alguma a sentença de que o racismo é uma tendência universal procede.

De acordo Pontalis (1991a) todos os sujeitos se defrontarão com a xenofobia em si próprio de variadas formas, porém este é um sentimento que pode ou não se transformar em comportamento. Enquanto a xenofobia abrange uma oscilação entre atração e medo, o racismo não deixa espaço para essa oscilação, nele impera uma convicção, um ódio e desprezo ao estrangeiro. É como uma paixão fundamentada em uma doutrina, no qual não há espaço para dúvidas.

Nesta perspectiva, situam-se também as proposições de Castoriadis (1992), que compreende o racismo para além da tendência humana de excluir a alteridade. O autor sublinha que o racismo não envolve apenas a afirmação da inferioridade do outro, engloba a discriminação, o desprezo, o confinamento, a raiva, o ódio, podendo culminar inclusive na loucura assassina. Desse modo, o que diferencia o racismo das outras formas de ódio à alteridade, é o fato dele não desejar a transformação do outro em semelhante, mas sim sua eliminação. Uma vez instalado o racismo, o outro não é simplesmente considerado inferior e excluído. O outro se torna aquele sobre o qual se imputa uma essência má e perversa, que servirá então para justificar o tratamento maldoso e cruel a ele destinado, ainda que nenhuma ação concreta de sua parte tenha sido feita para corroborar tal essência.

Zygouris (1998) e Koltai (2008) ao diferenciarem a xenofobia do racismo, realçam no processo que transforma o primeiro no segundo, o papel do discurso. Para ambas as autoras a xenofobia se faz notável ainda na infância através das reações de medo e recuo em vista de rostos não familiares. Mas Zygouris (1998), através da ideia de “xenofobia ordinária” (p.193), é quem melhor explica esse processo e desfaz o possível mal-entendido de tomarmos a xenofobia como inata. De acordo com ela, “ninguém nasce xenófobo, transforma-se” (p. 194), e essa característica seria constitutiva do sujeito.

O bebê no início da vida não rejeita o estrangeiro e muito menos é capaz de sentir algo semelhante ao ódio por ele. Aproximadamente, por volta dos oito meses de idade o bebê começa a esboçar reações de desagrado em face de rostos não conhecidos, antes disso até costuma sorrir para os desconhecidos. Nesta idade, em geral, a criança passa pelo “estádio do espelho”²⁰ (Lacan, 1949/1992), tornando-se capaz de reconhecer a sua própria imagem e a partir daí distinguir o familiar do não familiar e a temer aquilo que não conhece. Antes desse período, como destaca Zygouris (1998), o bebê pode facilmente adotar como figura materna qualquer humano que cuide dele, sem distinção de sexo, cor ou idade.

Ademais, a despeito de todo medo que o não familiar inicialmente desperta, basta apenas um único traço familiar para o estrangeiro deixar de ser tão assustador. Neste ponto, Zygouris (1998) cita o clássico exemplo da criança que aceita seguir um desconhecido após

²⁰ Tendo em vista as formulações de Lacan (1938, 1949/1992, 1953) o estágio do espelho pode ser descrito como o momento no qual a criança, por volta dos oito meses de idade, a partir da exterioridade do reflexo de sua imagem percebida como uma *Gestalt*, mediada pela fala de um adulto, é capaz de antecipar e forjar uma unidade de seu corpo, processo fundamental na constituição do Eu. Conforme explica Garcia-Roza (2002), o principal processo em curso no estágio do espelho é a identificação da criança com o seu semelhante, que pode ocorrer tanto em face de um espelho quanto em face de outra pessoa. Discutiremos mais a esse respeito no próximo capítulo.

este lhe oferecer balas, explicando que isso acontece porque o ato de oferecer balas conferiu ao desconhecido um traço familiar.

Fato é que aos poucos a criança vai sendo dotada da capacidade de nomear e reconhecer o que lhe é familiar, tanto que as primeiras palavras emitidas possuem o objetivo de dar nomes a si mesma e às figuras próximas. Assim, paulatinamente ela separa aquilo que conhece do que desconhece e, este último, por não ser possível de nomeação, vai para outro território, o território do estrangeiro. Isso que permanece em todos os sujeitos como algo impossível de ser absorvido por representação alguma, o resto, o estranho, “não cai necessariamente sob um recalque definitivo: está sempre presente, em reserva de ser figurado” (p. 201). E é justamente esse objeto não-identificado que se adere de forma ideal à figura do estrangeiro.

Um ponto fundamental nessa operação de tornar partes do mundo familiar é a participação da alteridade. Todo o processo descrito no parágrafo acima está na dependência da subjetividade dos adultos que cuidam da criança. As particularidades e fronteiras da subjetividade das figuras parentais influenciarão amplamente o destino dado a “xenofobia ordinária” (Zygouris, 1998, p.193). Nesse sentido, as primeiras reações de recuo diante de rostos não familiares podem ser apenas momentos pontuais, temores facilmente controlados a partir da fala de um adulto conhecido que transforme o não familiar em familiar, ou não, caso esse adulto não consiga transformar o estranho em familiar. Conseqüentemente, uma criança terá um medo mais ou menos intenso do estrangeiro de acordo com os hábitos familiares, das palavras ditas ou não-ditas e dos discursos proferidos (Zygouris, 1998). Podemos acrescentar que se inicialmente a “xenofobia ordinária” (Zygouris, 1998, p. 193) está sob a influência direta das figuras parentais, em um segundo momento, as outras relações sociais da criança vão influenciá-la.

Para que isso que Zygouris nomeia de “xenofobia ordinária”, e que Koltai caracteriza como “xenofobia infantil” se transforme em racismo, será imprescindível a presença de um discurso. De acordo com Koltai (2008) é necessário um discurso social que localize e aponte o estrangeiro que deve ser odiado, tornando-o inapto a qualquer tipo de identificação, autorizando que toda pulsão agressiva inerente aos sujeitos e grupos sociais seja dirigida para ele. Zygouris (1998) parece defender esta mesma ideia através do que nomeou como “discurso de execração”.

O “discurso de execração” se constrói através de um medo compartilhado e do desejo comum de destruir o objeto temido. Envolve um projeto coletivo capaz de deslocar uma

angústia antes restrita à esfera individual para a esfera social. Para tal é imprescindível a eleição de um bode expiatório – o estrangeiro – sobre o qual a pulsão agressiva será depositada. Assim, através deste discurso o estrangeiro torna-se definitivamente outro, inapto a qualquer tipo de identificação, não possui mais um nome individual, seu rosto deixa de ser espelho, deixa de ser considerado humano, passa ser “puro corpo, dejetivo do simbólico comum” (Zygouris, 1998, p.206).

Podemos inferir daí que quanto mais facilmente esse outro – o bode expiatório – for reconhecido mais eficaz será o “discurso de execração”. É preciso que se saiba exatamente quem são os eleitos, sendo necessário então especificar suas características físicas, e sinalizar em que medida elas diferem das características do restante da população. Nota-se, portanto, mais uma vez, a centralidade dos aspectos corporais na análise dos processos discriminatórios. Questão que abordaremos no próximo capítulo.

Ainda sobre o “discurso de execração”, Zygouris (1998) sublinha que nele não há espaço para singularidade alguma. Por tudo que foi dito anteriormente a respeito do lugar conferido ao estrangeiro de “puro corpo” (Zygouris, 1998, p.206) é fácil perceber a impossibilidade de atribuir-lhe qualquer singularidade. Mas, não é somente ao estrangeiro que a singularidade é subtraída, ao sujeito racista também, à medida que este não pode ter um discurso próprio, tudo o que pode é reproduzir o discurso coletivo. Conforme pontua Zygouris (1998): “os transe coletivos excluem o falar individual de parte a parte” (p.208).

Em suma, o “discurso de execração” aniquila a todos, tanto o eleito como bode expiatório, que é tragicamente condenado à morte em sua concretude, quanto o racista que ao ser privado de falar por si mesmo, morre simbolicamente, ele é, portanto, segundo Zygouris (1998), a “antipalavra” (p. 208).

Alinhando-se às proposições de Koltai (2008) e Zygouris (1998) e partindo da ideia freudiana de desamparo, temos as considerações de Kon (2015) as quais também destacam o valor do discurso na constituição do racismo enquanto um fenômeno social.

Dado o seu desamparo, o *infans*, explica Kon (2015), só é capaz de distinguir as sensações que o assaltam e conferir sentido as suas experiências se houver a mediação do outro e da linguagem. Há no bebê humano um potencial para a discriminação que, no encontro com a alteridade, inaugura a capacidade de distinguir entre as suas variadas experiências – o prazer do desprazer – tornando-o capaz de identificar o que sente, se é fome, sede, dor, medo etc. Desse modo, é “a linguagem, sustentada na presença do outro, que configura e dá valor ao informe da experiência perceptiva e afetiva” (Kon, 2015, p, 119). A

autora faz toda essa introdução para então, tal como Zygouris (1998), grifar que a linguagem ofertada ao bebê não é neutra, está marcada pela história individual de quem a reproduz e pela cultura na qual se insere. Fazendo uma brincadeira com os versos da música *Comida*²¹, Kon (2015) nos adverte que temos fome e sede de determinados objetos apontados pela cultura como capazes de nos saciar, assim como teremos desprezo, aversão e ódio ao que a cultura diz que devemos evitar, diminuir ou exterminar. É aí, nessa linguagem que nunca será neutra que, para a autora, está uma das raízes do racismo, em suas palavras:

Esta é a brecha na qual se insinua insidiosamente o preconceito – e no caso brasileiro o racismo antinegro – entre a capacidade inata e necessária de discriminar e o estabelecimento no e pelo discurso de valores e ideologias que formatam nosso desejo e, por conseguinte, seus objetos de satisfação ou repúdio (Kon, 2015, p119).

Dito isto, passemos agora ao exame do último ponto de vista psicanalítico acerca do racismo.

1.2.4 O mecanismo da clivagem e o racismo no Brasil

Até o momento as três considerações a respeito do racismo, mesmo guardando suas particularidades, estão de alguma forma relacionadas ao mecanismo psíquico do recalque. Mas, seria esse o único mecanismo de fundo sobre o qual se assentam todas as formas de compreensão desse tipo de discriminação?

De acordo com Gondar (2018) a resposta para a questão acima é negativa. Esta autora, bastante atenta às particularidades do preconceito racial no Brasil, inova ao vislumbrar em nosso país a presença de mecanismos que vão além da lógica do recalque. Tomando o cuidado de não negar a existência de elementos recalcados, mas apontando que não são eles que melhor explicam o nosso “racismo cordial”, Gondar (2018) defende que o mecanismo psíquico que mais se presta a essa função é a clivagem. Ela argumenta que o recalque implica em fronteiras nítidas, de segregação e separações em diferenciações entre eu e o outro, só sendo possível quando os limites divisórios entre quem exclui e quem é excluído são bem marcados. Como sabemos, não é o caso brasileiro.

²¹ “Bebida é água, comida é pasto, você tem sede de quê? Você tem fome de quê?” (Comida, Titãs, 1987).

Antes de nos aprofundarmos nas contribuições de Gondar (2018), convém examinarmos, ainda que de forma sucinta, os mecanismos do recalque e da clivagem, para melhor acompanhar a argumentação da autora.

Cunhado nos primórdios da teoria psicanalítica, o conceito de recalque é sem dúvida um dos mais importantes, tanto que Freud (1914/1996b), sobre ele, afirma: “é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (p.26). Como é característica do pensamento do autor, a ideia de recalque sofreu modificações ao longo do seu desenvolvimento teórico. Não é nosso objetivo neste momento detalhar e apresentar todas essas transformações, mas somente compreender o seu funcionamento enquanto um mecanismo psíquico de defesa.

Foi através da análise das neuroses de transferência, mais precisamente após o abandono da hipnose no tratamento da histeria e, conseqüentemente, da constatação do fenômeno clínico da resistência, que Freud começou a desenvolver a ideia do recalque como defesa. Defesa que só pode se fazer presente no psiquismo após haver a cisão entre a vida mental consciente e a inconsciente. Feita esta divisão, o recalque entra em cena quando a força do desprazer é mais intensa que o prazer obtido em uma satisfação pulsional. Em resumo, a essência do recalque “consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância” (Freud, 1915a/1996, p. 152). Ele ocorre na fronteira entre os sistemas inconsciente e pré-consciente-consciente e opera somente sobre o representante pulsional, ou seja, as ideias (*Vorstellungen*). Estas são separadas dos afetos correspondentes e enviadas para o inconsciente. Depositado no inconsciente, o conteúdo rechaçado continua a existir e repercutir na vida do sujeito (Freud, 1915a/1996).

Nesse sentido, Freud é bastante enfático ao afirmar que o recalque não é capaz de retirar da consciência todos os derivados do que foi recalcado. O recalcado está sempre buscando retornar à consciência e, desse modo, exerce uma pressão contínua sobre esta. Para que o material apartado da consciência assim permaneça é, então, necessária outra pressão contrária, uma contrapressão, que visa promover certo equilíbrio nesse jogo de forças. Porém, em dados momentos, algo do material recalcado consegue escapar do inconsciente e atingir a consciência de forma modificada; são os derivados do recalcado tais como os sonhos, os atos falhos, os chistes e os sintomas (Freud, 1915a/1996).

Ainda sobre os representantes pulsionais retirados da consciência, Freud escreve:

Ele se prolifera no escuro, por assim dizer, assume formas extremas de expressão, que uma vez traduzidas e apresentadas ao neurótico, irão não só lhe parecer **estranhas** mas também **assustá-lo**, mostrando-lhe o quadro de uma extraordinária e perigosa força do instinto (Freud, 1915a/1996, p. 154, grifo nosso).

É interessante notar que essa explicação dada em 1915 vai ao encontro daquilo que examinamos a respeito do “estranho familiar”, que, como sabemos, somente foi mencionado em 1919. Freud (1915a/1996) já sinaliza, quatro anos antes, que o retorno do recalcado tende a provocar estranheza e susto.

Dito isso já podemos explorar o conceito de clivagem. A sistematização desta categoria não recebeu por parte de Freud a mesma dedicação dada ao conceito de recalque, o que, entretanto, não diminui sua importância tanto do ponto de vista teórico quanto clínico. Ademais, outros autores também se debruçaram sobre esse mecanismo psíquico e, de certo modo, avançaram nos pontos que Freud não chegou a se aprofundar. Entre os autores, encontra-se Sándor Ferenczi, cuja teoria do trauma apresenta uma grande contribuição nesse sentido.

Inicialmente, Freud (1927/1996) caracterizou a clivagem como principal mecanismo elucidativo dos casos de perversão. Contudo, após 1940, ele estende o seu alcance, ampliando-o para além das perversões e das psicoses, incluindo os processos de subjetivação em geral.

Em 1927, no artigo *O fetichismo* (1927), utilizando o conceito de denegação (*Verleugnung*) e partindo do princípio segundo o qual o fetiche é um substituto do pênis para a mulher, Freud nos dá indícios de que a clivagem do Ego se faz presente neste fenômeno. A escolha objetal dominada pelo fetiche é constituída por uma série de acontecimentos, em resumo: o menino, ainda criança, ao avistar o órgão sexual de uma mulher recusa-se a aceitar o que viu, nega a castração feminina por acreditar que esta coloca em perigo seu próprio pênis. Todavia, a percepção recusada se conserva em algum lugar do psiquismo. Desse modo, uma dupla operação tem lugar, uma atitude em favor da realidade e outra em favor do desejo, ou seja, um reconhecimento e uma recusa. O resultado final desta operação é a eleição de um objeto fetiche, que pode ser qualquer coisa, desde uma peça do vestiário feminino até uma parte do corpo. Por meio dele o perverso atribuirá o falo a uma mulher, tamponando assim a falta de pênis em todas as mulheres. Dessa forma, embora o sujeito saiba que as mulheres não possuem falo, faz uso do objeto eleito para sustentar a ideia de que elas o possuem sim (Freud, 1927/1996h). O objeto eleito fetiche, conforme explicam Borges e Cardoso (2011),

funcionará ao mesmo tempo como o representante e o produto do que fora rejeitado, sendo responsável pela instalação de uma clivagem no interior do Ego.

Em 1940, no artigo *A divisão do ego no processo de defesa*, Freud aborda novamente a questão da clivagem ao investigar as perturbações pelas quais a função sintética do Ego pode passar em decorrência de um trauma. Mais uma vez, para ilustrar suas observações, utiliza a recusa infantil em aceitar a castração feminina e o seu resultado, a eleição de um objeto fetiche. Além de mencionar novamente a denegação (*Verleugnung*), discorre sobre sua consequência, uma divisão (*Splitting*) no Ego. Conforme sua explicação, o Ego infantil, sob a influência de um trauma psíquico é pressionado, tanto pelas exigências pulsionais quanto pelos perigos da realidade, a solucionar o conflito seguindo ambas as pressões. Dito de outra forma, o Ego toma dois caminhos contrários simultaneamente; ação que só é possível porque ocorre uma divisão (*Splitting*), uma “fenda” no próprio Ego (Freud, 1940a/1996a, p. 293).

Ainda em 1940, Freud discorre novamente sobre o mecanismo da clivagem, no artigo *Esboço de psicanálise* (1940), mais precisamente no final do capítulo VII. Neste artigo a clivagem tem sua abrangência ampliada de modo significativo. Freud (1940/1996e) volta a falar da “divisão (*Split*)” (p.215), sendo que além do fetichismo, lança mão também da psicose para demonstrar como duas atitudes psíquicas diferentes podem coexistir lado a lado sem se anularem. Encontra-se aí uma das afirmações mais significativas a respeito da clivagem do Ego, de modo que esta não está mais restrita ao fetichismo ou a psicose, podendo ocorrer também na neurose. Nas palavras do autor: “É na verdade uma característica universal das neuroses que estejam presentes na vida mental do indivíduo, em relação a algum comportamento particular, duas atitudes diferentes, mutuamente contrárias e independentes uma da outra” (Freud, 1940/1996, p. 217). Assim, por meio desta declaração, a ideia da clivagem como um mecanismo psíquico único e exclusivo da perversão é relativizada, sendo possível inclusive pressupor a coexistência simultânea de mecanismos psíquicos distintos em um mesmo sujeito.

Como apontado anteriormente, as contribuições de Sándor Ferenczi, nos fornecem elementos primordiais para avançar na compreensão do conceito de clivagem. Este autor, motivado pela especificidade de sua clínica, desenvolveu uma rica teoria acerca do trauma psíquico, sendo um dos pontos centrais justamente o mecanismo da clivagem, entendido como uma defesa radical do Ego imaturo frente a um trauma desestruturante.

Ferenczi (1933/1992b) traz como ilustração de um trauma desestruturante a cena de uma violência sexual perpetrada por um adulto contra uma criança, ressaltando a confusão de

línguas aí envolvida. A criança imersa na linguagem da ternura – que se caracteriza, tal como explica Pinheiro (1995), não pela ausência de sexualidade, mas por uma conformação sexual anterior à sexualidade genital – vivencia fantasias lúdicas com relação ao adulto. O problema é que este adulto, dominado pela linguagem da paixão, responde às brincadeiras infantis como se fossem investidas sexuais de quem já atingiu a maturidade, realizando atos plenos de significados sexuais. Após experimentar culpa pelo ato cometido, o adulto diz à criança que nada ocorreu. Confusa, ela denuncia o ato a um terceiro, que também vai negá-lo. Nota-se que este cenário além de uma violência de ordem sexual, envolve necessariamente a presença de um desmentido, o qual se configurará como peça fundamental na engrenagem do trauma desestruturante capaz de imputar ao Ego uma clivagem.

A clivagem irrompe como uma defesa porque, após passar pelo desmentido, a criança acaba por se identificar com o adulto agressor e introjeta o sentimento de culpa deste, o que obriga o Ego a se dividir em duas partes incomunicáveis. Dessa forma, a criança se torna, paradoxalmente, ao mesmo tempo inocente e culpada (Ferenczi, 1933/1992b). É como se o agressor invadisse e tomasse posse do Ego infantil, criando as condições necessárias para a paixão assumir a palavra e se afastar totalmente da ternura. Paixão e ternura tornam-se desconhecidas, porém, ambas se pretendem representantes legítimas do Ego infantil (Pinheiro, 1995).

Conforme comenta Pinheiro (1995), as semelhanças entre essas proposições de Ferenczi e as ideias expressas por Freud em 1940 são evidentes, em ambos os casos ocorre uma cisão do Ego causada pela penetração de um fato real na vida psíquica. É possível ainda depreender da perspectiva dos dois autores que a clivagem sinaliza a existência de conteúdos incapazes de ingressar no circuito representacional e que, justamente por isso, adquirem características distintas daquelas apresentadas pelo material recalcado.

Feita essa explanação acerca do recalque e da clivagem, já podemos melhor equacionar esses dois mecanismos e retomar as contribuições de Gondar (2018) a fim de voltar a pensar o que está em jogo na especificidade do racismo no Brasil.

Como visto anteriormente, a discriminação racial no Brasil nunca foi totalmente explícita, vide o mito da democracia racial e suas consequências, o intenso processo de miscigenação, o “preconceito de marca” (Nogueira, 1954/2007, p.192) e, principalmente, a ausência de leis de segregação. Isso sem mencionar que em decorrência do incentivo à miscigenação, nem sempre o sujeito negro é reconhecido como tal não só pelos outros, como também por si mesmo. Sem a delimitação das fronteiras entre o que é possível de ser tolerado

e o que deve ser segregado, apartado da consciência e enviado ao inconsciente, como o recalque pode agir?

Conforme exprime Gondar (2018), em última instância o recalque, ao enviar determinado material para o inconsciente, promove uma separação, uma segregação. E o que é depositado no inconsciente é algo do próprio sujeito que de alguma forma ameaça sua imagem narcísicamente construída. Como já marcamos, é exatamente isso que se passa tanto no “narcisismo das pequenas diferenças”, quanto no fenômeno do “estranho familiar”. Dentro desta perspectiva, o racismo é justamente o encontro com algo que é próprio ao sujeito, mas que não podendo ser reconhecido como tal é dirigido e rejeitado no outro. Ou seja, o racismo fala do retorno do recalcado. A grande questão ressaltada pela autora é que só é possível o recalque atuar quando está nítido o material que deve ser apartado da consciência.

No Brasil em termos de discriminação racial, nem sempre estão definidos os elementos que devem ser segregados, e mesmo quando há essa definição, raramente ela é posta em palavras. Um mesmo sujeito pode ser tolerado ou segregado de acordo com o contexto no qual se encontra. Por exemplo, uma pessoa em uma cidade do sul do país pode ser considerada negra e conseqüentemente ser vítima de racismo, ao passo que, essa mesma pessoa na Bahia pode ser tida como branca e não sofrer nenhum tipo de discriminação. Além disso, a própria pessoa pode se considerar negra em um determinado contexto e momento, e em outro não. Assim, concordamos com Schwacz (2007) ao afirmar que a definição de raça e cor no Brasil está na dependência de uma série de variáveis. Esta autora cita o documentário *Preto Contra Branco* (2004) que mostra o duelo anual de várzea entre moradores de dois bairros da periferia de São Paulo que ocorre desde os anos de 1970. Neste cada jogador se declara negro ou branco e escolhe seu time. O dado curioso é que a auto declaração de cor de um mesmo jogador pode variar ao longo dos anos, em um ano pode-se jogar pelo Preto e no outro pelo Branco. Observa-se então que em termos de discriminação racial muitas vezes não é possível precisar aquilo que deve ser recalcado. Seguindo essa linha de pensamento corroboramos as proposições de Gondar (2018), que enxerga na clivagem a chave principal para a elucidação do racismo em nosso país. Este último mecanismo, como tentamos evidenciar nos parágrafos acima, é mais primário do que o recalque; ao contrário deste, não pressupõe conflitos, e sim permite a convivência de duas correntes contrárias sem embate algum, como se uma não conhecesse a outra.

A fim de recheiar sua tese, Gondar (2018) comenta a letra do *Hino da República*, criado apenas um ano após a abolição da escravatura, citando o seguinte verso: “*nós nem*

cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país”. Oficialmente a escravidão havia sido extinta há apenas um ano e já se afirma que ninguém mais acreditava que ela houvesse existido. Fica explícito dessa forma que uma parte da realidade histórica do nosso país foi desde muito cedo denegada, é como se, silenciosamente, todos soubessem que existe racismo no Brasil, e, ao mesmo tempo, acredita-se que ele não existe.

Uma pesquisa realizada recentemente por Schucman (2015) também corrobora a prevalência do mecanismo da clivagem no que diz respeito ao preconceito racial brasileiro. A pesquisadora ao entrevistar pessoas tidas como brancas primeiramente perguntava “você acha que tem privilégios pelo fato de ser branco (ou branca)?” e após esta ser respondida imediatamente lançava “você é a favor das cotas?”. No que se refere a primeira pergunta, uma mulher, empregada doméstica, comentou que se ela fosse negra não estaria no seu emprego atual porque sua patroa era preconceituosa. Outro entrevistado afirmou que provavelmente não poderia estar namorando sua namorada, uma vez que o pai dela é racista. Porém, curiosamente dos 40 entrevistados, 37 se colocam contra as cotas, afirmando que brancos e negros são iguais, embora todos os 37 tivessem acabado de dizer que possuíam privilégios. Schucman (2015) caracteriza o posicionamento dos entrevistados como totalmente irracional e o discurso deles como fragmentado. Concordamos com a autora e acrescentamos que esse resultado expõe a ação do mecanismo da clivagem, na qual duas sentenças opostas convivem lado a lado sem que uma anule a outra. Os entrevistados disseram, “sim temos privilégios”, ou seja, há uma diferença, e no momento seguinte, “somos todos iguais”, ou seja, não há diferenças.

É inegável então, que no Brasil, tal como no funcionamento perverso, realidades antagônicas convivem praticamente em harmonia. Conforme pontua Gondar (2018), no que se refere à discriminação racial, temos uma realidade no espaço privado e outra no público sem que uma anule a outra. De fato, no início do presente capítulo, no passeio feito pelas ciências sociais, vimos que a presença de realidades distintas nos contextos público e privado foi fortemente assinalada por diversos autores, tanto nos primórdios das pesquisas nesse campo, quanto na atualidade. Como ilustração do seu apontamento, Gondar (2018) cita que na ausência de negros não há constrangimentos em fazer piadas racistas, mas na presença deles afirma-se que o racismo não existe e o que se sobressai é elogio à mestiçagem.

Gondar (2018) vai mais longe ainda e ousa comparar a miscigenação ao objeto fetiche. Vimos que a explicação dada à clivagem em 1927 por Freud está fortemente relacionada à eleição de um objeto fetiche. Conforme sublinha a autora, o processo que culmina na escolha

desse objeto implica necessariamente no fato do sujeito se deparar com a realidade e recusá-la em prol da manutenção de sua crença original – *“Eu sei, mas mesmo assim”* (Gondar, 2018). A autora explica que elogio à mestiçagem é, ao mesmo tempo, uma forma de resistência ao olhar do colonizador europeu e uma identificação com ele. Se de um lado, ela aparentemente comporta uma valorização dos negros, por outro está promovendo uma supervalorização do branco, ajudando a esconder que o branco europeu ainda permanece no lugar de ideal. Em síntese a miscigenação é uma espécie de concessão diante de tantos sujeitos não brancos em uma sociedade que valoriza a branquitude. E, o mais perverso em nosso entendimento, é o fato apontado pela autora, de que atualmente no Brasil o discurso da mestiçagem é útil para negar a existência de um ódio racial.

Feito esse mapeamento acerca do fenômeno do racismo, começando pelas ciências sociais e finalizando com a psicanálise, levando principalmente em consideração a realidade brasileira, já é possível seguir adiante em nossa proposta. Desse modo vamos, a partir de agora, no segundo capítulo, nos deter nos efeitos do racismo sobre a subjetividade dos sujeitos que são diretamente afetados por ele.

2 O MITO NEGRO E O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA

Como apontado no capítulo anterior, subjacente à escravidão e ao tráfico negreiro, a fim de que estes fossem aceitos a despeito dos ideais iluministas de igualdade entre os homens, encontravam-se as ideologias raciais segundo as quais os negros não pertenciam à “raça humana”. De acordo com tais teorias, em uma escala evolutiva, os negros estavam mais próximos dos animais do que dos indivíduos brancos, assim, durante muitos anos foram considerados e tratados como objetos de posse. Vide os documentos da época:

Vende-se uma preta de nação, com bastante leite e da primeira barriga, sem cria, mui vistosa e rapariga (Diário do Rio de Janeiro, 4/07/1850, *apud* Giacomini, 1988, p. 53).

Vende-se uma pardinha de três mezes de idade (Jornal do Commercio, 7/07/1850, *apud* Giacomini, 1988, p. 55).

Aluga-se uma preta que lava, engoma, cose e cozinha, com cria ou sem Ella... (Jornal do Comercio 4/07/1850, *apud* Giacomini, 1988, p.37)

Esses anúncios comprovam a perversão inerente ao sistema escravocrata. Os negros escravizados além de serem submetidos a todos os tipos de humilhação física, à medida que foram tratados como mercadoria geradora de lucro, tiveram a sua condição de sujeito de desejos e direitos usurpada.

Se por um lado o fim da escravidão devolveu a eles o direito de gerenciar a própria vida, não lhes deu garantias mínimas para traçar um destino digno. Libertos em um meio hostil encontraram dificuldades de garantir a própria subsistência uma vez que não foram absorvidos como mão de obra remunerada pelo sistema econômico da época. Preteridos com relação aos imigrantes europeus para trabalhar nas lavouras, grande parte dos negros se instalou nas áreas mais afastadas da região central das cidades e sem infraestrutura, permanecendo então à margem da sociedade (Santos, 2009).

Ademais, as produções científicas influenciadas pelo pensamento naturalista, perpetuaram por muito tempo a ideia de que os negros pertenciam a uma raça inferior. Diversas teorias promoveram uma espécie de torção, na qual os comportamentos resultantes do tráfico negreiro, da escravidão e de uma condição econômica e social precária foram interpretados como “naturais”, como disposições inatas, e não como efeitos de um processo social (Souza, 1983; Santos, 2009).

Assim, embora a escravidão tenha sido legalmente abolida em 1888, a maioria esmagadora dos negros permaneceu presa não só a condições sociais e econômicas adversas, como também a estigmas e preconceitos desfavoráveis.

Partindo do pressuposto de que o sujeito é marcado por uma história que o antecede, nos perguntamos de que forma esse passado de usurpação da condição de humano e seus desdobramentos no plano social ainda hoje ressoa nos sujeitos negros. A esse respeito, Sartre (1963) no livro *Reflexões sobre o racismo*, ao se debruçar sobre a poesia negra da época, apresenta considerações interessantíssimas. Afirma que embora os jovens poetas negros e nem mesmo os seus pais tenham conhecido a escravidão diretamente, ela ainda é um pesadelo do qual não sabem se despertaram totalmente. Pesadelo atualizado nos versos dos poetas nascidos majoritariamente entre os anos de 1900 e 1918, ou seja, meio século após a abolição da escravidão na maioria dos países. Segundo Sartre (1963) há uma experiência fundamental compartilhada por todos os negros envolvendo a escravidão e seus desdobramentos: “a apreensão intuitiva da condição humana e a memória ainda fresca de um passado histórico” (p.118).

Também pensando as consequências deste passado escravagista, Nogueira (1998) pondera que ter consciência das implicações histórico-políticas do racismo não livra o negro das marcas psíquicas desta realidade. A autora indaga até que ponto o sujeito pode ser atravessado por sentidos não elaborados resultantes dessas marcas.

Admitir a existência de um mito acerca dos negros, originário do processo de escravidão do século XIX, infiltrado e cristalizado na sociedade, pode nos auxiliar a elucidar tal indagação. O mito negro foi objeto de investigação de diversos autores, entre eles, Fanon (1952/2008) e Souza (1983). Ele tendo como referência a Martinica e a França dos anos 1950, e ela o Brasil dos anos 1980, constataram a existência de um mito envolvendo os negros e influenciando decisivamente as subjetividades. Mito que ainda hoje se perpetua, imputando a este grupo populacional um lugar de desvalorização e dúvidas com relação à sua condição de humano, acarretando uma série de prejuízos no plano social e psíquico.

No presente capítulo pretendemos justamente pensar os desdobramentos desse mito na constituição psíquica dos negros. O que se passa quando em virtude de suas características físicas o sujeito é confrontado por falas míticas que em última instância negam a sua condição de humano? Falas que, por outro lado, ao terem seu sentido explicitado, são posteriormente denegadas pelo emissor, fazendo com que as percepções e sentimentos suscitados nos negros não sejam legitimados pela sociedade. Como fica o funcionamento psíquico nessas

condições? Como se constitui a subjetividade dos negros neste contexto tão desfavorável? E a relação estabelecida com o próprio corpo, que abalos sofre? Essas são as perguntas norteadoras do presente capítulo, sendo que dada a complexidade das respostas exigidas, propomos dividi-lo em duas partes. A primeira parte vai abordar os impactos do mito sobre as estruturas psíquicas, bem como, as alterações no funcionamento do Ego, do Superego e das instâncias ideais. Antes, porém, lançaremos um olhar psicanalítico para o mito negro e seus efeitos. Na segunda parte vamos esmiuçar os aspectos da dimensão corporal em jogo no mito em pauta. Desse modo, nos apoiando na noção de corpo em Freud e no conceito de imagem corporal de Dolto (1984), nos debruçaremos sobre as marcas deixadas pelo racismo na relação estabelecida com o próprio corpo, salientando as consequências do exotismo e da hipersexualização e os percalços na constituição da imagem de si.

PARTE I: AS ALTERAÇÕES PSÍQUICAS DECORRENTES DO MITO NEGRO

2.1 O MITO NEGRO

Para melhor compreender a problemática do mito negro, convém primeiramente entender os significados do mito e seu lugar na teoria psicanalítica. Nesse sentido, as contribuições lançadas por Lévi-Strauss no capítulo *A estrutura dos mitos* na obra *Antropologia estrutural* (1958/2008) é de grande valia. De acordo com o autor, os mitos fazem parte do patrimônio cultural de um povo e visam fundamentalmente solucionar as contradições próprias da humanidade. Lévi-Strauss (1958/2008) concebe o mito da mesma forma que o linguista pensa a língua, ou seja, como algo em desenvolvimento contínuo, mas com uma estrutura descontínua, permitindo a coexistência em seu interior de opostos de continuidade e descontinuidade, elementos de repetição e de contradições. Assim, nos mitos tudo é possível, seus eventos não precisam seguir uma regra lógica ou ter uma continuidade, eles são passíveis de reconstrução e atualização. Todavia, quando analisado como um todo, ou seja, desviando-se o foco das contradições e dos elementos isolados, e concentrando-se na forma como os elementos combinam entre si, é possível apreender do mito uma narrativa harmoniosa e apaziguadora.

