

Universidade de Brasília – UnB



Instituto de Psicologia - IP

Departamento de Psicologia Clínica - PCL

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura - PPG-PsiCC

Três Olhares Para o Negro em Psicanálise:

de Objeto da Fantasia do Outro ao Vir-A-Ser da Sujeição Racial

Bianca Costa Campos

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Márcia Cristina Maesso

Brasília, 2023

**TRÊS OLHARES PARA O NEGRO EM PSICANÁLISE: DE OBJETO DA
FANTASIA DO OUTRO AO VIR-A-SER DA SUJEIÇÃO RACIAL**

**Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós
Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia
da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.**

Orientadora: Prof^a Dr^a Márcia Cristina Maesso.

Brasília - DF

2023

Bianca Costa Campos

Três Olhares Para o Negro em Psicanálise: de Objeto da Fantasia do Outro ao Vir-A-Ser da Sujeição Racial.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientadora: Prof^a Dr^a Márcia Cristina Maesso.

Banca Examinadora

Prof^a Dr^a Márcia Cristina Maesso.

Universidade de Brasília UnB

Presidente

Prof^a Dr^a Kátia Tarouquella

Universidade de Brasília – UnB

Membro Titular

Prof^a Dr^a Hayanna Carvalho Santos Ribeiro da Silva

Universidade Federal do Recôncavo Baiano – UFRB

Membro Titular Externo

Prof^a Dr^a Daniela Scheinkman Chatelard

Universidade de Brasília – UnB

Membro Suplente

Brasília – DF

2023

Agradecimentos

Agradeço aos ancestrais mortos e vivos que tornaram a escrita um caminho inevitável em meu exercício de desejo, em especial, minha família carnal que me trouxe possibilidade de comer, beber e pensar. Obrigada, Kelma, Renato, Poliana e João por serem junto comigo o testemunho dos Costa Campos.

Agradeço aos camaradas, irmãos e familiares por terem me oferecido olhar, voz e palavra. Em especial, recordo pai Kanamburá e os irmãos de santo de nossa Manzo Kalla Muisu; mestra Elma, contramestres Luane e Sal e camaradas de Nzambi Capoeira Angola; e também camaradas do Movimento Passe Livre; vocês caminham comigo todos os dias vivendo o mundo em que cabem outros mundos.

Agradeço às parceiras de trabalho e vida Uila Cardoso, Flávia Oliveira, Tayane Nunes e Hayanna Silva, por abrirem espaço em suas histórias e memórias para construir uma clínica profundamente implicada com os modos de sofrer e adoecer desses dias. Agradeço pelas trocas teórico-clínicas, pelas conversas intermináveis e pela delicadeza com que constroem nosso Espaço Orì.

Agradeço às amigadas, posso dizer que sou a pessoa com mais amigos no mundo inteiro e agora é tempo de arrodar toda essa terra para abraçar e agradecer pessoalmente às suas formas de lembrar e esquecer. Obrigada Seu Zé Pretinho por me lembrar que existir é pra trás e pra frente.

Agradeço a CAPES pelo financiamento desta pesquisa e à minha orientadora Márcia Maesso pela autonomia oferecida para realizá-la na Universidade de Brasília. Agradeço também à Ana Vicentini e Deise Amparo pelo encontro inesperado e bem-vindo.

Iê!

Dedicatória

Em memória de Ray Cruz Exú do Absurdo e de Jiwago Henrique de Jesus Miranda, dedico este escrito aos que calungaram. Nunca me esquecerei, vocês continuam. Também dedico este escrito a todos nós, analistas e pacientes, que continuaremos com a tarefa indigesta de elaborar para si o sofrimento de todo um povo. Que tenhamos espaço simbólico para elaborar sozinhos juntos.

Sumário

Resumo -----	7
Abstract -----	4
Introdução: Um Percurso e um Olhar Negro De Escrita do Inconsciente -----	9
Parte 1 - O Totem da civilização e o tabu da colonialidade em psicanálise	
1.1 Ser humano, imagem e semelhança do Branco -----	19
1.2 Determinações sociais do Negro -----	23
1.3 O ambiente pré-histórico do racial em psicanálise -----	29
1.4 Ideias férteis para um campo emergente -----	41
1.5 Considerações Finais -----	44
Parte 2 - O objeto da ideologia e a sujeição racial em psicanálise	
2.1 O Racismo como Sintoma -----	50
2.2 A via ideológica do encontro entre os diferentes – a produção do racial como consistência-----	54
2.3 A via do Inconsciente – A Sujeição Do Não-Ser Que É -----	64
2.4 Considerações finais: o canto do bode na pólis brasileira -----	67
Parte 3 – A queixa racial do analisante e o desejo da analista: o racial na cena analítica -77	
3.1 Quibungo e o Trauma colonial -----	80
3.2 Confusão de línguas entre o Branco e o Negro -----	88
3.3 A introjeção, a revivência e o direito de sonhar o mau racial no <i>setting</i> -----	92
Considerações Finais: Três Tempos do Negro em Psicanálise-----	103

Resumo: Este ensaio se divide em três partes para tratar de diferentes olhares lançados para o racial no decorrer da história do campo psicanalítico. A primeira se relaciona com a presença do Negro como depositário do indesejável dentro da categoria do humano moderno, evidenciando o fenômeno etnocêntrico como um ato defensivo em relação à forma cultural Negra. No segundo momento, trabalho esta relação defensiva a nível do par ideológico do Negro, o Branco, a fim evidenciar a dependência entre os dois significantes no discurso racial. Por fim, evidencio a partir da prática clínica alguns marcadores do conflito racial na dupla analítica indicando uma proposta de trabalho com a sujeição racial a partir das reflexões sobre o trauma colonial e a racialização da transferência. O texto se dedica a participar dos debates em relações raciais contemporâneos desde dentro do campo psicanalítico.

Palavras-chave: Relações raciais, psicanalise, contracolonização, epistemicídio, racismo

Abstract: This essay is divided into three parts to deal with different perspectives on racial issues throughout the history of the psychoanalytic field. The first is related to the presence of the Black as a repository of the undesirable within the category of the modern human, highlighting the ethnocentric phenomenon as a defensive act in relation to the Black cultural form. In the second moment, I work this defensive relationship along with the ideological pair of the Black, the White, in order to evidence the dependence between the two significant in the racial discourse. Finally, from clinical practice, I show some markers of racial conflict in the analytical pair, indicating a proposal to work with racial subjection based on reflections on trauma and the racialization of the transference. The text aims to cooperate with the contemporary racial relations debate from inside the psychoanalytic field.

Keywords: Racial Relations, Psychoanalysis,

Palavras-chave: Relações raciais, psicanálise, contracolônização, epistemicídio, racismo

Introdução: Um Percorso e Um Olhar Negro De Escrita do Inconsciente

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (Fanon, 2008, p. 34)

É inegável o avanço das relações raciais como um objeto para a psicanálise brasileira. Desde o continente negro em Freud, até a chegada no Brasil através dos estudos dos eugenistas brasileiros, é possível assistir o enegrecimento do campo pelo resgate da memória e história Negras dentro da psicanálise, da quebra de univocidade das narrativas sobre o humano a ser questionado pelo dispositivo analítico e também na escolha de objetos clínicos, que aponta principalmente para a apropriação do conhecimento psicanalítico por habitantes das periferias culturais do mundo (Pimenta, 2022) na posição de clínicos, pesquisadores e analisantes.

Enquanto as agruras africanas se refaziam em Negros enredos de fugas, assassínatos de senhores e outras revoltas ocorridas no cenário do escravismo do século XV até a instauração da república brasileira ao final do século XIX, do outro lado do oceano a modernidade também cobra seu preço a nível do corpo do humano moderno, habitante do continente europeu. As grandes navegações são o marco inicial desse tempo (Quijano, 2005) que ganhou em Descartes (1979) a representação filosófica mais proeminente em relação a cisão entre eu e outro, corpo e mente.

A psiquiatria, nascida do modelo cartesiano de investigação da realidade, se vê insuficiente diante da modalidade de sofrimentos que se expressam no limite entre o somático e o psíquico no início do século XX. As histéricas e os traumatizados nos contam através de seus sintomas que o projeto humano, ao prescindir dos afetos, do

sexo e em grande medida, do corpo para além do biológico, encontrará sua falha justamente na não admissão dessas verdades por vezes imensuráveis.

Considero diante disso, o surgimento da psicanálise como consequência direta da operação moderna de direcionamento do indesejável humano ao inumano Negro, como resposta à nascente humanidade matizada hierarquicamente na raça e no gênero (McClintock, 2010). Essas criações coloniais apontam para o escamoteamento das experiências de subalternidade em relação ao Homem Universal, e são estes subsolos materiais que ressurgirão na experiência sintomática do inconsciente como possibilidade de que tratemos este psiquismo inevitável – pois a cisão não é só para fora, se faz desde dentro dos limites do Ser – com a dignidade Humana que lhe é inerente.