A repetição presente nos mitos visa lidar justamente com temas recorrentemente causadores de angústia aos povos em geral. Porém, os elementos repetidos nos mitos podem se apresentar de uma forma nova, revestidos das particularidades históricas e culturais de seu local de origem. As questões que a repetição mítica tenta dar conta em geral passam pela vida e morte; o mesmo e o outro; a diferença sexual; o perene e o transitório. Por conseguinte, quando analisados, os mitos são capazes de revelar as atitudes da sociedade que os concebem com relação ao mundo e aos problemas existenciais enfrentados, bem como, seus hábitos e costumes. Neste véis, a mitologia reflete a estrutura de um determinado grupo social, a forma como os bens de dominação e doutrinação são produzidos e, até mesmo, as relações entre seus membros (Lévi-Strauss (1958/2008)).

O efeito mais importante das formulações de Lévi-Strauss (1958/2008) foi devolver aos mitos seu caráter de verdade, não como até então era entendida e sim uma verdade que se situa para além dos diferentes códigos de suas versões. Nesse sentido, sem dúvida, uma das influências na construção teórica deste autor foi a psicanálise, que ao reconhecer a importância dos mitos tanto na formação da sociedade quanto dos sujeitos relativizou o estatuto de mentira atribuído a eles.

Os mitos sempre ocuparam um lugar de prestígio no pensamento de Freud; não foi por acaso que recorreu a eles por diversas vezes para embasar e explicar suas ideias. Foi a partir de alguns mitos de origem grega, por exemplo, que conceitos vitais surgiram, entre eles, o complexo de Édipo e o Narcisismo. Entre os variados textos nos quais Freud se serve dos mitos, destaca-se *A Interpretação dos sonhos* de 1900. Nele além de aconselhar os psicanalistas a estudar mitologia para sua formação, utiliza os mitos para desenvolver sua teoria dos processos inconscientes. Comparando a linguagem dos oráculos com a linguagem dos sonhos, destacando que ambas são ambíguas e necessitam de interpretação, conclui que os sonhos, tal como os mitos, dizem respeito à projeção de desejos inconscientes de seu sonhador (Freud, 1900/1996). Baseando-se nessa ideia, Lacan (2008) postula que o mito é a expressão do sonho da humanidade e o sonho, por sua vez, diz respeito ao mito particular do seu sonhador.

Totem e Tabu de 1913 é outro texto no qual Freud lança mão dos mitos para recheiar sua teoria. Nele se destaca uma série de informações antropológicas e diversos mitos originários do mundo todo, além da elaboração daquilo que podemos considerar um mito psicanalítico: a horda primitiva. Através deste mito o autor propõe uma compreensão acerca da origem da cultura ocidental e de suas restrições morais e religiosas.

Freud serve-se dos mitos até o final de sua obra (Pastore, 2012). Em *Moisés e o monoteísmo* (1938), seu último texto publicado, sintetiza suas contribuições a respeito da cultura e das religiões por meio de um retorno ao mito da horda primitiva. Ademais, faz um mergulho nos mitos da religião judaico-cristã, forjando um mito sobre Moisés.

Observamos assim que a psicanálise não só se constitui a partir de mitologia pré existente, como também constrói seus próprios mitos. No que se refere à construção mítica, o conceito de pulsão é sem dúvida o mais emblemático, vide a declaração feita pelo próprio Freud (1933[1932]/1996) na *Conferência XXXII*: “A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão” (p.98).

Além disso, não podemos esquecer que o inconsciente freudiano – o conceito fundamental da psicanálise -, tal como os mitos, também é marcado pelo paradoxo, pela figuração de opostos, conflitos e repetições, pela tendência de retorno ao mesmo ponto, sem que isso signifique o idêntico. Assim, considerando que o saber subjacente ao mito invariavelmente nos atravessa, tal como o inconsciente, um saber do qual nada sabemos, a psicanálise ao tratar da realidade psíquica, ao percorrer os processos de subjetivação, acaba por se lançar no “caminho da construção de uma linguagem mitopoiética” (Pastore, 2012, p.22).

Dito isto, já podemos abordar diretamente os mitos que envolvem os negros e seus desdobramentos, ponto importante para nossa investigação e que fora assinalado por diversos autores nos contextos mais variados. Fanon (1952/2008) e Souza (1983), por exemplo, colocaram em relevo a existência de um mito forte o suficiente capaz de influenciar a vida de indivíduos brancos e negros, interferindo de forma perversa sobretudo no psiquismo desses últimos.

Psiquiatra nascido na Martinica, Fanon (1952/2008) dedicou boa parte de sua vida a investigar os impactos do colonialismo e do racismo na subjetividade não só dos negros, como dos brancos. Entre outras coisas, buscou compreender o processo de construção dos estereótipos acerca dos negros. Baseando-se no trabalho desenvolvido por Sartre no livro *Reflexões sobre o racismo* (1963), constatou que judeus e negros são fonte de ameaça à sociedade branca europeia: os primeiros representariam o perigo intelectual e os segundos, o perigo biológico. Investigando então, de que forma essa e outras ideias preconcebidas sobre os negros reverberam no psiquismo, e como um complexo de inferioridade daí derivado se edifica primordialmente nos negros, Fanon (1952/2008) chegou à concepção de um mito. Vislumbrou nas sociedades colonizadas a presença de “um mito solidamente enraizado”

(p.133) no qual o negro invariavelmente está vinculado a algo extremamente negativo. De acordo com este, o negro não é um homem, “o negro é um homem negro” (p.27), fixando-o em um universo restrito e predeterminado. Constatação em consonância com apontamentos feitos no primeiro capítulo da presente tese sobre os estudos da branquitude. Como vimos, estes denunciaram entre outras coisas, que os brancos não são pensados em termos raciais, mas aos negros não é possível desvencilhar-se da ideia de raça. Neste sentido, não é usual a suposta pertença racial das pessoas brancas ser anunciada. Nunca ouvimos, por exemplo, na cerimônia de entrega do Oscar o comentarista dizer algo do tipo: “a atriz branca indicada ao prêmio”, mas quando o mesmo ocorre com uma atriz negra, a sua suposta raça é inevitavelmente publicizada.

O mito negro tornou-se visível para Fanon (1952/2008) por meio de diversas formas: do seu exercício de escuta no hospital psiquiátrico; do exame de uma série de entrevistas realizadas ao longo de quatro anos; da análise das expressões populares e artísticas, tais como o cinema, os periódicos ilustrados²² comuns na França nos anos 50, as cantigas infantis, os livros de histórias e os romances literários. No que se refere às entrevistas, ele escutou aproximadamente 500 indivíduos brancos, das nacionalidades francesa, italiana, alemã e inglesa; seguindo uma técnica específica verificou que seis décimos das associações livres após a palavra preto apresentaram as expressões: “biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jess Oween, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo e pecado” (p.144). Nesta perspectiva, afirmou “Na Europa, o Mal é representado pelo negro” (p.160), o negro é o carrasco, o diabo, as trevas, a sujeira física e moral, o lado ruim da personalidade, a miséria, a morte, a guerra, a fome; ao passo que a brancura diz respeito à inocência, à luz, à paz. Enfim, o negro é o bode expiatório para a sociedade branca.

Nesta mesma linha de raciocínio Souza (1983), com base na ideia de mito trazida por Levis-Strauss (1958), ressaltando o seu caráter de instrumento de ideologia e sua capacidade de expressar uma ordem de dominação e doutrinação, aponta como principais figuras representativas do “mito negro” (p.25) o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico. Figuras representativas expressas através de falas que buscam sustentar algo de linear em uma suposta “natureza negra” e rejeitam as múltiplas determinações formadoras das subjetividades em geral. Nessa perspectiva, sublinha a autora,

²² Conforme comenta Sapede (2011), essas ocupavam na França nos anos 50 o mesmo espaço que hoje ocupam os programas de TV, animações e os videogames.

o negro como elo entre o macaco e o homem branco, é uma das falas míticas mais comuns, a qual visa reduzir o sujeito, cristalizá-lo à instância biológica.

Sobre a associação do negro ao macaco, traçando um paralelo entre judeus e negros, Fanon (1952/2008) chama atenção para o fato de cada tipo humano estar associado a um animal distinto carregado de sentidos próprios. Os judeus são usualmente chamados de rato, animal sorrateiro, esperto, que se escondem nos porões para roubar; e os negros de macaco, animal fisicamente forte, ágil, potente, violento e brutal. Desse modo, argumenta o autor, os primeiros encarnam o mal por representarem o potencial de apropriação financeira, já os segundos por supostamente representarem a usurpação da potência sexual alheia.

A superpotência sexual, aliás, é uma das facetas do mito negro apontada por diversos autores. E embora possa parecer menos cruel que as outras, é tão nefasta quanto os demais reducionismos racistas. Não podemos esquecer que o estereótipo do negro super potente ou da mulata sensual é apenas uma das vertentes do processo de inferiorização racial reforçador do caráter animalesco. A sexualidade do negro escravizado também foi deturpada, considerado objeto de posse e mercadoria geradora de lucro: não só o seu corpo poderia servir para dar prazer aos detentores de sua posse, como também desempenhar o papel de procriar. Existiam negros cuja principal função era manter relações sexuais com determinadas negras a fim de que estas engravidassem e os seus bebês fossem vendidos gerando mais lucros. Eram os chamados reprodutores (Nogueira, 1998). Como vimos, o processo de inferiorização do negro pelo colonizador passou diretamente pela sua vinculação ao biológico, fixando-o em uma categoria de ser humano menos “civilizado” que os demais e estabelecendo o colonizador hierarquicamente como superior por ser mais racional. É importante lembrar, que a partir do século das luzes a racionalidade tornou-se o maior valor da humanidade, ser civilizado então significava dominar as emoções e os impulsos em geral (Fanon, 1952/2008). Retornaremos a esse ponto no qual o corpo do negro no imaginário da população está colado ao sexual, na segunda parte do capítulo, ao tratarmos justamente dos processos de hipersexualização e exotismo.

Não é apenas o estereótipo sexual que ao nível do discurso comporta uma aparente significação positiva, mas no fundo encobre a fixação do negro em um lugar de inferioridade. Tudo que diz respeito à certa sensibilidade, possível de se materializar na ritmicidade, por exemplo, revela uma falsa superioridade do negro. Não se pode negligenciar o fato desses atributos estarem associados à “irracionalidade”, que por sua vez está em oposição à racionalidade do branco a qual, como sabemos, é considerada superior. Assim, em última

instância, “quando se fala na emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco” (Souza, 1983, p. 30).

Observarmos então, em paralelo ao mito negro, como outro lado da mesma moeda, a existência do mito da brancura, no qual o branco e a brancura estão idealizados, associados às características positivas e valorizadas socialmente. Nessa perspectiva, comenta Costa (1983), a brancura invariavelmente representa a pureza, o belo, o bom, o justo, o verdadeiro. Imaculado, o mito da brancura se desenvolveu no imaginário coletivo em oposição ao mito negro, como herdeiro do progresso humano, representante legítimo da cultura, da civilização, enfim, da humanidade.

Tanto o mito negro quanto o mito branco estão em jogo no processo de constituição de todos os sujeitos, independentemente de sua cor. Todavia, o impacto destes mitos nos negros é, sem dúvida, muito mais devastador, conforme aponta Souza (1983), eles interferem na constituição subjetiva deste grupo muito mais do que em qualquer outro. Isso, segundo a autora, se dá por meio de três dimensões: pelos elementos em jogo na sua composição; pelo poder de determinar expectativas e exigências com relação ao negro enquanto objeto da história; pelo desafio imposto especificamente aos negros. Assim proporcional à força com que o mito se impõe aos negros está o esforço necessário para romper com ele. Nas palavras da autora:

Incrustado em nossa formação social, **matriz constitutiva do superego de pais e filhos**, o mito negro, na plenitude de sua contingência, se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão. Interpelado num tom e numa linguagem que o dilacera inteiro, o negro se vê diante de um desafio múltiplo de conhecê-lo e eliminá-lo (Souza, 1983, p.26. Grifo nosso).

O mito, então, está em jogo na construção do Superego dos negros, o que como veremos mais adiante não só implicará em uma série de consequências nefastas no processo de constituição subjetiva destes, como também indica a ineficácia de combatê-lo somente do ponto de vista consciente. O mito, no que se refere a sua atuação no psiquismo, envolve o processo primário e o princípio do prazer, ou seja, é regido por mecanismos inerentes ao funcionamento do sistema inconsciente (Freud, 1915b/1996).

Ademais, o trecho transcrito acima corrobora a sentença segundo a qual o mito negro está dado a todas as pessoas, mas incide sobre o destino dos negros com maior peso. Afinal é sobre a desvalorização dos atributos físicos destes e de sua história que ele se solidifica. Por conseguinte, esses sujeitos são os que precisarão superar e provar para si e para os outros que

não estão restritos às figuras míticas. Nesse sentido, Fanon (1952/2008) defende ser preciso retirar os negros do universo prefixado pelo mito e ressalta que algumas expressões literárias promovem justamente o contrário, a pulverização de conceitos, imagens e valores negativos referentes aos negros. Embora este autor esteja se referindo à realidade europeia dos anos 50, a conjuntura do Brasil em 2018 não é muito diferente; a despeito de uma série de avanços, algumas produções de cinema e televisão, bem como propagandas, ainda constroem seus personagens com base na lógica do mito negro.²³

Uma das piores consequências desta mitologia, constatou Souza (1983) em sua pesquisa com pessoas negras em ascensão social nos anos 80 na cidade do Rio de Janeiro, é o fato dos negros tomarem as suas sentenças como verdade absoluta e passarem a se ver com os olhos da cultura que o subjuga e o inferioriza. O discurso do mito foi assimilado, introjetado e reproduzido como se fosse próprio, de tal forma que o negro criou um “Ideal-de-Ego branco” (p.34), ou seja, elegeu como ideal não somente os padrões estéticos, mas também as propriedades morais erroneamente atribuídas exclusivamente aos brancos. Processo que se desenrola às custas de uma série de prejuízos e sofrimento psíquico.

Nogueira (1998), acompanhando o pensamento de Souza (1983) e acrescentando a ele o mito da branquidão, anuncia que este também atravessará os negros fomentando o desejo de assemelhar-se ao branco. Atravessamento que se dará muito precocemente desde os primórdios da sua constituição subjetiva.

Em consonância com estas hipóteses está a compreensão de Fanon (1952/2008), segundo a qual a fim de recuperar a humanidade furtada pelo mito, resta aos negros apenas uma alternativa: tentar ser branco. Nas palavras do autor: “Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (p.28).

Aqui cabe fazer duas ressalvas de máxima importância. A primeira muito provavelmente já tenha ficado evidente no decorrer da nossa exposição, ainda assim não julgamos excessivo reiterá-la. A busca dos negros pela branquidão, não é um processo natural, inerente a estes sujeitos. Buscar assemelhar-se ao branco, negar a própria cor e atributos físicos, nada tem a ver com uma essência, é antes de tudo consequência de uma construção

²³ A esse respeito, Araújo (2000; 2008) nos fornece alguns dados interessantes. Examinando a representação de atores e atrizes negras nas novelas brasileiras constatou que nenhum dos grandes atores negros escapou do papel de escravo ou serviçal. Isso se deu até mesmo com aqueles que ao chegar a televisão já tinham um nome construído no teatro ou no cinema, como Ruth de Souza, Grande Otelo, Milton Gonçalves e Lázaro Ramos.

histórica, efeito perverso do sistema escravagista e das teorias raciais montadas para justificá-lo. O processo de colonização e o racismo, sublinha Fanon (1952/2008), alteram profundamente a subjetividade dos negros, incutindo-lhes um complexo de inferioridade e fazendo-lhes acreditar que a única saída é ser como os colonizadores. Nesse sentido, o desejo de ser branco expressa uma tentativa de escapar do sofrimento inerente ao fato de ser negro em uma sociedade altamente racista; desejar transformar-se em branco, é desejar não ser “racializado” e poder desfrutar do privilégio de ser “elemento não marcado, o neutro da humanidade” (Nogueira, 2017, p. 123).

A segunda ressalva está articulada a anterior e justamente interroga a hipótese desenvolvida por Souza em 1983 de que o negro constrói para si um ideal de ego branco. Sem negar aquilo que fora observado em sua pesquisa, gostaríamos de por em relevo o momento histórico no qual foi desenvolvida e o intervalo de 34 anos entre esta e a atualidade. Assim, convém ponderar que ao longo desse tempo ocorreram avanços significativos quanto ao lugar do negro no cenário brasileiro e mundial. No Brasil importantes leis foram promulgadas, como a Lei 7.716/1989, a qual define os crimes resultantes de preconceito racial; a Lei 10.639/03, que inclui o ensino de História e Cultura Afro-brasileira nas instituições de educação²⁴; a Lei 12.711/12, mais conhecida como lei das cotas, a qual determina às universidades federais e às instituições de ensino técnico de nível médio a reserva de uma porcentagem de suas vagas para a população negra²⁵. Além disso, embora avanços ainda se façam necessários, os negros deram continuidade ao processo de ascensão social e progressivamente conquistam lugares cada vez mais diversificados na sociedade mundial, a ponto de termos tido um presidente dos Estados Unidos da América negro.

A questão da representatividade também vem se alterando, ainda que em número bastante reduzido, hoje já é possível encontrarmos personagens infantis, bonecas e bonecos negros, por exemplo. Diante dessas reconfigurações, nos perguntamos se a forma como os negros e a sociedade em geral lidam com o mito negro também não se alterou ao longo desses 34 anos. Questão levantada não para ser respondida de imediato e de modo conclusivo, e sim para afastar o risco de negligenciarmos a conjuntura social atual.

²⁴ Essa lei foi alterada em 2008 para incluir também a temática indígena, dando origem a Lei Federal 11.645/2008.

²⁵ A lei 12.711/12 também prevê a reserva de vaga para os candidatos que cursaram, com aprovação, as três séries do ensino médio em escolas públicas.

Dito isto, reiteramos que atuando conjuntamente o mito negro e o mito da brancura, de uma forma ou de outra, ainda alimentam uma série de mecanismos de discriminação contra os negros, imputando-lhes a exclusão e a invisibilidade social. Por conseguinte, essa mitologia inevitavelmente incide sobre os processos de subjetivação dos negros. Segundo a bibliografia pesquisada, o funcionamento do Ego, do Superego e das instâncias ideais tendem a sofrer alterações significativas: o Ego pressionado pela realidade, se vê compelido a lançar mão de algumas defesas, desde a inibição até a clivagem; o Superego, influenciado pelos valores transmitidos de geração em geração, além de se tornar mais tirânico e exigente do que o habitual, tende a adotar para si um ideal de ego incompatível com suas características físicas. São sobre esses pontos que nos deteremos a seguir, deixando para a segunda parte do capítulo os abalos que o mito negro provoca na relação estabelecida com o próprio corpo, impedindo este de ser locus das experiências de prazer e o transformando em um potencial ameaçador da existência.

2.2 O EGO E SEUS PROCESSOS DE DEFESA

2.2.1 O Ego

A literatura examinada é unânime em afirmar que diante do confronto com a violência do racismo dificilmente o sujeito sairá ileso. Os autores que se dispuseram a pensar sobre os danos daí advindos enfatizaram que o Ego é potencialmente afetado, necessitando lançar mão dos mais diversos mecanismos de defesas.

Entre esses autores está Fanon (1952/2008), cujos estudos demonstraram que a percepção contínua de situações de discriminação tende a desencadear manifestações psicopatológicas de níveis variados. O indivíduo pode apresentar desde uma inibição do Ego – defesa egóica neurótica – até o “desmoronamento do Ego” (p.136), que parece ser um mecanismo psíquico mais radical do que os mecanismos usuais da neurose, se aproximando da clivagem.

Observa-se aí, a centralidade da noção de Ego enquanto uma instância psíquica, ideia consolidada em toda sua magnitude na teoria freudiana a partir da formulação da segunda tópica em 1923. Vale lembrar que antes desta data o Ego era considerado responsável pelo recalque e pertencia aos sistemas pré-consciente e consciente. Entretanto, alguns impasses

clínicos, mais precisamente o sentimento de culpa inconsciente e o fenômeno da resistência, sugeriam a existência de algo inconsciente no próprio Ego, comportando-se exatamente como o recaiado. Assim, em 1920 uma parte do Ego acabou sendo declarada inconsciente, evidenciando que o critério da consciência já não era suficiente para explicar o seu funcionamento psíquico. Neste contexto Freud forja a segunda tópica, o Ego é promovido à instância psíquica e definitivamente não mais equivale ao sistema pré-consciente e consciente.

Em 1923, na origem do Ego está a camada do Id que faz contato com a realidade, participando deste processo, tanto o sistema percepção-consciência quanto a superfície corporal. Desse modo, o Ego se localiza na fronteira entre o mundo externo e o mundo interno. Por conseguinte, entre as suas funções está receber tanto aquilo que advém do interior quanto do exterior do aparelho psíquico. Deve ainda substituir o princípio do prazer, que reina no Id, pelo princípio da realidade. Portanto, a percepção está para o Ego, assim como a pulsão está para o Id, por isso, ele representa a razão, do ponto de vista do senso comum, em contraste com o Id, que seria o guardião das paixões (Freud, 1923/1996).

Verifica-se então a estreita relação do Ego com a realidade, característica bastante relevante para a nossa pesquisa, haja vista que a ameaça decorrente do confronto com racismo é advinda do mundo externo.

Nesta perspectiva, é importante lembrar que o Ego é a única das três instâncias do aparelho psíquico da segunda tópica a ter contato direto com o mundo externo, desse modo ele acumula responsabilidade dupla no funcionamento psíquico. Deve transmitir e validar as exigências do mundo externo para as duas outras instâncias – Id e Superego – e, ao mesmo tempo, tentar modificar a realidade a partir das determinações do Id (Freud, 1923/1996).

Ademais, por estar localizado na superfície do aparelho psíquico, conforme sublinha Câmara (2015), o Ego é a primeira instância a sofrer danos em uma situação traumática decorrente do mundo externo. Essa observação nos ajuda a compreender a preponderância dos danos egóicos nos sujeitos alvos do racismo. E nos faz interpelar se para além de repercutir no funcionamento do Ego, o racismo quando vivido muito precocemente não afetaria até mesmo seu processo de formação. Por hora, deixemos essa questão em aberto.

Dadas a sua capacidade de receber estímulos do mundo externo e interno, uma das funções primordiais do Ego é proteger o aparelho psíquico de determinadas exigências pulsionais capazes de despertar conflitos. Para tal ele lança mão de variados mecanismos defensivos (Freud, 1926/1996).

Freud aborda a questão da defesa desde suas primeiras formulações sobre a histeria, porém, inicialmente, sem um rigor ou precisão teórica. Nos primeiros artigos, a expressão “defesa” algumas vezes figura mesclada com o conceito de “recalque” (Freud, 1926/1996)²⁶. É somente no artigo *Inibição, Sintoma e Ansiedade* (1926) que tal equívoco é revisto e uma distinção precisa entre defesa e recalque é traçada, deixando de ser apenas subentendida. A partir de então, o conceito de defesa engloba todas as técnicas utilizadas pelo Ego para se proteger das exigências pulsionais perante um conflito, ao passo que o de recalque fica restrito a apenas uma dentre estas técnicas.

Ainda em 1926, pensando nestas técnicas, Freud salienta que na constituição do aparelho psíquico, antes mesmo do Ego se separar do Id e o Superego advir, diferentes métodos de defesa são utilizados e estes não são suplantados, podendo ser utilizados novamente de acordo com a necessidade.

Entre os mecanismos que continuam sendo utilizados ao longo da vida, está tanto a clivagem – uma defesa bastante arcaica e radical –, quanto a inibição – defesa mais usual e não necessariamente patológica. Vejamos agora como essas duas defesas entram em cena quando o sujeito é confrontado com o racismo.

2.2.2 A inibição do Ego

A inibição foi amplamente abordada por Freud em 1926 no artigo *Inibições, sintomas e ansiedade*, diferenciando-se do sintoma pela particularidade de não necessariamente adotar um caráter patológico²⁷.

Sendo a função do Ego receber e processar tanto estímulos oriundos do mundo externo quanto do interior do próprio aparelho psíquico, inclusive os afetos, Freud o designou em 1926 como sede da angústia. Esta, por sua vez, é um estado afetivo decorrente da percepção do Ego na eminência de uma situação traumática. Nesta perspectiva, a inibição seria um dos meios usados pelo Ego para se proteger da angústia e preservar sua integridade. Ela consiste em uma redução ou modificação de funções egóicas – sexualidade, nutrição, locomoção,

²⁶ No artigo *Neuropsicoses de defesa* de 1894, o termo defesa é caracterizado como os meios utilizados pelo Ego para se proteger contra as ideias ou afetos dolorosos ou insuportáveis. Todavia, no decorrer do desenvolvimento psicanalítico, este termo acabou sendo pouco utilizado em detrimento do conceito de recalque, sem que ao menos houvesse uma explicação mais cuidadosa das motivações freudianas para tal.

²⁷ Entretanto, Freud (1926/1996) sublinha que em determinadas circunstâncias a inibição pode se tornar um sintoma.

atividade laboral –, com o objetivo de livrar o Ego da angústia gerada em sua realização (Freud, 1926/1996).

Freud (1926/1996) concebe três formas bem delimitadas de inibição, sendo a terceira delas a mais interessante ao nosso estudo. A primeira denominada “específica”, envolve a renúncia de funções da esfera do Ego a fim de evitar um conflito com o Id. A segunda também visa evitar um conflito, porém com o Superego, e possui declaradamente um caráter autopunitivo, envolvendo sobretudo as atividades profissionais. Nela o Ego fica impedido de realizar atividades nas quais certamente seria bem sucedido, uma vez que o Superego nesses casos não permite o êxito. A terceira diz respeito às inibições mais generalizadas, ocorrem quando Ego é confrontado com uma tarefa psíquica mais difícil e perde grande quantidade de energia em sua realização. Entre essas tarefas, Freud (1926/1996) cita o luto e acrescenta que alguns casos desse tipo de inibição podem nos auxiliar na compreensão dos estados depressivos e melancólicos.

Dito isto, podemos compreender melhor os motivos que levaram autores como Fanon (1952/2008), dentro dos efeitos psíquicos do racismo, colocar em relevo as inibições. Não é leviano supor que na tentativa de evitar ou minimizar o desprazer decorrente de experiências de discriminação racial, o Ego pode lançar mão das três formas de inibição descritas. Nesta perspectiva, apostamos que a terceira forma, dadas as peculiaridades do racismo brasileiro – ser estrutural, disseminado e dissimulado – é a mais predominante. Lidar diariamente com essas peculiaridades provavelmente exige do Ego um dispêndio enorme de energia. Cabe lembrar aqui a afirmação de Costa (1983), “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso” (p.2). Parece óbvio que diante deste esforço constante e contínuo, o Ego necessite economizar energia para garantir o melhor funcionamento psíquico possível. Podemos ainda supor que dependendo do esforço feito pelo Ego, poderá acabar adotando uma posição depressiva ou melancólica tal como sugeriu Freud em 1926. Retomaremos este ponto, um pouco mais adiante ao focar nas exigências tirânicas do Superego.

Ao tratar da defesa da inibição do Ego decorrente do racismo, Fanon (1952/2008) aproxima o comportamento do sujeito que se percebe discriminado do comportamento fóbico, no qual o Ego abre mão de diversos investimentos libidinais e se retrai. Embora o autor não mencione, parece estar se baseando principalmente na terceira forma de inibição apresentada por Freud, tanto que lança mão da descrição feita por Anna Freud em seu livro *O Ego e seus mecanismos de defesa* (2006):

Mas quando o ego é rígido ou não tolera mais o desprazer, atendo-se compulsivamente à reação de fuga, sua formação sofre terríveis consequências; o ego, tendo abandonado várias posições, torna-se unilateral, perdendo muitos dos seus interesses e vendo suas atividades perderem valor (Anna Freud, 2006, p.92).

A autora avança em pontos não explorados por Freud e, apesar de reiterar o caráter não patológico do mecanismo de inibição, situando-o no curso normal da evolução do Ego, sinaliza que nos casos onde o desprazer se torna intolerável ocorre alterações significativas. As semelhanças entre a descrição de inibição feita por Anna Freud e o terceiro tipo de inibição freudiano, nos remetendo a reação egóica diante de uma perda objetal. Situação amplamente explorada por Freud em 1917 ao discorrer sobre o luto e a melancolia, mostrando que em ambos os estados o sujeito perde o interesse no mundo em decorrência do recolhimento dos investimentos libidinais dos objetos (Freud, 1917/1996).

Neste ponto, vale sublinhar as características mais marcantes da discriminação racial em nosso país, o fato de ser velado e dissimulado. Nesse sentido é certo afirmar que o racismo no Brasil imputa não apenas perdas concretas e objetivas, mas também perdas não circunscritas e, portanto, difíceis de serem nomeadas, colocando aqueles que são seus alvos próximos das saídas melancólicas. Lembrando que a melancolia, tal como o luto, decorre de uma perda, todavia, aquilo que se perde diferentemente deste não é passível de nomeação (Freud, 19917/1996).

Voltando a Fanon (1952/2008), este pensando o processo de inibição egóica – tal como foi caracterizado por Anna Freud (2006) – decorrente do racismo, argumenta que essa defesa está fadada ao fracasso, pois não é possível ao sujeito se satisfazer em seu isolamento egóico. Ele vivencia um conflito do qual não pode escapar, ao mesmo tempo em que necessita estar aberto ao contato com o outro, este contato lhe traz sofrimento. Recordemos que Freud em 1930, no *Mal-estar na Civilização* ao discorrer sobre as fontes de sofrimento humano, já havia enfatizado que a maior delas advém dos relacionamentos entre os sujeitos. Nesse sentido, Fanon (1952/2008) postula que como solução de compromisso para manter o contato social e se resguardar minimamente do sofrimento advindo da discriminação, a única saída possível ao negro é adotar o modelo branco.

Todavia, adotar o modelo branco não parece poupar o sujeito do sofrimento por muito tempo. A despeito de todo esforço feito no plano estético e intelectual, mais cedo ou mais tarde, será confrontado com o fato de que nunca será branco. Constatação dilacerante, aponta

Souza (1983), a qual colocará o sujeito frente a duas possibilidades: sucumbir às punições do Superego ou continuar lutando para encontrar novas saídas.

Fanon (1952/2008) também pensando as consequências do negro em um primeiro momento adotar o modelo branco e aos poucos constatar que este ideal não é atingível, menciona o desmoronamento do Ego. Em suas palavras: “Quando os pretos abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego” (p.136). A partir de então o sujeito deixa de ser um ser “acional” (p.136), ou seja, deixa de exercer sua ação sobre o mundo. O autor não se detém neste ponto e não nos fornece grandes explicações a respeito do que seria esse desmoronamento do Ego. No entanto, apostamos que há aí uma aproximação com o mecanismo psíquico da clivagem, assunto que abordaremos a partir de agora.

2.2.3 A clivagem e desmoronamento egóico

Como vimos no capítulo anterior, a clivagem psíquica consiste em uma defesa egóica extremamente radical capaz de entrar em cena quando o sujeito passa por uma situação traumática. Nela, o Ego ao ser confrontado com um sofrimento intenso, consente, para sobreviver em uma automutilação, originando diversas áreas incomunicáveis dentro de si e inviabilizando a integração de certas experiências psíquicas (Sales & Herzog, 2016). Assim, diferentemente do recalque, a clivagem não age sobre representações inconciliáveis com o Ego, atua no próprio Ego, fragmentando-o.

Se no primeiro capítulo a clivagem e suas consequências foram exploradas do ponto de vista do sujeito racista, agora vamos pensar a sua instalação e efeitos sob o prisma daqueles que são seus alvos. Temos como ponto de partida a visão de que o racismo, à medida que promove processos de exclusão e a invisibilidade social, imputa aos negros experiências da ordem do traumático. Conforme comenta Ferreira (2017), essas determinações produzem não só uma fragilidade material, mas também uma fragilidade psíquica. Esta última está situada no âmbito da constituição narcísica, ameaçando as possibilidades de existência do Ego, que se torna frágil, preso em um circuito mortífero, sustentado e mantido tanto por uma dinâmica psíquica quanto por uma dinâmica social. Ademais, as experiências vividas pelos negros se passam em um meio incapaz de corroborar as suas percepções, de aceitar e acolher o sofrimento, produzindo assim, o desmentido. Este, como sabemos, é o precursor da clivagem egóica na teoria ferenciana.

De acordo com Ferenczi (1933), o fator determinante para cisão egóica advinda de um trauma desestruturante não é a experiência em si mesma, mas sim a sua negação por parte de um terceiro. Embora o esquema do trauma desestruturante apresentado por esse autor envolva um ambiente familiar de abuso perpetrado contra uma criança, o mais importante nele, conforme sublinhou Gondar (2016), não são os personagens, mas as relações entre eles. Relações de desvalorização, desrespeito e humilhação. Ora, não é justamente isso que parece estar em jogo nas experiências de discriminação sofrida pelos negros no Brasil? Assim, o mecanismo da clivagem figura como uma das consequências psíquicas do racismo.