O Negro, a esta altura já vinha sendo morto física, psíquica e filosoficamente, pelos processos de escravização, demonização cultural e atribuição de ausência da razão, projeto ao qual o movimento de *Negritude*, nome nascido a partir da referência a um poema de Aimé Césaire (Makumba, 2014), se opôs no processo de resistência Negra a esse aviltamento de nossas cosmologias, culturas e memórias. A partir da recriação da imagem positiva do Negro, do resgate da história e dos valores civilizatórios africanos, a nomeação do Branco surge como par inevitável a esta significação, produção dos críticos dentro do campo raciológico, dos quais vale a pena citar Frantz Fanon (2008) e Sueli Carneiro (2005).

Estes importantes teóricos apontam para dependência entre as significações Branco e Negro, que durante todo o texto serão tratados como significantes. A criação do inumano serve apenas para justificar um projeto civilizatório fundado na existência do indivíduo em detrimento ao coletivo, sendo que este último, na altura da Revolução Haitiana no século XVIII, já havia dado provas suficientes da capacidade de reação

violenta à acumulação colonial do poder que foi traduzido no valor dentro da economia capitalista.

Desde o trágico processo colonizatório, o território brasileiro tornou-se palco de uma civilização onde a sociedade de classes se constitui a partir da divisão racial do corpo social e conseqüentemente, da divisão de gênero, mais uma das invenções coloniais impostas às culturas colonizadas (McClintock, 2010). Ao longo deste processo, a resistência à forma cultural da colonialidade e do capitalismo constituiu o campo da Negritude, uma produção localizada a partir da apropriação da condição de Negro pelos indivíduos marcados com esse nome nas culturas atravessadas pelo colonialismo para criar um próprio que não fosse definível pelo negativo do Branco.

Essa resistência se faz desde a luta por sobrevivência do colonizado no mundo Branco diante da usurpação de sua possibilidade de Ser, que é substituída pela racialização de sua existência na condição de escravizado (Fanon, 2008). Neste momento, o qual entendo como o do choque, é onde se instaura o desmentido como forma principal de existência do racial, uma desorientação da ideia de Eu é projetada no Negro e torna-se autorização para matar, estuprar, escravizar e tudo mais que a humanidade em questão precisasse violentar para lavar-se da possibilidade de desvio de seu ideário humano.

O desmentido, ou a *verleugnung* é um mecanismo de resistência do inconsciente descrito por Freud em *O Fetichismo* (Freud, 1925) como o representante do conflito da castração, que é recusada e constatada a um só tempo no objeto de fetiche. McClintock (2010) ao recordar 3 tempos históricos do fetiche na cultura colonial, descreve o fetichismo como i) no início, a chamada religião primitiva, os fetiches; ii) a partir do fetichismo de mercadoria na economia capitalista; e iii) como perversão do erotismo, que seria a contribuição psicanalítica realizada por Freud a partir do século XX.

Essas três dimensões temporais do fetiche correspondem, na cultura hegemônica que se constitui a partir da colonialidade, a três tempos da função Negra no mundo. No primeiro, a religião primitiva seriam os costumes socio-religiosos dos povos não-Brancos, tema presente em *Totem e Tabu* (Freud, 1913); o segundo remete a desumanização do corpo negro que é a principal mercadoria a movimentar o mercado colonial, na condição de escravizado (Grecco, 2020), o que certamente nos remete ao mal estar civilizatório que esta condição cultural histórica impõe à sociabilidade nos dias de hoje, e no terceiro tempo, o psíquico, o Negro é o significante produzido como ambiente de determinação social de privação da condição humana (Nogueira, 2021), que circunscreve as consequências marginalizantes da marca social da massa Negra no campo psíquico.

Em cada uma dessas funções, o que é direcionado ao campo do Negro é, em suma, um fetiche capaz de sustentar a identidade Branca como ordenadora da realidade universal humana, constatada na diferença entre os Seres que será significada como hierarquia a fim de manter a homogeneidade humana Branca (Pimenta, 2022). Este trabalho, que seguirá desde esta introdução como um texto ensaístico, se ocupa dessas questões para pensar a escuta do racial na clínica contemporânea de forma implicada a este processo histórico em que nascem o Negro e a Psicanálise.

O ensaio surge como forma pela inevitabilidade de pensar esta clínica a partir do encontro com outros campos do conhecimento, com trajetória investigativa nas relações raciais mais densa em relação à psicanálise. O ensaio é, por excelência a forma textual a conter essa possibilidade de escrita de um inconsciente que não está apenas nas profundezas históricas, mas se presentifica na superfície das relações cotidianas, inclusive a transferencial. A escolha por este formato é, concordando com Rivera (2017), uma questão ética, pois “nos interpela quanto às relações presentes entre a teoria

e o objeto de conhecimento, entre autor e o leitor, entre o texto e tudo que esta fora dele” (p. 12).

O ensaio é a arena em que diferentes campos podem se articular para produzir um pensamento sobre um problema comum a estes. O encontro só pode se fazer a partir dos limites de cada campo, diante do que para cada um individualmente se constituiria um inconsciente. No caso, a posição de autoria se faz justamente do reconhecimento de que não se trata aqui de criar um novo psicanalítico, filosófico ou político, mas da possibilidade de trabalhar a clínica nesta três dimensões que podem se encontrar a partir de meus questionamentos à expressão sociohistórica e psíquica do racial em cada um deles.

Para além disso, cabe citar a circularidade como a forma-pensamento que me coube enquanto escritora. Certa vez me encontrei com uma fala de Antônio Bispo dos Santos sobre seu livro *Colonização, Quilombos: Modos e Significações* (2015) na qual ele comparou seu pensamento quilombola a seus cabelos encaracolados para apresentar a dimensão do pensamento circular como o que se organiza a partir da pluralidade de manifestações de conhecimento e poder. Tomei a liberdade de, junto com ele, circular sobre este mesmo fenômeno, o psíquico da colonização no Brasil, a partir de olhares plurais, a fim de concretizar na forma-pensamento deste texto uma possibilidade de evitar significações unívocas.

Este livro me aponta outra importância da circularidade neste texto. Perceber o fenômeno colonizatório de forma plural é percebê-lo a partir das possibilidades do *fazer com* ele algo para além dele. Isso me parece indispensável ao pensar o campo psicanalítico como a roda em que circulo, pois para além do projeto descolonizatório do conhecimento empreendido inicialmente por marxistas latino americanos como Quijano, que diagnosticam a colonialidade como sintoma da morte da cultura, escrevo

como estratégia de testemunhar um fazer que se origina no que está para além da própria psicanálise.

As experiências contracolonizatórias dos quilombos, capoeiras e terreiros me saltam como presenças que se fazem na autonomia em relação ao instituído colonial e relacionam-se com ele a partir do reconhecimento da responsabilidade de portar o nome próprio sem deixar-se ser engolido pela própria imagem. A contracolonização me parece um fertilizante importante para a psicanálise pois esta última, concentrada sobre um *saber fazer clínico*, reconhece o desejo como uma produção possível apenas a partir da diferença, e por isso admite a singularidade como caminho no laço social.

A contracolonialidade ressalta a singularidade como um fator de relação e coletivização da experiência traumática no laço, pois a vida do Ser não é para si, mas uma função na roda também, com uma correspondência simbólica no Outro sem a qual não é possível existir. Acredito que diante do sofrimento contemporâneo, resgatar a importância do não contar-se só na clínica abre possibilidade de suportar o real traumático com palavras, representando-o e revivendo a dependência humana da natureza como uma marca de prazer.

Este ensaio está dividido em três capítulos, além desta introdução e da seção de considerações finais. O primeiro capítulo parte de uma reflexão epistemológica sobre a presença do termo *primitivo* em *Totem e Tabu* (Freud, 1913) como pano de fundo para uma reflexão sobre o recobrimento que as ideias coloniais de humanidade fazem sobre o entendimento do sujeito do inconsciente. Este texto resgata a fantasia colonial construída sobre a ideia de raça e a relaciona com a diferença psíquica atribuída às formas sociais das culturas Branca e Negra. Trata-se de um questionamento ao humano epistemológico referido no texto psicanalítico.

Também procuro compreender como o mito da gênese social única, presente na produção de conhecimento europeia do início do século XX – inclusa a psicanálítica – se ampara na ideia colonialista do humano moderno enquanto universal. Esse ente está hierarquizado no tempo histórico e igualado ao espaço nas ciências eugenistas e na filosofia, criando um corpo social inscrito num território culturalmente racista (Makumba, 2014).

Minha reflexão toma como exemplo histórico a chegada da psicanálise no Brasil no que concerne aos eugenistas do nascente estado brasileiro, que se apropria da teoria psicanalítica justamente no ponto em que ela pode estruturar um saber-poder sobre o psíquico do colonizado, que, no início do século XX, almeja tornar-se cidadão. Trata-se de uma imagem de indivíduo carregada da necessidade de manutenção das ideias de universalidade perante uma ética de produção desejante da singularidade do sujeito dentro de nosso campo, o que coloca o racismo epistêmico como uma contradição ao sujeito do inconsciente.

No segundo capítulo, busco refletir sobre os efeitos da significação do Outro no campo do sujeito a partir dos escritos de Lélia Gonzalez (1983) e Isildinha Nogueira (2021). Ao dimensionarem a constituição racista e sexista da cultura brasileira, as autoras descrevem a operação alienante que os signos raciais impõem à constituição do sujeito inscrito na “brasilidade”, sentido ideológico da pertença nacional que opera pela denegação da raça como produção simbólica, atribuindo-lhe consistência imaginária e impondo a travessia do fantasma racial no caminho destitutivo da análise.

Por fim, no último capítulo, permito-me compartilhar brevemente, ainda pela via da investigação teórica, mas contando com algumas vinhetas de casos, o fazer clínico que me foi possível saber a partir da assunção do racial como um semblante da

castração que antecede o sexual, ideia que me surge ao encontrar com o paralelismo entre o fetiche e o Negro.

Em todos os tempos do fetiche ele surge como um sintoma de fronteira entre o psíquico e o social, uma crise do significado que permanece sem solução mas é apaziguada pelo objeto-fetiche na medida em que se ganha controle simbólico sobre ele, aviltando a ambivalência que permite a alteridade (McClintock, 2010). No caso deste trabalho, a investigação do fetiche Negro é um caminho de encontro com a recusa da castração pelo Branco que gerou o ciclo de violências coloniais e permanece como funcionamento social para ambos os personagens deste sintoma. A tarefa analítica de bem escutar para fazer falar o ausente é a pergunta que acompanhará todos os momentos deste texto.

Referências

- Bento, M. A. D. S. (2002). *Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).
- Descartes, R. (1979). *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas; introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gerard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 2.*
- Fanon, F. (2008). *Em Pele Negra, Máscaras Brancas* (p. 34). Bahia: Editora Edufba.
- Freud, S. (2011). Totem e tabu. In *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)* (pp. 13-244; Trad. P. C. Souza). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912-13).

- Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (v. 17). *São Paulo: Companhia das Letras, [1926-1929]. (Obras completas).*
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura Brasileira. In Silva, L. A. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos.* Brasília: Anpocs, 223-244.
- Grecco, J. E. (2020). A paranoia do negro no Brasil, a análise de Arthur Ramos: uma relação entre identificação, crime e punição. *Psicanálise & Barroco em Revista*, 18(2), 74-98.
- Makumba, M. M. (2014). *Uma introdução à filosofia africana: passado e presente.* Paulinas.
- McCLINTOCK, A. (2012). Couro Imperial-Raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas, Editora da Unicamp, 2010, 600 páginas. *História Social*, (22/23), 333-336.
- Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro.* São Paulo: Editora Perspectiva.
- Pimenta, T. L. (2021). Modernidade, Raça e Desumanização. Em: *A Psicanálise em Eclipse Decolonial.* Organização de Andréa Guerra e Rodrigo Goes e Lima. São Paulo: N-1 Edições + Psilacs.
- Quijano, A. (2005) Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados* [online]. 19(55), pp. 9-31. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002> ISSN 1806-9592. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>

RIVERA, T. C. (2017). Desejo de ensaio. *Coleção ensaios brasileiros contemporâneos: psicanálise*. Brasília: Funarte.

Santos, A. B. D. (2015). Colonização, quilombos: modos e significações. *Brasília: INCTI/UnB*.

Urribarri, I. (2015). Como ser um psicanalista contemporâneo? Da extensão do campo clínico à interiorização do enquadre. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 49(1), 229-245.

Parte 1 - O totem da civilização e o tabu da colonialidade em psicanálise

1.1 Ser humano, imagem e semelhança do Branco

A colonialidade, responsável sociológica pela emergência da moral moderna, aprofunda o abismo cultural e cosmogônico que a globalidade iluminista instaura no mundo. A ideologia civilizatória coloca à frente de si o desejo de felicidade como bem supremo da realização humana (Martins e Darriba, 2011) e, para isso, é preciso que se especifique a humanidade para qual essa felicidade ideal deve ser desejada. As teorias oitocentistas da diferença étnico-racial cumprem o papel de produzir um sujeito humano biologicamente¹ diferente dos que participam dos territórios mercadológicos para terem seu valor “descoberto” nas incursões coloniais.

Se o discurso sociológico nos permite evidenciar os conflitos históricos que determinam a condição humana no tempo, o discurso psicanalítico, que emerge da nascente modernidade, permitirá incluir, nessa experiência conflitiva, a indeterminação que a divisão entre saber e verdade produz no campo do sujeito. Com isso, anuncia o inconsciente como um produto inevitável da separação entre o sentido do poder e da verdade que ocorre na passagem medieval à modernidade (Kehl, 2002).

A partir do campo psicanalítico, especificamente da produção lacaniana, compreendo a colonialidade como um discurso, na medida em que seu fazer-dizer seja o funcionamento de um sintoma social, verdade produzida no e para o recobrimento do real, que intervém nele ao passo que o organiza (Lacan, 1969/1970, p.11). Isso fica mais ou menos evidente na medida em que é possível nomear as experiências de colonização – o racismo, o genocídio, o epistemicídio – como saberes produzidos a partir da verdade

¹ A biologia aqui é uma das representantes da razão moderna europeia, o que ficará evidenciado a partir do vínculo entre a produção do biológico e do racial ao longo do texto.

racial que imagetiza a hierarquia entre humanos. Essas condições caracterizariam a dimensão universitária do discurso colonial, que é o que investigo neste texto.

O discurso universitário é produzido pela necessidade de manutenção do lugar do mestre, ilustrando, em sua forma matemática, o funcionamento tamponador que os discursos têm em relação ao real (Lacan, 1969/1970). Se o S1 enquanto agente no discurso do mestre deseja a correspondência total entre coisa e significante, S2 ao assumir seu lugar no discurso universitário escutará este desejo como um mandamento de jamais deixar o impossível do mestre emergir no discurso, pois isto denunciaria sua falha constitutiva (Lacan 1969/1970, p.108- 110).

Figura 1

Discurso do mestre e Discurso universitário



Lacan 1969/1970. Reproduzido por *Staferla* (<http://staferla.free.fr/S17/S17.htm>)

Na imagem acima, observamos, à esquerda, o discurso do mestre; à direita, após ¼ de giro, temos o discurso universitário, em que S2 ocupa o lugar de agente. Assim, a verdade-mestra dos saberes racistas é a colonialidade, o saber em questão que deve permanecer velado para que seu impossível – significar a totalidade da experiência humana – não venha à tona. Além de demonstrar a relação de serviço que a ciência estabelecerá com a verdade do mestre colonizador, é justamente o mandamento do

mestre que torna o discurso universitário capaz de manifestar os pecados de seu mandante a partir do pequeno *a* que lhe resta inalcançável. No universitário, ocupará o lugar do Outro, objeto inacessível mesmo diante de seus esforços em torno do saber.

Como acontece com toda verdade que se logiciza como um lugar total e fundante do sujeito, do S1 da colonialidade se decanta uma falta que resta em seu discurso. Isso coloca indivíduos civilizados – desde a ciência chamada europeia – em posição de reafirmar sua ficção de Eu superior a partir da suspeição de saberes outros que pudessem questionar seu status. A moral moderna do Eu racional e científico buscou, nos chamados “povos primitivos”, um saber que pudesse naturalizar a hierarquia racial a fim de criar as condições para o estabelecimento das relações modernas, organizadas pelo capital em sua forma “dinheiro” (Nogueira, 1998, p. 52).