Fanon (1952/2008) ao investigar as consequências do confronto sistemático com o racismo, cita por diversas vezes a clivagem. Por vezes este mecanismo figura em sua obra de forma textual, ora implicitamente subentendida em suas colocações. Quando se detém na problemática da linguagem adotada pelos jovens martinicanos instalado recentemente no continente Francês, a clivagem é literalmente citada, em suas palavras: “E o fato de o negro recém chegado adotar uma linguagem diferente daquela da coletividade de que nasceu, representa um deslocamento, uma clivagem” (Fanon, 1952/2008, p.39/40). Contudo, o mais interessante nos estudos de Fanon (1952/2008) são os momentos nos quais a clivagem fica apenas subentendida. Nessa perspectiva, temos a análise feita da experiência de impotência vivida pelos negros e os comentários de Gordon (1952/2008) no prefácio de seu livro. Fanon (1952/2008) explica que o racismo ao privar o sujeito de exercer um impacto sobre o mundo social, o leva a voltar-se para dentro de si mesmo, impedindo-o de ser *um ser de ação*, dando origem a uma série de experiências de impotência. A esse respeito, Gordon (1952/2008) escreve: “Esquivar-se do mundo é uma ladeira escorregadia, que no final das contas, leva à perda de si.” (p. 17). Não podemos depreender dessa perda de si a qual Gordon se refere um indicativo do mecanismo da clivagem? O próprio autor se pergunta o que ocorre quando os outros não oferecem um reconhecimento? Este reconhecimento não seria exatamente o desmentido ferencziano?

Voltemos a Ferenczi (1931/1992), na concepção deste autor o trauma envolve sempre a incidência de um fator exógeno forte o suficiente a ponto de provocar modificações no aparelho psíquico e será desestruturante quando essas modificações ultrapassarem os limites de metabolização e integração deste aparelho. Uma vez instalado, o trauma desestruturante imputará ao Ego a clivagem, que o cindirá em duas partes incomunicáveis, comprometendo o desenvolvimento emocional do sujeito. Entre os prejuízos acarretados, o núcleo da personalidade poderá ficar de alguma forma preso ao momento da violência (Ferenczi, 1933).

Ademais, poderá se experimentar uma “progressão traumática ou uma pré-maturação” (Ferenczi, 1933/1992, p.354), saída patológica, oposta à regressão, a qual impulsiona uma das partes clivadas ao amadurecimento precoce tanto no plano emocional quanto no intelectual. Embora Ferenczi neste ponto de seu desenvolvimento teórico esteja pensando especificamente nas consequências do trauma na infância, nada nos impede de estendermos suas considerações à idade adulta. Nesse sentido, a experiência do desmentido sofrida por aqueles que são alvos de processos de discriminação e exclusão, acaba por fazer o sujeito duvidar de si mesmo e de suas referências básicas, produzindo um aniquilamento subjetivo (Gondar, 2016).

As formulações de Ferenczi acerca do desmentido nos fazem supor que quanto mais precocemente o sujeito se depara com o preconceito racial, mais nefastos serão os efeitos sobre o seu processo de subjetivação. A criança, como um ser prioritariamente desamparado, não possui recursos para lidar sozinha com os excessos pulsionais que a invadem, por isso a possibilidade da perda do amor ou da aprovação por parte do outro são tão ameaçadoras à integridade psíquica.

É importante ressaltar que apesar de suas consequências patológicas, a clivagem não deixa de ser um modo de preservação subjetiva. Ferenczi (1931, 1933) considerou este mecanismo tão importante quanto o recalque e, para além dos seus efeitos negativos, observou potencialidades. Por diversas vezes o autor mostrou como em algumas situações a clivagem é a única e a melhor forma de lidar com uma dor insuportável, poupando o sujeito do desprazer e economizando o conflito subjetivo (Ferenczi, 1932/1990). Em 1930 ao abordar a fragmentação do Ego decorrente da clivagem, Ferenczi (1930/1992) lista uma série de vantagens deste mecanismo:

a) Pela criação de superfícies maiores contra o mundo circundante, pela possibilidade de uma descarga afetiva aumentada; b) Sob o ângulo psicológico: abandono da concentração, da percepção unificada, faz desaparecer, pelo menos, o sofrimento simultâneo de um desprazer com múltiplas faces. Cada fragmento sofre por si mesmo; a unificação insuportável de todas as qualidades e quantidades de sofrimento é eliminada; c) a ausência de uma integração superior; a cessação da inter-relação dos fragmentos de dor permite a cada um dos fragmentos uma adaptabilidade maior (p. 282).

Assim, conforme explica Knobloch (2015), em situações extremas na qual está em voga o enfrentamento de forças grandes e múltiplas das quais não se pode escapar, a melhor solução, é tornar-se múltiplo, fragmentar-se. As peças fragmentadas decorrentes da clivagem

visam neutralizar o traumático, elas são formações neoplásicas cuja função é salvaguardar o sujeito. Além disso, através da ampliação da superfície do Ego, diminui-se o impacto das forças que o atingem, afinal quanto maior a superfície, menor o impacto. Esta operação torna suportável ao sujeito receber uma quantidade e uma intensidade de forças que antes não seria suportável. A clivagem é, assim, uma forma de resistência, na qual o sujeito ativamente, desfigura-se para não desaparecer. Observa-se aí um paradoxo da autopreservação: para resistir a um desaparecimento o sujeito se desfaz. Por esse motivo a clivagem confere ao sujeito a capacidade de imaginar, inventar, criar outro universo, outro mundo, um lugar mais protegido, ainda que enfrente situações extremamente violentas e traumáticas (Knobloch 2013, 2015).

Em outros termos, a clivagem ao mesmo tempo que utiliza recursos psíquicos que operam além dos princípios de prazer e de realidade, também se encontra ligada à autoconservação (Borges e Cardoso, 2011).

Desse modo, a despeito da radicalidade e da automutilação consentida do Ego, o mecanismo da clivagem é também um mecanismo de preservação, permitindo ao sujeito manter uma mínima integridade psíquica e, em última instância, sobreviver ao trauma (Sales & Herzog, 2006). Em muitos casos é este mecanismo que protege o sujeito dos efeitos da constante ameaça do racismo. É através dele que o sujeito, apesar de viver experiências intoleráveis de discriminação e exclusão, sobrevive psiquicamente e não desiste das trocas afetivas e sociais, mesmo com o risco elevado de novos traumatismos.

Admitir o viés positivo da clivagem implica em considerar que em situações de extremo sofrimento a fragmentação egóica não é necessariamente um sintoma, ou uma saída patológica, é antes uma estratégia de manutenção da vida. Posição que repercute, ou deveria repercutir na clínica. Este é um assunto que trataremos no próximo capítulo. Examinaremos agora uma outra consequência de se perceber continuamente discriminado e que também acarreta prejuízos ao funcionamento egóico, trata-se da vergonha de si.

2.2.4 A vergonha de si

“Até a adolescência, eu tinha vergonha de ser negro”, confidenciou o ator Milton Gonçalves, em uma entrevista dada ao Jornal Folha de São Paulo²⁸ (Gonçalves, 2005). Seu relato corrobora nossos achados clínicos e os dados encontrados na literatura pesquisada, onde narrativas de vergonha de si são comuns entre os sujeitos constantemente discriminados. Desse modo, a compreensão da noção de vergonha segundo a psicanálise torna-se indispensável em nosso percurso.

Apesar de não ter sido privilegiada no desenvolvimento teórico de Freud, e não se constituir como um conceito psicanalítico, o termo vergonha figura em diversos textos deste pensador.

Autores que se dedicam ao estudo da vergonha, tal como Venturi & Verztman (2012), depreendem duas nuances da vergonha no pensamento freudiano: uma apoiada na dimensão explícita do recalque e da sexualidade e outra em um viés mais narcísico. A primeira se adequa ao modelo clássico de aparelho psíquico erigido em torno da clínica da histeria: nela a vergonha é uma formação reativa. A segunda possui uma vertente narcísica, ancora-se sobretudo na descrição do sonho típico de nudez encontrada no texto *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1996). Neste o sonhador está nu, quase sempre na presença de estranhos e sente-se imensamente envergonhado, apesar de sua nudez aparentemente não despertar nenhuma comoção naqueles que o observam.

A discussão em torno das duas acepções de vergonha é bastante rica, especialmente quando se está em pauta configurações subjetivas cada vez mais comuns na contemporaneidade, como os fóbicos sociais e os melancólicos. Na presente tese, interessamos mais a segunda concepção, a de vertente narcísica e que infelizmente foi menos desenvolvida por Freud. Essa suscitou nosso interesse porque ao evidenciar algo mais primário do que uma formação reativa, põe em relevo uma ameaça à própria existência. E, como ficará visível ao longo dos capítulos, é justamente este sentimento de ameaça a existência que predomina nos sujeitos que são constantemente excluídos e discriminados pela sociedade.

A matriz da concepção da vergonha narcísica, o sonho típico de nudez, entre outras coisas, revela uma angústia para além daquela causada pela exposição dos genitais, a saber, a

²⁸ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fofha/ilustrada/ult90u52190.shtml>

indiferença dos espectadores. Este sonho revela uma ameaça básica a todos nós que vivemos em comunidade, o medo de deixar de existir para a comunidade da qual se faz parte. No sonho descrito nenhum espectador tenta proteger o sujeito do risco do ridículo que ele está correndo. A indiferença parece então sustentar uma experiência traumática, para além do registro do recalque (Venturi & Verztman, 2012). É este sentimento de não pertencimento à comunidade da qual se faz parte e do constante risco do ridículo sem proteção por parte daqueles que o cercam que escutamos daqueles que se percebem alvo de constante discriminação racial. Escutamos com maior força e nitidez principalmente nas crianças ao relatarem as experiências de racismo vividas no ambiente escolar²⁹.

A vertente narcísica da vergonha é bastante explorada por alguns autores pós-freudianos. Estes enfatizam que, diferentemente da culpa na qual a relação com o objeto é atingida, na vergonha o abalo se dá no Ego. Nesta perspectiva, Ciccone e Ferrant (2009) sinalizam que enquanto o destino da culpa é o recalque, o da vergonha é o “soterramento”, o que traz consequências singulares. Não sendo recalçada, a vergonha não pode ser esquecida nem transformada, permanece estática, congelada tal como as experiências traumáticas. Neste contexto, segundo Verztman (2006), a vergonha atinge o sujeito em toda a sua unidade narcísica, é uma “violência imposta ao narcisismo do sujeito, capaz de estremecer os pilares da sua identidade” (p.2). Por conseguinte, esse tipo de vergonha não comporta possibilidade de reparação, a angústia dela decorrente provoca uma inibição da ação e o dano causado à imagem narcísica não pode ser reparado (Verztman, 2006).

Observamos aqui uma estreita articulação com aquilo que fora dito anteriormente a respeito da inibição egóica decorrente dos processos de exclusão e discriminação racial.

É importante ainda mencionar que compreender a vergonha pelo viés narcísico, coloca em destaque o valor da alteridade no processo de subjetivação, tornando imprescindível considerar a relação que o sujeito estabelece com o outro, ao se pensar este sentimento. A esse respeito, Venturi & Verztman (2012) apontam que o sentimento de vergonha pressupõe a presença de um outro que de alguma forma percebe algo que não é para ser visto. Segundo os autores, o “que desperta a vergonha e promove, assim, uma ameaça à identidade e às relações do sujeito é algo que o sujeito toma como diferente da imagem que ele busca assumir frente ao grupo” (p. 138). Deste modo, a vergonha de si indica uma descontinuidade entre o que o

²⁹ Dado que a autora da presente tese é psicóloga da Secretaria de Educação do Município do Rio de Janeiro desde 2009, o ambiente escolar tem sido o local privilegiado para o seu exercício de escuta.

sujeito é e o que ele imagina que deveria ser. Nesses casos, uma marca identificatória mais significativa, passa a representar a identidade como um todo. Na visão do envergonhado, seu aspecto destoa do ideal supostamente compartilhado pelo grupo. Nesse tipo de vergonha, o sujeito se sente um não-semelhante, um estranho, no seio de um determinado grupo.

Como vimos no primeiro capítulo, no Brasil as pessoas negras foram fixadas justamente neste lugar da não semelhante, do “estranho”. Ademais, sabemos que em virtude dos enunciados inerentes ao mito negro e ao mito da brancura, há grandes chances de um negro no Brasil tentar assemelhar-se às pessoas brancas de diferentes formas, sobretudo se o grupo no qual se insere desvalorizar as características dos negros. Nesse sentido, não é por acaso que o sentimento de vergonha comparece na fala da população negra. Um dos nossos analisandos bastante extrovertido em seu meio familiar, após mais de um ano de análise, comentou que nas festas da família de sua noiva, onde além dos empregados da casa, somente ele é negro, sentia-se tão envergonhado que permanecia a maior parte do tempo na garagem com os motoristas.

Um dado bastante relevante enunciado por Zygoris (1995), é o fato da vergonha de si entrar em cena quando algum outro nome ocupa o lugar previamente reservado ao nome próprio. Ou seja, quando há uma supervalorização de um traço específico do sujeito, que se destaca a ponto de projetar uma sombra em todo o território narcísico. Não seria justamente isso que o mito negro promove? Não é isso que Fanon (1952/2008) denuncia ao dizer que o mito negro situa os negros em um universo prefixado e limitado? Não seria este o efeito de uma das injúrias raciais mais comuns, chamar uma pessoa negra de macaco, figura representativa mais emblemáticas do mito negro?

A respeito do que ser chamado de macaco significa e em consonância com que já fora analisado por nós sobre o mito negro, Nogueira (1998) comenta que tal designação emite ao receptor uma mensagem da ordem da perversão. Lança o negro perante aos demais sujeitos não negros em uma posição biologicamente inferior, ele é um animal. Nesse momento, o sujeito fica face a face com o olhar de reprovação do outro, e o que o outro reprova é a sua condição física, a sua cor, os seus traços negroides, algo do qual ele não poderá se desvencilhar. Assim, o sujeito se sente marcado pela imperfeição, o sentido que seu corpo carrega o deixa vulnerável e exposto aos processos de discriminação e exclusão, e a vergonha pelo que se é torna-se praticamente inevitável.

Entendemos então porque uma das propriedades mais cruéis da vergonha de si é o fato dela abarcar o sujeito em sua totalidade. Ao sentir vergonha por algo que se é, torna-se

extremamente difícil discernir esse sentimento da própria identidade. Daí advém a paralisia do envergonhado, não sendo capaz de apartar de si mesmo o sentimento de vergonha, o sujeito fica paralisado, não consegue reagir. Este sentimento então obstinadamente coloniza o continente narcísico em toda a sua extensão (Venturi & Verztman, 2012).

Pela importância da vergonha no estudo das consequências psíquicas dos mitos negros e da brancura, esta temática mereceria uma análise bem mais aprofundada do que a que nos é possível no momento em virtude do caráter e limite do presente trabalho. A riqueza da articulação entre a vergonha de si e os efeitos psíquicos do racismo nos negros poderia inclusive ser tema central de uma pesquisa, o que não é o caso. Sendo assim, admitindo que muito mais ainda poderia ser dito sobre a vergonha de si nos negros, passemos ao exame das particularidades do processo de construção do Ideal do Ego para estes sujeitos.

2.3 O SUPEREGO E A EXIGÊNCIA DE “SER DUAS VEZES MELHOR”

Tem que acreditar. Desde cedo a mãe da gente fala assim: 'Filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor.' Aí passado alguns anos eu pensei: como fazer duas vezes melhor, se você tá pelo menos cem vezes atrasado pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses... por tudo que aconteceu? Duas vezes melhor como? Ou melhora ou ser o melhor ou o pior de uma vez. E sempre foi assim. Você vai escolher o que tiver mais perto de você, o que tiver dentro da sua realidade. Você vai ser duas vezes melhor como? Quem inventou isso aí? Quem foi o pilantra que inventou isso aí? **A vida é desafio – Mc Racionais.**

“Ser o melhor” foi um dado unânime observado por Souza (1983) em todas as 10 histórias de vida colhidas para embasar sua pesquisa. Tal estratégia parece ter sido a saída privilegiada pelos sujeitos tanto para dar conta de uma exigência interna – superegóica –, quanto externa e assim aumentar as chances de ser aceito socialmente. No bombardeio que o Superego lança ao Ego, não há somente a exigência de atingir o ideal inalcançável da brancura, mas também a cobrança permanente de redobrar seus esforços por uma potencialização obrigatória de todas as suas capacidades. Processo bastante evidente nos recortes das falas trazidos por Souza (1983):

“Resolvi fazer medicina – não sei direito porque, mas deve ter sido o resultado de toda uma estruturação da minha vida – eu tinha que escolher a carreira mais nobre, o vestibular mais difícil” (p.39)

“(…) A curtição é a seguinte: é ser o mais em tudo; a mais bonita, a mais inteligente, a mais sensual – a responsabilidade de ter que ser. Ser negro é ter que ser o mais”(p.39/40).

Neste ponto cabe nos determos com um pouco mais de cuidado na análise do processo de formação do Superego. Lembremos que o termo Superego aparece pela primeira vez em 1923 quando a segunda tópica é postulada, sendo que o germe da ideia que lhe deu origem já figurava no pensamento freudiano há alguns anos, tal como se observa nos artigos *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914) e *Luto e Melancolia* (1917).³⁰ Ao despontar como uma das instâncias do aparelho psíquico de 1923, o Superego é definido como uma gradação do Ego cuja origem está ancorada em dois fatores igualmente importantes e intimamente relacionados: o desamparo humano e o complexo de Édipo.

O desamparo no pensamento freudiano marca sobretudo a necessidade humana de vínculos com o outro, inicialmente desenvolvidos com as figuras parentais às quais a criança temerá perder, e posteriormente estendido a outras pessoas de seu convívio. Concepção que pode ser observada no *Projeto para uma psicologia científica* (1895) quando Freud define ação específica³¹ e também em 1930 quando situa o desamparo como a fonte da religiosidade, reiterando a ideia da dependência humana para além da incapacidade no plano motor.

O complexo de Édipo seria o segundo fator determinante na formação do Superego em virtude da internalização das figuras parentais. Conforme explica Freud, a ação do recalque sobre o complexo de Édipo culmina na internalização das instâncias parentais pelo Ego, modificando-o. Neste processo, uma parte da posição original do Ego é conservada, já a outra assume a função de confrontá-lo com outros conteúdos, e é justamente esta última que dará origem ao Superego. Desta explicação advém a famosa afirmação freudiana de que o Superego é “o herdeiro do complexo de Édipo” (Freud, 1923/1996, p.48).

Todavia, cabe destacar que o Superego não se resume aos resquícios dessas primeiras escolhas objetais amorosas; paradoxalmente, representa também uma formação reativa à elas. Isso esclarece em parte porque a relação entre o Superego e Ego é sempre tensa e marcada por conflitos. Conflitos estes que não são limitados às ordens – seja como o seu pai –, mas

³⁰ No artigo de 1914 o termo Ideal do Ego é apresentado como uma instância interna ao Ego capaz de criticá-lo. E, no artigo de 1917 na elucidação do quadro clínico da melancolia, um estado no qual o “ego se degrada e se enfurece contra si mesmo” (Freud, 1917/1996, p.262) essa ideia de uma instância oriunda do Ego, porém funcionando como se estivesse apartada dele adquire ainda maior consistência.

³¹ Um conjunto de processos que visam eliminar ou diminuir a tensão interna criada pelo acúmulo de estímulos, sendo indispensável para sua realização a presença de objetos específicos e de algumas condições externas (Freud, 1895/1996).

envolvem também proibições – não seja como o seu pai. Há, portanto, um aspecto duplo no Superego, decorrente do fato da incumbência de recalcar o complexo de Édipo (Freud, 1923/1996).

Não podemos deixar de mencionar o fato do mundo externo, inclusive suas determinações sociais, também estar em jogo na constituição do Superego. Em 1932 ao abordar novamente esse processo, Freud (1933[1932]/1996) reitera que participam da construção do Superego infantil não apenas os seus genitores, mas também as autoridades análogas, como os educadores, que ao se relacionarem com a crianças seguem os preceitos de seus próprios Superegos. Portanto, o Superego de uma criança é construído não de acordo com os pais, mas sim com o Superego deles, que por sua vez comportam valores sociais de uma determinada época. Tal constatação leva Freud (1933[1932]/1996) a postular que a humanidade nunca será capaz de viver plenamente no presente, em suas palavras:

(...) os conteúdos que ele [o Superego infantil] encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. Facilmente podem adivinhar que, quando levamos em conta o superego, estamos dando um passo importante para nossa compreensão do comportamento social humano (...). A humanidade nunca vive inteiramente o presente. O passado, **a tradição da raça e do povo**, vive nas ideologias do superego e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas (...) (Freud, 1933[1932]/1996, p.72 – Grifo nosso).

Feita esta digressão com o objetivo de examinar o processo de constituição do Superego, já podemos retornar a investigação das implicações psíquicas derivadas da violência do racismo a nível superegótico.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que compreender o Superego tal como Freud descreveu em 1933, na citação transcrita acima, acena um possível caminho de elucidação para diversos aspectos da discriminação racial e do processo de subjetivação dos negros no Brasil e nos demais países marcados pelo tráfico e escravização dos negros. Partindo do princípio que valores sociais, tradições de raça e povo são transmitidos de Superego em Superego, compreende-se melhor, por exemplo, porque a desconstrução da ideia de raça pelas ciências biológicas, tal como apontado no primeiro capítulo, não pôs fim à discriminação racial. Ademais, a partir desse estudo também se entende melhor porque o mito negro, e seu correlato o mito da branquira, ainda se presentificam tão fortemente. Lembremos igualmente da indagação de Sartre em 1963 de como era possível aos poetas negros se expressarem de

forma tão contundente sobre a realidade dolorosa da condição de escravo sem nunca terem passado por ela.

A respeito da exigência superegóica de ser o melhor, indicada por Souza (1983), não podemos esquecer, tal como mencionou a autora, que esta pode ser vivida tanto somente na fantasia quanto na realidade. Em ambos os casos o que se visa é compensar ou minimizar aquilo que é sentido e vivido como defeito, o fato de ser negro.

Em consonância com esse pensamento, Gordon (2008) no prefácio de *Pele negra, máscaras brancas* (1952) depreende que aos negros está dado o desafio de ser mais razoável do que as pessoas em geral, especialmente as pessoas brancas. Esta exigência então, segundo o autor, lhes imputa uma perda antes mesmo que tenham consciência de sua existência e os fixa em uma situação neurótica e melancólica. Espera-se deles uma tarefa impossível: legitimarem-se enquanto negros, sem mencionarem o fato de serem negros. Dessa forma, o Ego dos negros sofre de melancolia, “uma perda pela qual eles não podem ser o que ou quem são” (p.17).

Souza (1983, p.40) também enxerga a melancolia como um dos prováveis efeitos da tirania superegóica sofrida pelos negros. Diante da constatação dilacerante de que não é possível realizar o Ideal do Ego – ser branco –, o sujeito pode lutar ainda mais buscando encontrar novas saídas ou sucumbir às punições do Superego. Nesse último caso, temos a melancolia em suas diferentes gradações, sinalizando a falência do Ego e acarretando a perda da autoestima, sentimentos de inferioridade e culpa.

É preciso não esquecer o fato do racismo, tal como foi amplamente examinado anteriormente, imputar aos negros no Brasil bem mais que perdas concretas e passíveis de serem nomeadas. Ser continuamente discriminado implica também em perdas de caráter ideal e algumas delas sem possibilidade de localização e nomeação. Assim, partindo desta sentença e seguindo o pensamento freudiano apresentado no artigo *Luto e Melancolia* (1917), tendemos a concordar com Gordon (1952/2008) e Souza (1983) que vislumbram a melancolia como um dos possíveis efeitos psíquicos do racismo. Ademais, mesmo quando a saída melancólica não é citada textualmente, a descrição dos processos decorrentes da discriminação racial nos remetem diretamente ao seu quadro. Dessa forma, convém tecermos alguns comentários a seu respeito.

No famoso artigo de 1917 Freud fez importantes especulações sobre a melancolia comparando-a com o processo de luto. Como apontado anteriormente de forma breve, enquanto o luto se caracteriza por uma reação normal diante de uma perda, a melancolia, em

última instância, se caracteriza por uma perda no próprio Ego. No primeiro caso o sujeito é capaz de nomear o que perdeu: embora o mundo se torne desinteressante, pobre e vazio, o Ego se mantém intacto. Já no segundo caso, diante da perda inominável, além de todos os traços comuns ao luto, o próprio Ego do sujeito se empobrece. Assim, o sujeito apresenta uma grande baixa da autoestima, com autoacusações e depreciações, sinalizando que o objeto perdido arrastou com ele uma parte do próprio Ego. De acordo com Freud (1917/2008) tudo se passa dessa forma em virtude da forte identificação com o objeto perdido, quando a realidade mostra que este já não existe mais, a libido que voltou para o Ego não consegue se dirigir para novos objetos, por lá permanecendo na tentativa de conservar o objeto dentro de si. É como se a sombra do objeto caísse sobre o Ego, fazendo com que este seja julgado por um “agente especial” (Freud, 1917[1915]/1996, p. 254) tal como se fosse o objeto abandonado. Desse modo, uma perda objetiva se converte em uma perda egóica, gerando uma separação entre o Ego e sua atividade crítica.

Assim, a melancolia, tal como ressaltou Pinheiro (1995), evidencia o fracasso do Ego e das instâncias ideais, imputando ao sujeito o confronto sem subterfúgios com a castração, ou seja, com a impotência humana, com o desamparo e com a finitude. Veremos mais adiante que uma das funções do Ideal do Ego é auxiliar o sujeito a lidar com a castração, sustentando a promessa e representação de um futuro feliz, servindo de âncora nos momentos de ameaças (internas ou externas) ao Ego. É justamente esta função que parece falhar na melancolia. Seguindo as trilhas do pensamento freudiano, a autora nos dá indícios para supor que o Ego do melancólico já se encontrava comprometido antes mesmo da possível perda, afinal não havia investimentos objetivos no plural, pelo contrário, apenas um investimento maciço em um único objeto. Dada esta configuração, o Ego já não funcionava como um precipitado de identificações e foi dessa sua única identificação que se forjou sua aparência e a do Superego (Pinheiro, 1995).

Pensando ainda as implicações de uma identificação com um único objeto, Pinheiro (1995) enfatiza que nas subjetividades melancólicas, por conseguinte, não há espaço para a metáfora, para a polissemia, a ambiguidade, a dúvida. A única marca identificatória é “a perda, a morte e a dor” (p.27).

Dito isto, e entendendo a melancolia como algo que não se reduz ao modelo da estrutura psicótica, nossa hipótese é que o confronto com o racismo não só pode levar a um quadro de melancolia, como favorecer uma espécie de constituição subjetiva específica distinta da neurose, psicose e perversão, com um funcionamento próprio bem característico.

Em decorrência da contínua discriminação racial o sujeito sofre uma série de perdas difíceis de serem nomeadas. Soma-se a isso um Superego que já era extremamente tirânico impondo ao Ego um “Ideal de ego branco” e a determinação de sempre “ser o melhor”, ingredientes perfeitos para o desfecho melancólico. Este Ego, que desde sua formação já era massacrado pelo Superego com ideais inatingíveis, diante das perdas não encontra recursos para elaborá-las, não consegue sustentar o doloroso e lento processo de retirada gradativa da libido do objeto e acaba por incorporá-lo, tornando-se ainda mais pobre e enfraquecido. Iniciando assim um círculo vicioso, no qual quanto mais fraco ele se torna, mais tirânico fica o Superego.

É bem provável que para além de uma forte identificação com o objeto perdido, também exista nesses casos uma ausência de investimentos libidinais significativos variados e exatamente por isso não é possível ao sujeito abrir mão do objeto perdido. Não seria justamente esse processo descrito por Pinheiro (1995) o que se passa com os negros diante do racismo? Nossa hipótese é que o mito negro acabe por imputar aos negros, como tentativa dele escapar, o imperativo de um investimento em um único objeto considerado seguro e capaz de preservar sua subjetividade, a brancura. Forja-se assim o Ideal de Ego branco, que por não ser realizável torna o terreno fértil para a tirania do Superego.

Ainda de acordo com Pinheiro (1995), o Ideal do Ego da melancolia longe de ser uma possibilidade de ilusão e completude, assim como de funcionar como uma promessa de futuro feliz, por ser uma imagem fixa, humilha o sujeito no tempo presente. É por não ser o que ele imagina, o objeto digno de adoração, que então o melancólico é atacado de todos os modos. O objeto, por sua vez, se mantém no lugar de adorado e não de faltante ou perseguidor, e passa a ser o Ideal de Ego forjado pelo sujeito. Não é também isso que sucede com o negro ao adotar o branco como Ideal de Ego, algo totalmente incompatível com sua realidade? Por perceber-se distante do Ideal de Ego forjado, o sujeito passa a se autodepreciar e desvalorizar. Vejamos agora com mais detalhes a participação das instâncias ideais nesse processo.

2.4 AS INSTÂNCIAS IDEAIS

Sendo a função do Ideal do Ego medir e avaliar o Ego, a relação entre essas duas instâncias nos neuróticos será, inevitavelmente, conflituosa, marcada por uma tensão.

Contudo, parece que nos sujeitos negros a tensão e o conflito se mostram ainda mais acirrados. Para melhor compreendermos essa problemática, convém conhecermos a noção de instâncias ideais no pensamento freudiano.

A noção de instâncias ideais foi explicitada por Freud em 1914, ao discorrer sobre o narcisismo primário, introduzindo dois termos com significados distintos, mas de grafia semelhantes, detonando uma série de confusão. Estamos falando do Ego ideal (*Ideal Ich*) e Ideal de Ego (*Ich ideal*)³², cujas definições e diferenciação são um tanto quanto complexas e controversas, mas dado os limites de nossa pesquisa e nossas necessidades, nos contentaremos com uma explanação sucinta. Nesse sentido, de um modo geral, podemos dizer que Ego Ideal corresponde a um momento inicial da formação egóica e o Ideal do Ego ao momento subsequente.

Nesta perspectiva, o Ego Ideal entra em cena na formação do Ego, quando tal instância está sendo maciçamente ocupada pela libido, levando o bebê a experimentar um grande amor por si mesmo, um estado de completude e onipotência. Nas palavras de Freud (1914/1996a):

Esse ego ideal é agora alvo do amor de si mesmo (*self-love*) desfrutado na infância pelo ego real. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, o qual, como ego infantil, se acha possuído de toda perfeição de valor (p.100).

Em suma, o Ego ideal é constituído em função da forma como os pais enxergam o filho e apaixonadamente produzem sobre ele uma imagem idealizada, fruto da reedição do narcisismo deles próprios. Trata-se da “Sua Majestade o Bebê” (Freud, 1914/1996a. p. 98) aquele que está imune à doença, à morte, às renúncias ao prazer, que realizará os sonhos que os pais não conseguiram concretizar.

O Ideal do Ego, tal como o Ego ideal, também é uma construção que entra em cena no narcisismo primário, porém secundariamente a este último. Ele surge à medida que o Ego Ideal é confrontado com a realidade, com as regras sociais e culturais, com críticas alheias,

³² A respeito desta confusão Garcia-Roza (1936/2011) situa na alteração do texto original de Freud, mais especificamente no parágrafo onde os termos Ego ideal e Ideal do Ego aparecem pela primeira vez uma de suas origens. Segundo este autor, alguns tradutores e comentadores ao se depararem no texto original com o termo Ideal do Ego, após o Ego ideal ter sido citado duas vezes, acreditaram que se tratava de um descuido de Freud e não de uma intenção deliberada de inserir nesse parágrafo um termo distinto do primeiro. Inclusive, a *Edição Standard Brasileira* produzida pela Imago, segundo Garcia-Roza (1936/2011) comete este equívoco.

com seu próprio julgamento e com a castração³³, abalando as fantasias de perfeição absoluta, completude e onipotência. Não sendo capaz de renunciar a um prazer já experimentado tão facilmente, a criança busca recuperar esse Ego Ideal através da construção de um novo ideal, o Ideal do Ego. Sendo assim, o Ideal do Ego pode ser entendido como o resultado final do narcisismo primário que, por sua vez, é uma reedição do narcisismo dos próprios pais.

Conclui-se então que o Ideal do Ego se forja a partir da projeção de certas imagens depositadas pelos pais nos filhos. Mas, para esse Ideal se desenvolver é necessário a criança se identificar minimamente com a projeção dos pais, se reconhecer em parte das fantasias parentais, se ver nesse “herói” (Freud, 1914/1996a, p. 98) que um dia o pai desejou ser, ou, nessa menina que “se casará com um príncipe” (Freud, 1914/1996a, p.98), tal como a mãe um dia almejou. Seguindo este raciocínio, Pinheiro (1995) sublinha que o Ideal do Ego é a interpretação feita pelo sujeito acerca dos desejos dos pais no que se refere a ele, e justamente por ser uma interpretação da fantasia é passível de passar por modificações ao longo da vida.

Participam também da formação do Ideal do Ego aspectos culturais, tanto os implícitos ao desejo dos genitores, quanto os inseridos posteriormente no universo da criança. Ou seja, levantada as bases do Ideal do Ego pelos pais, ele continuará a se remodelar, recebendo a influência de outros atores, outros familiares, colegas, professores etc.

Portanto, é o Ideal do Ego que possibilita ao sujeito a construção de uma identidade compatível com a sua história e de seus genitores, com o investimento erótico de seu corpo e de seu pensamento (Costa, 1983). Todavia, conforme depreendemos da literatura estudada e de nossa escuta, não é isso que parece ocorrer para muitas pessoas negras.

Ao acolher estes sujeitos, tanto no *setting* tradicional quanto em atendimentos mais pontuais realizados nas escolas municipais, chamou-nos a atenção a forma como se percebem. Discursos fortemente marcados por autodepreciações e desvalorizações, sobretudo em comparação ao modelo estético do branco europeu, não foram raros. Falas impregnadas pelo “mito negro” e pelo seu correlato, o “mito da brancura”, seja de forma mais sutil ou mais evidente, predominaram. As crianças, provavelmente por ainda não terem erigido todos os diques da vergonha e censura, tal como sinalizou Freud em 1905, revelavam as autodepreciações rapidamente. As meninas queixando-se dos cabelos, caracterizando-os como

³³ Sem a pretensão de nos aprofundar na problemática da castração, cabe ressaltar que estamos cientes de que ela engloba um processo complexo e gradativo, o qual se passa de forma diferenciada no sexo masculino e feminino. Em linhas gerais, sendo fiel às palavras de Freud (1924a/1996): “a menina aceita a castração como um fato consumado, ao passo que o menino teme a possibilidade de sua ocorrência” (p.198). Sendo assim, geralmente, no sexo masculino a castração ocasiona o abandono do complexo de Édipo, e no feminino dá início a ele.