A criação dos diferentes posiciona as possibilidades de satisfação na cultura em uma moralidade superegoica, em que o medo é o afeto motor do laço social (Safatle, 2015, p. 40). Safatle (2019), a partir de Adorno, coloca a moral moderna como a que destitui a localização da ação do ser no mundo como um dado natural, constatando a “erosão da eticidade”, uma compreensão de que a produção moderna capitalista é a “vida mutilada”, que seria a “consciência histórica de que a emergência de estruturas sociais baseadas na individualidade moderna era indissociável da perda de lugares naturais que permitiriam o orientar-se na ação” (Safatle, 2019, p. 175)

Uma forma de compreender a perda da naturalidade é a emergência do inconsciente de Freud que, através de seu achado psicanalítico, introduz a ambivalência do sujeito como expressão dessa vida mutilada. Nesse ponto, a leitura adorniana da psicanálise nos auxilia a realizar uma reflexão ética acerca da sujeição social em direção à compreensão do racial. Trata-se de uma das produções mutilantes que emerge no texto

psicanalítico e recai no problema do fortalecimento de estruturas disciplinares pela psicanálise (Safatle, 2019).

Essa perda da naturalidade diz de uma localização do humano distanciado do chamado primitivo, ou seja, do campo em que reina o instinto, da produção considerada menor na sujeição moderna, esta que valorizará a categoria de pensamento racional (Kehl, 2002). O pulsional, criação freudiana, incide sobre esse resto de forma a circular o medo motor da ficção racional e rerepresentá-lo no social através da relação do sujeito com a lei; perde uma parcela de gozo mas ganha a possibilidade da satisfação na cultura a partir da filiação a ela (Kehl, 2002).

Lacan, em seu *Seminário 17*, usa as imagens dos discursos como forma de demonstrar logicamente o resto decantado da totalidade do significante mestre; isso retirará o sujeito em sua consistência-mestre da ilusão de univocidade, clivando-o (Lacan, 1969/1970). Seguindo sua maestria, organizo este trabalho a partir do que habita sociologicamente os quadrípodas giratórios – apelido carinhoso dado por Lacan aos matemas –, no limite do território brasileiro, a aparência que circunda minha experiência de analista.

Digo isso a fim de explicitar minha pretensão de reconhecimento da incidência do racial sobre a existência dos sujeitos constituídos desde este território, o que implicará entender a racialização como um processo que se propõe total, um falo para a experiência de realidade brasileira. Essa realidade ganha seu caráter de verdadeira – no sentido de um saber satisfatório para a falta do objeto – pelo compreendido como a determinação social do Negro colonizado diante da globalidade terrestre e de sua ciência universalmente nominada como Branca.

Parto desse saber em busca de uma verdade capaz de subvertê-lo a partir do caráter furado que a totalidade porta. Aposto nesse furo como uma oportunidade de recusa criativa da aniquilação socialmente determinada, que comparece nas infantilizações, reduções e mutilações da possibilidade de dizer que a língua colonial impõe ao Negro concomitantemente aos processos de genocídio. Isso implicará na emergência de novos significantes, que a meu ver apresentam mudanças à compreensão do primitivo para o campo analítico. Meu intento com esta investigação é abrir as possibilidades éticas e técnicas de escuta do sujeito constituído na colonialidade.

1.2 Determinações sociais do Negro

No período colonizatório do Brasil, de 1492 à 1888, as teorias eugenistas e a moralidade cristã no continente europeu fazem a justificação da colonização sob o argumento da desumanidade e da selvageria dos povos e do mandamento de trabalho sobre a natureza dado por Deus. A passagem para a República, a partir de 1889, cria a necessidade de que o pensamento brasileiro se desenvolva discursivamente com um poder de agenciamento mais amplo que o genocídio financiado pelo tráfico de pessoas matáveis (Grecco, 2020). As populações exploradas passam a ser consumidoras e não mais mercadorias; já o genocídio se estabelece como um fenômeno passível de libertação – que se dá pela alienação ao modo de vida individualista –, imposição feita ao laço social pelo modelo capitalista de mercado estabelecido até o corrente ano de 2022, no que chamamos de neoliberalismo.

Nessa passagem, desde 1888, quando se libertam os 5% restantes da população negra escravizada no país (Maringoni, 2011) e passa-se do Império à República, transitando do modelo de mercado colonialista ao capitalista, as migrações de Negros libertos por todo o país, agora na posição de cidadãos livres, foram uma escolha forçada em busca de integração no território brasileiro (Silva, 2010). De todo modo,

encontravam-se despossuídos da possibilidade de ocupação, pelo que instituiu a Lei de Terras de 1850, que realizou o latifúndio como forma de gestão dos territórios rurais brasileiros e impediu a ocupação da terra (Westin, 2020). Com isso, foi travancado o ganho de autonomia produtiva por parte da população pobre e/ou negra e formou-se um grande exército de reserva de trabalhadores (Nogueira, 1998/2021).

Com a abolição do significante *escravo* do universo jurídico brasileiro, perde-se o argumento biológico para a exploração e usa-se a categoria de cidadãos, uma vez que Pretos e Brancos já conviviam há muito tempo e participavam juntos da população a ser controlada pelo nascente Estado (Nogueira, 1998/2021). Sozinha, a ideia do racial não contemplaria mais todo o contingente de humanos que é preciso submeter para que se estabeleça um controle da terra. As próprias efervescências de conflitos de classe na Europa mobilizaram a elite – até então mercantilista – a procurar novas formas de gestão de mercado e de vida, que se faz sob a aparência de naturalidade do que virá a ser a lógica capitalista (Nogueira, 1998/2021).

Em alguma medida, manter a separação de classes na Europa dependia da possibilidade de transformar Brasis, Haitis, e Angolas em mercados – a *modalidade natural* de satisfação das necessidades humanas – e Estados – a *modalidade natural* de conflito entre os diferentes. Essa mudança nos negócios tem, por efeito, uma mudança do paradigma de compreensão dos não-Brancos, que passam de sub-humanos a humanos degenerados, aspirantes à cidadãos junto a mulheres, crianças, LGBTQIA+, PCDs, loucos e criminosos (Nogueira, 1998/2021). Em suas formas próprias de ser e viver, anunciam, desde sua diferenciação da norma, que há mundos habitáveis além, tanto na via do indivíduo quanto na do sujeito.

No caso dos Negros livres, foco deste trabalho, a importação de imigrantes pobres europeus é importantíssima no pós abolição. Trata-se de uma importação de

alienados à lei capitalista que estiveram, pela classe, responsáveis pela transmissão da civilização através da ocupação do trabalho industrial assalariado, estabelecendo o consumo – via régia da exploração capitalista – como forma natural da satisfação das necessidades individuais na nascente República (Grecco, 2020). O impedimento de ocupação da terra pela lei de 1850 agencia as migrações em massa da população negra, que vai do campo à cidade e ocupa a informalidade habitacional e trabalhista desde então (Silva, 2010).

O exército de reserva Negro estaria desprovido de cultura, pois a sua é degenerada, manicomializada e encarcerada; de trabalho, pois o plantar, uma de suas principais ocupações pelos últimos 300 anos, é agora trabalho que o senhor de escravos paga a outros Brancos para fazer; e de moradia, pois não pode ocupar a terra nem no campo – como vemos até hoje nos conflitos fundiários que genocidam indígenas, quilombolas e assentados –, nem na cidade – como o conglomerado de favelas em torno do centro, onde a elite brasileira se mistura à uma população em situação de rua, que excede milhares de pessoas (Natalino, 2016). O Negro não pode, então, constituir-se como indivíduo, pois está excluído do corpo social do capitalismo, que o permitiria individualizar-se na classe (Nogueira, 1998/2021).

A psicanálise, que começa a chegar mais intensamente nas Américas a partir de 1909 com as conferências introdutórias realizadas nos Estados Unidos (Torquato, 2015), tem, em 1922, um ano importante de divulgação pela classe artística no Brasil (Grecco, 2020). O saber aporta no país também por sua apropriação pelo Estado, que o institucionaliza a partir do uso feito da psicanálise pelos eugenistas degenerescentes. Eles faziam justificações científicas da escolha forçada que o Brasil sofria de passar a ser uma República logo que aconteceu sua independência, sendo essa uma escolha pela

civilização, objetivo moral da colonização. Isso reafirma a filiação simbólica do Brasil ao modelo de humanidade europeu (Grecco, 2020; Torquato, 2015).

A contribuição que os eugenistas republicanos fazem a partir da psicanálise se dá através das marcas do pensamento evolucionista, presente em diversos momentos da obra freudiana (Carvalho e Maciel, 2016). Isso, pois, caído o biológico, imperativo do genocídio escravocrata, ergue-se o psíquico, que aponta para o papel fundamental da cultura na emergência do sujeito e, conseqüentemente, do indivíduo, capaz de sujeitar-se ao modelo capitalista de laço social (Gil, 2011). Então, o esforço jesuítico da colonização se reveste do esforço estatal da criação de cidadãos produtivos, que serão libertados de sua degeneração pela filiação à ciência civilizatória implicada com a produção de uma nova nação, moralmente elevada.

As chamadas teorias da degenerescência têm sua origem na ideia do pecado original. Este pecado, que retorna no científico pela linguagem da degeneração, retiraria o ser humano de sua condição de imagem e semelhança divinas. Dentre diversas correntes dentro do pensamento eugenista brasileiro, Arthur Ramos apropria-se da ideia de inconsciente e produz uma série de estudos sobre o psiquismo dos Negros africanos e brasileiros, que culminam na compreensão do Negro como anomalia social a partir de seu lugar singular na história brasileira e na estrutura social da República. Nessa perspectiva, o Negro é um indivíduo sem função social e responsável pelo atraso brasileiro em sua herança moral e orgânica degeneradas (Grecco, 2020; Nogueira, 1998/2021).

Uma das principais ideias tomadas por esses intelectuais brasileiros é a do primitivo que, sendo polissêmica dentro da obra freudiana, é, em uma das aparições mais marcantes, carregada dos sentidos coloniais presentes naquele período de sua produção. Compreendo a história social da gênese do estado brasileiro como uma

reprodução da dinâmica apresentada em *Totem e Tabu* (Freud, 2011), aparição a que me refiro. Neste processo, o epistemicídio e o genocídio são dimensões da lei do pai da horda em questão, lugar hoje ocupado pelo estado. A barbárie superada seria o conflito colonial, em que a lei do pai tirano imperou até que, diante da possibilidade de uma nova revolta dos irmãos – a exemplo do que ocorreu no Haiti² – surge a possibilidade da partilha do banquete brasileiro com os renegados culturais da posição de cidadãos, evidentemente em função de manter essa posição, atribuindo outros nomes a ela.

Para recolocar a história e a política dessa forma, busco o auxílio da categoria de saber-poder. O saber-poder reúne disciplinas socializantes e é utilizado por Foucault em sua obra *Vigiar e Punir*, que foi apropriada por diversos teóricos latino-americanos. Dentre os teóricos, estão Sueli Carneiro, que desenvolveu, em sua tese de doutoramento (2005), o dispositivo da racialidade para explicar a forma como a colonialidade dos saberes-poderes produz um tecido social brasileiro essencialmente racista.

Para tanto, ela partiu da ideia da criação das categorias de realidade como dispositivos de controle e de exploração da população não-branca *naturalmente* insurgente no estabelecimento da república brasileira. Aníbal Quijano, no mesmo ano, desenvolve a ideia de colonialidade do saber como uma leitura da realidade desde o ponto de vista europeu em relação ao “novo mundo”, criado a partir das noções de

² A revolução haitiana, compreendida entre 1791 e 1804, foi um evento singular na história da colonialidade, no qual escravizados expulsaram o governo francês do território colonial e instauraram um governo próprio, produzindo um grande abalo narcísico em todo continente europeu e, em especial, na França, que perdeu parte considerável de seu mercado colonial e teve seu próprio processo revolucionário contestado. Liberdade, Igualdade e Fraternidade tornaram-se uma possibilidade no Haiti apenas por organização e liderança dos escravizados que, em seu processo insurrecional, nos mostram a hipocrisia colonial em almejar a emancipação de uns enquanto condenavam outros à morte em vida. Recomendo a leitura do texto *Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*, de Marcos Queiroz (2017) acerca das relações da revolução haitiana com a constituição do estado brasileiro.

descoberta e de avanço civilizatório dos modelos coloniais de exploração humana. Foram articulados os saberes-poderes à compreensão materialista histórica dos processos coloniais, inclusive em sua contribuição crítica no campo marxista (Quijano, 2005).

Meu objetivo, a partir da observação das aberturas e fechamentos de sentido do primitivo em *Totem e Tabu* (Freud, 2011), obra de grande repercussão no nascente estado brasileiro, é pensar a produção de uma ética psicanalítica positivada pela escrita teórica em articulação com a política. Procuo entender que a produção do Real em análise se faz também pela desnaturalização do colonial, presentificado na ideia de civilização e de progresso capitalistas. Em Freud, eles são tomados como uma consequência incontornável, ou seja, uma solução universal do conflito em que nasce a cultura (Kehl, 2002).

Com esta investigação, objetivo fortalecer a compreensão de que uma ética para a escuta do racial em psicanálise deve se fazer através do oferecimento da palavra ao conflito que também se apresentará dentro do campo. Afirmo isso compreendendo o silêncio – que constato na dificuldade de encontrar textos que se dediquem à questão a partir da escrita psicanalítica – como um perpetrador da noção colonial de primitivo enquanto anteparo *biológico*, no qual um específico cultural faz semblante de universal humano.

Escolho esse texto para conversar com o discurso fundante deste país. Não se trata de uma escolha, devido à circulação extensa e à apropriação direta dele por parte dos eugenistas brasileiros, em especial, Arthur Ramos, que o utilizou em sua construção teórica das ideias do primitivo negro da cultura brasileira. Escolho-o principalmente porque é um texto que compartilha de uma questão que intersecciona psicanálise e Brasil. O primitivo se faz entre racismo, colonialidade, civilização moderna e se torna

um simulacro da ideia do inconsciente em psicanálise, quando associado ao conflito infantil superado no recalçamento da fantasia de incesto. O chamado primitivo, em nós, se quisermos o entender assim, é o que nos torna Negros uns para os outros, independentemente do nome-co(r)isa que recobre nossas peles. O inconsciente, como verdade teórica em psicanálise, só é possível com a história material negra, que produz um terreno, um continente negro que retorna do recalçamento como mais um semi-dizer sobre o mal-estar da civilização.

1.3 O ambiente pré-histórico do racial em psicanálise

Na obra *Totem e Tabu*, Freud se apropria do conceito de *primitivo* de James Frazer, contidos em seu livro *The Golden Bough*, de 1890, para pensar a emergência do inconsciente. Nesse texto, Frazer, a partir da interpretação de comportamentos de vários povos e sociedades de países em processo de colonização, desenvolve a ideia do totemismo como a relação que essas culturas desenvolvem com a natureza e com as produções humanas feitas a partir da modificação dela. Frazer foi um dos grandes eugenistas do século XIX implicados com a criação do evolucionismo social, interpretação feita a partir das culturas na qual hierarquizou-se a humanidade em estágios do desenvolvimento, sendo a civilização o destino final, representado pela civilização europeia (Carvalho e Maciel, 2016).

Essa forma de leitura comparativa dos hábitos de outras sociedades se baseia na ideia do selvagem, antítese do europeu civilizado, que seria o representante contemporâneo do homem primitivo em detrimento da apreensão das lógicas próprias das culturas em questão (Grecco, 2020). Wittgenstein toca nesse ponto ao enunciar que o texto de Frazer, antes de descrever, se preocupa em *explicar* a cultura selvagem (Wittgenstein, 2007) a partir de uma lógica que pudesse corresponder a um passado

capaz de produzir, por efeito da evolução social, um futuro representado pelo presente da sociedade europeia (Grecco, 2020).

A ideologia que ampara essa compreensão do indivíduo não-europeu é a produzida no seio da colonialidade. O eurocentrismo foi a racionalidade que permitiu o desenvolvimento do etnocentrismo como o método de produção do conhecimento sobre o mundo (Quijano, 2005). Há, então, o etnocentrismo empírico, em que as incursões jesuíticas e antropológicas permitem que se produzam os encontros com as coisas selvagens. Há, também, o etnocentrismo teórico, em que a produção de discursos sobre o selvagem cristalizam em um lugar temporalmente anterior ao homem moderno. Isso se dá a partir da distância geográfica, que permite perceber esses grupos humanos como os diferentes culturais, criando uma continuidade entre a evolução biológica humana e o processo de civilização do continente europeu.

O que Freud faz, ao beber das explicações antropológicas de Frazer, é, a partir da produção colonial do conhecimento sobre o mundo, tentar encontrar as semelhanças entre o primitivo e o moderno de forma a reafirmar o paradoxo temporal cristalizado nos selvagens, o passado-presente. A imagem do selvagem nos remete ao passado ontológico – o infantil – e ao passado filogenético – dos homens das cavernas. A partir desse paralelo, Freud acreditava ser capaz de extrair alguma informação sobre o inconsciente do europeu moderno; a imagem representacional do futuro, diante da imagem do passado primitivo depositada sobre as experiências sociais de povos não-Brancos.

existem homens que acreditamos ainda estar bem próximos dos primitivos, bem mais próximos do que nós, nos quais vemos, portanto, seus representantes e descendentes diretos. Assim consideramos os que são chamados de selvagens e semisselvagens, cuja vida psíquica tem especial interesse para nós se nela

podermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução. (Freud, 2011, p. 10)

Em se tratando da obra freudiana, o que se busca inferir com a análise antropológica comparativa é um mito sobre a gênese do social. O recurso ao primitivo no texto serve i) para amparar a força do conflito de Édipo na fundação de um sujeito na cultura; ii) como contraponto ao mundo da linguagem que, concordamos, só se habita a partir da renúncia de uma satisfação primária; e iii) para fortalecer a ideia da mãe como representante da coisa total a ser desejada e proibida, de modo a reafirmar a presença paterna como reguladora da presença do sujeito no corpo social. Para Freud, na modernidade se faz sociedade quando se faz a passagem ao inconsciente, modo de relação do homem moderno com seu mundo (Rosa, 1998). Isso seria, logo de partida, uma diferenciação entre o homem civilizado – com sua psiquê internalizada – e o homem primitivo que, no texto de 1913, é apresentado como um ser de psiquê voltada para o fora (Freud, 2011).