“ruim”, manifestavam o desejo de possuírem cabelos lisos, loiros e longos. Lembremos do teste da boneca, descrito na introdução da presente tese.

Assim, somos compelidos a corroborar à conclusão obtida por diversas outras pesquisas acerca dos impactos do racismo no psiquismo: há um descompasso enorme entre a realidade dos indivíduos negros e os seus ideais. A tese de Souza (1983) “o Ideal de Ego do negro é tornar-se branco” (p.38), ainda é válida na maioria dos casos. A hipótese de Fanon (1952/2008) de que o homem negro deseja ser branco³⁴ igualmente.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, este autor, explica que o negro, a fim de escapar da violência do racismo, ilusoriamente busca o reflexo branco, e assim se olha sem se ver, ou melhor, enxerga apenas o que quer ver. Isso se passa porque este sujeito aprendeu que o reflexo branco é o caminho mais curto para ser reconhecido enquanto humano. Este caminho em direção à brancura é explicitado pelo autor de várias formas, através da análise da linguagem dos jovens que deixam a Martinica, dos comportamentos dos negros, bem como de suas escolhas amorosas e das suas psicopatologias.

Para Souza (1983) a peculiaridade da tensão entre o Ego e o Ideal-de-Ego nos negros que vivenciam o racismo, reside no fato do Superego constantemente exigir do Ego um ideal inalcançável. Não se trata aqui de uma insatisfação neurótica, onde o ideal fica em um horizonte, mas de uma acentuada defasagem entre o que se é e o que se almeja. Os negros entrevistados pela autora em seu estudo de casos³⁵, introjetando os ideais impostos pela cultura hegemônica do homem branco, forjaram para si um Ideal-de-Ego compatível com esta cultura, mas radicalmente incompatível com a sua realidade.

Seguindo esse pensamento, Costa (1983) nos adverte que o racismo, pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a construir um projeto identificatório antagônico à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. A fim de obter sucesso na construção deste ideal, o sujeito nega tudo que o remeta ao fato de ser negro, desde a história de seus antepassados até suas características físicas. Dessa forma, o Ideal-de-Ego do negro se constitui desrespeitando as regras das identificações normativas ou estruturantes, regras que possibilitam ao sujeito ultrapassar a fase inicial do desenvolvimento psíquico. Nesta fase caracterizada pelo narcisismo, o perfil da identidade é construído a partir de uma dupla

³⁴ Nas palavras de Fanon (1952/2008): “Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco” (p.69).

³⁵ Negro em processo de ascensão social na Cidade do Rio de Janeiro nos anos 80.

perspectiva: o olhar materno e a imagem corporal. Porém, o modelo de Ideal-de-Ego oferecido ao negro não segue essa direção, “não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável ou atingível” (Costa, 1983, p.4).

O ideal identificatório do negro está convertido em um ideal de retorno ao passado, no qual poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro de desaparecimento de seu corpo e identidade negros. Nesse sentido, o que o sujeito negro deseja ao embranquecer, é a sua própria extinção (Costa, 1983).

Dado que o Ideal do Ego – se tornar branco – é irrealizável, o sujeito comumente apresenta sentimento de decepção consigo mesmo, autodesvalorização. A respeito da eleição deste ideal tão distante da realidade, Souza (1983) escreve: “o negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que como condição de cura, demanda ao negro a condição de um outro Ideal de Ego” (p.43/44.).

Costa (1983) adverte que o negro, ao forjar para si um ideal que repudia sua cor, está repudiando radicalmente o seu corpo. A partir desta constatação, o autor aponta que subjacente à discriminação racial está a ideologia da cor, a qual é na verdade a superfície da ideologia do corpo. Questão extremamente relevante para o nosso estudo e que, exatamente por isso, será cuidadosamente examinada a partir de agora na segunda parte do presente capítulo.

PARTE II: A RELAÇÃO COM CORPO E OS ABALOS DECORRENTES DO MITO NEGRO

“Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como o corpo para o outro, o branco dominante” (Pinho, 2004).

Ao iniciarmos a segunda parte do presente capítulo, convém deixarmos registrados alguns dos desafios surgidos em seu processo de pesquisa e escrita. Tratar dos aspectos corporais em jogo no racismo foi particularmente difícil em decorrência de uma série de questões. A princípio nossa maior dificuldade se restringiu à escassez de estudos psicanalíticos sobre estes aspectos. Todavia, ao nos aprofundarmos na temática, nos deparamos com algo ainda mais preocupante. Os estudos sobre a branquitude e a noção de “lugar de fala”, nos mostraram a necessidade de uma dose extra de cuidado ao lançar luz à

esfera corpórea em jogo no racismo a fim de não perpetuarmos o processo de exotização o qual foram submetidos os negros. Apostando que nosso cuidado foi “suficientemente bom”, seguem nossas considerações.

A investigação dos impactos do mito negro e o mito da brancura na vida da população negra brasileira expôs de forma contundente a relevância dos aspectos corporais. Lembremos que em nosso país a discriminação racial está intimamente vinculado ao fenótipo e, portanto, quanto mais traços negroides um sujeito apresenta maiores as chances de sofrer discriminações.

Acompanhando o pensamento de Belo (2017), podemos compreender a desvalorização dos traços negroides subjacente à discriminação racial, a partir da ideia de raça como código tradutivo³⁶. De acordo com este ponto de vista, os mecanismos inerentes ao racismo transportaram as cores branco e negro³⁷ da esfera da qualidade, na qual estão inseridas todas as cores, para a esfera da insígnia³⁸. A entrada no campo da insígnia fez com que as cores branco e negro se deslocassem da diversidade para a diferença, adquirindo identidades próprias e distintas. Desse modo, a distinção opositiva, o binarismo, impensáveis quando as cores são apenas qualidades, passou a vigorar: o branco passou a se referir ao não-negro e o negro ao não-branco. A cor negra, como já fora apontado, ficou atrelada ao feio, ao mal, ao ruim; ao passo que a cor branca, ao melhor, ao bom, ao bonito. Neste ponto, o autor ressalta que “a cor só existe como designação e não como um fato perceptivo neutro, fenomenologicamente universal, sem nenhum tipo de marcação histórica ou política” (Belo, 2017, p. 71). Apoiando-se na pesquisa de Pastoreau³⁹ (2000, *apud* Belo, 2017) e no artigo freudiano de 1927 sobre a negação, Belo (2017) então salienta que a percepção das cores, estejam estas na superfície do céu ou da pele humana, não é passiva, está impregnada de

³⁶ Ideia lançada por Laplanche (1988) ao pensar de um modo bastante particular noções clássicas da psicanálise, como a castração e o complexo de Édipo, afastando-as de uma concepção hereditária ou universal. Conforme Belo (2017), o complexo de Édipo e a castração são pensados como um “esquema narrativo, como um código que auxilia e força a tradução de mensagens enigmáticas recebidas pela criança na situação antropológica fundamental.” (p.70).

³⁷ No que se refere a nomenclatura negra neste contexto, talvez fosse mais apropriada substituí-la por preta; termo mais usual na língua portuguesa ao nos referirmos as cores, deixando então a palavra negra referida apenas a ideia de raça. Porém, optamos em ser fiel a nomenclatura usada pelo autor.

³⁸ Esta última, mais do que nomear campos políticos preexistentes, é criadora de campos inteiramente novos; ou seja, tem a capacidade de criar aquilo que simboliza (Laplanche, 1988).

³⁹ A pesquisa realizada por Pastoreau (2000, *apud* Belo, 2017) constatou que em grego e latim a cor azul dificilmente era nomeada. Na descrição do céu, por exemplo, não figura a cor azul, mas vermelho, amarelo e verde. Isso não implica na conclusão de que gregos e romanos possuíam sistema perceptivo diferente do nosso, apenas sinaliza que o sistema de percepção deles, por ser composto por léxicos distintos dos nossos, não comportava a existência da cor azul.

mensagens endereçadas pela alteridade. Por conseguinte, a cor da pele se constitui como um código tradutivo - facilitado pela cultura que organiza o pulsional – capaz então de influenciar as ideias conscientes e inconscientes que formulamos sobre os outros e sobre nós mesmos.

O entendimento da cor da pele como código tradutivo deixa ainda mais notória a necessidade de explorar a esfera da corporeidade para avançarmos na análise das implicações psíquicas do racismo. É imprescindível nos perguntarmos o que se passa quando se é confrontado, muitas vezes antes mesmo do nascimento, com falas míticas que além de atrelarem atributos pejorativos à sua cor da pele, em última instância negam a sua condição de humano.

Para melhor compreender esta peculiaridade da violência do racismo, apresentaremos de forma breve a noção de corpo na psicanálise freudiana e o conceito de imagem corporal de Dolto (1984). Digressão necessária para assimilação das ideias exploradas na sequência.

2.5 ALGUNS EMBASAMENTOS TEÓRICOS

2.5.1 O corpo para a psicanálise

Embora a ideia de corpo perpassasse a teoria de Freud desde seus primeiros escritos, não encontramos em sua obra um texto que trate especificamente desta temática e nem mesmo uma definição precisa, o que, entretanto, não nos impede de vislumbrar uma concepção própria a seu respeito. Para a psicanálise o corpo não está reduzido ao organismo, envolve todo um processo de construção iniciado ainda nos primórdios da subjetivação e que se confunde com o próprio percurso de constituição do sujeito, no qual a alteridade exerce um papel preponderante (Sales & Herzog, 2014).

Não é nenhum exagero afirmar que concomitantemente ao nascimento da psicanálise inaugura-se um estatuto de corpo inteiramente singular. No final do século XIX, Freud (1894/1996; 1893-1895/1996) tomado pelo desafio de compreender a histeria, patologia de sintomas eminentemente corporais sem etiologia orgânica definida, baseando-se em suas observações clínicas, ousou localizar na sua gênese um conflito psíquico de cunho sexual e não algo estritamente orgânico. Nasce assim a psicanálise, já de saída se contrapondo ao estatuto científico de sua época, rejeitando a oposição corpo x psiquismo, implementando uma noção particular de corpo, na qual este é atravessado pelo sexual e permeado pelo campo

da linguagem. Tal concepção adquiriu ainda mais consistência em 1905, no artigo *Três ensaios sobre a sexualidade* com a formulação do conceito de pulsão sexual e a descoberta da sexualidade infantil. A partir de então, a sexualidade humana deixou de estar limitada à reprodução, comportando também o prazer, que por sua vez, pode ser alcançado de formas variadas, já que o corpo é habitado por uma pluralidade de zonas erógenas constituídas ainda na infância por meio dos investimentos libidinais dos genitores. Pensar o corpo nesse contexto implica em necessariamente admitir a incidência da pulsão sexual sobre ele e, conseqüentemente, a impossibilidade de concebê-lo como uma unidade fechada haja vista a característica fragmentada das pulsões autoeróticas. Este seria o registro do corpo autoerótico.

Este registro revela a importância do trabalho de acolhimento pulsional promovido pela alteridade no processo de constituição subjetiva. É somente através dos cuidados de quem se ocupa do *infans* que o organismo se transforma em corpo autoerótico. Na medida em que recebe os cuidados corporais, além de ser manuseado, ter suas sensações decodificadas e nomeadas, é investido libidinalmente. Assim suas zonas erógenas são constituídas (Sales & Herzog, 2014).

Com o desenvolvimento gradativo da teoria psicanalítica, advindo dos avanços e impasses clínicos, a ideia de corpo se complexifica ainda mais, de tal forma que para além da noção de corpo autoerótico e fragmentado, é possível vislumbrar na teoria freudiana um corpo que tende a unificação. No famoso artigo *Sobre o narcisismo: uma introdução*, o Ego é considerado uma entidade que não está presente desde o início, se constituído a partir da convergência das pulsões parciais do autoerotismo. Convergência capaz de viabilizar a construção de uma imagem unificada do corpo, por meio de “uma nova ação psíquica” (Freud, 1914/1996a, p. 84). Ainda que Freud não identifique precisamente nesse momento do que se trata essa “nova ação psíquica”, é possível inferir a participação da alteridade, que além de investir libidinalmente o *infans*, o transformará em alvo da reedição de suas fantasias narcísicas onipotentes. Neste contexto, o corpo deixa de ser pensado apenas como pura dispersão autoerótica, sendo também o responsável por proporcionar um senso de unidade ao sujeito, admitido por conseguinte uma tendência à unificação. Tendência, entretanto, que não será completamente realizada, dado que o corpo pulsional nunca atingirá o patamar de unidade total, afinal, mesmo após o advento do narcisismo as pulsões parciais não desaparecem, pelo contrário, continuam agindo sobre ele (Sales, 2013).

Dentro da concepção psicanalítica de corpo, o ponto que mais interessa à nossa pesquisa é justamente este, onde se evidencia a preponderância do corpo na formação do Ego. Ponto retomado e esmiuçado por Freud em 1923, na formulação da segunda tópica.

Na tentativa de melhor definir a instância egóica da segunda tópica, Freud (1923/1996) afirma estar em jogo em sua constituição a superfície corporal: “O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é ele próprio a projeção de uma superfície” (p. 39). Essa célebre frase recebe ainda maiores explicações em uma nota de rodapé acrescentada em 1927: “(...) o ego em última análise deriva das sensações corporais principalmente das que se originam da superfície do corpo” (p.39). Deste modo, a associação entre o Ego e o corpo, que de certa forma já estava presente desde 1914, se consolida, com a diferença que agora o Ego é uma instância psíquica voltada para o exterior, conectada com a realidade e a percepção.

A partir de 1923 fica mais evidente do que nunca que o nascimento do Ego está subordinado não só ao investimento libidinal dos genitores, mas também às percepções, principalmente aquelas que emergem da superfície do próprio corpo. Em suma, o corpo é considerado o fundador do Ego enquanto instância psíquica, parte constituinte do próprio psiquismo.

Fernandes (2003) sublinha que não é por acaso que Freud utiliza a palavra projeção e não diretamente superfície corporal. Isso, segundo ela, aponta para a distância entre o corpo no âmbito da biologia e da psicanálise. Distância responsável pelo fato de o corpo, nesta última, possuir uma anatomia própria e singular a cada sujeito, construída a partir do cenário fantasmático de cada um.

Passemos agora a análise do conceito de imagem corporal de Dolto (1984).

2.5.2 O conceito de imagem corporal de Dolto

Apostamos que a compreensão do conceito de imagem inconsciente do corpo, ou simplesmente imagem corporal, formulado em 1984 pela psicanalista francesa Dolto, pode ser bastante útil na análise do tema em questão. Conceito este, segundo Násio (2009), um dos mais importantes da psicanálise contemporânea.

O conceito de imagem corporal foi pensado por Dolto a partir da sua experiência clínica com as crianças, ao vislumbrar que as instâncias do aparelho psíquico freudiano – Id, Ego e Superego – podiam ser assimiláveis em qualquer composição livre infantil, como os desenhos ou as produções com massa de modelar. Tais representações alegóricas,

comportavam-se como mediador das três instâncias psíquicas e eram sempre específicas para cada sujeito, a esse mediador ela atribuiu o nome imagem inconsciente do corpo.

A ideia de imagem corporal foi elaborada por Dolto (1984) em articulação com o conceito de esquema corporal, sobretudo, ao marcar a diferença existente entre eles. Embora estejam intimamente relacionados, afetando-se mutuamente, um jamais será reduzido ao outro. Enquanto o esquema corporal se refere à realidade factual do organismo, a imagem não necessariamente, já que envolve aquilo que inconscientemente construímos a respeito do corpo.

Nesta perspectiva, o esquema corporal é “de certa forma nosso viver carnal no contato com o mundo físico” (Dolto, 1984, p. 10), está diretamente relacionado às funções reais e objetivas do corpo, se estrutura pela aprendizagem e experiência. Em princípio ele é o mesmo para todos os indivíduos, desde que sejam da mesma idade e compartilhem do mesmo clima. Diferentemente deste, a imagem corporal é única e singular a cada sujeito, engloba, além dos significados individuais, os valores sociais e culturais. Ela é uma construção iniciada ainda nas etapas pré-especulares e moldada no decorrer da vida, estando na inteira dependência da fala da alteridade. Assim, ela se articula pelo e com o narcisismo, ou seja, o que possibilita sua existência são os cuidados corporais acompanhados do toque, do olhar e da fala de quem desempenha a função materna (Dolto, 1984).

Em resumo, o esquema corporal é a fonte das pulsões, embora possa ser em parte inconsciente, é também pré-consciente e consciente, já a imagem corporal o lugar onde as pulsões se representam é sempre inconsciente. Ela “é, a cada instante, para o ser humano a representação imanente inconsciente em que se origina seu desejo” (Dolto, 1984, p.24-25).

Ao pensar a relação entre o esquema e a imagem corporal, Dolto (1984) comenta que golpes no primeiro não necessariamente afetarão a segunda, afirmando inclusive que é frequente um esquema corporal enfermo e uma imagem corporal sã coabitando no mesmo sujeito. O determinante para construção ou manutenção de uma imagem corporal saudável, mesmo que o esquema tenha sofrido alguma lesão, é a fala da alteridade. Dolto (1984) destaca que tanto no caso das crianças nascidas com algum problema físico, quanto das que adquiriram o problema posteriormente, o essencial é que aquele que exerce a função materna fale sobre o déficit físico. O déficit físico precisa ser referido ao passado não enfermo ou, as outras crianças não enfermas. A criança precisa ainda ter a possibilidade de expressar pela linguagem mímica os seus desejos referentes ao esquema corporal enfermo, sejam estes possíveis de realização ou não. Assim, uma criança paraplégica deve poder brincar

verbalmente com atividades que seu esquema corporal não lhe permite, como correr e pular. “Que seus desejos sejam assim falados a alguém que aceita com ele este jogo projetivo, permite ao sujeito integrar na linguagem tais desejos, apesar da realidade, da enfermidade de seu corpo.” (Dolto, 1984, p.12). Desta maneira, por meio das palavras compartilhadas com o outro, a criança pode projetar uma imagem sã do seu corpo e ter satisfação nessa projeção, constituindo uma imagem corporal saudável capaz de possibilitar-lhe comunicações inter-humanas tão completas e satisfatórias quanto de pessoas com um esquema corporal não enfermo. Assim, a constituição de uma imagem corporal sã, nesses casos, depende da relação emocional dos pais com a criança. Estes precisam aceitar a enfermidade no corpo do filho para então lhe dirigir, o mais precocemente possível palavras verídicas a seu respeito. O mais prejudicial para as crianças é não lhe falarem nada a respeito da sua lesão no esquema corporal, deixá-la apenas com suas observações.

Dolto (1984) menciona ainda que uma imagem corporal pode não se estruturar da melhor forma a despeito do sujeito possuir um esquema corporal perfeitamente saudável. E uma das hipóteses nesses casos é a ausência de uma comunicação via palavras, quando os cuidados com o bebê se resumem ao corpo a corpo apenas para a manutenção de suas necessidades básicas.

Observamos assim na explicação do conceito de imagem corporal e sua constituição, o papel primordial da linguagem: as palavras proferidas pela alteridade são determinantes na estruturação de uma imagem corporal, até muito mais que o esquema corporal em si mesmo. Se não existirem palavras, a imagem do corpo não estruturará o simbolismo do sujeito, apenas fará parte de um “débil ideativo relacional” (Dolto, 1984, p. 31).

Neste sentido, a integridade da imagem corporal no seu cruzamento com o esquema corporal é o ponto assegurador da comunicação entre os sujeitos. Todo contato com o outro passa necessariamente pela imagem corporal, pois é nela, “suporte do narcisismo, que o tempo se cruza com o espaço, e que o passado inconsciente ressoa na relação presente” (Dolto, 1984, p.15). É por isso que uma imagem do corpo construída de forma precária pode ocasionar um viver mudo, solitário, silencioso, narcisicamente insensível; tal como ocorre com os sujeitos psicóticos ou autistas, os quais permanecem presos a uma imagem incomunicável. Fernandes (2006), a partir disso, afirma que a imagem corporal é: “um verdadeiro substrato relacional que se passa pelo corpo, lugar da comunicação precoce” (p.145).

Partindo do princípio que a imagem do corpo não é um dado anatômico e se estrutura na história do sujeito, Dolto (1984) depreende dela três aspectos dinâmicos: a imagem de base, a imagem funcional, e a imagem erógena. Essas três modalidades conjuntamente conferem ao sujeito a sua imagem do corpo e o narcisismo em seus diferentes estágios, permanecendo indissociáveis e coesas (p.37).

A imagem base é o primeiro componente da imagem do corpo, responsável por possibilitar a criança experimentar a “mesmice de ser” (Dolto, 1984, p. 38), ou seja, a continuidade narcísica independentemente das mudanças sofridas pelo seu corpo. É justamente desta “mesmice de ser”, seja ela mais ou menos intensa, que nos dá a noção de existência. Assim, a imagem de base se refere ao que a autora nomeia de narcisismo primordial; narcisismo entendido como continuidade, como uma história capaz de sofrer remanejamentos. Por isso a imagem de base está sempre “referida a” ou é “constitutiva de”, e cada estágio pelo qual passa a criança ao se desenvolver corresponderia a uma imagem de base, por exemplo: imagem de base respiratória-olfativa-auditiva, imagem de base oral e imagem de base anal.

A imagem funcional é o segundo componente da imagem do corpo, é a responsável pela realização dos desejos, por meio dela as pulsões de vida buscam alcançar o prazer através da relação com a alteridade e com o mundo. Esta imagem vai sendo elaborada a partir do acionamento das zonas erógenas, o que conseqüentemente enriquece a forma como a criança se relaciona com os outros.

A imagem erógena é o terceiro componente da imagem do corpo, focaliza o prazer ou o desprazer erótico na relação com a alteridade. Está associada a determinada imagem funcional do corpo; em geral é representada por círculos, formas ovais e côncavas.

Essas três modalidades da imagem do corpo estão sempre em um processo dinâmico de articulação, “se metabolizam, se transformam e remanejamos” (Dolto, 1984, p.44), sempre considerando as limitações encontradas pelo sujeito ao longo da vida, visando em última instância manter a coesão narcísica.

Isto posto, já é possível começarmos a pensar como o racismo incide no corpo dos sujeitos que infelizmente se deparam com esse tipo de violência.

2.6 O CORPO MARCADO PELO RACISMO

“...eu me achava muito feia, me identificava com uma menina negra diferente... Todas as meninas tinham cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato... Eu era muito invejosa do físico das pessoas – achava que as pessoas eram muito mais bonitas do que eu” (Luísa, 1983 *apud* Souza, 1983, p. 64).

O depoimento acima corrobora a afirmação de Costa (1983) de que “o mito negro constrói-se às expensas de uma desvalorização sistemática dos atributos físicos do sujeito negro” (p.6). Desvalorização que torna praticamente impossível que as pessoas negras no Brasil não enfrentem dificuldades na esfera da corporeidade.

Pensando nessas questões, Costa (1983) sublinha o estabelecimento de uma relação persecutória entre o sujeito negro e o seu corpo. O autor argumenta que a partir do momento em que o negro se depara com o preconceito racial, passa a repudiar a sua cor e conseqüentemente o seu corpo, instalando-se assim uma perseguição ao próprio corpo. Daí em diante, o sujeito irá tentar controlar, observar, vigiar este corpo que o desagrada por impossibilitar a construção da identidade branca. Costa (1983), com base na teoria de Aulagnier, explica que a imagem construída de si mesmo por todos os sujeitos ancora-se nas experiências de dor, prazer ou desprazer imputadas pelo corpo. Nesta perspectiva, para a construção de uma estrutura psíquica harmoniosa, o corpo precisa ser predominantemente vivido e pensado como fonte de vida e prazer, e os sofrimentos que por ventura ele venha imputar aos próprios sujeitos, necessitam ser “esquecidos”, atribuídos ao acaso ou a agentes externos. Essa é a condição necessária para continuarmos amando e cuidando de nosso próprio corpo, condição de sobrevivência por excelência de todos nós. Quando o corpo não é absolvido do sofrimento infligido é visto como uma ameaça permanente de dor e morte, passando a ser odiado e perseguido.

Essa sensação do corpo permanentemente ameaçando o sujeito é bastante evidente no quinto capítulo, do livro de Fanon (1952/2008), intitulado a “A experiência vivida do negro”. Neste o autor corajosamente escreve em primeira pessoa, narrando os seus sentimentos ao se perceber negro através do olhar do outro. Em diversos momentos do seu depoimento, o corpo ocupa um lugar de destaque, como no trecho a seguir: “meu corpo era devolvido, desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio (...)” (p.107). Seguindo em sua

problematização, Fanon (1992/2008) põe em relevo a sensação de incerteza relativa ao corpo, recorrendo ao conceito de esquema corporal. Em suas palavras:

No mundo branco o homem de cor encontra dificuldade na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (p. 104).

Neste ponto cabe salientar que o termo esquema corporal provavelmente foi usado por Fanon (1952/2008) sem um rigor teórico. No contexto transcrito, tal termo parece estar mais próximo da ideia de imagem corporal de Dolto (1984), uma vez que Fanon (1952/2008) parte do princípio que o esquema corporal precisa ser elaborado. Lembremos que o esquema corporal, tal como propõe Dolto (1984), como a realidade factual do corpo, não comporta um processo de elaboração. Já imagem corporal é eminentemente resultado de uma elaboração, entre outras coisas, das palavras proferidas pela alteridade.

Mais importante do que precisar se Fanon está se referindo a imagem ou esquema corporal em termos da teoria de Dolto (1984), é conhecer as particularidades da problemática corporal do negro apresentadas por esse autor. Entre outras coisas, ele postulou o “esquema histórico-racial” (p.105), um esquema situado abaixo do esquema corporal, mais arcaico que este e que, ao invés de ser construído a partir das sensações e percepções originárias do corpo do próprio sujeito, é forjado pelo branco através de detalhes e anedotas as quais desvalorizam e depreciam o negro. Fanon (1952/2008) também faz referência ao “esquema epidérmico racial” (p.105), o qual entra em ação após o esquema corporal desmoronar em virtudes dos constantes ataques sofridos. No esquema epidérmico racial não se tem um conhecimento sobre o próprio corpo, o sujeito se torna uma tripla pessoa, responsável pelo seu próprio corpo, sua raça e seus ancestrais.

A tese de Fanon (1952/2008) acerca do “esquema histórico racial” (p.105) e “esquema epidérmico racial” (p.105) ilustra duas importantes ideias. A primeira já examinada nos estudos sobre a branquitude, diz respeito a atribuição de raça ser algo praticamente exclusivo aos negros, como se os brancos fossem um elemento neutro na humanidade. A segunda envolve o entendimento do corpo como um signo social, ou seja, como uma realidade socialmente concebida.

Pensando essa segunda ideia, não podemos negligenciar o fato do corpo humano sofrer influências do social, não somente nos primórdios da constituição subjetiva – por meio

da participação da alteridade –, mas ao longo de toda sua existência. Estamos portanto, de acordo com Nogueira (1999) que, baseando-se na concepção de corpo de Rodrigues (1983) – corpo signo –, desnuda os signos sociais e sentidos fixados ao corpo dos negros. O corpo é um dos meios pelo qual uma estrutura social se expressa e se reproduz; desse modo, ele comportará sentidos variáveis de acordo com o sistema social no qual está inserido. Ele invariavelmente serve de suporte para os valores e sentidos da sociedade, desempenhando uma função ideológica tão forte que a sua imagem pode garantir, ou não, a integridade de uma pessoa. Por exemplo, em nosso país, a partir da aparência física, determinados atributos são conferidos ao indivíduo, fazendo com que alguns tipos físicos sejam considerados potencialmente criminosos. A ilustração mais emblemática disto é o fato dos negros serem preferencialmente alvos de revistas por agentes de segurança (privados ou do Estado) nos mais diversos contextos.

Corroborando essa linha de raciocínio encontra-se a narrativa do livro *Entre o mundo e Eu* (2015) escrito por Ta-Nehisi Coates, um jornalista norte-americano negro. A obra consiste em uma comovente carta endereçada ao seu filho adolescente também negro. Logo nas primeiras páginas do livro fica evidente que aquilo que está entre o mundo e eu, é o corpo. Neste caso, um corpo negro marcado por vários estigmas e por isso colocando constantemente o sujeito em risco, não apenas na integridade emocional, mas também a concretude de sua existência. A questão central do livro gira em torno dos riscos inerentes às particularidades de habitar um corpo negro nos Estados Unidos. O autor dirigindo-se diretamente ao filho escreve: “este é seu país, este é seu mundo, este é seu corpo, e você tem de encontrar algum modo de viver dentro de tudo isso.” (p.23). Em outro momento é ainda mais contundente:

Mas você é um menino negro, e precisa ser responsável pelo seu corpo de uma maneira que os outros garotos jamais poderão entender. Na verdade, você também será responsável pelas piores ações de outros corpos negros, que, de algum modo, sempre serão atribuídas a você (...). Você tem de fazer as pazes com o caos, mas não pode mentir. Não pode esquecer o quanto eles tiraram de nós e como transfiguraram nossos corpos em açúcar, tabaco, algodão e ouro (Coates, 2015, p.78).

As palavras de Coates (2015) nos fazem indagar quais são os desdobramentos psíquicos de habitar um corpo com sentidos e significados historicamente construídos que colocam a própria existência em risco

Nogueira (1998), através de sua tese *Significações do Corpo Negro*, nos ajuda a avançar em nossas indagações. Lançando mão dos conceitos do esquema e imagem corporal

de Dolto (1984), com um considerável rigor teórico, interpela que sujeito desejante é o negro que constata em seu corpo, o equipamento para a satisfação do desejo, um entrave, a sua cor. Partindo do princípio que a imagem corporal está referida a história de cada sujeito e é suporte do narcisismo inconsciente, comportando simbolicamente o perfil do sujeito desejante, a autora reconhece uma dissonância marcante entre o esquema corporal e a imagem corporal do negro. Neste ponto lembra o postulado de Souza (1983), o corpo do negro não está de acordo com seu desejo, uma vez que seu ideal inatingível é o corpo branco. Ademais, a problemática não se restringe a imagem corporal, ocorrem ainda entraves referentes ao esquema corporal. Como vimos, este teoricamente assegura ao sujeito o sentimento de pertencimento a uma espécie, condição genérica igual para todos dessa mesma espécie, no caso a humana. Contudo, impregnado e atravessado pelas falas míticas, será o esquema corporal do sujeito negro capaz de lhe assegurar o lugar de humano, questiona Nogueira (1999). A esse respeito escreve:

Seu esquema corporal é retaliado pela cor da pele, pelos tipos de cabelo, etc., e essa diferença não é aplacada pelos pais, mesmo quando trabalham uma imagem de corpo mais saudável, porque seus corpos também estão atravessados pelo mesmo estigma (p.79).

A hipótese lançada por Nogueira (1998) é que a “imagem de base”, aquela que como vimos garante a “mesmice do ser”, ou seja, a continuidade narcísica no negro encontra-se comprometida, prejudicando assim a sua coesão narcísica. A favor desta hipótese tem sua experiência clínica enquanto psicanalista e cita dois recortes analíticos. Uma analisanda, uma secretária negra, lhe disse que não suportaria ser chamada de negra e ao imaginar tal cena sentia seu corpo sumindo e rachando no chão, tal como ocorre nos desenhos animados. E, um analisando lhe relatou que na infância precisava tomar vários banhos para retirar sua sujeira.

Observamos assim que os percalços no nível da corporeidade advindos da violência dos processos de discriminação racial e exclusão são muitos e complexos, alguns, como no último relato do analisando de Nogueira (1999), se fazem notáveis ainda na infância. Tendo em vista a riqueza dos processos que se passam nessa época da vida, optamos por empreender uma análise mais detalhada das implicações do racismo nas crianças negras, que será feita um pouco mais adiante. Antes dessa reflexão, nos debruçaremos sobre outro signo imputado à corporeidade dos negros de forma bastante contundente, a hipersexualização.

2.6.1 A hipersexualização e o exotismo.

Quando a corporeidade dos negros está em pauta dois termos/signos são preponderantes, tanto no imaginário da população brasileira em geral, quanto na análise do material por nós pesquisado: sexualidade e exotismo.

Começamos pela questão da sexualidade. Como vimos no início do capítulo, os negros em decorrência do mito examinado estiveram sempre associados ao primitivo, à natureza, ao animal; conseqüentemente a visão do colonizador de seus corpos e de sua sexualidade foram profundamente deturpadas. Se hoje o negro não se encontra mais legalmente no lugar de mercadoria da qual se pode usufruir de todas as formas, ainda assim não conseguiu se desvencilhar de certos lugares prefixados, sobretudo aqueles relativos à esfera sexual. Basta lembrarmos-nos da expressão “mulata sensual” ou das fantasias em torno do órgão sexual do homem negro. Conforme comenta, Fanon (1952/2008) os negros foram fixados ao biológico, considerados detentores de toda potência sexual, associados aos genitais. De tal forma, que um branco diante de um negro se comporta como se tudo estivesse restrito ao plano sexual, e nem mesmo a informação de que a suposta superioridade sexual não passa de fantasia, modifica seu comportamento. O autor então depreende que em última instância, “através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco” (Fanon, 1952/2008, p. 140).

Pinho (2004) em seu artigo *Qual a identidade do homem negro*, embora como o próprio título expõe, se detenha nas questões inerentes ao homem, nos fornece elementos para pensar a corporeidade dos indivíduos negros, independentemente do gênero. Em sua argumentação, o autor revela os processos e determinações históricas que reduziram os corpos da população negra escravizada – tanto os homens quanto as mulheres – a posição de objetos à serviço do outro. Nesta perspectiva, destaca-se o fato do negro escravizado ter sido obrigado a usar seu corpo para um trabalho do qual ele não usufruía os benefícios e a associação deste ao sexo. Nas palavras de Pinho (2004):

Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo para o trabalho e corpo sexuado. Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos ou força física; o sexo, genitalizado dimorficamente como o pênis, símbolo falocrático do plus de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco (p.67.).

Em consonância com as contribuições de Pinho (2004) temos um dado histórico bastante relevante, o número de castrações infligidas aos homens negros escravizados.

Quando um negro era acusado de manter relações sexuais com uma branca, como punição era castrado. O pênis, símbolo da virilidade precisava ser eliminado, aniquilado, negado. Ao se comparar as atrocidades as quais negros e judeus foram submetidos, observamos a ausência de registros de castração para esses últimos, eles eram esterilizados ou mortos. Fica evidente então, que a castração tinha como objetivo não apenas eliminar a “raça”, mas principalmente atingir o negro em sua corporeidade (Fanon, 1952/2008).

Conjugando-se as consequências do processo de objetualização dos corpos negros com a concepção de corpo da teoria freudiana, formulamos a hipótese que a sociedade aprisiona a corporeidade desta parcela da população a algo semelhante ao registro do autoerotismo. É como se aos negros não fosse garantida pela sociedade “a nova ação psíquica”, aquela descrita por Freud em 1914 como responsável por unir as pulsões autoeróticas iniciando a formação do Ego e possibilitando um mínimo de unidade corporal. É como se o negro estivesse condenado a um corpo restrito a parcialização e a pura dispersão autoerótica.

Dando continuidade a essa discussão, gostaríamos de retomar o discurso de execração, examinado no primeiro capítulo da presente tese. Vimos que uma das condições de efetivação do discurso execração é a eleição do corpo do outro como lugar por excelência para o escoamento de toda agressividade pulsional. Acontece que nesse processo nem sempre a agressividade comparece em sua forma pura, por vezes algo da ordem sexual também se apresenta. Zygouris (1998) pontua que em tempo de guerra, as violências sexuais contra os estrangeiros estão sempre presentes. Essa mesma autora, então denuncia que em tempos de racismo se comete mais violências sexuais do que em tempos de guerra. Ademais, a vítima é acusada de provocar a violência, o problema erroneamente fica localizado no seu corpo, um corpo capaz de despertar uma profunda cobiça.

Não estarão os dados apontados por Zygouris (1998) corroborando nossa hipótese acerca do lugar relegado à corporeidade negra, o lugar da parcialização, da divisão em partes incomunicáveis? Afinal, se de um lado o corpo do negro é rejeitado do ponto de vista do ideal de beleza e humanidade, por outro, desperta uma cobiça sexual extremamente exacerbada, capaz de fazer o racista ultrapassar a barreira do contato físico. Todavia, o rompimento da barreira do contato físico, não faz do negro um sujeito de fato para além de um corpo parcializado, não o torna, por exemplo, merecedor do amor romântico. O estrangeiro, enfatiza Zygouris (2008 ou 1998), não é um pai ou mãe em potencial para o sujeito racista, não pode entrar no ciclo simbólico e manter contato com as representações edípicas. Tal atitude não é exclusiva dos racistas manifestos. No Brasil, por exemplo, é comum ouvirmos “Eu não sou

racista, tenho amigos negros, mas daí a casar com um.” Não seria esse comportamento ambíguo mais uma evidência da perversa parcialização impostas aos negros? Defendemos que sim.

Intimamente articulada às concepções apresentadas por Zygoris (1998) encontra-se em nossa opinião o exotismo atribuído aos negros. Estes quando não têm suas características físicas desvalorizadas, são comumente considerados estranhamente belos ou mais atraentes que os demais indivíduos. Em uma rápida busca pelo dicionário, encontramos como significado para o termo exótico: esquisito; aquilo que não é comum; algo excêntrico; estrangeiro; e até mesmo algo de acabamento mal feito (Michaelis, 2017; Dicio; 2017). De acordo com Souza (1994), o dispositivo do exotismo embora possa parecer mais brando que o racismo, é indissociável deste à medida que ambos visam à exclusão. Enquanto o racismo pretende excluir o sujeito de sua condição de humano, o exotismo busca a exclusão política ao reduzi-lo ao prisma estético. Neste sentido, o sujeito considerado exótico, tem a eficácia do seu fazer político menosprezada em prol de suas características. O seu fazer será sempre avaliado a partir do reducionismo o qual está submetido. Portanto, uma das consequências mais nefastas de fixar um sujeito no lugar de exótico é estreitar suas possibilidades de expressão, onde todos os comportamentos destoantes do padrão pré-estabelecido, são combatidos.

Aparentemente inofensivo, o exotismo pode facilmente desembocar na perversão do racismo, haja vista que não há separação radical entre os dois, tanto um quanto o outro surgem da necessidade de dominar a angústia oriunda do encontro com o estranho freudiano. Desse modo, “o que foi rejeitado ontem, pode ser hoje exaltado sem que o princípio de não-reconhecimento do estranho sequer seja abalado” (Souza, 1994, p. 187). Afinal, Freud em 1919, como vimos no primeiro capítulo, postulou que a angústia despertada pelo estranho é resultante não do seu aspecto inesperado ou desconhecido, mas justamente da atualização de fantasias familiares. Nessa acepção, escreve Souza (1994):

Com o racismo, odiamos o que é nosso, atribuindo-o ao estrangeiro. Com o exotismo, admiramos o que é nosso, atribuindo-o ao estrangeiro. No caso do racismo, não nos responsabilizamos pela dívida que o nosso íntimo acarreta; preferimos descarregá-la no outro sob a forma da culpa. No caso do exotismo, não pagamos o preço da transformação do horror que é o nosso íntimo em algo admirável; preferimos recolhê-la, já pronta, exaltada no outro (p. 146).

Na esteira dessa discussão uma indagação nos assola: como podem então os negros escaparem desse lugar do exotismo e da hipersexualização, de fragmentação, de corpo fetiche? Por hora, ainda não temos respostas.

2.6.2 A construção da imagem de si nas crianças negras.

“Em casa escondida, eu gostava de amarrar tecidos na cabeça e fingir que eu tinha cabelos longos e lisos. Era minha brincadeira preferida com a minha irmã, fora isso ficava horas penteando minhas barbies todas com cabelos lisos e loiras, pensando como eu era infeliz por ter o cabelo diferente do delas” (Ribeiro, 2016).

Dando continuidade às nossas reflexões, analisaremos justamente as especificidades dos efeitos do racismo na infância, fase da vida que, de acordo com Rosemberg (2017) se está mais vulnerável a esse tipo de discriminação, que tanto pode partir de um adulto quanto de um de seus pares. Interessa-nos esmiuçar a qualidade da relação construída pela criança como seu corpo, quando cresce em um ambiente permeado pelos mito negro e mito da brancura. Como é crescer sendo sistematicamente atravessado por representações depreciativas de seus atributos físicos, somadas a escassez de modelos identificatórios compatíveis com a sua realidade biológica? Como se dá o laborioso processo de apropriação da imagem de si neste contexto?

No tocante à ausência de modelos identificatórios, apesar dos avanços na mídia brasileira, o modelo de ser humano apresentado ainda é majoritariamente o branco (Machado, 2012). Pensando os efeitos deste imperativo, a fala de uma jovem negra sobre sua vivência é extremamente relevante: “E talvez a maioria das pessoas não saibam, mas quando o que vemos não parece conosco, isso dói. Dói de um jeito que faz com que desejemos não sermos nós mesmos, desejamos ser diferentes.” (Pinto, 2016). Aqui, infelizmente não restam dúvidas de que as hipóteses defendidas por Fanon na França em 1952 e Souza no Brasil em 1983 – o negro impelido pela hegemonia da ideologia e estética branca, acaba por renegar a sua realidade corporal – ainda se atualizam em 2018. Por conseguinte, nos perguntamos o quão dolorosa deve ser essa vivência para uma criança e quais são seus efeitos.

Freud, no artigo *Futuro de uma ilusão* (1927), é categórico ao enunciar a proteção por parte dos pais como a necessidade mais forte da infância. Na investigação da articulação entre as religiões e o desamparo, embora mencione que este último se estende por toda vida, grifa que a sua experiência na infância é terrificante ao ponto de despertar a necessidade de

proteção através do amor. Nesse sentido, um dos maiores temores da criança é a perda do amor e da aprovação, o que equivale a não se sentir aceita em sua singularidade, inclusive em seus aspectos corporais. Assim podemos supor que para uma criança negra criada em uma sociedade racista, a ameaça da perda do amor e a desaprovação tende a ser ainda mais acentuada.

Neste ponto é fundamental assinalar que a ameaça a qual estão sujeitos os negros não está restrita a perda do amor, conforme sublinha Farias (2017), é anterior a ela, é de ordem narcísica, é uma ameaça à própria existência. Ou seja, é um sofrimento distinto daquele descrito por Freud ao caracterizar o mal-estar advindo das renúncias pulsionais impostas pela vida em sociedade. É um sofrimento decorrente da exclusão e não comporta a vantagem de possibilitar a inclusão social, muito pelo contrário (Farias, 2017).

Em sintonia com a ideia de que o sofrimento advindo do racismo é de caráter narcísico está a hipótese segunda a qual a criança negra já carrega marcas das consequências do racismo antes mesmo do seu nascimento. Não podemos esquecer que o sujeito ao nascer já está inserido na história de seus genitores, bem como da sociedade que o receberá.

Nesta perspectiva, Silva (2017) ao pensar a peculiaridade da infância para os negros sublinha que “as pressões raciais já se iniciaram e estão inscritas umbilicalmente, naquilo que a criança negra traz para sua existência material e emocional” (p. 83). O racismo, segundo ela, rondará então a existência do sujeito tal como um fantasma que ninguém vê, mas existe.

Nogueira (1998) deixa mais evidente a radicalidade de sua posição. Considerando a presença do racismo no psiquismo materno, a autora defende que para a criança negra não existe um momento mítico anterior ao confronto com o racismo, os efeitos do racismo estão dados desde sempre, antes de experiências concretas de preconceito, antes mesmo de seu nascimento. A criança idealizada no projeto narcísico dos pais não é negra. Neste ponto a autora é altamente cuidadosa esclarecendo que a criança negra é tão desejada quanto a branca; contudo, a mãe por rejeitar os significados negativos imputados à pele negra e desejar a brancura para si mesma, idealiza uma criança branca. Lembremos aqui das colocações de Belo (2017), apresentadas anteriormente, a respeito da transformação das cores branco e negro em insígnia, estabelecendo assim um binarismo entre elas e atrelando a cor negra ao feio, ao mal, ao ruim.

Este enredo acaba por constituir uma dualidade na estrutura psíquica infantil, uma lacuna dupla, onde o real da condição de negro não é reconhecido, é negado e se nega. Objetivando compreender os processos em jogo na elaboração imaginária do sujeito nessas

condições, Nogueira (1998) examina a especificidade da experiência especular da criança negra. De acordo com ela, o fascínio oriundo da visão da própria imagem no espelho é acompanhado simultaneamente por uma repulsa por essa imagem. A “assunção jubilatória” descrita por Lacan no famoso artigo *O estádio do Espelho* de 1949, é acompanhada de uma negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, já que a criança negra reluta em aderir a sua própria imagem por não corresponder à imagem do desejo da mãe. Por conseguinte, a criança passa a procurar na imagem algo capaz de reconciliar com o desejo materno. Para não haver dúvidas a respeito de sua hipótese, a autora mais uma vez ressalta o amor da mãe negra pelo seu bebê e grifa que o rechaçado por ela são as representações simbólicas da pele negra. Dada essa singularidade, se produz na criança um mecanismo complexo de identificação/não identificação, reproduzindo a experiência do adulto: a identificação imaginária é atravessada pelo ideal de “brancura”, fazendo-a negar alguma coisa de si mesmo.

Nesse ponto, julgamos importante fazer uma ressalva. Estamos cientes dos perigos de se generalizar inadvertidamente as contribuições de Nogueira (1998) concernente à relação mãe-bebê. Não se trata de tomar a problematização apresentada pela autora como regra para toda e qualquer mulher negra ao viver a maternidade. Aos trazermos a hipótese construída por Nogueira (1998) visamos apenas apontar que dada determinadas configurações sociais, essa é uma das possibilidades. Entretanto, uma mulher que tenha de alguma forma trabalhado os efeitos do racismo em seu próprio psiquismo, tendo minimamente analisado a condição de ser negra, e/ou ter um filho negro remete, tende a estabelecer outro tipo de relação com seus filhos.

Fanon (1952/2008) também se debruçou sobre as particularidades da construção da imagem de si para os negros. Ao analisar a transição realizada na infância do ambiente doméstico ao público, visualizou uma diferença marcante entre as crianças brancas e negras. Somente para as primeiras haveria uma coerência entre as figuras do universo familiar e os símbolos coletivos e nacionais, para as segundas não. O autor cita as revistas ilustradas, um elemento bastante significativo no universo infantil e juvenil daquela época e contexto, tais como os programas de televisão e canais na internet para crianças e adolescentes nos dias atuais. Denuncia o fato das revistas serem produzidas pensando unicamente nas crianças brancas, tanto que os personagens negros ou os índios quando presentes estão apenas a serviço de receber a agressividade coletiva. Eles são o lobo, o diabo, o gênio do mal, o mal, o selvagem etc. Ao consumir essas revistas, naturalmente as crianças, brancas ou negras, se

identificam com o vencedor. O problema é que ao fazer isso, as crianças negras estão negligenciando a sua realidade física. Embora o autor esteja tratando da realidade das crianças martinicanas, nem precisamos nos esforçar para perceber semelhanças com as crianças brasileiras.

Antes de finalizarmos este capítulo convém destacar que, se por um lado, o confronto com a violência do racismo parece um destino inevitável aos negros no Brasil, por outro lado os efeitos advindos deste encontro podem ser atenuados ou maximizados de acordo com a forma como se acolhe os relatos e os restos dessas experiências. Com base na noção freudiana de clivagem, desenvolvida anteriormente, é lícito afirmar que o pior cenário possível para um sujeito que enfrentou uma situação de discriminação racial é a negação de sua percepção por parte da sociedade. Entretanto, até mesmo os profissionais que deveriam estar preparados para acolher e manejar o sofrimento advindo das experiências traumáticas de exclusão e discriminação, por vezes se mostram despreparados para tal.

Atualmente a psicanálise no Brasil tem sido confrontada, tanto por pesquisas acadêmicas quanto por depoimentos pessoais, com o fato de não estar conseguindo trabalhar os efeitos psíquicos do racismo naqueles que buscam uma análise. Já não fosse essa acusação séria o suficiente, em alguns casos afirma-se que o processo analítico tem sido responsável por produzir ainda mais traumas, à medida que imprime novos desmentidos. É sobre este ponto que nos deteremos no terceiro e último capítulo da presente tese.

3 A EXCLUSÃO SOCIAL E A DISCRIMINAÇÃO DOS NEGROS: QUESTÕES PARA A CLÍNICA

A orientação técnica, que preconiza ao analista abster-se de incluir na situação analítica sua realidade social ideológica, não implica alienação social (Bicudo, 1972, p.296)

O terceiro e último capítulo da presente tese tem por objetivo principal pensar o saber e o fazer da psicanálise no Brasil diante da problemática do racismo. É oportuno sinalizar que esta discussão não estava prevista no projeto inicial, a necessidade de apresentá-la foi se revelando gradativamente de extrema importância no decurso da pesquisa.

Após explorarmos as características do racismo brasileiro e seus efeitos subjetivos respectivamente no primeiro e segundo capítulo, e constataremos uma escassez de produção psicanalítica a esse respeito, interrogar a implicação da psicanálise enquanto uma *práxis*, nos pareceu uma obrigação ética.

Tal como os questionamentos de Viñar (1992) dirigidos à comunidade psicanalítica sobre uma aparente indiferença ao drama dos sujeitos vítimas de torturas infligidas pelas ditaduras militares latino-americanas, indagamos os psicanalistas brasileiros sobre o silenciamento com relação ao racismo e seus efeitos psíquicos. Lembrando que para a psicanálise não há separação rígida entre o individual e o social e que a interação social é condição fundamental e estruturante do psiquismo, algumas indagações se colocam. Qual tem sido o nosso comprometimento ético e político diante de uma questão tão forte na estruturação do nosso país? No ensino da psicanálise, seja ele promovido pelas universidades ou pelas sociedades, este é um tema minimamente pautado? Há escuta para o sofrimento advindo da discriminação racial, ou este é rechaçado, como se não fosse legitimado para transitar em tal espaço?

Perguntas pertinentes, porque ainda que a teoria e a prática inauguradas por Freud pareçam privilegiar o ser psíquico, em momento algum desconsideram que o sujeito concomitantemente carrega consigo uma realidade histórica e social, capaz de repercutir em seu processo de subjetivação. Nesse sentido, conforme depreendemos da leitura de Viñar (1992, 2010, 2014) e Koltai (2016), a psicanálise possui o dever de se apropriar das temáticas sociais e políticas que atravessam os sujeitos.

Com base nesse pressuposto, nos propomos elencar elementos para se pensar um fazer analítico que não seja indiferente aos efeitos do racismo contra os negros no Brasil. Para tal, primeiramente abordaremos a importância do analista escutar nas histórias individuais a história coletiva. Na sequência investigaremos o fenômeno do “analista *safe*”, que evidencia a demanda por profissionais sensíveis aos processos de discriminação imputados a determinados grupos sociais. Ademais, dada a natureza do tema pesquisado, iremos explorar a noção de trauma social e nos debruçar sobre as características de uma clínica que acolhe esse tipo de trauma: a clínica do testemunho. Vamos ainda recorrer aos ensinamentos de um dos psicanalistas que mais se empenhou no estudo do trauma e mais ousou do ponto de vista clínico: Sándor Ferenczi. A problemática da exclusão social também será explorada. Apostamos que este percurso possibilitará a construção dos pilares de uma clínica que não se furte da responsabilidade de incluir em seu trabalho o sofrimento advindo do racismo.

3. 1 ESCUTAR NAS HISTÓRIAS INDIVIDUAIS A HISTÓRIA COLETIVA

“Eu era psicanalista, e não podia me furtar às situações de crueldade em meu país”
(Viñar, 2014, p.145).

Mesmo privilegiando o material psíquico, o psicanalista não pode esquecer que o sujeito que lhe fala concomitantemente carrega consigo uma realidade histórica e social. Além de enxergar a singularidade do sofrimento daqueles que buscam uma análise, possui também o mandato ético de suscitar discussões referentes aos problemas sociais e políticos que marcam os sujeitos de uma determinada época (Viñar 1992, 2010, 2014; Koltai 2016). Nesta perspectiva, Koltai (2016) defende que a psicanálise não pode se omitir ao fato de lidar com sujeitos históricos, depositários de uma história. Para esta autora, entre os deveres do analista está a responsabilidade de escutar a história coletiva que acompanha e emoldura as histórias de seus analisandos.

Todo sujeito em um determinado momento de seu percurso analítico acabará testemunhando a relação que sua história individual mantém com a grande história. Assim, é necessário ao analista desenvolver uma escuta capaz de relacionar a história escutada com a história do mundo (Levallois, 2007, *apud* Koltai, 2016).

Tal postura se torna ainda mais crucial quando em análise encontram-se sujeitos marcados por traumas sociais⁴⁰, nesses casos, desconsiderar a história maior que perpassa o sintoma ou a queixa individual, tende a levar o paciente a experimentar ainda mais sofrimento. Como sublinha Koltai (2016), a desconsideração dessa história maior promove um sentimento ilusório e nefasto de ter sido o único a viver um determinado horror. É nesse sentido que não podemos negligenciar a dimensão e os efeitos do racismo na escuta clínica. Todavia, este descuido tem sido bastante comum: é o que infelizmente aponta a bibliografia levantada.

Entre aqueles que em sua escuta foram capazes de incluir a história maior com suas questões políticas e sociais, promovendo reflexões sobre estas, encontra-se Viñar (2014) e Fanon (1952/2008). O primeiro fez de duas temáticas consideradas eminentemente sociais – o exílio e a tortura – o centro dos seus estudos após passar a receber sujeitos vítimas da violência política. Exploraremos suas contribuições ao longo do presente capítulo. O segundo, Fanon (1952/2008) cujas ideias apresentamos nos capítulos anteriores, nasceu em 1925 na Martinica, tornou-se psiquiatra com uma formação em psicanálise e fez duras críticas aos psicanalistas pela forma como negligenciavam os efeitos psicopatológicos do racismo. Foi determinante em suas produções não somente o material colhido nos anos de atendimento em hospitais psiquiátricos, mas também o que pode elaborar de sua própria experiência. Fanon cresceu na Martinica, onde a maioria dos habitantes eram negros, e a discriminação racial parecia não ser uma questão. Porém, quando se instalou em Lyon para cursar medicina, surpreendeu-se com os processos discriminatórios derivados de uma estrutura colonialista e racista. Tomado por essas questões, no doutorado investigou os impactos dessa estrutura na subjetividade não só dos negros, como dos brancos. Contudo, essa que seria sua tese, na época intitulada de *Ensaio sobre a alienação do negro*, foi recusada pelo orientador sob a alegação de falta de objetividade levando-o a produzir outro material para a obtenção do título de doutor. Porém, ele não arquivou a produção original e a publica em 1952 com um novo título, dando origem ao hoje conhecido livro *Pele negra, máscaras brancas*. Em nossa concepção, uma das maiores contribuições desta obra é sua crítica incisiva à negação do racismo não só na França, como em grande parte do mundo moderno.

⁴⁰ Noção que veremos um pouco mais adiante, na página 111.

Embora toda pesquisa e argumentação desenvolvidas por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* de 1952 estejam pautadas na experiência dos negros de origem martinicana, principalmente daqueles que deixam sua terra natal para habitar o continente europeu, semelhanças com a realidade dos negros no Brasil e com a postura dos psicanalistas brasileiros na atualidade são gritantes.

De acordo com o material levantado, uma parcela considerável dos psicanalistas no Brasil parece não estar sensível aos efeitos das experiências de discriminação e exclusão social. Dado advindo de dois lugares distintos, tanto de produções científicas quanto da denúncia de analisandos ou candidatos à análise.

Silva (2017) afirma categoricamente que os psicanalistas no Brasil não reconhecem o sofrimento produzido pelo racismo. Seguindo esse mesmo pensamento, Musatti-Braga (2016a) defende que os analistas precisam ficar mais atentos às questões do racismo.

Do ponto de vista dos analisandos, o depoimento de uma professora universitária de 38 anos que buscou acompanhamento psicológico em virtude de uma depressão, é bastante emblemático. Em suas palavras:

Eu fiquei me questionando se não estava errado que duas psicólogas me dissessem que não existia racismo e que as dores que eu sentia eram criações da minha mente. Achei, por muito tempo, que eu estava totalmente louca e duvidei da veracidade dos fatos que eu vivi. Fiquei achando que nada havia realmente acontecido e eu estava com um problema mais grave do que depressão (...). Depois de muitos meses foi que consegui entender que fui mal atendida, mas só quero voltar a fazer terapia se a psicóloga ou psicólogo forem negros, quem sabe assim esse profissional tenha mais empatia e até tenha vivenciado fatos similares aos que me agrediram (Lopes, 2015 em entrevista à Revista Fórum).

Este relato deixa evidente que não houve por parte dos profissionais que a receberam uma costura da sua história singular, ou seja, do seu material psíquico, com a história de país escravocrata do Brasil. Esta narrativa revela ainda os efeitos nefastos que esse tipo de descuido por parte dos analistas tende a provocar, encontramos nela quase todas as consequências do desmentido ferenciano (Ferenczi, 1933/1992b). A professora em questão passa a duvidar de suas próprias percepções, a ponto de se perguntar se não estava louca.

Ademais, temos no depoimento transcrito uma ótima ilustração do que provavelmente está por trás do movimento crescente da busca e da construção de catálogos com indicações de profissionais de psicologia negros. Essa questão nos remete diretamente à expressão “analista *safe*”, assunto que abordaremos a seguir.

3. 2 ANALISTA *SAFE*

Há cerca de cinco anos, começaram a surgir com certa frequência na França anúncios de pessoas procurando psicólogos ou psicanalistas nas mídias escritas, em geral em meio a anúncios de colóquios e chamadas de artigos sobre estudos feministas e/ou de gênero e sexualidade. Os anúncios buscam profissionais com características e requisitos específicos, são os chamados psicanalistas *safe* – de seguro em inglês. Este fenômeno é motivado pela demanda de uma parcela da população que se sente alvo de preconceito e discriminações da sociedade em geral e que, segundo eles, se reproduzem inclusive nos consultórios (Santos & Polverel, 2016).

O que torna um analista *safe* é o fato de se manter vigilante para que discursos e atitudes preconceituosos não se reproduzam no *setting* analítico. Para tanto é preciso adotar uma atenção redobrada quanto a representações possivelmente opressoras presentes nas teorias que embasam sua prática clínica. Nesta perspectiva, estes profissionais afastam-se do ideal de neutralidade, assumindo uma postura politicamente não neutra, considerando, para além das singularidades dos sujeitos, as opressões do campo social, reconhecendo que determinados grupos sociais são alvos privilegiados de preconceitos por parte da sociedade. Em contrapartida, o lado oposto do analista *safe*, seriam os analistas cuja escuta estaria excessivamente comprometida com as normas de seu tempo ao ponto de expressarem julgamentos normativos acerca dos seus analisandos; são os “analistas perigosos” (Santos & Polverel, 2016).

Santos & Polverel (2016) pontuam que o sujeito que busca um profissional *Safe* está tentando encontrar um alinhamento político com aquele que vai escutá-lo. É óbvio que isso nos coloca uma série de questões referentes à relação transferencial, afinal em uma das recomendações freudianas aos analistas é ser o mais opaco possível, como um espelho, não mostrar aos pacientes mais do que este lhe revelam (Freud, 1912/1996). Todavia, não é nosso objetivo aqui problematizar tais aspectos, mas sim indagar o que está subjacente a esse fenômeno.

Parece-nos que o objetivo principal da busca por analistas *safe* é minimizar as chances de encontrar um profissional que, ao invés de reconhecer os efeitos provocados pela vivência de situações de preconceito, as neguem. E esse movimento que vem chamando a atenção de

psicanalistas e pesquisadores na França também se observa aqui no Brasil, sobretudo no que se refere à questão racial. Embora aqui a expressão *analista safe* não seja usual, os pedidos para serem atendidos especificamente por psicólogos negros estão se tornando cada vez mais comuns. Vide várias espécies de catálogos com psicólogos e psicanalistas negros difundidos ultimamente. Os negros que buscam um analista também negro estão tentando minimamente se resguardar de uma reprodução no consultório daquilo que experimentam no dia a dia, o desmentido com relação ao racismo.

Tanto a procura por um “*psi safe*” na França, quanto por um psicanalista negro no Brasil são efeito de uma desconfiança (que sabemos ser legítima) com relação aos psicanalistas. E esse movimento precisa ser lido como um sintoma, como uma solução de compromisso criada por indivíduos desejosos de passar pela experiência analítica, mas que não se sentem seguro com alguém “inteiramente neutro”. Nesse sentido, não nos parece leviano interrogar qual a responsabilidade dos psicanalistas nesse movimento crescente no Brasil. Nos chama atenção o fato desta realidade aparentemente não gerar questões e debates no meio psicanalítico. Precisamos nos perguntar qual a nossa responsabilidade no fato de parte de um grupo étnico racial buscar um analista que aparentemente pertença a esse mesmo grupo.

Santos & Polverel (2016) comentam que não é por acaso que a procura por um “analista *safe*” seja um fenômeno bastante comum na França, mais especificamente, em Paris. Ela está intimamente relacionada à disseminação de ideias psicanalíticas na sociedade em geral, para além das Escolas de Psicanálise e das universidades. A crítica à normatividade excessiva dos psicanalistas ancora-se sobretudo nas falas emitidas sobre assuntos diversos em público por esses profissionais (programas de rádios, televisão) e não somente por aquilo que se passa nos consultórios.

Aqui observamos uma diferença com relação ao movimento brasileiro. Tanto entre os sujeitos que buscam um analista negro, quanto entre os próprios analistas que aderem a essas listas, nos parece que a motivação principal nasce de experiências ocorridas no âmbito privado e não público, ou seja, na clínica.

Santos & Polverel (2016) seguem em sua argumentação admitindo a probabilidade de existir de fato uma dimensão de perigo associada à prática de certos analistas. Estes, equivocadamente, não realizam a escuta do inconsciente orientados pelas regras do dispositivo analítico, pelo contrário, parecem realizar perícias e avaliações, e não escuta. Desse modo, estes profissionais expõem ao perigo não somente sujeitos cujas identidades e

orientações são consideradas marginalizadas, mas todos que os procuram. Ainda para Santos & Polverel (2016) é necessário então uma discussão acerca das formas como a comunidade analítica reproduz discursos normativos, tanto na teoria quanto na clínica, tanto dentro quanto fora dos consultórios.

Ao que tudo indica os princípios que norteiam a postura de um analista *safe* são a relativização do ideal de neutralidade no que se refere a questões sócio-políticas e a possibilidade de incluir tais questões no *setting* analítico. Postura que nos remete às especificidades do trabalho realizado na Clínica do Testemunho, uma clínica na qual a problemática do trauma social é predominante. Assim, dando continuidade à nossa discussão abordaremos agora a ideia de trauma social e, na sequência, vamos nos debruçar sobre esta clínica que o acolhe.

3. 3 TRAUMA SOCIAL

A expressão trauma social adquiriu notoriedade no meio acadêmico na segunda metade do século XX a partir dos estudos sobre a *Shoah*⁴¹ que inauguram um novo campo de pesquisas. O objetivo central das pesquisas desse novo campo é investigar como as comunidades lidam com as catástrofes, sejam naturais ou não, tal como a violência racista e os abusos infligidos pelos regimes ditatoriais (Gondar, 2012).

Embora a expressão trauma social não seja originária da psicanálise e não figure na obra de Freud, nem de seus contemporâneos, a ideia de trauma em si lhe é bastante cara. Toda teoria e clínica desenvolvida por Freud são atravessadas e marcadas por certas concepções de trauma. Além dele, outros autores se interessaram por essa questão, entre eles está Ferenczi cujas formulações teóricas são inclusive consideradas por Kupermann (2015), marco inaugural das contribuições da psicanálise acerca dos traumas sociais.

⁴¹ Atualmente o termo *Holocausto*, muito utilizado para designar o genocídio judeu durante a Segunda Grande Guerra, vem sendo substituído pela palavra *Shoah*. Substituição proposta em virtude da palavra Holocausto, conforme indica Agamben (2008, *apud* Antonello, 2016) estar remetida a uma conotação religiosa de sacrifício ou imolação, o que não se passou no caso do genocídio realizado pelos nazistas durante a Segunda Guerra (Antonello). Na presente tese, optamos por usar a palavra *Shoah*, que pode ser traduzida por catástrofe.

A concepção de trauma para Freud não se manteve estática ao longo do tempo. Inicialmente dizia respeito a um acontecimento factual e estava subjacente ao desencadeamento das psiconeuroses, compreensão alcançada a partir dos dados clínicos colhidos sobretudo nos atendimentos das pacientes histéricas (Freud, 1893-1895/1996). Este entendimento deu origem à primeira teoria do trauma, mais conhecida como “teoria da sedução traumática” (Freud, 1893-1897/1996). Neste contexto, o sintoma seria resultante do recalçamento de uma cena traumática vivida na infância, a cena em questão envolveria sempre algo da ordem sexual, mais precisamente uma situação real de sedução por parte de um adulto. Os efeitos desse traumatismo só seriam notados, entretanto, em um segundo tempo. A criança – neste momento teórico considerada assexuada – ao sofrer o assédio sexual não seria capaz de conferir esse sentido ao acontecimento que permaneceria recalçado, e somente após a instalação da sexualidade, ele retornaria sobre a forma de sintoma. O trauma então se daria em dois tempos e envolveria o encontro com o sexual, além do fator econômico. Nesse caso, a imaturidade do aparelho psíquico o impediria de liquidar as excitações e garantir o princípio da constância. O tratamento então visaria a ab-reação dessas cenas traumáticas por meio da catarse (Freud, 1893-1895/1996). Gradativamente o peso do acontecimento real na casualidade traumática foi cedendo lugar à realidade psíquica e a noção de trauma se complexificando. Tal como a primeira, a segunda teoria do trauma também está vinculada a situações clínicas, nesse caso, principalmente às neuroses de guerras que culminaram na formulação do conceito de pulsão de morte em 1920. Lembremos que nesta data, Freud já havia postulado o caráter infantil da sexualidade e aberto mão da teoria da sedução, reconhecendo a importância da fantasia na vida psíquica e no desencadeamento das neuroses. Considerando o aspecto disruptivo da pulsão de morte, Freud (1920/1992) passa a compreender o trauma como resultante de um excesso de excitação promovido no psiquismo pelas exigências dessa nova modalidade pulsional, um excesso que não pode ser integrado ou simbolizado e provoca uma ruptura no escudo protetor do aparato psíquico. O fator surpresa desempenha um papel fundamental em sua ocorrência, ao ser surpreendido por uma situação de grande perigo sem uma preparação prévia, o Ego ficaria mais propenso e vulnerável ao trauma. O trauma é aqui inerente à própria constituição do aparelho psíquico e desencadeado pela dimensão pulsional. Como ficará mais nítido ao longo da exposição, essa forma de compreender o trauma na esfera da segunda teoria pulsional é a que mais se articula com a ideia de “trauma social”.

Ferenczi, tal como Freud, também passa a se interessar pelo trauma a partir de sua clínica. Este interesse se acentua após sua inserção como médico no exército húngaro na Primeira Grande Guerra, e o leva a produzir uma teoria a respeito do sofrimento psíquico no qual o trauma é uma peça chave. Para este autor o trauma pode ser tanto estruturante quanto desestruturante, e somente este último é patológico, entrando em cena quando o fator exógeno que atinge o psiquismo ultrapassa certos limites a ponto de não poder ser metabolizado e integrado (Ferenczi, 1931/1992). Dentro da noção de trauma desestruturante, como vimos no primeiro capítulo, o desmentido ocupa um lugar central, sendo o fator determinante em sua etiologia. Já sabemos que o desmentido diz respeito ao não reconhecimento por parte de um adulto de uma vivência infantil. O exemplo trazido por Ferenczi comporta uma violência sexual impetrada por um adulto e a negação dessa violência por parte de um outro adulto no qual a criança confiou para relatar o acontecido. Desse modo, o trauma em Ferenczi, como bem pontua Kupermann (2015), envolve necessariamente uma falha na operação de reconhecimento no campo das relações sociais e políticas; é exatamente aí que este autor se apoia para indicar as publicações ferenczianas como marco inaugural das contribuições da psicanálise sobre os traumas sociais.