Vale ressaltar aqui a importância do modelo da neurose para a obra freudiana, que acredito ser o pano de fundo dessa afirmação hierárquica a meu ver fundadora da compreensão do sujeito neurótico como a epistemologia do inconsciente. Ela não é uma compreensão unívoca em psicanálise. Por exemplo, a identificação projetiva é um conceito cunhado por Melanie Klein (1991), que trata justamente de um mecanismo – também chamado de *primitivo* em referência ao início da vida psíquica do sujeito – de expulsão do negativo da psiquê do sujeito em constituição. De forma diversa à freudolacanianana, o sujeito é dado como presente desde o início da vida, nos primeiros contatos da pulsão com o objeto. De todo modo, a presença de um sujeito pré-verbal e organizado “para fora” abre o campo de estudos sobre os limites da analisabilidade,

muito presente no paradigma contemporâneo de pós-escolas em psicanálise (Urribarri, 2015).

Faço essa breve pontuação porque, em se tratando de uma população escamoteada pelo social brasileiro desde sua gênese, a falta de palavras que possam representar a experiência negra para além do negativo é uma das vias por onde age o dispositivo da racialidade de Sueli Carneiro. Neste funcionamento, a falta de registro de satisfação narcísica no ser Negro será suturada com o desejo de branca (Kon et al., 2017), de forma a denegar a negrura, letra que cria um corpo em que as experiências de privação, frustração e aniquilamento só podem ser ressignificadas se colocadas diante da possibilidade de satisfação por supressão da letra, um movimento de identificação projetiva que tornar-se-á, na linguagem, o desejo de branca.

Lacan, apresentando a constituição do sujeito em seu estágio do espelho (Lacan, 1998), diferencia narcisismo e ideal de ego, entendendo o primeiro como o que precede o segundo. O ideal de ego seria uma produção possível somente após a renúncia da ocupação do lugar do ego ideal, a imagem objetal do ser que carece da agência alienante do Outro. A passagem pela castração introduz o Nome-do-Pai como o organizador da distribuição de interditos e lugares fálicos que orientam o ser ao social (Rosa, 1998; Nogueira, 1998).

Em relação a essa passagem constitutiva do sujeito, interpreto que a hierarquização *geotemporal* realizada – ou seja, um fusionamento do tempo com o espaço – é uma das imagens coloniais que se produz e transmite, suturando o vazio de sentido presente na comparação do Eu europeu ao Eu do selvagem. A forma europeia, ou a forma branca do ideal de ego, como indica Neusa Santos Souza (1983), aparece como saber sobre a socialização que se constitui a partir da valoração da imagem do europeu como mais evoluída em seus próprios parâmetros. Daí, denuncia-se a alienação

à colonialidade como o organizador fálico do interdito à subjetividade dos povos colonizados, os Outros não-barrados capazes de orientar o Eu moderno europeu em sua fantasia de completude que, na leitura sociológica, também ocuparão o lugar da mercadoria, a carne mais barata para sustentar o desejo de progresso.

Logo no início da definição do que seria o totem, Freud o define como:

um animal, planta ou força da natureza (...), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu protetor e auxiliar (...). A relação com o totem é o fundamento de todas as obrigações sociais para um australiano.(Freud, 2011, p.12)

O estranhamento do animismo totêmico é marcante, porque justamente todo o fundamento da relação da sociedade humana moderna com a primitiva é baseado na mesma relação de superação que as sociedades totêmicas teriam, segundo a descrição dos antropólogos eugenistas, com a natureza, a segunda produzindo a primeira. A diferença é que, para a sociedade moderna, a relação com a natureza será encoberta e reconhecida como a relação com o valor, imagetizado no dinheiro (Nogueira, 1998, p. 52), que representa também a ilusão do gozo completo através do consumo, pervertendo o lugar do outro, como Lacan demonstra em seu discurso capitalista (Coelho, 2006).

O totem, em sua posição de ancestral comum, precede e cria aquela comunidade, que o reverencia como forma de afirmar sua herança natural, assim como a produção da imagem do homem primitivo, fusionado ao passado nos “continentes negros”. Isso é o que permite ao homem europeu do futuro superar a imagem do ser associal rumo a um ser progredido de si mesmo pela civilização, que substitui o homem animista pelo homem científico.

A ciência evolucionista de Frazer tenta, através da investigação científica, encontrar o ancestral comum entre todos os grupos humanos, encontrar o totem do ser. Para isso, precisa hierarquizar os humanos em relação a sua proximidade com esse ancestral imaginado, sendo que os mais próximos biologicamente vão, por força da organização social moderna, tornando-se mais próximos ao tabu e suas alcunhas primitivistas. “Tabu é uma palavra polinésia cuja tradução nos apresenta dificuldades, pois já não possuímos o conceito por ela designado. (...) está ligado a ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente.” (Freud, 2011, p 26)

Ao falar no tabu, Freud localiza o não-saber europeu, referindo-o a uma ausência de palavra ou mesmo de experiência análoga. É justamente dessa falta de sentido que surge a criação europeia sobre os australianos estudados, que os homogeneizou enquanto inferiores à Europa, a exemplo do saber suturante que o neurótico produz com sua falta-a-ser (Rosa, 1998).

Ao substituir a magia e a onipotência dos pensamentos pelo pensamento científico no progresso humano, o texto segue por um caminho de sentido que não percebe a afirmação de um modo de vida sobre outro, porque não é este seu objetivo, mas é um resto deste pensamento. O uso do discurso comparativo serve como mecanismo inconsciente de perpetuação do poder simbólico do pai tirano, significado ao mesmo tempo como detentor da mácula social e como o mártir capaz de redimi-la por sua morte. Lélia Gonzalez (1983) expressa essa mesma ideia quando diz que o Negro é o S1 brasileiro na medida em que “inaugura a ordem significante na nossa cultura”, mas que opera oculto, inacessível na “série de falas contra o Negro que são como modos de ocultação, de não assunção da própria castração”.

Na descrição dos hábitos selvagens, surge um modelo de humanidade a partir da refeição totêmica.

Se um homem partilhava a refeição com seu deus, isso expressava a convicção de que eram da mesma matéria, e aquele visto como estrangeiro não era convidado a partilhar uma refeição. Portanto, originalmente a refeição sacrificial era um banquete de parentes do mesmo clã, conforme a lei de que apenas parentes do mesmo clã comiam juntos.(Freud, 2011, p.134).

Nesse trecho, há a necessidade de pensar que o estrangeiro compreende a ideia dos desconhecidos que vivem sob outra lei, estranha ao paraíso unívoco da lei do pai tirano. A existência de uma lei outra retorna como um risco – imaginado, delirado, realizado – de aniquilação total do conhecido, mas apenas porque essa lei se propõe universal e geradora de todas as outras. Os estrangeiros são os filhos expulsos que podem retornar como inimigos e assassinos em busca da posição fálica que completa a mãe, semblante da totalidade perdida pelo ser. A vontade de assassinato do pai tirano retorna na figura do estrangeiro, de forma que é ele quem deve ser morto. Isso Freud nos contará posteriormente, ao paralelizar o banquete totêmico à história do deus cristão e do herói trágico, suas analogias intracontinentais possíveis, mas que não foram as escolhidas para ilustrar as ideias freudianas.

Em nossa sociedade a refeição une os membros da família, mas a refeição sacrificial nada tem a ver com a família. A kinship é mais velha do que a vida familiar; as famílias mais antigas de que temos conhecimento compreendem pessoas de diferentes associações de parentesco. Os homens desposam mulheres de outros clãs, as crianças herdam o clã da mãe; não há parentesco de clã entre o homem e demais membros da família. Numa família dessas não há refeição comum. Ainda hoje os selvagens comem isoladamente, e as proibições alimentares religiosas do totemismo lhes tomam impossível comer com suas mulheres e filhos (p. 134).