Ainda que seja perspicaz o apontamento de Kupermann (2015), como citado acima, o termo trauma social nunca foi usado de fato por Ferenczi. Segundo Gondar (2012), esta expressão foi postulada em 1976 pelo sociólogo Erikson (2011). Erickson (2011, *apud* Gondar, 2012) cunhou o termo ao realizar pesquisas de campo em áreas fortemente atingidas por acidentes ecológicos ou pela violência humana. Seu objetivo era observar a reação das comunidades locais frente a essas catástrofes e acabou por constatar que para além dos traumas pessoais e individuais, havia um trauma de ordem coletiva, que assim foi definido:

Por trauma coletivo me refiro a um golpe nos tecidos básicos da vida social que destrói os vínculos que ligam mutuamente as pessoas e que causa um prejuízo no sentido existente de comunidade (Erikson, 2011, p. 69, *apud* Gondar, 2012).

Inicialmente Erikson (Erikson, 2011, *apud* Gondar, 2012) apostava que após uma catástrofe compartilhada, a comunidade sairia mais fortalecida como se celebrasse o fato de não ter sido completamente destruída. Entretanto, isso não foi observado. Ao se predispor a escutar o testemunho dos sobreviventes, constatou a repetição de dois aspectos interligados nos depoimentos.

Primeiro, as pessoas passaram a vigiar o seu entorno, tal como se tivessem perdido uma imunidade natural frente às desgraças, como se algo horrível estivesse na iminência de acontecer, o mundo para elas parecia ter se tornado um lugar de constante perigo. Em segundo lugar, as pessoas afirmavam ter adquirido uma sabedoria inexistente antes do ocorrido. Sabedoria que envolvia a perda da fé na boa vontade humana e no sentido comum de sustentação dos laços comunitários. O sociólogo então chega à conclusão de que o trauma coletivo destrói uma das conquistas mais difíceis e frágeis da infância: a confiança básica (Erikson, 2011, *apud* Gondar, 2012).

Outro apontamento feito por Erikson (2011, *apud* Gondar, 2012) de extrema relevância para nossa pesquisa é sobre a natureza das catástrofes capazes de provocar desagregação na comunidade. De acordo com ele, não são aquelas provocadas por acidentes naturais, mas sim aquelas geradas por outros seres humanos que não reconhecem o seu erro. As primeiras podem até reforçar os laços entre seus membros. Já as segundas produzem sentimentos de aniquilamento nas vítimas de difícil recuperação.

Gondar (2012) salienta a sagacidade de Erikson ao intuir corretamente que uma catástrofe não é traumática em si mesma, podendo adquirir esse caráter ao se somar outro elemento. Elemento este que mesmo não tendo sido nomeado no testemunho dos sobreviventes e pelo sociólogo, sabemos ser o desmentido. É o desmentido que mina a confiança básica na vida.

Na contramão da sagacidade apresentada por Erikson (2011, *apud* Gondar, 2012), observa-se na contemporaneidade uma tendência a imputar automaticamente um caráter traumático a todo tipo de catástrofes, transformando os sujeitos que passam por essa experiência necessariamente em vítimas. A esse respeito a partir da investigação do tratamento dispensado aos sujeitos tidos como traumatizados na modernidade freudiana e na contemporaneidade, Canavêz (2015) circunscreve diferenças interessantes entre a noção freudiana de trauma e a noção contemporânea de traumatismo.

Conforme nos lembra Canavêz (2015), o trauma no pensamento de Freud pode ser entendido como um excesso inesperado capaz de extrapolar a possibilidade de representação por parte do sujeito. Nesta perspectiva, em sua etiologia convergem diferentes fatores: o acontecimento em si mesmo, o sujeito e o ambiente circundante. E nenhum desses fatores por si só pode ser responsabilizado pela eclosão do trauma. Eles devem sempre ser analisados em relação e nunca de modo isolado. Desse modo, o trauma na teoria freudiana é para a autora:

(...) um registro absolutamente singular, pois dependente de uma série de fatores que se entrelaçam para a produção de algo cuja leitura só é possível no caso a caso, ainda que o sujeito tenha passado por uma situação entendida como disruptiva e excessiva (Canavêz, 2015, p.44).

Isso equivale a dizer que, de acordo com a teoria psicanalítica freudiana, dificilmente um acontecimento será considerado traumático em si mesmo. Assim, passar por uma situação extrema não implica necessariamente na produção de um trauma, ao passo que uma situação considerada corriqueira para a maioria das pessoas, pode levar um determinado sujeito ao trauma. Entendimento que se contrapõe absolutamente a noção contemporânea de traumatismo.

O traumatismo, tal como descreve Canavêz (2015), diz respeito a uma construção social em torno de um evento legitimado e autorizado a ser descrito como traumático, transformando-se necessariamente em produtor de vítimas. Diferentemente do que se passa na concepção freudiana, o fator determinante para eclosão do trauma está fixado no acontecimento, o sujeito é apenas um acessório ao qual é reservado o estatuto de vítima, independe do destino criado para lidar com o acontecimento. Nesta concepção, as situações designadas como traumáticas vão variar conforme as forças atuantes na produção de determinada cultura. Também não se observa necessariamente a presença do fator surpresa, tal como no trauma freudiano⁴².

Uma das consequências dessa ideia de traumatismo é a emergência de uma nova ordem moral e hegemônica, onde determinadas situações são declaradas traumáticas em si mesmas e privilegiadas na busca por reparação, comoção e legitimação social. Por conseguinte, na luta pela garantia dessa suposta reparação, o sujeito corre o risco de se cristalizar uma identidade vitimizada. Nesses casos, a psicanálise pode convidar o sujeito a uma restituição da dimensão do trauma, em detrimento a do traumatismo, abrindo caminhos para uma reconstrução de si minimamente desembaraçada das identidades imputadas pelo acontecimento taxado como traumático (Canavêz, 2015). Em nosso entendimento não se trata aqui de negar o caráter traumático de uma experiência, se ela assim for descrita pelo sujeito, mas de ajudá-lo na construção de sentidos próprios e singulares para ela. Sentidos que não

⁴² A esse respeito, Canavêz (2015) cita os deslizamentos de encostas que se reeditam a cada ano no período das chuvas de verão, mas dependendo das proporções, a despeito de já serem previsíveis, transformam-se em eventos traumáticos. O exemplo trazido pela autora é o que se sucedeu na passagem de 2009 para 2010 na região fluminense da Costa Verde.

reduzam o próprio sujeito, pelo contrário, o possibilitem seguir na vida com toda a multiplicidade que lhe é inerente.

Retornando e finalizando a temática do trauma social, cabe ainda declarar que concordamos com destaque dado por Kupermann (2015) à problemática dos limites do representável e dos limites do testemunho nessa seara. Estes serão abordadas a partir de agora.

3. 4 O QUE A CLÍNICA DO TESTEMUNHO TEM A NOS ENSINAR

O empenho em uma sistematização de *práxis* psicanalítica capaz de não somente não negligenciar os efeitos psíquicos do racismo, mas também incluí-lo como material de trabalho analítico, nos levou até as produções acerca de um fazer psicanalítico conhecido como Clínica do Testemunho.

A ideia de uma Clínica do Testemunho adquiriu maior visibilidade no Brasil em 2012, como consequência direta dos programas implantados pela Comissão Nacional da Verdade, criada pela Lei Federal nº 12.528/2011. Essa comissão se integrou ao Ministério da Justiça com a função de julgar os processos de pedido de reparação dos indivíduos que sofreram violação de direitos civis e perseguições políticas no período da Ditadura Militar (1964-1985). Composta por juízes, historiadores, jornalistas, sociólogos, defensores dos direitos humanos e psicanalistas, a comissão convidou as vítimas de violência do Estado a testemunhar as barbáries sofridas. Ato que tornou possível finalmente a muitos sujeitos contar o que até então fora silenciado.

Mas, a concepção de uma Clínica do Testemunho é anterior à instalação da Comissão Nacional da Verdade no Brasil, e está diretamente vinculada a uma expressão literária que ganhou notoriedade na Europa no século XX em meados da década de 1950, e ficou conhecida como literatura⁴³ de testemunho.

3.4.1 O Testemunho

⁴³ Estamos cientes da existência de uma discussão a respeito da legitimidade, ou não, de se considerar literatura o material produzido pelas vítimas de tragédias sociais e políticas. Contudo, dado os limites de nossa escrita não entraremos nessa questão.

Algum tempo após o fim das atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial, os genocídios dos judeus e de outros povos, alguns sobreviventes quebraram o silêncio e passaram a escrever a respeito dos horrores vividos. Essas narrativas em decorrência de suas especificidades, tornaram-se conhecidas como literatura de testemunho. Entre outras coisas, nelas se sobressai o medo dos sobreviventes de não terem seu sofrimento escutado e seu relato compreendido.

Embora a literatura de testemunho tenha sua origem vinculada ao *Shoah*, não se limita a ele. Antonello (2016) indica como característica desta literatura o fato de envolver eventos reais, apresentar relatos de sujeitos que sobreviveram a acontecimentos de extrema violência física e psíquica, distinguindo-se, portanto, dos romances e obras de ficção, podendo inclusive ser considerada um documento histórico. Entre os expoentes da literatura de testemunho, podemos citar, Primo Levi⁴⁴ e Tito de Alencar⁴⁵.

O relato inerente à literatura de testemunho está sob a influência direta do acontecimento traumático. Ele soa monstruoso e provoca horror naqueles que se prestam a escutá-lo, nos remetendo a uma dimensão da experiência humana para além do tolerável pelos ideais compartilhados socialmente e capazes de organizar uma percepção de mundo ordenada e estável (Kupermann, 2015). Nesse sentido, Antonello (2016) enfatiza que a literatura de testemunho narra fatos que resistem à representação, configurando-se como paradoxo, uma tentativa de descrever aquilo que é impossível de ser narrado.

Acompanhando o pensamento de Antonello (2016), é válido sublinhar que a narrativa presente na literatura de testemunho difere radicalmente da narrativa encontrada nos romances, ela está restrita à descrição do evento real, não estando presentes produtos da imaginação ou fantasia do autor. No primeiro caso é como se estivéssemos no campo das neuroses traumáticas e, no segundo, no campo das neuroses de transferência. Correspondência passível de ser estendida à clínica, como veremos mais adiante.

Cabe aqui pontuar que o testemunho se distingue de um depoimento e também de um relato autobiográfico. Enquanto o depoimento é uma prova jurídica, o testemunho envolve antes de tudo um trabalho de elaboração subjetiva da experiência narrada (Indursky e

⁴⁴ Um químico judeu que ainda jovem, em 1944, foi feito prisioneiro no norte da Itália e levado para um campo de extermínio nazista, *Auschwitz* (Antonello, 2016).

⁴⁵ Frei dominicano preso na época da ditadura militar brasileira no presídio Tiradentes, em São Paulo, onde sofreu inúmeras torturas (Antonello, 2016).

Piccinini, 2015). Ademais, o testemunho não acontece somente porque o sujeito é convocado a falar tal como nos depoimentos, ele advém sobretudo de um imperativo interno. Conforme assinala Waintrater (2003, *apud* Vannuchi, 2014), o testemunho se torna uma ânsia quando se passa por experiências de ruptura do laço social. Vide o relato de Levi (1988) a respeito da urgência dos sobreviventes de *Shoah* de tornar público o que viveram. Nas palavras do autor:

A necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares (p.7).

Os vinte dois poemas⁴⁶ dos prisioneiros de Guantánamo⁴⁷ publicados na coletânea *Poems from Guantánamo* (2008) também evidenciam esse imperativo interno de colocar em palavras as experiências traumáticas vividas. Segundo nos conta Butler (2015), antes de receberem material adequado para escrita, os prisioneiros de Guantánamo gravavam seus poemas em copos de isopor usados nas refeições, outras vezes usavam pasta de dente para escrever e, uma vez escrito, passavam os poemas de cela em cela. Embora os poemas comportem recursos literários distintos dos usados nas narrativas de testemunho, no caso dos prisioneiros de Guantánamo não deixam de ser uma tentativa de narrar o impossível de ser narrado, tal como os textos produzidos pelos sobreviventes do *Shoah* e da violência de regimes ditatoriais. Tanto que no epílogo da coletânea *Poems from Guantánamo* (2008), os seus escritos são comparados aos dos chilenos vítimas das atrocidades do regime de Pinochet. Para Butler (2015), eles “são o testemunho de vidas obstinadas, vulneráveis, esmagadas” (p.96).

No que se refere à distinção entre o texto autobiográfico e o testemunho, é importante comentar que este último é um relato endereçado especificamente a um outro representante da comunidade humana da qual se foi apartado ao viver uma experiência de horror (Koltai, 2016). Por meio dele, o sujeito procura transmitir o irredutível de sua experiência ao mesmo tempo em que busca retomar as partes interrompidas de sua vida pelo acontecimento narrado (Vannuchi, 2014).

⁴⁶ Cabe destacar que um número muito maior de poemas foi escrito pelos presos de Guantánamo, porém, a maioria foi destruída ou confiscada pelo Departamento de Defesa norte-americano (Butler, 2015).

⁴⁷ Prisão militar norte americana situada no território de Cuba.

Assim, concordamos com Koltai (2016) ao postular que o testemunho é “um ponto de articulação entre história pessoal e coletiva, que remete tanto à responsabilidade do sujeito que fala quanto àquela de quem o escuta” (p.26) e, portanto, aquele a quem o testemunho se dirige precisa se manter presente, não podendo se recusar a ouvir os fatos.

Dessa forma, o testemunho tem o potencial de uma ferramenta clínico-política capaz de promover uma espécie de reparação psíquica dos afetados por violências cujo objetivo era a aniquilação de sua humanidade (Indursky e Piccinini, 2015). Dito de outra forma, o testemunho quando é acolhido pode ter um efeito terapêutico.

Através dessa breve explanação acerca da literatura de testemunho observamos alguns aspectos responsáveis pela sua aproximação com a psicanálise. Primeiro, o dispositivo clínico psicanalítico pode ser considerado uma situação testemunhal, conforme indica Antonello (2016). Vimos ainda pouco que o testemunho envolve um trabalho de elaboração subjetiva da experiência narrada, advindo de um imperativo interno de pôr em palavras uma experiência traumática. Não é isso que se passa em uma análise?

Recordemos que nos primórdios da psicanálise Anna O⁴⁸. cunhou as expressões *talking cure* – cura pela fala – e *chimney sweeping* – limpeza de chaminé –, ambas em referência ao tratamento catártico por ela experimentado, evidenciando a sua necessidade de colocar em palavras os traumas vividos (Freud, 1895/1996). A catarse consistia em levar o paciente a lembrar e a reproduzir a cena traumática, ab-reagindo e eliminando os afetos patogênicos (Freud, 1914b/1996). Esse método foi empregado por Freud pela primeira vez com a paciente Emmy Von N, que tal como Anna O., também se tornou uma figura emblemática na origem da psicanálise. Foi Emmy Von N⁴⁹ que em um determinado momento ordenou a Freud que somente a escutasse, o levando a abandonar o toque e a hipnose⁵⁰ (Freud, 1895/1996). Tanto o caso de Anna O., quanto o de Emmy von N⁵¹, deixam nítido a

⁴⁸ O verdadeiro nome desta paciente é Bertha Pappenheim. Este caso foi acompanhado por Breuer entre os anos de 1880 e 1882 e está descrito em *Estudos Sobre a Histeria* (1895).

⁴⁹ O nome verdadeiro desta paciente é Fanny Moser, e seu caso também está minuciosamente descrito em *Estudos Sobre a Histeria* (1895).

⁵⁰ Entre os motivos que levaram Freud (1904 [1903]/1996) a abandonar a hipnose encontra-se o fato de fornecer informações parciais a respeito da origem do trauma, impedindo o conhecimento das forças psíquicas em jogo; ocultar a resistência e não eliminá-la; e fornecer resultados passageiros na remissão dos sintomas.

⁵¹ Embora na história oficial e mítica das origens da psicanálise, tenha-se atribuído a Emmy von N., a invenção da cena psicanalítica e a Anna O. a invenção do tratamento psicanalítico, tal como descrito no *Estudos Sobre a Histeria*, alguns pesquisadores contestam esta versão (Roudinesco & Plon, 1998). Existem, portanto, outras versões sobre o tratamento e os desdobramentos dos casos dessas duas pacientes, mas como esta polêmica foge aos objetivos da presente tese, não será comentada.

importância do método catártico na história da psicanálise. É dele que deriva a regra fundamental da associação livre, no qual a fala e a escuta, tal como em uma situação de testemunho, são a condição *sine qua non* do tratamento.

Dessa forma, um segundo ponto de aproximação entre a literatura de testemunho e a psicanálise, é o papel determinante da escuta do outro em ambos os processos. Tanto em uma escrita testemunhal, quanto em uma análise, é a disposição do outro para acolher aquilo que lhe é endereçado que favorece o trabalho de elaboração das experiências vividas. Provavelmente sem a abertura de Freud para escutar as histéricas no final do século XIX, aquelas cujas falas não eram valorizadas por serem acusadas de simuladoras, a psicanálise não teria se desenvolvido – ao menos não da forma como a conhecemos hoje. Foi somente porque se dispôs a ouvir as histéricas que Freud pode constatar o efeito terapêutico do relato de um evento traumático e forjar a psicanálise. A partir daí “ouvir, para Freud, tornou-se mais do que uma arte, tornou-se um método, uma via privilegiada para o conhecimento, à qual os pacientes lhe davam acesso” (Gay, p. 80, 1989).

Embora a correlação entre a psicanálise e literatura de testemunho seja uma temática extremamente interessante, não faz parte dos objetivos da presente tese um aprofundamento maior neste sentido. Sendo assim, cabe citar apenas mais um ponto em comum entre essas duas áreas e que também fora sinalizado por Antonello (2016). De acordo com o autor, a literatura de testemunho, mesmo sem a intenção, produziu e ainda vem produzindo teorias consistentes acerca do trauma. Assim, o estudo dessa literatura por parte dos psicanalistas tem permitido avanços no campo psicanalítico, tanto na esfera teórica quanto clínica. Vejamos a seguir um pouco desses avanços.

3.4.2 As especificidades da Clínica do Testemunho

“A eficácia do dispositivo terapêutico depende da restituição de um espaço antropológico, social e jurídico, e, a partir daí, da articulação com a História e com a memória coletiva do dano individual” (Viñar, Viñar, Bleger, 1992, p. 137).

Viñar (2014), psicanalista de longa experiência no atendimento às vítimas de tortura e exilados políticos, ao refletir sobre as especificidades da clínica com esses pacientes, afirmou não ter encontrado no modelo clássico da psicanálise apoio suficiente para avançar em seu trabalho. Conforme explica, seus achados clínicos entravam em colisão com a psicanálise e os conceitos freudianos pareciam não dar conta das questões que era impelido a pensar. Sem

abrir mão do fazer analítico, o autor passou a incluir em seus estudos leituras não-psicanalíticas⁵², o que se mostrou fundamental na construção do seu fazer.

As dificuldades apontadas por Viñar (2014) são indícios da especificidade do trabalho analítico com sujeitos que passaram pelo horror da desumanização. Ainda que estes casos guardem semelhanças com as neuroses traumáticas, como veremos, não se limitam a tal enquadre. Se na condução dos casos de neurose é recomendado manter a atenção flutuante e fazer as devidas interpretações a partir da associação livre dos pacientes, a Clínica do Testemunho parece exigir uma outra postura. As balizas usadas nas neuroses transferências não somente se mostram insuficientes, mas também iatrogênicas.

Nessa perspectiva, Maren Viñar, Marcelo Vinãr e Bleger (1992) enfatizam que nas situações onde os sujeitos viveram experiências de tortura, aplicar a hipótese do paciente como autor do seu lugar de vítima é desastroso. Esses autores comentam que não há uma simetria possível entre o horror sexual e universal das origens e o horror da exterminação política. O analista precisa ser capaz de distinguir as duas formas de terror e se posicionar de forma diferente em cada uma delas.

A especificidade do trabalho psicanalítico diante daqueles que passaram por experiências de horror é, na concepção de Koltai (2016), poder imaginá-lo sem, no entanto, entrar nele. Diante deste sujeito, que se sente abandonado pela humanidade como um todo, que talvez tenha perdido o registro do que é ser alvo de interesse de alguém, o analista não pode ocupar o mesmo lugar transferencial das neuroses. É preciso se afastar do modelo caricatural da neutralidade e tentar estabelecer uma maior proximidade.

Assim, o analista não só pode, como deve manifestar toda a sua curiosidade e todo o seu desejo de saber sobre o analisando. Quando um sujeito ousa falar do horror de sua experiência, precisa constatar que o analista não só o escuta, como aceita e suporta tentar imaginar o que ele viveu. Todavia, essa postura não envolve uma simples empatia no sentido do analista dar a impressão de ter vivido a mesma experiência do analisando, mas uma disposição para tentar imaginar o vivido. É a presença disponível do analista para, a partir da narrativa do horror, imaginar a experiência do analisando o que pode permitir-lhe “religar os fios de uma vida interrompida por uma catástrofe histórica” (Koltai, 2016, p.29) e assim ter a chance de se reintegrar à comunidade humana.

⁵² Literatura do universo da consciência, com Robert Antelme, Primo Levi, Kertész, Steinberg, Sarah Kofman.

Desse modo, na Clínica do Testemunho cabe ao psicanalista suportar o encontro com “os efeitos de devastação que a função da linguagem sofreu e a consequente impossibilidade de o sujeito se situar em relação a essas terríveis experiências” (Vannuchi, 2014). Segundo Kupermann (2015), um dos desafios da Clínica do Testemunho é justamente este, a construção de uma língua própria e apropriada para enunciar aquilo que é da ordem do irrepresentável e do inaudível.

É necessário acolher as dores, os afetos, os signos, as palavras isoladas, e acompanhar a passagem de algo que aparece cravado na carne como um signo, a um saber mais subjetivado (Vannuchi, 2014). Ou seja, deve-se escutar a dor e a repetição, tentando-se decifrar os restos e, partindo do presente para dar um sentido ao passado.

De acordo com a experiência clínica de Indursky e Piccinini (2015), são as pequenas inflexões, os deslizamentos ou mudanças de perspectiva da narrativa no testemunho que possibilitam ressignificação da cena vivida sob o limiar da dessubjetivação.

Há ainda uma outra variável fundamental nesse processo de elaboração, a saber, a recepção social do testemunho (Indursky e Piccinini, 2015). Seguindo essa linha de pensamento, Viñar e Bleger (1992) enfatizam que mais importante do que formular um enquadramento psicopatológico é interrogar os fundamentos da cultura e articular o particular do individual ao coletivo. Mare Viñar (1992) chega inclusive a afirmar que nesses casos, mais significativo do que a execução da regra de “tudo dizer” por parte do analisando, é o analista ser “concernido pelo reconhecimento deste outro social violento” (p. 85).

Nesse perspectiva, cabe então destacar que, embora inicialmente a maior parte das situações relatadas na Clínica do Testemunho nos remetam aos quadros de neurose traumática, o trabalho a ser realizado não pode se limitar às balizas desse enquadramento. Ter em mente apenas o referencial da neurose traumática pode ser iatrogênico à medida que coloca o analista na armadilha da via objetivante da psiquiatria do século XIX, negligenciando o peso dos acontecimentos sociais (Viñar, Viñar, Bleger, 1992, p.145).

Pensando as particularidades da Clínica do Testemunho no contexto brasileiro, mais especificamente, na convocação feita pela parte da Comissão Nacional da Verdade, Kupermann (2015) sublinha o desafio de se entender a opção de muitos pelo silêncio. Questão que também se colocou para aqueles que estiveram com os sobreviventes dos campos de concentração.

Conforme nos lembra Kupermann (2015), no contexto da primeira teoria do trauma em Freud, como apontado anteriormente, a direção do tratamento era possibilitar que o sujeito

tomasse conhecimento, por meio das interpretações, do acontecimento traumatizante. Desde então, a ideia de evocar experiências traumáticas era vista necessariamente como positiva. Raramente havia algum questionamento sobre os possíveis efeitos negativos dessa evocação. Todavia, ainda que saibamos que abrir uma ferida seja o caminho da cura, Kupermann (2015) põe em relevo os riscos inerentes a esse caminho. Possibilitar que o sujeito entre em contato com a experiência traumática comporta sempre o risco da desestabilização do tênue equilíbrio obtido por ele.

Dessa forma, em muitas situações, o testemunho pode provocar exatamente o contrário do que pretende, obrigar a dizer pode ser tão violento quanto forçar a calar. Nesse sentido, é prudente nos interrogarmos sobre em que condições testemunhar uma injúria sofrida pode contribuir para a expansão psíquica do sujeito ou o adoecer ainda mais (Kupermann, 2015). Talvez esse seja um dos maiores desafios da clínica com sujeitos vítimas de traumas sociais e catástrofes.

Observamos que a Clínica do Testemunho se ancora sobretudo em duas presenças marcantes, de um lado sujeitos que passaram por experiências altamente traumatizantes e de outro analistas com a disponibilidade de reinventar o seu fazer para acolher o sofrimento desses sujeitos. Observação que nos remete diretamente a Ferenczi, psicanalista que mais se dedicou ao estudo do trauma e mais ousou do ponto de vista clínico. Na visão de Gondar (2012), Ferenczi não só foi o pensador mais dedicado à elaboração da teoria do trauma, como o mais insistente, rigoroso e apaixonado. Era genuinamente preocupado com o sofrimento e sensível aos problemas subjetivos vivenciados nos jogos de poder. Assim, não poderíamos deixar de apresentar o percurso de Ferenczi na psicanálise e algumas de suas contribuições para nos ajudar a pensar uma *práxis* psicanalítica que não se exima de trabalhar os efeitos advindos do racismo. Tarefa que desenvolveremos a partir de agora.

3.5 AS CONTRIBUIÇÕES CLÍNICAS DE FERENCZI

(...) a confiança em nossas teorias deve ser apenas uma confiança condicional, pois num dado caso, talvez se trate da famosa exceção à regra, ou mesmo da necessidade de modificar alguma coisa na teoria em vigor até então (Ferenczi, 1928/1992, p. 36).

No que se refere à ousadia de reinventar o fazer psicanalítico a partir dos entraves encontrados na clínica, sem dúvida Sándor Ferenczi é um dos grandes expoentes. Além do desenvolvimento de uma teoria singular acerca do trauma e das contribuições relativas à técnica psicanalítica, levantou questionamentos de ordem ético-políticas, criticando o processo de institucionalização da psicanálise e a formação dos psicanalistas.

Para Ferenczi (1922/1993), a psicanálise era perfeitamente capaz de julgar de modo imparcial todos os fenômenos psíquicos, incluindo aí até mesmo os movimentos políticos. Engajado nas causas sociais, quando jovem militou pela libertação da Hungria e com o passar dos anos seu interesse se deslocou das questões macro para as micropolíticas (Gondar, 2012). Cursou faculdade de medicina, especializou-se em psiquiatria e após a leitura de *Interpretação dos Sonhos* (1900) aproximou-se da psicanálise.

O interesse pela teoria inaugurada por Freud fez com que Ferenczi se tornasse seu analisando, discípulo e amigo. Todavia, esta que inicialmente pareceu ser uma parceria promissora foi rompida quando Freud, preocupado em manter a unidade da psicanálise, deixou de aceitar as inovações técnicas propostas por Ferenczi.

A clínica ferencziana era composta, sobretudo, por casos considerados difíceis, psicóticos graves, grandes somatizadores e pacientes limítrofes, cujo processo analítico calcado no modelo da neurose parecia não surtir efeito algum (Ferenczi, 1917/1992). É justamente a partir das dificuldades encontradas na condução desses casos que escapavam ao enquadramento neurótico clássico, que ele, ao invés de declarar a ineficácia da psicanálise, passa a questioná-la e ousa propor adaptações técnicas.

Na concepção de Ferenczi (1932/1990), todo sujeito que busca tratamento deve ser recebido e acolhido, cabendo ao analista inventar a melhor forma de tratar os problemas apresentados. Nesta perspectiva, em 1932 em seu diário clínico ao abordar a insensibilidade do analista, escreve que em alguns casos a atenção flutuante não é a opção mais apropriada para a comunicação do analisando, podendo levá-lo a interpretar a atitude do analista como falta de interesse. Embora tendo a sensação de que o analista não está interessado no que tem a dizer, o paciente, por não querer pensar mal deste, pode procurar a causa da sua suposta falta de interesse em si mesmo, ou melhor, na qualidade daquilo que fala nas sessões. Eis aí um terreno fértil para que os analisandos passem a duvidar da realidade de suas narrativas, e revivessem algumas consequências do trauma, constatação que motivou Ferenczi a realizar investigações técnicas.

Dessa forma, imbuído de um espírito de investigação radical, Ferenczi visualizou uma tendência dos psicanalistas de separar a teoria da prática e denunciou os seus efeitos: o dogmatismo teórico e a cristalização da técnica (Kupermann, 1996). Assim, fez duras críticas à suposta neutralidade dos analistas, apontando que esta postura poderia desembocar em uma insensibilidade ou frieza, tornando-se traumatogênica.

Embora, a partir de um determinado ponto as reformulações propostas por Ferenczi tenham desagradado a Freud, convém lembrar que este último ao escrever suas recomendações técnicas em 1912 e 1913 não conferiu a elas um caráter absoluto. A esse respeito, em suas primeiras recomendações assevera que essas são apropriadas a sua individualidade e acrescenta: “não me arrisco a negar que um médico constituído de modo inteiramente diferente possa ver-se levado a adotar atitude diferente em relação a seus pacientes e à tarefa que lhe apresenta” (Freud, 1912/1996, p. 125). Além disso, Freud deu mais realce àquilo que não deveria ser feito, do que aquilo que poderia ser feito, deixando quase todas as possibilidades a critério do tato do analista. Olhando por esse ponto de vista, a ousadia técnica ferencziana não se contrapõe às recomendações de Freud.

De acordo com Birman (1996, p. 69) Ferenczi sempre esteve às voltas com uma questão que qualquer psicanalista honesto com sua atividade deveria se colocar todos os dias: “O que é ser psicanalista?” Questão formulada inúmeras vezes desde 1929 até a sua morte e, ao invés de repetir receitas doutrinárias, desenvolveu diferentes respostas. Compartilhamos da opinião de Birman, ao situar aí uma das maiores contribuições de Ferenczi para os psicanalistas brasileiros. Ao escutarmos um sujeito, deveríamos sempre nos perguntar, afinal o que é ser psicanalista, o que é psicanalisar.

Em resposta à questão “o que é ser psicanalista?”, Ferenczi (1928/1992) propõe a faculdade do “sentir com” (*Einfühlung*) no artigo cujo nome ilustra maravilhosamente bem a posição ética do autor: *A elasticidade da técnica psicanalítica*. Ferenczi (1928/1992) chega à concepção da faculdade de “sentir com” a partir dos exames de seus erros clínicos. Percebe que todos os erros estão diretamente relacionados à questão do *tato* psicológico, ou seja, capacidade de saber quando e como comunicar algo ao paciente, como reagir a uma ação inesperada ou desconcertante, quando silenciar ou falar. Em resumo, o tato para ele seria a faculdade de “sentir com” (*Einfühlung*), faculdade que pressupõe um conhecimento de sua própria vida psíquica e a capacidade de usá-la em prol da análise do paciente, a ponto de saber os pensamentos retidos e as tendências inconscientes destes, ficando atento às resistências. Assim, o analista não estimulará a resistência do paciente de maneira inútil ou intempestiva.

Pensando em outros termos, Ferenczi sublinha que o tato do analista se assemelha à exigência moral de não fazer ao outro aquilo que não gostaríamos que nos fizessem.

Como ficará evidente um pouco mais adiante, a regra ferencziana do “sentir com” (*Einfühlung*), é de enorme valor para pensarmos uma clínica que consiga acolher os sujeitos que passaram por traumas sociais imputados pelo racismo.

Ainda no artigo *A elasticidade da técnica psicanalítica*, Ferenczi (1928/1992) põe em relevo um outro aspecto do fazer analítico extremamente importante ao escutarmos aqueles cujo sofrimento ancora-se em questões políticas sociais. Em contraponto à “hipocrisia profissional”, o autor estabelece a sinceridade do analista como condição fundamental para o andamento de um processo analítico. Assim, recomenda que sejamos o mais sinceros possível com os pacientes, tanto nas entrevistas iniciais, quanto no desenrolar do tratamento. Destaca inclusive, que caso cometamos algum equívoco, devemos ser humildes o suficiente para admiti-lo.

Nota-se que toda a produção de Ferenczi está a favor de uma atmosfera de confiança. Não podemos então supor que a sinceridade posta em relevo por ele engloba também questões sociais? Nesse sentido, ao nos depararmos com alguém que sofre em decorrência de sucessivos processos de discriminação e exclusão em virtude de sua suposta raça⁵³, não devemos no mínimo reconhecer a existência do racismo estrutural e incluir esta questão como material de análise? Retomaremos esses pontos ao final do capítulo, após analisarmos a problemática da exclusão social e seus efeitos subjetivos.

3.6 A EXCLUSÃO SOCIAL

“Alguns humanos consideram natural sua condição de humanidade, ao passo que outros batalham para garantir acesso a ela” (Butler, 2015, p. 117).

Como vimos, a exclusão social é uma das faces da violência do racismo dirigido aos negros no Brasil; como tal, não só deixa marcas no processo de constituição subjetiva do

⁵³ Cabe lembrar, que tal como mencionado no primeiro capítulo, o termo raça está sendo utilizado como um conceito sociocultural e não como um conceito biológico.

negros, como pode engendrar vivências da ordem do trauma. Em última instância, esta exclusão não é simplesmente uma exclusão econômica ou social, é a exclusão da categoria humano.