A consistência colonial do mito da origem humana retorce a imagem do primitivo para que ela satisfaça a ideia dos parentes geneticamente distantes. Cabe a eles que, ao mesmo tempo, provem a verdade da narrativa evolucionista pela afirmação do civilizado e neguem a humanidade do selvagem. O banquete moderno é de união; o primitivo não existe, mas é da refeição primitiva que se cria a possibilidade de que exista o banquete dos irmãos civilizados. A confusão de origens se forja justamente no resíduo universalista que a noção do indivíduo moderno precisa sustentar com o saber eugenista.

A universalidade não sofre prejuízo algum se a construção do inconsciente não alcança teoricamente as possibilidades de sua existência. O inconsciente, a meu ver, não depende de um exemplo etnocêntrico para falar sua verdade, de forma que o aparecimento desses dois blocos de saber, juntos, me parecem a emergência de S1 em um discurso, uma presença perturbadora, sintomática. Sendo o sintoma uma construção social, um lapso que emerge em um discurso endereçado a um Outro, sua dinâmica de cristalização do selvagem como o humano pré-histórico, a meu ver, produz um conflito de referência na escuta dos sujeitos marcados pela colonização – negros, indígenas, trans. É isso que retorna, em minha leitura, como questão ao campo psicanalítico, diante do resíduo colonial que participa da produção desse humano epistemológico.

Em psicanálise, a refeição totêmica é um ato belicoso. Ele se faz pela linguagem na medida em que os atos de sangue das guerras entre os povos resultam na suposta vitória dos colonizadores. A instituição de um código simbólico através do falo colonial foi capaz de transformar teias simbólicas de povos inteiros em imagens cristalizadas e em corpos estranhos, de forma que as sociedades originárias dos continentes colonizados se tornam selvagens míticos incapazes de refletir sobre sua própria condição. Da mesma forma, a colonialidade do saber científico é uma questão que não

pode ser aberta pelo ser científico. Ele nasce ideologizado pela ideia do progresso como uma possibilidade em uma realidade em que o homem do passado pode tornar-se um homem do futuro, e por isso é cego para a possibilidade de uma relação de alteridade com estes Outros.

Freud aponta essa semelhança de função entre o selvagem e o neurótico, que tenta gozar fora do social (Freud, 2011, p.). Mas, pela necessidade da imagem estanque do primitivo como passado recalcado, sustentáculo da ciência evolucionista e do modelo da neurose, perde-se de vista a possibilidade de que o associal seja também uma produção coletiva de neurotização do Outro. Sofre-se pelo que não pode ser ser admitido pelo Outro, psicanalítico e cultural, para fazer um paralelo entre as compreensões dos dois campos, sofre-se pelo que não pode ser reconhecido no campo humano, mas insiste em aparecer.

Por isso, sua capacidade de diferença ressurgirá como sintoma, seja pelas identificações projetivas da psiquê “para fora” do sujeito nascido para colonizar – que deverá expulsar as partes inassimiláveis à racionalidade iluminista e projetá-las no colonizado –, seja nas organizações defensivas racistas diante do desprazer vivido pelo Branco ao não encontrar na realidade a confirmação de sua superioridade diante de seu Outro, o Negro. O texto em torno da desumanização desse mau retorna persecutório como possibilidade de falha do empreendimento colonial que, em última instância, é o empreendimento do ser, sujeito mutilado da modernidade.

Retomo o ponto suscitado no início desta seção para comentar a escolha de autores que fiz durante a escrita. Assim como o sujeito, a psicanálise não nasce como uma expressão unívoca de si mesma; ao contrário, a história psicanalítica é carregada de reuniões e separações a partir das concordâncias e discordâncias entre os teóricos e suas

experiências clínicas singulares. Digo isso para retomar a polifonia do inconsciente como questão ética para nossa escuta.

Da mesma forma que se supunha que os australianos não buscavam indagar a si mesmos ou a seus superiores sobre a causação das proibições (Freud, 2011), o progresso científico funciona como totem que cria o lugar fálico da Europa moderna em sua função autoproclamada de organização do mundo. Lacan, ao identificar o biológico como o revestimento científico que retira, ao passo que plasma o sujeito em sua própria experiência (Lacan, 1998), auxiliará minha leitura de Quijano (2005), que localiza essa produção no território empreendedor da colonização das Américas e dá, através da descrição materialista histórica dos processos, a dimensão totalizante da imagem primitiva sobre a destinação das condições de vida dos povos colonizados, objetos de estudo da ciência progressista.

Para efeitos de conclusão desta seção, quando se contextualiza histórica e politicamente a metáfora do banquete sacrificial de surgimento da humanidade, é possível dizer que se trata das produções de uma imagem de banquete partilhada no tempo histórico, quando nascem o humano e o desumano científicos. Por outro lado, essa partilha não se dá no espaço – o Simbólico, representado nas geografias intercontinentais, nos novos mundos descobertos e em suas teorias de valor da realidade – que deverão permanecer como mundos separados sob pena de que a convivência próxima denuncie as teias relacionais que fundam a sociabilidade colonial e o discurso racial pelo que são, uma criação, e não um dado natural. O Brasil tem histórias muito importantes nesse sentido, basta lembrar da força que o mito de democracia racial teve através do estado para impor-se como a narrativa amenizadora do conflito racial pós-escravização. A boa convivência não nos diz nada sobre a dinâmica relacional racializada que há aqui.

Nessa chave de escamoteamento, o discurso racial fará sua presença pelo ausente, pelo semi-dito que guarda uma verdade da barra de si e do outro; também estará aí a possibilidade de pensar uma psicanálise para as relações raciais. O racial é substância fálica de onde se pode deprender a presença de um buraco de sentido, uma evidência da falta a ser que funda o cogito moderno a partir da racionalidade e da inflação do Eu. O racial é uma produção sobre a castração do ser na Europa moderna que retorna como mensagem criptografada no banquete evolucionista dos irmãos selvagens.

Dessa forma, o racismo à brasileira, ao importar os mitos europeus de origem humana, será a expressão do efeito lógico que resta no lugar da produção no discurso universitário da colonialidade, pois essa produção precisa, a cada refeição partilhada, reconduzir o sujeito a um alheamento, a um regurgitar próprio da antropofagia de 1922, que realiza um movimento oposto ao da nutrição e da perlaboração da substância da lei. Como exemplo estão Jaider Esbel (2021) e os selvagens freudianos aos sentidos que reúnem essa família interracial, *intertotem*, em suas posições sociológicas específicas em torno da refeição compartilhada.

O destino atual dos povos não-Brancos – nativos ou traficados – na dimensão sociológica da existência – que pode ser ideológica, prática e estruturalmente compreendida como uma totalidade em si mesma – é a representação do destino dos selvagens freudianos no início do século XX e, nisso, o banquete totêmico é muito claro para com os eugenistas brasileiros. Caso não sejam salvos por um projeto nacional que civilize suas psiquês com a forma neurótica do sujeito moderno europeu (Gutman, 2007; Torquato, 2015), esses sujeitos sem lei internalizada podem exercer suas psiquês para fora, com todo o barbarismo e aversão que a negrura de seus corpos é capaz de criar num laço social construído por e para o modelo de brancura (Carneiro, 2005). A

negrura será objeto da necropolítica, em que ontocídio, epistemicídio e genocídio serão amparados exatamente pelo valor evolucionista estatal de ordem e progresso (Mbembe, 2018).

Por fim, destinar o sujeito à internalização da lei totêmica, no Brasil, torna-se sinônimo de seguir e atualizar o projeto de colonialidade. Ele está relacionado ao status de humanidade do selvagem a fim de que possa ser docilizado por seu próprio medo de perder a existência, seja pelos processos de exclusão social sistêmicos, seja pela internalização dos sentidos de si mesmo como imagem do estrangeiro que não deve compartilhar da refeição dos irmãos.

A democracia racial brasileira, imagem do encontro pacífico entre as raças (Freyre, 1933), é a representação do maior sucesso desse recobrimento epistemológico que se faz do sujeito. Funda-se um Brasil a partir do colonial, chamam-se os brasileiros todos de humanos, mas cria-se um saber sobre as formas específicas de humanidade com base na hierarquização racial. Ela continua servindo aos fins de recobrimento da falha da colonialidade enquanto empreendimento protético de felicidade humana, sinônimo de felicidade dos povos Brancos (Carneiro, 2005).

É esse gozo que retorna no lugar do sujeito barrado no discurso universitário; é por essa posição nesse matema que a constituição do sujeito deve ser olhada em sua dimensão racial, mas, mais ainda, por nós, psicanalistas, deve ser analisado como uma sujeição racial a partir dessa cristalização social. Ser Negro no Brasil é ser uma imagem, a do sujeito barrado, e isso constituirá a impossibilidade da afirmação de cidadania negra, visto que o saber que governa a experiência negra deve permanecer escamoteado em um dos mitos mais perversos de nossa sociabilidade: o da democracia racial. Trata-se da repetição do lugar do Negro como objeto da fantasia do Outro Branco como dado do Real de nossa cultura, evitando a travessia simbólica dos lugares raciais.