Butler (2015) traz considerações interessantes a respeito da exclusão. Partindo do princípio de que toda vida está atrelada a algum enquadramento e que para uma vida ser inteligível como tal precisa se enquadrar em certas concepções, disserta sobre o manejo social e político da precariedade inerente a todos. A precariedade na visão desta autora, é uma característica de todas as vidas, é o ponto de partida de todo ser humano, uma vez que não há quem não precise de alimento, abrigo, ou seja, de uma rede ampla de sociabilidade. Todavia, há uma distribuição desigual dos atributos capazes de minimizar esta precariedade. Isso ocorre em virtude de algumas vidas terem a precariedade maximizada, enquanto outras, minimizadas. Certas populações possuem redes de apoio sociais e econômicas deficientes quando comparadas com outras e são, portanto, mais expostas às violações, à violência, à pobreza e à morte, vivenciando uma condição precária. Neste contexto, a condição precária é definida como uma “condição politicamente induzida de maximização da precariedade” a certas populações (Butler, 2015, p.46).

Trazendo as contribuições de Butler (2015) para a nossa discussão, não resta dúvida de que em nosso país, os negros possuem uma condição precária maior quando comparados aos não negros, e podem tal como a autora enfatizou, suportar todo tipo de privação, fome, subemprego etc.

Ainda no que se refere à condição precária de certas vidas – aquelas que não são consideradas valiosas –, uma das maiores contribuições de Butler (2015) é apontar que estas, em decorrência de certos enquadramentos normativos, não são dignas de serem vividas. Neste cenário, a condição compartilhada de precariedade, ao invés de conduzir ao reconhecimento recíproco, conduz a uma exploração específica. Por não serem consideradas valiosas, essas vidas, além de destrutíveis, não são passíveis de luto. A possibilidade de luto em decorrência da perda de uma vida é um pressuposto que não está dado à vida de todos os sujeitos, mas somente daqueles que importam. Desse modo, há uma parcela da população que pode ser sacrificada, sem nenhuma comoção pública porque anteriormente já foram enquadradas como vida indignas de serem vividas. Muitas vezes essas vidas são consideradas apenas como ameaça as outras vidas humanas mais valiosas.

No Brasil, sabe-se que a vida dos negros, é tratada como se fosse menos valiosa do que as vidas dos não negros, vide todos dados relativos à qualidade de vida e violências.

Mesmo que estes, contrariando as estatísticas alcancem uma situação socioeconômica elevada, ainda assim, a precariedade de suas vidas será maximizada. Situação análoga ocorre com outros recortes populacionais marginalizados, como os adolescentes infratores, os usuários de crack, a população que vive em favelas, apenas para citar mais alguns.

A exclusão social, conforme pontua Bastos (2009), comporta uma dimensão traumática, o que torna a psicanálise um saber necessário no debate a seu respeito. Esta autora entende a exclusão como uma expressão da violência da cultura contemporânea, relacionada não só com as novas formas de economia financeira, mas também com a economia psíquica. “O sujeito excluído, seja ele um indivíduo, um grupo ou um povo, sofre ao ser gravemente atingido na sua potência e no seu sentido de existência” (Bastos, 2009, p.58). E o sofrimento decorrente da exclusão tem dimensões muito mais profundas e graves do que aquele provocado pelo mal-estar causado pela cultura tal como fora descrito por Freud. Uma das fontes deste mal-estar, nos lembra a autora, surge a partir do necessário recalque das pulsões agressivas para a manutenção do pacto social.

Ainda que Bastos (2009), não se estenda a respeito das considerações freudianas relativas ao mal-estar, provavelmente está se referindo ao texto *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908). Este traz a ideia de que o processo civilizatório repousa na supressão das pulsões, sendo necessário para a manutenção da vida em sociedade uma submissão por parte dos sujeitos à moral sexual moderna, mesmo que isso ocasione a eclosão de psiconeuroses. Assim, em 1908, por mais que Freud indique a participação da moral da época no desencadeamento das doenças nervosas, não deixa de apontar a necessidade do sujeito renunciar a uma parcela de sua satisfação pulsional, a fim de não se tornar um “criminoso”, um “outlaw” (Freud, 1908/1966, p. 173) ou um ser excluído da vida em sociedade. Desse modo, ao suportar o recalque pulsional, inclusive das pulsões agressivas e não somente das sexuais – tal como Freud (1930/1996) deixou evidente no *Mal-estar na Civilização* – o sujeito tem o ganho de estar incluído no pacto social.

Com base na hipótese de Bastos (2009), pensando especificamente o lugar destinado a população negra no Brasil, Farias (2017) assinala que a dor que a atinge em decorrência da exclusão do pacto social, não é aquela derivada do recalque pulsional, mas sim a dor de não existir, ou de existir somente como generalização. Portanto, a ameaça que marca o psiquismo dos negros é muito anterior à de perda de amor, é uma ameaça à própria existência, é uma ameaça narcísica. Dito isto, compreendemos melhor a prevalência de quadros de cunho

narcísico, como a inibição e a vergonha de si nestes sujeitos, situações examinadas já anteriormente.

Dessa forma, a exclusão é pensada por Farias (2017) como uma patologia social com desdobramentos de ordem traumática. Nesse sentido, os processos de exclusão ameaçam as possibilidades de existência do Ego, aprisionando os negros em um circuito mortífero que se sustenta e se mantém não só por uma dinâmica psíquica, mas também por uma dinâmica social. Logo, o sujeito se encontra ameaçado de dois lados, tanto pela ameaça real a sua sobrevivência, como pela ameaça a sua existência subjetiva. No que se refere à existência subjetiva, considerando que a vida psíquica se apoia no reconhecimento do outro, encontramos uma ameaça ao narcisismo, a possibilidade de fragmentação.

Como vimos, a fragmentação do Ego imposta pela clivagem advinda de uma experiência traumática, abala fortemente a unidade do sujeito. O Ego torna-se múltiplo e cada fragmento sofre por si só (c.f Ferenczi, 1931;1933). Como ilustração de um Ego fragmentado e pulverizado após sucessivas clivagens, Gondar (2014) traz a metáfora de um arquipélago com muitas ilhas. Nesses casos, ressalta a autora, o Ego pode até mesmo deixar de ser uma projeção mental da superfície do corpo – tal como fora descrito por Freud em 1923 –, e assim não ser capaz de forjar um contorno para o sujeito. Neste contexto, sublinha Knobloch (2015), emerge o impessoal, um corpo agora neutro, um sujeito que parece se relacionar com a realidade de forma distanciada e desimplicada.

Neste ponto, convém pontuar que de acordo com o pensamento freudiano no curso do desenvolvimento psíquico, mesmo após a emergência de um Ego unificado, o autoerotismo e o registro da parcialidade não desaparecem por completo. Depois do advento de “uma nova ação psíquica” (Freud, 1914/1996a, p.84) e o surgimento de outros investimentos libidinais e novas formas de organização pulsional, o autoerotismo e as pulsões parciais continuam agindo sobre o sujeito. Assim, as operações de fragmentação e a tendência à unificação vão sempre coexistir em todos os sujeitos, não sendo a fragmentação uma tendência exclusiva das saídas psicopatológicas.

Vale retomar o que já fora examinado dada a sua importância, a fragmentação decorrente da clivagem é uma saída paradoxal, na qual o sujeito fragmenta-se para não desaparecer (Knobloch, 2015). Quando a vivência de processos de exclusão culmina em uma fragmentação egóica, é preciso ter em mente que esta foi a única saída encontrada pelo sujeito para aniquilar as forças traumáticas. A esse respeito, Gondar (2014) enfatiza que para além de

um corpo fragmentado ou de um sujeito dissociado, encontramos a constituição de um modo sagaz de existência.

Nesse sentido, o analista, tal como recomenda Ferenczi (1931;1933) tem o dever de ir além da dimensão patológica e reconhecer a positividade inerente à fragmentação. Tarefa complexa e que, por vezes, exige do analista a coragem de rever as bases teóricas sobre as quais se ancoram a sua prática. Questão que será tratada a partir de agora.

3.7 POR UMA CLÍNICA QUE NÃO SE FURTE DE ESCUTAR O RACISMO

É preciso a inauguração de uma psicanálise brasileira comprometida com a construção de uma clínica que não recuse a realidade histórico-social do nosso país e que leve em consideração o impacto dessa história na construção das subjetividades (Silva, 2017, p. 86).

Para abrir esta discussão gostaríamos de trazer a reflexão feita por Roussillon (2014) em um evento promovido pelo NEPECC/UFRJ em 2013 e posteriormente transcrita. Este autor enfatizou que os métodos clínicos podem autorizar ou desautorizar a emergência de certos materiais. Ou seja, dependendo da forma que o analista se porta, ou intervém, os analisandos moldam o que levam para análise. Para exemplificar tal ideia, comentou o percurso analítico dos judeus logo após a Segunda Guerra Mundial. Inicialmente estes falaram um pouco sobre *Shoah*, mas como os analistas nada diziam a respeito, logo pararam de discorrer sobre este acontecimento, seguiram nas análises sem adentrar neste terreno. Após uma judia no Congresso de Berlim de 1985 ousar mencionar o quão terrível foi o que se passou nos campos de concentração, uma multidão de judeus retornou a análise para tratar daquilo que deixaram de fora até então.

O percurso analítico dos judeus no contexto pós Segunda Guerra sinaliza para nós psicanalistas brasileiros que, se os desdobramentos psíquicos do racismo não comparecem em nossa clínica, talvez não estejamos autorizando a emergência desse material. Por conseguinte, é primordial pensarmos uma prática clínica capaz de fornecer aos analisandos esta autorização. Tendo em vista todos os apontamentos feitos neste e nos capítulos anteriores, nos sentimos habilitadas para sinalizar os caminhos possíveis para a construção dessa prática. Uma prática cuja ética inclua como material a ser trabalhado o racismo e seus desdobramentos.

Vale ressaltar que ao falarmos em práticas psicanalíticas, embora estejamos nos referindo mais diretamente ao ato da escuta – independentemente do *settings*⁵⁴ –, não seria equivocado estender nossas reflexões a qualquer atividade onde um psicanalista faça uso da palavra, como entrevistas, conferências, aulas etc.

Em meio ao debate referente ao compromisso ético da psicanálise com relação ao racismo, alguns autores marcam a necessidade de se erigir alicerces de uma “Psicanálise Brasileira”. Ou seja, uma psicanálise capaz de incluir os traços singulares de nossa nacionalidade, debruçando-se sobre as questões sociais que atravessam e formam o psiquismo dos brasileiros. Entre as características desta psicanálise encontra-se, então a consideração pelas sequelas dos processos históricos de discriminação oriundos de práticas econômicas e políticas de exploração de determinados grupos populacionais. Sendo seu dever retirar dos “escombros do recalçamento e da denegação” (Kon, 2017, p.27) as marcas específicas e singulares de uma história de dores infligidas pela colonização, escravidão e exploração que ainda se atualiza.

Nesta perspectiva, qualquer psicanalista que atue no Brasil precisaria considerar entre outras coisas, que o racismo é um dos alicerces do sistema capitalista moderno e de estruturação da sociedade brasileira e, portanto, está presente nas formas de atuação e organização do Estado (Silva, 2017). Sendo assim, este fenômeno social reverbera na constituição subjetiva de todos os brasileiros, sejam brancos ou negros, deixando marcas potencialmente traumáticas nesses últimos.

Gonçalves Filho (2017) privilegiando um ângulo teórico em sua reflexão, argumenta que uma psicanálise que não compreenda a pulsão, o desejo e a sexualidade humana como fenômenos eminentemente histórico-subjetivos, indiretamente favorece a manutenção do racismo. Sobretudo, a manutenção do racismo ideológico, aquele que carrega ficções eugenistas. Por outro lado, uma psicanálise que considere a dialética entre a História e a subjetividade, atua a favor da superação do racismo.

Fica bastante evidente então que, em se tratando da problemática do racismo no Brasil, a primeira e talvez a mais importante conduta de um analista seja reconhecer a sua existência enquanto algo estrutural e incrustado em nossa sociedade e em nosso psiquismo. Este reconhecimento marca uma posição ética, e obviamente reverbera na forma como o analista

⁵⁴ Consultórios privados, ambulatórios públicos, dispositivos coletivos, escolas, intuições em geral etc.

conduzirá os casos nos quais estão em jogo traumas sociais ou outros sofrimentos decorrentes dos processos de exclusão e discriminação racial. Feito isto, reconhecido que o sofrimento trazido pelo paciente, ainda que comporte fantasias inconscientes, está fortemente ancorado em uma realidade histórico-social, qual deve ser o trabalho promovido pela análise? Teria este trabalho uma direção distinta daquele que se desenvolve junto aos pacientes neuróticos?

Para responder estes questionamentos, convém lembramos que Freud (1913/1996) em suas recomendações aos analistas, a fim de colocar em relevo a impossibilidade de prevermos e controlarmos tudo que se passa entre o início e o fim de uma análise, compara o processo analítico a uma partida de xadrez. Em suas palavras:

Todo aquele que espera aprender o nobre jogo de xadrez nos livros, cedo descobrirá que somente as aberturas e os finais dos jogos admitem uma apresentação sistemática exaustiva e que infinita variedade de jogadas que se desenvolveram após a abertura desafia qualquer descrição desse tipo. (...) As regras que podem ser estabelecidas para o exercício do tratamento psicanalítico acham-se sujeitas a limitações semelhantes (Freud, 1913/1996, p. 139).

Nesse sentido, nossas contribuições jamais darão conta, e nem seria essa nossa pretensão, da riqueza de acontecimentos de um processo analítico. Muito menos temos a intenção de postular uma uniformidade neste processo para a população negra, o que seria totalmente equivocado, tendo em vista que esta uniformidade não existe. Se por um lado é preciso considerar que o racismo está na base da sociedade brasileira, por outro, não podemos descartar a singularidade dos sujeitos. Assim, concordamos com a afirmação de Gonçalves Filho (2017) de que no curso de um processo analítico, o relato da experiência do racismo será sempre singular, e esta pode se tornar decisiva na transferência e na elaboração da angústia. Nesta perspectiva, o analista deve estar atento ao que a vivência do racismo, da exclusão e a invisibilidade provocaram naquele sujeito, bem como, o que este sujeito fez com isso. Talvez se situe aí a delicadeza do manejo clínico dos casos que envolvam traumatismos sociais provocados pelo racismo.

Ao pensarmos no manejo desses casos, as reflexões oriundas do estudo da Clínica do Testemunho foram fundamentais. Nesta “modalidade” clínica se sobressai uma forma singular de acolher os sofrimentos advindos de traumatismos sociais, onde alguns pontos parecem marcar uma especificidade, são eles: 1) o reconhecimento de que as balizas clínicas da neurose clássicas freudianas são insuficientes na condução dos casos; 2) uma postura mais ativa do analista, distanciando-se do modelo da neutralidade; 3) um cuidado redobrado com o

recurso da interpretação por parte do analista; 4) uma disponibilidade do analista para articular a singularidade do sujeito com o coletivo, bem como, a coragem de interrogar a sociedade.

No que se refere ao primeiro ponto listado, ao escutar sujeitos que sofrem em decorrência de traumas sociais, pautar-se unicamente nos referenciais da neurose pode ser desastroso. A saída encontrada por muitos analistas tem sido a busca pelas produções de autores que avançaram em pontos não abordados por Freud, entre eles, Ferenczi em virtude da especificidade de sua clientela e de sua ousadia clínica. Tal como ele, precisamos aceitar o risco de reinventar o nosso fazer sem perder de vista a chão analítico que nos sustenta. Aqui imediatamente lembramos da faculdade do “sentir com” e da importância da sinceridade do analista na condução de uma análise, pontos enfaticamente defendidos por Ferenczi (1928/1992). Para escutar o que de singular possui a vivência do racismo para determinado sujeito, o analista precisa antes ser sincero o suficiente não só reconhecendo a presença do racismo em nosso país, mas sobretudo, reconhecendo como este elemento estruturante da nossa sociedade o atravessa e o marca. Só então será capaz de adotar a faculdade de “sentir com” que lhe trará mais recursos para acolher um sofrimento que ele, se não for negro, provavelmente não terá registros em seu próprio psiquismo.

Nesta perspectiva, estamos em consonância com Gondar (2012) ao declarar que o dispositivo técnico ferencziano é também um dispositivo político, e que suas ideias se encontram mais afinadas com as formas políticas contemporâneas do que o modelo freudiano. Segundo a autora, a proposta de “sentir com” pressupõe a quebra da verticalidade e da hierarquia na relação analítica, abrindo espaço para a ideia de um diálogo de inconscientes.

Por conseguinte, diante de um sujeito que se queixa de ser vítima de racismo, tendo em vista que este é um problema político e não algo inerente à natureza do sujeito, a neutralidade analítica deverá ser relativizada. Este é o segundo ponto da Clínica do Testemunho que pode nos auxiliar na construção de uma prática mais condizente com a realidade do racismo no Brasil. Tal como nos mostra também as produções e reflexões sobre os “Analistas *Safe*”, não reconhecer a dimensão política e coletiva dos sofrimentos individuais nos casos de discriminação racial produz iatrogenias. Assim, é preciso a adoção por parte do analista de uma outra postura que não a suposta neutralidade, pelo contrário, com certos pacientes é preciso assumir uma postura politicamente não neutra. Sem desconsiderar as singularidades dos sujeitos, é necessário admitir que determinados grupos sociais são sim alvos de preconceitos por parte da sociedade. Nesses casos, conforme sublinha Gondar

(2012), tendo em vista que o avesso do desmentido é o reconhecimento, ou se reconhece como verdadeiro e não apenas fruto da fantasia o sofrimento narrado pelo analisando, ou estaremos promovendo o desmentido ferencziano. E, este, como sabemos é o que produz o trauma.

O terceiro ponto interessante para a construção de balizas para uma clínica psicanalítica propícia aos sujeitos vítimas de exclusão e discriminação racial é aquele concernente aos cuidados com o uso da interpretação. O recurso da interpretação começou a ser usado por Freud no tratamento de pacientes neuróticos, quando estes passaram a seguir a regra fundamental da psicanálise e a associar livremente. Freud observou lacunas e esquecimentos em meio as associações livres de seus pacientes, vislumbrando aí a ação da resistência. Compreendeu que as forças psíquicas que provocam a resistência possuem a mesma origem das forças do recalque subjacentes aos sintomas. Com o entendimento que a resistência distorce o material recalque visando torná-lo incompreensível e irreconhecível ao sujeito, Freud desenvolveu a “arte da interpretação” (Freud, 1904 [1903]/1996, p.238). A partir de então, a técnica analítica passou a perseguir a tradução de todas as manifestações do inconsciente do paciente, seu discurso, seus sonhos, seus lapsos de fala, seus equívocos etc, buscando descobrir o acontecimento real subjacente ao sintoma (Freud, 1905 [1904]/1996). A arte da interpretação visa sobretudo identificar as resistências, através da análise da transferência, tornando o material recalque consciente para o analisando (Freud, 1904 [1903]). Conforme resumem Pacheco-Ferreira & Herzog (2014), este método está centrado sobre a problemática edípica e do recalque, operando especialmente no plano da representação e exigindo do analista uma posição de neutralidade.

O manejo clínico de casos que escapam ao enquadramento neurótico clássicos, ou seja, onde o recalque não é operador fundamental, configurações subjetivas bastante comuns na atualidade, vem levantando questionamentos a respeito do uso da interpretação. Questionamentos que se coadunam aos nossos, uma vez que o sofrimento trazido pelos sujeitos que passam por situações de segregação e discriminação, nem sempre está pautado no mecanismo psíquico do recalque.

O próprio Freud (1910/1996; 1913/1996) em diversos momentos se mostra preocupado com os perigos do abuso da interpretação. No texto *Psicanálise Silvestre* de 1910, reflete sobre o melhor momento para o analista começar a fazer suas comunicações ao paciente e acaba discorrendo sobre a necessidade do tato no uso da interpretação, o principal instrumento da técnica. De acordo com essa advertência, antes que o analista transmita ao

analisando algumas informações sobre o seu inconsciente, além da transferência já ter sido estabelecida, o próprio analisando deve estar próximo de desvendar seu complexo inconsciente (Freud, 1910/1996). Em 1913, nas novas recomendações Freud volta a tratar deste assunto e mais uma vez chama a atenção para a importância da transferência, recomendando que antes de se iniciar a interpretação do inconsciente do analisando é necessário estabelecer com ele uma relação de confiança (Freud, 1913/1996).

Em nossa concepção, mais produtivo do que rejeitar o dispositivo técnico da interpretação para os casos que escapam ao enquadramento neurótico, é seguir o exemplo de autores que ousaram repensá-lo dentro do contexto clínico atual, redimensionando-o. Uma reflexão extremamente pertinente e rica, mas que dado os limites de nossa pesquisa será abreviada.

Andrade e Herzog (2014) sugerem como saída para os casos onde entre outras coisas, o paciente apresenta dificuldades de associar livremente, pensarmos a interpretação de uma forma mais ampla do que a habitual. Concebem o movimento interpretativo como o conjunto das intervenções do analista capazes de se atualizar na relação transferencial entre este e o analisando. Dessa forma, uma interpretação pode ser feita com falas interrogativas ou apaziguadoras, pode adquirir contornos de imagens mais simples ou ganhar a forma de construções mais elaboradas ou extensas. Ademais, nesta perspectiva, um movimento interpretativo pode utilizar outros recursos que não apenas a linguagem oral. O analista como um todo, com seu corpo, seus gestos, suas ações, o tom da sua voz, o seu silêncio pode fazer parte deste movimento, desde que estes produzam alguma mobilidade psíquica no paciente. As autoras esclarecem que uma intervenção terá um valor interpretativo ao promover mais do que deslizamentos de sentidos, ao ligar o discurso do analisando e ao discurso do analista. Ligação que só é possível quando ocorre um compartilhamento afetivo de pensamentos, sentimentos ou imagens, resultando então na reconstituição de si por parte do analisando.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Pacheco-Ferreira e Herzog (2014) marcam a necessidade da ampliação da definição de interpretação. Entre outras coisas, sugerem que esta não se dirija somente ao desejo inconsciente, mas inclua até mesmo as características do meio ambiente.

Esta ampliação dada ao recurso da interpretação, conforme pontuam Andrade e Herzog (2014) explicita o caráter múltiplo e flexível da intervenção do analista, postura necessária quando nos predispomos a acolher sujeitos que sofrem em decorrência de traumas sociais, como o racismo.

Sobre a disponibilidade do analista para articular a singularidade do sujeito com o coletivo, bem como, a coragem de interrogar o social, muito já falamos. Mas, talvez seja pertinente enfatizar que isso não significa relegar a dimensão subjetiva, individual e inconsciente a segundo plano. Não estamos desconsiderando que toda queixa ou quadro apresentado como demanda em análise precisam ser lidos a partir de uma posição singular de cada analisando. Estamos apenas querendo chamar atenção para a dimensão coletiva no sofrimento dos negros no Brasil. Provavelmente foi este entendimento, ou seja, a compreensão da problemática política subjacente ao sofrimento dos negros, que levou tanto Fanon (1952/2008) quanto Souza (1983) a sinalizarem que para minimizar o mal estar daqueles que são sucessivamente vítimas de discriminação racial, o percurso analítico não era suficiente, seria preciso também intervir na sociedade.

Souza (1983) a partir da análise das entrevistas realizadas em sua pesquisa chega à conclusão que independentemente do modo como cada um entendia o sentido da prática política, o seu exercício foi um modo de se recuperar a autoestima. Ao menos três entrevistados apontaram o envolvimento na militância política concernente a questão racial como meio de firmar a própria existência.

A esse respeito Fanon (1952/2008) salienta a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Sublinha que o analista deve ajudar o paciente “a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais” (p.95. Grifo do autor). Para isso, o analista precisa tornar o sujeito apto a escolher ação ou a passividade referente a “verdadeira origem do seu conflito, isto é, as estruturas sociais” (p.96).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do referencial teórico da psicanálise a presente tese investigou as repercussões do racismo no processo de subjetivação dos negros no Brasil, problematizando inclusive as implicações éticas da *práxis* psicanalítica com relação a este fenômeno social.

Dada a complexidade do tema central da pesquisa, o diálogo entre a psicanálise e outros campos de saber se mostrou indispensável. Me aventurei pela antropologia, ciências sociais e psicologia social. As leituras realizadas foram de fundamental importância, posto que permitiram melhor compreender o racismo enquanto um sintoma social brasileiro. Por um lado, este percurso deixou evidente o seu caráter estrutural e institucional, ou seja, o fato de constituir as relações sociais nos seus padrões de normalidade, não se limitando a esfera interpessoal, instaurando-se também no cotidiano das organizações, instituições e até nas políticas públicas. Por outro, diversos estudos apontaram uma série de contradições a esse respeito. Por exemplo, de um modo geral os brasileiros admitem facilmente a existência de problemas decorrentes das diferenças entre as classes sociais e econômicas, mas não são capazes de perceber os efeitos nefastos do preconceito racial sobre a vida de uma parcela da população. Outra contradição, as pessoas podem até reconhecer a existência do racismo, mas nunca em si mesma, sempre no outro.

Da interlocução com as outras áreas de conhecimento extraí bem mais do que informações sobre o fenômeno examinado. Passei a olhar com outros olhos não só o objeto de investigação, mas a própria forma como a pesquisa estava sendo conduzida. Com os estudos sobre a branquitude e a análise da noção “lugar de fala” tornou-se visível que mesmo as produções acadêmicas no âmbito das relações raciais podem sofrer influências do racismo estrutural. O modo como algumas pesquisas são formuladas e desenvolvidas, mesmo não tendo esta intenção pode contribuir para a manutenção de ideias racistas, ao invés de se opor a elas. Tal compreensão me levou a questionar o meu lugar enquanto psicanalista nesta investigação que tinha foco em torno dos desdobramentos psíquicos do racismo.

Ademais, os seis anos de participação no NEPECC me mostraram a importância de se examinar o lugar do analista na condução dos casos ao produzirmos conhecimento no campo psicanalítico. Este núcleo de estudo, desenvolve pesquisas teórico-clínicas desde 2002, sempre incluindo o analista (suas intervenções, sua singularidade, etc.) como variável a ser considerada seja qual for o objeto pesquisado e o recorte proposto.

Desse modo, da soma da experiência advinda de pertencer ao NEPECC com o conhecimento obtido através dos estudos das noções de branquitude e de “lugar de fala”, surgiu o imperativo de abarcar em nossas reflexões uma análise crítica das práticas psicanalíticas diante dos efeitos do racismo. Seguindo os ensinamentos de Roussillon (2014) de estar receptiva para o inusitado tanto na clínica quanto na pesquisa, acabamos por formular apontamentos que inicialmente não estavam previstos, dando contorno ao terceiro capítulo da presente tese.

Assim, compreendendo o racismo como um fenômeno social complexo e multifacetário que incide sobre a subjetividade de todos os brasileiros e constatada a escassez de trabalhos sobre esta temática no campo psicanalítico, optamos por empreender uma pesquisa abrangente. Apesar de termos conferido uma atenção especial as repercussões psíquicas, o racismo foi analisado de forma ampla; desde os conceitos básicos que o constituem e o sustentam até as implicações éticas e políticas da psicanálise com relação a ele. Nosso objetivo foi sobretudo mostrar a pertinência e a importância da psicanálise se debruçar sobre este problema social, visando ser um ponto de partida para aqueles que se interessaram pelo sofrimento advindo da experiência da discriminação racial.

O primeiro capítulo teve como objetivo principal romper com o tabu em torno do racismo no Brasil. Ainda que o diálogo com as ciências sociais tenha sido uma marca deste trabalho, tendo lugar do início ao fim da tese, foi neste capítulo inicial que ele se fez mais necessário e presente. Com base em pesquisas próprias da antropologia e da psicologia social foram apresentados os conceitos de raça e racismo, bem como as particularidades da discriminação racial no Brasil, a saber: ser fortemente ancorado nos aspectos físicos e se apresentar de forma dissimulada.

Após este mapeamento, a teoria psicanalítica entrou em cena propondo quatro formas possíveis, mas não mutuamente excludentes, para a compreensão do fenômeno. A primeira explicação, e a mais comum, ressalta a resistência humana em se relacionar com o “estranho familiar” (Freud, 1919/1996). Nesta perspectiva, o sujeito racista teria dificuldade em lidar com sentimentos e percepções que lhe provocam desconforto, os apartando da consciência e projetando no outro. Este outro então, depósito de tudo aquilo que inconscientemente não é tolerado em si mesmo, passaria a ser visto como radicalmente diferente, fonte dos sentimentos de estranheza e horror, sendo então permitido excluí-lo, persegui-lo e até eliminá-lo. A segunda explicação ancora-se na ideia lacaniana de segregação, o racismo é compreendido como manifestação de ódio e inveja à forma como o outro goza. A terceira explicação lança

luz à especificidade do discurso social fomentador do racismo. Destaca que para uma parcela da comunidade humana se fixar no lugar do “estrangeiro” e se tornar alvo de discriminação e perseguição é imprescindível a existência de um discurso capaz de estabelecer que os indivíduos que fazem parte dela são inaptos a qualquer tipo de identificação e que toda pulsão agressiva inerente à sociedade pode e deve ser dirigida a eles. A quarta explicação relaciona a discriminação racial brasileira ao mecanismo psíquico da clivagem, sublinhado que especificamente em nosso país, tal como no funcionamento perverso, ideias e realidades antagônicas convivem sem que uma anule a outra. Por exemplo, na ausência de negros, os brasileiros não sentem constrangimento em fazer piadas racistas, mas na presença afirmam categoricamente a inexistência do racismo. O efeito natural e devastador desta posição é provocar naqueles sobre os quais incide esse tipo de preconceito o trauma gerado pelo desmentido.

O segundo capítulo se debruçou justamente sobre os efeitos do mecanismo do desmentido e de outros processos inerentes a vivência do racismo. Com base na ideia de mito para psicanálise, mostrou-se que atuando conjuntamente – o “mito negro” e o “mito da brancura” – alimentam engrenagens de discriminação contra os negros, imputando-lhes a exclusão e a invisibilidade social. A partir desta premissa foi esmiuçado os impactos destes mitos sobre os processos de subjetivação dos negros. Acompanhando os trabalhos pioneiros de Souza (1983) e Fanon (1952/2008), destacou-se uma das consequências mais perversas: o fato dos negros, para escaparem da desumanização, construírem um ideal de ego branco. Saída que implica em uma série de prejuízos que, dada sua relevância e complexidade, foram minuciosamente abordados em duas partes distintas.

Desse modo, a primeira parte do segundo capítulo focou nos impactos psíquicos do racismo, apontando como o funcionamento do Ego, do Superego e das instâncias ideais tendem a sofrer mudanças significativas. O Ego, pressionado pela realidade, na tentativa de minimizar ou acabar com o desprazer decorrente das experiências de discriminação e exclusão lança mão de mecanismos defensivos, os quais podem ir desde inibições até a radicalidade da clivagem; ou ainda dar lugar a vergonha de si. Já o Superego, influenciado pelos valores transmitidos de geração em geração, além de ser o grande responsável pelo sujeito adotar um Ideal de Ego incompatível com suas características físicas, torna-se mais tirânico e exigente do que o habitual, podendo inclusive conduzir o sujeito a saídas melancólicas. Neste contexto, a relação entre Ideal do Ego e o Ego, que é naturalmente conflituosa para todos os neuróticos, se caracterizará por uma tensão extremamente acirrada.

Todos esses arranjos objetivam compensar um dado da realidade que, sob a influência de determinantes sociais, é vivido como um defeito: ser negro.

A última parte do segundo capítulo se deteve nos aspectos corporais inerentes ao mito negro, que se constrói em cima da desvalorização, hipersexualização e o exotismo dos corpos de uma parcela da população. Assim, a partir da noção de corpo da teoria freudiana e do conceito de imagem corporal de Dolto (1984), foram analisadas as implicações do mito negro e daquilo que fomenta – processos de discriminação e exclusão – no nível da corporeidade dos sujeitos em questão. Foram examinadas as peculiaridades na construção da imagem de si para os negros, com especial destaque à problemática imposta às crianças, tendo em vista a riqueza dos processos que se passam nessa época da vida, tal como o estágio do espelho lacaniano. Ficou evidente que em um contexto no qual mais do que serem desvalorizados, seus atributos físicos o fixam na condição de não humano, dificilmente o sujeito conseguirá estabelecer uma relação com o corpo na qual o desprazer e o sofrimento não sejam marcas predominantes. Nestas circunstâncias, o negro no Brasil tende a construir uma relação com seu corpo no qual este, ao invés de se tornar campo das experiências de prazer, transforma-se em um potencial ameaçador da existência.

O terceiro e último capítulo interrogou a *práxis* psicanalítica. Entre as motivações conscientes que nos fizeram optar por eleger o racismo tema de nossa pesquisa, destaca-se as experiências advindas do exercício clínico enquanto psicanalista. Nesse sentido, nada foi mais coerente do que algo dessa produção também retornar para seu ponto de origem: a clínica. Portanto, no último capítulo foram sistematizadas algumas balizas para construção de um fazer que não seja indiferente aos efeitos da discriminação racial no Brasil, e consiga acolher sujeitos marcados por essa experiência muitas vezes antes mesmo de seu nascimento. Assim, foi ressaltada a importância do analista escutar nas histórias individuais a história coletiva. Foi esmiuçado o fenômeno do “analista *safe*”, o qual evidencia a crescente demanda por profissionais sensíveis aos processos de discriminação imputados a determinados grupos sociais. As noções de trauma social e exclusão foram exploradas. Para tanto, nos servimos da teoria de Ferenczi, psicanalista que mais se empenhou na compreensão do trauma e seus desdobramentos clínicos. E, por fim, mergulhamos nos estudos da Clínica do Testemunho – aquele que acolhe os sujeitos que passaram por traumas sociais –, dando especial atenção à especificidade da posição do analista. Longe da intenção de postular uma uniformidade dos processos analíticos da população negra, nosso objetivo foi propor uma clínica que não

cristalizasse o lugar de vítima, mas que também não reproduzisse e/ou perpetuasse processos de discriminação e exclusão em voga na sociedade.

Ao olhar para traz e examinar o percurso e os efeitos da presente tese, ficamos tentadas a considerá-la muito mais uma exploração psicanalítica do que uma pesquisa psicanalítica. Conforme explica Roussillon (2014), a pesquisa parece indicar que o investigador já sabe o que vai encontrar, já a exploração não admite nenhuma previsão sobre o que poderá ser encontrado ao longo do processo. Nesse sentido, a noção de exploração comporta uma atitude interior do pesquisador, a de ir em direção aos pacientes e se predispor a aprender com eles. Acreditamos que foi justamente isso que aconteceu durante nosso processo de pesquisa. Com isso, apostamos que nossa produção atingiu seus objetivos. Entretanto, no momento de encerramento do doutorado em um campo tão vasto como o da teoria psicanalítica, além do alívio e da satisfação de supor termos chegado ao nosso destino final, sobressai-se também a angústia de saber que muito mais ainda poderia ser dito.

Alimentando esta angústia encontra-se o fato de não termos feito menção a Virginia Leone Bicudo (1910-2003) e seu esquecimento por parte da comunidade psicanalítica brasileira. Esta autora e suas contribuições ficaram de fora do desenvolvimento teórico da presente tese pois foi somente no final da pesquisa que tomamos conhecimento de seu pioneirismo na difusão da psicanálise no país.

Quando uma pesquisa que se propõe abordar a temática da discriminação racial pelo prisma da psicanálise quase deixa de fora de sua produção a história de uma mulher negra – primeira psicanalista não médica brasileira –, somos obrigadas a concordar com a hipótese de Musatti-Braga (2016b) sobre o processo de invisibilização desta pioneira. Na visão desta pesquisadora o que se passou com relação à trajetória de Virgínia Bicudo no contexto psicanalítico do país não foi um simples esquecimento, mas sim um processo de invisibilização. Somente este processo explica como uma figura tão atuante na difusão do saber e da prática psicanalítica no território nacional pode ter sido ignorada. Sabemos que o apagamento de uma história não ocorre por acaso, pelo contrário, além de estar em jogo processos inconscientes, há também uma lógica de dominação e poder (Musatti-Braga, 2016b).

Nesse sentido, apesar de não termos tempo e espaço de nos debruçar sobre toda história, produção e legado de Virgínia Bicudo, cabe ao menos traçarmos um breve percurso de sua trajetória. E, assim, seguindo a estratégia de Musatti-Braga (2016b), fazemos frente à produção de um esquecimento que não se deu ao acaso.

Virgínia, antes de ser a primeira psicanalista não médica, foi a primeira mulher a fazer análise na América Latina. Neta de escravos, nasceu em 1910, de pai negro, nascido após a promulgação da Lei do Ventre Livre (1871) e mãe branca, descendente de uma família de imigrantes italianos pobres. Seguindo os ensinamentos paternos segundo os quais as pessoas adquiriam valor a partir de seu estudo, Virgínia tornou-se normalista em 1930, em 1932 iniciou uma formação como educadora sanitária⁵⁵ e em 1936 ingressou no curso de Ciências Sociais na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, concluindo-o em 1938 (Musatti-Braga, 2016b; Miranda, Soares, Silva & Viana, 2017).

Foi no período da graduação em Ciências Sociais que teve contato com a teoria psicanalítica pela primeira vez, interessando-se quase que imediatamente por esse campo (Musatti-Braga, 2016b; Miranda, Soares, Silva & Viana, 2017). Tanto a atração pelas ciências sociais quanto pela psicanálise está diretamente conectada com as experiências subjetivas advindas do fato de ser discriminada por ser negra. Em duas entrevistas distintas Virgínia deixa evidente este entrelaçamento. Em suas palavras:

Não foi por acaso que procurei psicanálise e sociologia. Veja bem o que fiz: eu fui buscar defesas científicas para o íntimo, o psíquico, para conciliar a pessoa de dentro com a de fora. Fui procurar na sociologia a explicação para questões de status social. E na psicanálise, proteção para a expectativa de rejeição. Essa é a história. (Virgínia Bicudo, entrevista a Anna Verônica Mautner, 1998).

Eu queria me aliviar de sofrer. Imaginava que a causa do meu sofrimento fossem problemas sociais, culturais. Então me matriculei na Escola de Sociologia e Política. Isso foi em 1935. Eu tinha conflitos muito grandes comigo mesma, mas achava que a causa era social. Desde criança eu sentia preconceito de cor. Queria o curso de sociologia porque, se o problema era esse preconceito, eu deveria estudar sociologia para me proteger do preconceito, que é formado ao nível sociocultural. No segundo ano do curso, com a professora Noemy Silveira, tive contato com a psicologia social. Comecei a ler e ali encontrei a psicologia do inconsciente de Sigmund Freud (Virgínia Bicudo, entrevista a Cláudio João Tognolli, 1998, p.6).

O interesse de Virgínia pela teoria psicanalítica fez com que ela fosse a primeira mulher a fazer análise na América Latina e a primeira pessoa no Brasil a fazer análise com a Doutora Adelheid Koch. O seu processo analítico lhe custou bastante caro, foi preciso dispor de seu salário quase que integralmente para custeá-lo (Miranda, Soares, Silva & Viana, 2017).

⁵⁵ Curso de nível médio com duração de um ano, com o objetivo de difundir entre professoras primárias ideias relativas à saúde pública. Após formados estes estariam aptos a atuar diretamente junto aos pais e aos alunos das escolas (Abrão, 2010).

Este custo talvez não tenha sido mais elevado do que o preço pago por ousar tornar-se psicanalista um ano após iniciar sua análise (Musatti-Braga, 2016b).

Virgínia foi também a primeira pessoa a produzir uma dissertação sobre as questões raciais brasileiras. Em 1945 obtém o título de mestre⁵⁶ com o trabalho *Estudos de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, no qual apresenta formulações inovadoras para a época, antecipando produções posteriores sobre a temática racial (Musatti-Braga, 2016b). Entre outras coisas afirmou a existência do preconceito de cor o que, dada a predominância no “Mito da Democracia Racial”, já consistia em uma grande ousadia para a época. Ademais, ela pontuou que o preconceito se acentua ou é amenizado a partir do fenótipo, tal como dita a tese do “preconceito de marca” lançada por Nogueira em 1954 ao comparar as relações étnico-raciais existentes aqui com as dos EUA. Além disso, sinalizou que o preconceito de cor tem desdobramentos psíquicos negativos para os negros. Vejamos um pequeno trecho de sua dissertação na qual tudo isto fica evidente:

Quanto mais subimos nas classes sociais, tanto mais aumenta a consciência de cor e tanto maior o esforço despendido para compensar o sentimento de inferioridade. [...] Entretanto, a ascensão ocupacional não confere ao preto o mesmo *status* social do branco, consideradas as restrições demarcadas na linha de cor, ao passo que o mulato garante sua inclusão no grupo dominante, embora em sua personalidade permaneçam as consequências do conflito mental (Bicudo, 1938/2010, p.160).

Foi no I Congresso Latino-Americano de Saúde Mental, em 1954, que Virgínia provavelmente pagou o preço mais alto por ousar tornar-se psicanalista. Neste evento ela sofreu as mais duras críticas e acusações por parte de uma parcela da comunidade analítica, composta na época majoritariamente por homens não negros e médicos. Ela, juntamente com Lygia Amaral e Judith Andreucci – também não médicas – estava em uma mesa redonda da Seção de Higiene Mental Escolar, quando foi hostilizada e acusada de ser charlatã por exercer a psicanálise sem ter feito formação em medicina (Musatti-Braga, 2016b). Embora nas pesquisas realizadas não tenhamos encontrado menção ao fato de Virginia ser mulher e negra, podemos deduzir que preconceitos relativos a esses dados também estivessem subjacentes ao desagrado provocado na comunidade analítica.

Em entrevista ao Projeto Memória da SBPSP (*apud* Musatti-Braga 2016b) Virgínia, comentando o impacto subjetivo do corrido no I Congresso Latino-Americano de Saúde

⁵⁶ Cabe destacar que ela era a única mulher de uma turma composta por oito alunos.

Mental, diz que chegou a pensar em cometer suicídio. Neste ponto imediatamente e infelizmente nos lembramos de outra grande psicanalista brasileira, Neuza Santos Souza, cujo livro *Tornar-se Negro* foi fundamental no desenvolvimento de nossa pesquisa, sobretudo, por nos mostrar pertinência dos estudos psicanalíticos acerca da temática étnico-racial.

Virgínia parece ter encontrado no afastamento do Brasil uma saída para o sofrimento advindo das acusações públicas sofridas em 1954. Logo após o episódio ocorrido no Congresso de Saúde Mental se estabeleceu em Londres, e aprofundou seus estudos a respeito da teoria de Melaine Klein. O retorno ao Brasil ocorreu em 1960; a partir de então ela se dedicou a difundir as ideias kleinianas e a expandir as sociedades de psicanálise pelo país (Miranda, Soares, Silva & Viana, 2017).

Dunker (2018) observa na trajetória de Virgínia uma grande preocupação de sua parte em responder uma pergunta comum a quase todos os neuróticos, a saber: *qual é o meu lugar?* Pergunta que segundo este autor, acusa a demanda e a expectativa de que o Outro diga qual é nosso lugar. E, no caso de Virgínia, uma mulher negra, esta pergunta sustentou alguns processos de segregação. Visível, por exemplo, quando ela fala de sua escolha pela Escola de Sociologia e Política.

Entretanto, se por um lado em alguns momentos de sua vida Virgínia caminhou no mesmo sentido da segregação imposta pela sociedade racista, em outros tentou se desvencilhar dessa imposição. Nessa perspectiva, Dunker (2018) enuncia: “Virgínia Bicudo não é apenas a primeira mulher não médica a se tornar psicanalista no Brasil, mas a primeira psicanalista brasileira, que nascida negra, tornou-se sem cor, para recuperar sua negritude como experiência de escuta”.

Virgínia foi diversas vezes estrangeira nos espaços em que circulou e desbravou, mesmo quando estava em seu país. Ela foi psicanalista não médica em uma época que essa prática era dominada pela medicina; era mulher em universo majoritariamente masculino; não era branca em um meio no qual todos eram (Musatti-Braga, 2016b). Não temos dúvida que sua “estrangeiridade” explica o processo de invisibilização sofrido no seio da comunidade psicanalítica brasileira.

De acordo com o ponto de vista de Musatti-Braga (2016b), apesar de não ter escrito textos psicanalíticos a respeito da negritude e das relações raciais, a questão da cor (ou melhor, preconceito de cor como era por ela nomeado), comparece tanto no início profissional e no fim da vida de Virgínia. Ademais o fato de buscado a sociologia e a psicanálise como recursos de enfrentamento do sofrimento advindo das questões raciais, faz esta autora supor

que Virgínia realizou algum tipo de articulação entre as concepções freudianas e a negritude, ainda que nas entrelinhas de suas produções. Observamos aí a importância de um estudo mais apurado sobre a vida e a obra de Virgínia Bicudo.

Feito este breve percurso na trajetória de Virginia Leone Bicudo nos sentimos mais confortáveis para encerrar o presente trabalho. Gostaríamos apenas de destacar o pensamento de Viñar (1992, p.104), e concluir afirmando que diante da existência do racismo, não basta apenas se investigar e tratar da neurose do estrangeiro, no caso da nossa pesquisa, não basta apenas tratar da população negra. A obrigação ética de acolhermos o sofrimento destes sujeitos não pode excluir a atuação no laço social adoecido. E o que podem e o que devem os psicanalistas fazer com relação a esse laço social? Talvez essa seja uma questão para uma nova pesquisa, por hora, podemos responder, que no mínimo cabe aos analistas não perpetuarem o desmentido com relação ao racismo e os seus efeitos no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Abrão, J. L. (2010). *Virgínia Bicudo: a trajetória de uma psicanalista brasileira*. São Paulo: Arte & Ciência.

Andrade, A.B & Herzog, R. (2014). Tempos da interpretação e modalidades rítmicas em análise. In: Herzog, R. & Pacheco-Ferreira, F. *De Édipo a Narciso – a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud. pp.135-148.

Antonello, D. (2016). *Trauma, memória e escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a psicanálise*. Tese (Doutorado em Memória Social) - Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro.

Araújo, J. Z. (2000). *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Editora Senac.

_____. (2008). O Negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. In: *Revista Estudos Feministas - Florianópolis*, V. 16, nº3, 424, setembro-dezembro. pp.979-985.

Almeida, L.G.S. (2016). *O que é o racismo estrutural?* Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-que-e-racismo-estrutural-silvio-almeida>. Acessado em: 20/03/2018.

Barbosa, M, T. (2007). *A prática psicanalítica como criação de um si*. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro.

Bastides, R. & Fernandes, F. (1959). *Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Bastos, L. A. M. (2009). Exclusão social: aspectos traumáticos da violência contemporânea. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 39, n. 4, pp. 57-60.

Benjamin, W. (1933/2008). Experiência e pobreza. In: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Belo, F. (2017). Raça como código tradutivo: Uma leitura de Quarto de Despejo. In: *Anais do VI CONPDL. Leituras interdisciplinares sobre racismo – quarto de despejo*. Disponível em: <http://www.conpdl.com.br/anaisconpdl6.pdf>. Acessado em 15/03/2018.

Bento, M.A S. (2012). Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: Carone, I. & Bento, M.A S (org.). *Psicologia social do racismo*. Petrópolis, R.J: Vozes.

Bernadino, J. (2002). Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº. 2, pp. 247-273.

Bicudo, V. L. (1938/2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Edição organizada por Marcos C. Maio. São Paulo: Sociologia e Política.

_____. (1972). A incidência da realidade social no trabalho analítico. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, Associação Brasileira de Psicanálise, vol VI, n ¾. São Paulo.

_____. (1994). Já fui chamada de charlatã. Depoimento a Cláudio João Tognolli. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, Caderno Mais, p. 6, 5 de jun. Disponível em: <http://acervo.folha.com.br/fsp/1994/06/05/72>. Acessado em 10/04/2018.

Birman, J. (1996). Freud e Férenczi: confrontos, continuidade e impasses. In: Katz, C.S. *Ferenczi: História, Teoria, Técnica*. São Paulo: Ed.34

Borges, G.M e Cardoso, M.R (2011). Clivagem mortífera e guardião de Eros *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 599-610.

Butler, J (2015). *Quadro de Guerra: Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Brasil (1989). *Lei Federal 7.716 de 5 de janeiro de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Diário oficial da União, Brasília, D.F.

Brasil (2003). *Lei Federal 10.639 de 9 de janeiro de 2003*. Incluindo o ensino sobre a “História e a Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da rede de ensino nacional. Diário oficial da União, Brasília, D.F.

Brasil (2011). *Lei Federal 12.528 de 18 de novembro de 2011*. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Diário oficial da União, Brasília, D.F.

Brasil (2012). *Lei Federal 12.711 de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário oficial da União, Brasília, DF.

Brasil, MEC/Secad (2006). *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*. Brasília.

Canavêz, F. (2015). O Trauma em tempos de Vítimas. In: *Revista Ágora*, Vol. XVIII n. 1 jan/jun, pp. 39-50. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982015000100039> Acessado em 10/04/2018.

Coates, T. (2015). *Entre o mundo e Eu*. Tradução Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Objetiva.

Costa, J. F. (1983). Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: Souza, N. S. *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

_____. (2000). O mito psicanalítico do desamparo. In: *Revista Agora*, V. 3, N. 1, Rio de Janeiro, pp. 25 – 47. Disponível em: <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br>. Acessado em: 03/07/2011.

Ciccone, A. & Ferrant, A. (2009). *Honte, culpabilité et traumatisme*. Paris: Dunod.

Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Depression et société*. Paris: Odile Jacob.

CRI. *Articulação para o Combate ao Racismo Institucional*. Identificação e abordagem do racismo institucional. Brasília: CRI, 2006.

Dunker, C. (2018). Virgínia Bicudo e a psicanálise como lugar de escuta. In: *Blog da Boitempo*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/03/07/virginia-bicudo-e-a-psicanalise-como-lugar-de-escuta/> Acessado em 14/04/2018.

Dicionário Online de Português (2012). Disponível em: <http://www.dicio.com.br>. Acessado em: 03/08/2017.

Dolto, F. (1984). *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

Espírito Santo, E. S; Miranda, J. J; Soares, J; Silva, M. V. N; Viana, O. L (2017). Virgínia Leone Bicudo: uma pioneira da psicanálise brasileira. In: *Anais do VI CONPDL. Leituras interdisciplinares sobre racismo – quarto de despejo*. Disponível em: <http://www.conpdl.com.br/anaisconpdl6.pdf>. Acessado em: 15/03/2018.

Fanon, F. (1952/2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Farias, C. P. (2017). Exclusão Social e invisibilidade: Desdobramentos traumáticos do racismo. In: *Anais do VI CONPDL. Leituras interdisciplinares sobre racismo – quarto de despejo*. Disponível em: <http://www.conpdl.com.br/anaisconpdl6.pdf>. Acessado em 15/03/2018.

Ferenczi, S. (1930/1992). Traumatismo e aspiração à cura. Notas e fragmentos. In: *Obras completas - Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1931/1992). Análise de crianças com adultos. In: *Obras completas - Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1932/1990). *Diário Clínico*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1933/1992). Confusão de línguas ente adultos e crianças. *Obras Completas - Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes.

Fernandes, M. H (2006). *Transtornos alimentares: anorexia e bulimia*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Fortes, I. (2008). A dimensão do excesso no sofrimento contemporâneo. *Pulsional Revista de Psicanálise*, São Paulo, v. 21, n. 3, set, pp. 63-74.

Freud, S. (1996). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. Os volumes abaixo relacionados se referem a esta edição.

(1893-1895). Estudos sobre a histeria, vol.: II.

(1894). Neuropsicoses de defesa, vol.: III

(1895). Projeto para uma psicologia científica, vol.: I.

(1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa, vol.: III.

(1900). **A interpretação dos sonhos**

(1904 [1903]). O método psicanalítico de Freud, vol.: VII.

(1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, vol.: VII.

(1908). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna, vol.: IX.

(1910). *Psicanálise Silvestre*, vol.: XI.

(1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise, vol.: XII

(1913). Novas recomendações, vol.:XII

(1914a). Sobre o narcisismo: uma introdução, vol.: XIV.

(1914b). História do movimento psicanalítico, vol.: XIV.
(1915a). Repressão, vol.: XVI.
(1915b). O Inconsciente, vol.:XV
(1917[1915]) Luto e melancolia, vol.: XIV
(1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise, vol.: XVII
(1919). O estranho, vol.: XVII
(1920). Além do princípio de prazer, vol.: XVIII.
(1921). Psicologia de grupo e análise do ego, vol.: XVIII
(1923). O ego e o id, vol.: XIX.
(1922). Alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranóia e no homossexualismo, vol.: XVIII.
(1926). Inibições, sintomas e ansiedade, vol.:XX.
(1927). O futuro de uma ilusão, vol.: XXI.
(1930). O mal-estar na civilização, vol.: XXI.
(1933[1932]). Dissecção da personalidade psíquica. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, vol.:XXII
(1939). Moisés e a Religião Monoteísta, vol. XXIII
(1950 [1892-1899]). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho H' Paranóia, vol.: I.

Gay, P. (1989). *Freud, uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Garcia-Roza, L. A. (1936/2011). *Introdução à metapsicologia Freudiana 3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2002). *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Giacomini, S. M. (1988). *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis, R.J: Editora Vozes.

Gonçalves Filho, J.M. (2017). A Dominação Racista: O passado presente. In: Kon, Silva e Abud. (Org). *O Racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Gondar, J. (2012). Ferenczi como pensador político. In: *Caderno de Psicanálise-CPRJ*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, jul./dez, pp. 193-210. Disponível em: http://www.cprj.com.br/imagenscadernos/caderno27_pdf/16-CADERNOS_DE_PSICANALISE_27_2012_Ferenczi_como_pensador_politico.pdf. Acessado em 18/04/2018.

_____. (2014). Um paradoxo nos sofrimentos narcísicos. In: Herzog, R. & Pacheco-Ferreira, F. *De Édipo a Narciso – a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

_____. (2018). Um racismo desmentido. In: Arreguy, M. (org). *Racismo, Capitalismo e Subjetividade*. Niterói: EDUFF (no prelo).

Gordon (1952/2008). Prefácio. In: Fanon, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Guimarães, A. S. A (1999b). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34.

Guimarães, M. A. C. (2004). *População Negra, Racismo e Sofrimento Psíquico*. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/populacao-negra-racismo-e-sofrimento-psiquico/#gs.3h2oRs4>. Acessado em 03/12/2015.

Herzog, R.; Pinheiro, T. & Verztman, J. (2010). Vergonha, culpa, depressão contemporânea e perdão. In: *Trivium: Estudos Interdisciplinares CIÊNCIA, TECNOLOGIA E RELIGIÃO*, v. 1, pp.178-183. Disponível em: <https://www.uva.br/trivium/edicao1/pesquisa/1-vergonha-culpa-depressao-contemporanea-e-perdao-ufrj.pdf>. Acessado em: 07/08/2013.

Indursky e Piccinini (2015). O testemunho como ferramenta clínico-política. In: *Revista Mudanças – Psicologia da Saúde*, Vol.23, n.1, Jan.-Jun, pp. 1-9

IPEA, (2013). *Pesquisa Vidas Perdidas e Racismo no Brasil*. Brasília. Disponível em: http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/5977/1/NT_n10_vidas.pdf. Acessado em 17/04/2018.

Julien, P. (1996). *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Knobloch, F. (2013). No exílio da doença: polifonias subjetivas. In: *Cadernos de Psicanálise SPCRJ*, n. 29, p. 195-208.

_____. (2015). L'expérience morcellaire et celle de la rupture dans les situations traumatiques. In : *Colloque Aix-Marseille Université - TRAUMATISME ET TRANSMISSIONS : violence de guerre, urbaine et dans la culture*.

Kon (2017). À guisa de apresentação: por uma psicanálise brasileira. In: Kon, Silva e Abud. (Org). *O Racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Koltai, C. (1998). A segregação uma questão para o analista. In. _____ (org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta: FAPESP.

_____. (2008). Racismo: Uma questão cada vez mais delicada. In: *IDE – Psicanálise e Cultura*, São Paulo, vol. 31, nº 47, p 66-69.

_____. (2016) Entre psicanálise e história: o testemunho. IN: *Psicol. USP* [online]. v. 27, nº: 1, pp. 24-30. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pusp/v27n1/1678-5177-pusp-27-01-00024.pdf>> . Acessado em 18/04/2018.

Kupermann, D. (1996). História e Panorama. In: Katz, C.S. Ferenczi: *História, Teoria, Técnica*. São Paulo: Ed.34

_____. (2015). A “desautorização” em Ferenczi: do trauma sexual ao trauma social. In: *Revista Cult*. Disponível em: <<http://www.freudiana.com.br/novidades/desautorizacao-em-ferenczi-trauma-sexual-ao-trauma-social-por-daniel-kupermann-2.html>>. Acessado em 11/02/2018

Lacan, J. (1938). *Complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1949/1992). O Estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelado na experiência psicanalítica. In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva.

_____. (1953/1986). A tópica do imaginário. In: *Seminário Livro I, Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1974/1993). *Televisão*. Versão Brasileira, Antonio Quinet – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2008). *O mito individual do neurótico, ou, a poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Levi, P. (1988). *É isto um homem*. Rio de Janeiro: Rocco.

Lévi-Strauss (1958/2008). *A estrutura dos mitos*. In: _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, p. 223.

Lopes, L.C (2012). O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. In: *Comunicação Saúde Educação*. v.16, n.40, p.121-34, jan./mar. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n40/aop0412.pdf>> Acessado em: 26/03/2018.

Lopes, M. (2015). Entrevista. Meu Psicólogo disse que Racismo não existe. IN: Revista Fórum. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/meu-psicologo-disse-que-racismo-nao-existe/>> Acessado em 18/08/2017.

Luz, M.A.P.C. (2017). Racismo Institucional: da faxina étnica a violência na Cidade de São Paulo nos anos de 2010 a 2017. In: *Anais do VI CONPDL. Leituras interdisciplinares sobre racismo – quarto de despejo*. Disponível em: <http://www.conpdl.com.br/anaisconpdl6.pdf>. Acessado em: 15/03/2018.

Machado, S.P (2012). Mídia, infância e negritude. In: (org.) Borges, R. C. S & Borges, R. *Mídia e Racismo*. Petrópolis: RJ: DP et Ali; Brasília, DF: ABN.

Magnoli, D (2009). *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Contexto.

Martins, H.V. (2009). *As ilusões da cor: Sobre raça e assujeitamento no Brasil*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Mautner, A, V. (2000). Fui buscar defesas para o íntimo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Folha Ilustrada, p. 6. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/2000/10/06/21>>. Acessado em: 03/06/2014.

Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Portugal: Antígona Editores Refractários.

Medeiros, C. (2015). *Raça e Racismo no Brasil contemporâneo*. In: <https://www.youtube.com/watch?v=Z4ZxVbJ8MT4>. Acessado em 28/05/2016.

Menezes, L. S. (2008). *Desamparo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Miller, J. (1985-1986/2016). Racismo e extimidade. In: *Derivas analíticas: Revista digital de psicanálise e cultura da Escola Brasileira de Psicanálise de MG*. Edição de 04/ Maio. Tradução e edição do texto: Frederico Feu e Yolanda Vilela. Disponível em: <<http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/racismo>>. Acessado em: 04/02/2017.

Michaelis, Dicionário online. (2017). Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/>. Acessado em 11/12/2017.

Miranda, M. A. (2004). *Beleza Negra na Subjetividade de Meninas. “Um caminho para as Mariaszinhas”*: Considerações psicanalíticas. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Munanga, K. (2002). Prefácio. In: Carone, I. & Bento, M. A. S. (orgs.). *Psicologia Social do Racismo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, p. 9.

_____. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Brandão, A. A. P. (Org.). *Cadernos PENESB Niterói: UFF*, p. 15-35.

Musatti-Braga, A. P. M. (2015). *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas sobre mulheres negras*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

_____. (2016a). Psicanalistas devem estar mais atentos às questões raciais de pacientes, defende estudo. In: *Jornal da USP*. Disponível em: <<http://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/psicanalista-deve-levar-em-conta-questoes-raciais-e-desigualdade-social-defende-estudo>> Acessado em 10/04/2018.

_____. (2016b). Pelas trilhas de Virgínia Bicudo: psicanálise e relações raciais em São Paulo. In: *Lacuna: uma revista de psicanálise*. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2016/12/06/n2-01/>. Acessado em 10/04/2018.

Nasio, J.-D. (2009). *Meu corpo e suas imagens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Nogueira, O. (1954/2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Tempo Social*. v.19 n.1. São Paulo.

Nogueira, I.B. (1998b). *Significações do Corpo Negro*. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

_____. (1999). O corpo da mulher negra. In: *Pulsional Revista de Psicanálise*, ano XIII, ano 135, pp.40-45.

_____. (2017). Cor e inconsciente. In: Kon, Silva e Abud. (Org). *O Racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Oliveira, M.L.P; Meneghel, S.N; & Bernades, J.S. (2009). Modos de subjetivação de mulheres negras: efeitos da discriminação racial. In: *Psicologia e sociedade*; vol.21, nº 2, pp 226-274.

Pacheco-Ferreira, F. & Herzog, R. (2014). De Édipo a Narciso: a técnica em questão. In: Herzog, R. e Pacheco-Ferreira, F (Org). *De Édipo a Narciso: a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: CIA de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC.

Paixão, M.J.P (2003). *Desenvolvimento Humano e Relações Raciais*. Rio de Janeiro: DP&A.

Pereira, M. E. C. (1999). *Pânico e Desamparo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Editora Escuta.

Pinheiro, T. (1995). *Do grito a palavra*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

_____. (2012). O modelo melancólico e os sofrimentos da contemporaneidade. In: Verztman, J. Herzog, R. Pinheiro, T. Pacheco-Ferreira, F. (org.). *Sofrimentos Narcísicos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC.

Pinho, O. (2004). Qual a identidade do homem negro? In: *Revista Democracia Viva*. Vol 22, Jun-jul, pp.64-69. Disponível em: [http://www.academia.edu/1420907/Qual %C3%A9 a identidade do homem negro](http://www.academia.edu/1420907/Qual_%C3%A9_a_identidade_do_homem_negro) Acessado em 06/09/2017.

Pinto. (2016). *Infância e Representatividade Negra*. Disponível em: <http://www.revistacapitolina.com.br/infancia-representatividade-negra/>. Acessado em 14/02/2016.

Pontalis, J.B. (1991a). Uma cara que não agrada. In: *Perder de Vista*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 34-46.

_____. (1991b). O quarto das crianças. In: *Perder de Vista*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 128-133.

Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (M.G): Letramento: justificando.

Ribeiro, S. (2016). *Minha transição capilar*. Disponível em <http://www.geledes.org.br/minha-transicao-capilar/#ixzz3ymHvYWtc>. Acessado em: 15/02/2016.

Rosemberg, F. (2017). Psicanálise e Relações raciais. In: Kon, Silva e Abud. (Org). *O Racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Roussillon, R. (2014). A pesquisa Clínica em Psicanálise na Universidade. In: Herzog, R. e Pacheco-Ferreira, F (Org). *De Édipo a Narciso: a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: CIA de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC.

Saceanu, P. (2001). *O estranho e seus destinos*. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro.

Sales, J.L (2013). *Corpo e alteridade: processo de subjetivação*. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro.

Sales, J. L e Herzog, R. (2014). *O corpo em psicanálise: entre a fragmentação e a ilusória unificação*. In: Herzog, R. e Pacheco-Ferreira, F (Org). *De Édipo a Narciso: a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: CIA de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC.

Santos, G. (2009). *Relações Raciais e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.

Santos, B.; Polverel, E.(2016). Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -1, p. 3. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta-analitica/>>. Acessado em 06/12/2017.

Sapede, T.C. (2011). Racismo e dominação Psíquica em Frantz Fanon. In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana (USP)*, ano IV, nº 8, dezembro, pp. 44-42. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/issue/view/6848> Acessado em:18/04/2018.

Sartre, J. (1963). II Orfeu negro. In: _____. *Reflexões Sobre o Racismo*. São Paulo.

Schwarcz, L. M (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007). Entrevista: Quase pretos, quase brancos. In: *Revista Pesquisa FAPES*, v.1, n.1. Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/2007/04/01/quase-pretos-quase-brancos/>. Acessado em 17/04/2018.

_____. (2010). Oficina do Historiador entrevista Lilia Moritis Schwarcz. In: *Revista Eletrônica Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.1, n.1, p.92-96. Disponível

em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficinadohistoriador/issue/view/432/showToc>
>. Acessado em 01/08/2015.

Schucman, L. (2010). Racismo e Antirracismo: a categoria raça em questão. In: *Psicologia e Política*. Vol. 10, n.º 19, Jan. – Jun. p. 41-55

_____. (2012). *Entre o “encardido”, o “branco”, e o “branquíssimo: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

_____. (2015). *O lugar do branco nas relações sociais brasileiras*. In: <https://www.youtube.com/watch?v=IgrU7kw2UrE>. Acessado em 28/5/2016.

Silva, M. L (2017). Racismo no Brasil: Questões para Psicanalistas Brasileiros. In: Kon, Silva e Abud. (Org). *O Racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Sousa, R. M. & Galo, S. (2002). Por que matamos o barbeiro? Reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. In: *Educação & Sociedade*, ano XXIII, nº. 79.

Sousa, R. A. S. (2013). A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. In: *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, jan | jun, pp. 21-34

Souza, N. S (1983). *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de janeiro: Edições Graal.

Souza, O. (1994). *Fantasia de Brasil. As identificações em busca da identidade nacional*. São Paulo: Ed. Escuta.

Vannuchi, (2014). Afinal, o que faz um psicanalista na Clínica do Testemunho? In: *Revista Percurso*. Ano XXVI, nº: 52, Junho. Disponível em:
http://revistapercurso.uol.com.br/index.php?apq=artigo_view&ida=1096&ori=autor&letra=V
Acessado em: 06/07/2017.

Venturi, C & Verztman, J. (2012). Interseções da vergonha na cultura, na subjetividade e na clínica atual. In: Verztman, J. Herzog, R. Pinheiro, T. Pacheco-Ferreira, F. (org.). *Sofrimentos Narcísicos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC.

Verzttman, J. (2006). Vergonha de si e fobia social. In: *II Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, 2006, Belém. Anais do II congresso internacional de psicopatologia fundamental*. São Paulo: Escuta. v. 1

Viñar, Marcelo. (1992). Pedro ou a demolição.um olhar psicanalítico sobre a tortura. In: Viñar, Maren & Viñar, Marcelo (org.) *Exílio e Tortura*. São Paulo: Escuta.

_____. (2006). Qué puede decir un psicoanalista sobre exclusión social? In: *Fepal - XXVI Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis "El legado de Freud a 150 años de su nacimiento"* Lima, Perú - Octubre 2006. Disponível em: <http://fepal.org/images/2006sociales/vinar.pdf> Acessado em: 18/04/2018.

_____. (2012). Humano - inumano: os limites do humano. In: *J. psicanal.*, São Paulo , v. 43, n. 78, p. 211-216, jun. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103_58352010000100014&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em: 26/06/ 2012.

_____. (2014). Entrevista. Falar da tortura não é falar do torturado é da vítima, é falar da sociedade que é capaz de torturar. In: *Revista Olho d'água – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UNESP/ São José do Rio Preto*. Vol. 6, nº 1, pp. 142-156. Disponível em: <http://www.olhodagua.ibilce.unesp.br/index.php/Olhadagua/article/viewFile/255/238> Acessado em 18/04/2018.

Viñar, Marcelo; Viñar, Maren; Bleger, L. (1992). Reflexões sobre uma clínica da tortura. In: Viñar, Maren & Viñar, Marcelo (org.) *Exílio e Tortura*. São Paulo: Escuta.

Viñar, Maren (1992). A acolhida do traumático. In: Viñar, Maren & Viñar, Marcelo (org.) *Exílio e Tortura*. São Paulo: Escuta.

Waiselfisz, J.J (2015). *Mapa da Violência 2016: homicídios por armas de fogo no Brasil*. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf. Acessado em:18/04/2018.

Zamora, M. H. R.V (2012). Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. In: *Fractal, Revista de Psicologia.*, v. 24 – n. 3, Set./Dez. pp. 563-578

Zygouris, R. (1998). De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: Koltai (Org). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta: FAPESP

_____. (1995). A vergonha de si. In: *Ah! As belas lições!* (pp. 159- 172). São Paulo: Escuta.