1.4 Ideias férteis para um campo emergente

o esclarecimento do tabu lançaria luz sobre a obscura origem de nosso próprio imperativo categórico (Freud, 2011, p.30-31).

O incesto é ponto crucial no texto de 1913 e, se posso conjecturar antes de retornar a meu objetivo, entendo que é o sinal de justificação do escrito dentro da obra freudiana. A gênese do social, em Freud, está associada justamente a uma renúncia da satisfação total na vivência perversa polimorfa infantil para a entrada no universo da cultura. Para Freud, a cultura está representada pelo totem dos primitivos em sua forma menos refinada e pela civilização europeia como seu ponto alto à época, tendo no contrato social estatal a forma mais elaborada de produção da lei do pai, que aglutina os irmãos em uma sociedade fundada sobre seu assassínio.

A análise do colonialismo científico presente no texto de 1913 a partir da teoria lacaniana e da teoria crítica em relações raciais traz a imagem do discurso universitário como possibilidade de leitura do que a ciência no período colonial produz e, por conseguinte, restará como dejetos a ser recolhido também pelo edifício psicanalítico. Brandão (2019), em sua leitura do *Seminário 17*, faz uma relação do discurso científico com o do colonizador, no qual cita: “Clavreul (1983, p. 83), [que] ainda tomando como referência o saber médico enquanto dispositivo do discurso universitário, argumenta que a preponderância do conhecimento científico em detrimento da fala do sujeito acarreta em ‘rejeição do discurso do próprio doente’” (Brandão, 2019, p. 33) Por si só, já fica demonstrado o equívoco conceitual a que nos sujeitamos ao não questionarmos as evidências coloniais que, por vezes, resistem ali por justificativa do tempo de seus homens: o fechamento dos ouvidos ao dizer que não cabe na forma científica do inconsciente – ou sua patologização –, a fim de que continue a justificar o saber do mestre. Ela continua:

“Como consequência desse apagamento da singularidade, Jorge (1988, p. 146) problematiza e propõe que ‘o Discurso Universitário define de modo preciso a ação que está em jogo no processo de colonização’, justamente porque “colonizar implica dissolver a diferença que o Outro, enquanto falante, presentifica”. (Brandão, 2019)

A relação de assassinato da alteridade é um impeditivo do trabalho de análise. Só se escuta porque não se sabe e, nesses dias, quando recorrentemente recebo no consultório pacientes com a mesma queixa: “interrompi análise com meu analista Branco e te procurei, porque sinto que vai haver alguma diferença”, escuto também um grande silêncio por parte desse Outro de nosso campo, o tal “analista Branco”. Para além da criação totalizante da fantasia que os pacientes podem vir a reconhecer somente no processo analítico, há para eles neste endereçamento de demanda encriptada o contraponto da imagem da “analista negra”, a capaz de praticar a desobediência epistêmica necessária para escutar o racial para além do que ele determina sociologicamente.

Meus pacientes, Negros e Brancos, ao localizarem meu suposto saber na negrura que carrego como letra em meu corpo, apontam para a possibilidade de estranhar suas sujeições raciais. Há, por parte deles, o reconhecimento de que aí onde se impõe um questionamento sobre as capacidades analíticas; sobre a consciência racial dos Brancos psicanalistas; sobre a oportunidade de escuta através da psicanálise e tudo mais que a fantasia permite criar como lugar de aliança terapêutica, é que se esconde uma falha própria da qual poderá emergir um sujeito que se diga simbolicamente racializado mais do que seja dito como imagem do racial.

Lacan aponta que a questão inconsciente para Freud se baseia não somente no resto do abolido do sujeito científico, mas também não se restringe ao sujeito total

hegeliano, que se traduz na dialética como tese, antítese e síntese (Lacan, 1966). Justamente onde brota a inconsciência ao sujeito freudiano é o espaço entre o recalçado e o seu retorno. Se pensarmos numa anedota familiar, a exemplo do uso de Édipo em psicanálise, a ciência é o campo avô que institui uma lei da qual a falha pode se chamar sujeito e desse sujeito é que se fará uma psicanálise. Podemos observar a emergência da falha herdada nas lacunas conceituais que, ao longo da teoria, serão mais ou menos preenchidas com o cogito científico. A ciência, ao tentar cobrir a totalidade do ser, fará nascer patriarcais, raciais, coloniais e outras quebras de alteridade que só se justificam pelo peso de sustentação da realidade e das possibilidades de triunfo humano atribuído ao discurso em questão.

Dessa forma, a presença universitária do discurso científico eugenista no texto freudiano de 1913 é um caminho de produção do sujeito como uma cristalização de sua função para o estado, para a individualidade e para a consciência, num tempo mediado pela distância geográfica entre o Eu e o Outro. A filiação epistêmica do texto ao evolucionismo científico, além de apoiar seu saber no rígido mestre colonizador, porta um segundo equívoco, que é por onde o racismo antropológico pode se dizer psicanalítico e que se refere justamente à estrutura universitária do discurso científico: o recobrimento colonial da imagem do banquete totêmico defende o saber psicanalítico de questionar a falta-a-ser a nível das estruturas sociais que o produzem para falar dela.

A realização do banquete como fundamento mítico da democracia não se faz porque prescinde de um fator fundamental que é o acordo de reconhecimento de todos os brasileiros como representantes do grupo humano, e a marca epistemicida do evolucionismo científico não ajuda a enfrentar este problema porque não alcança o processo histórico na dimensão colonial. O elo está perdido mas a história não, e neste ponto, questionar nossa mítica é a forma possível de retomar a história como uma

importância no surgimento psicanalítico como forma de escutar a dimensão conflitiva que a experiência social é para o sujeito.

A responsabilização subjetiva, dessa forma, será sempre uma conquista do indivíduo e, se o Negro não está para a individualidade, sua sujeição jamais poderá ser reconhecida. A resistência do Branco ao saber da negrura é um dado científico que emerge da possibilidade de que a análise não reconheça o racial como um significante capaz de castrar, mas somente de alienar e, com isso, perde-se a possibilidade de que possa haver qualquer responsabilização – coletiva ou singular – pela posição ocupada a partir dele.

Condena-se a negrura ao registro do selvagem, imagem de um passado superado pela civilização. Ao selvagem não é facultada a ideia de pensar, visto que sua organização psíquica se faria “para fora”, a exemplo do que se compreende dos mecanismos de identificação projetiva e clivagem do eu, caminho seguido por Melanie Klein, Ferenczi, Bion e outros pós-freudianos (Figueiredo, 2007), o que abre um caminho de compreensão da experiência emocional da negrura somente no que vai além da neurose, além do analisável, quando se trata de Freud. Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Isildinha Nogueira e outras psicanalistas negras têm rebatido esse ponto em suas obras quando propõem uma análise do racial desde o modelo da neurose.

1.5 Considerações finais

A emergência do sujeito da psicanálise no Brasil passará necessariamente pelo questionamento do status de humanidade das experiências a partir do hegemônico. Se assumimos que a história brasileira instituiu um indivíduo identificado com a sujeição europeia, o sujeito destituído será aquele que poderá existir para além do que ela proporciona esteticamente.

Concordando com as psicanalistas negras, concluo que a produção além da neurose é possível ao Negro por uma compreensão puramente freudiana. Ela não existiu nem para Freud, uma vez que sua pesquisa se faz justamente na troca entre campos e colegas. Esse é o ponto de partida sociológico que determina a experiência racial brasileira. Sociologicamente, para o Negro, o tabu é pensar, porque não deve defender-se da mãe dos significantes coloniais, mas apassivar-se diante de seu desejo de brancura e esperar a morte de seus pedaços negros em silêncio, por esses não portarem os sentidos de satisfação possível nessa ficção do Outro sobre o sujeito que emerge. Já ao Branco é necessário ativar-se e pensar a brancura enquanto humanidade, exercê-la através da escolha de um objeto e recalçamento da falha, que será mais bem cristalizada como a fantasia do Negro ladrão, do bandido, da mulher negra promíscua e da cor da pobreza capazes de roubar o brilho dessa experiência humana (Gonzalez, 1983).

Levo em conta o desafio de conciliação teórica levantada aqui como pano de fundo da discussão interna do racial, uma vez que o compreendamos como campo de trabalho, o de ouvir e o de fazer falar (Celes, 2005) na prática clínica. O racial pode ser escrito, no sentido de que a verdade que ele estabelece é a partir da linguagem, que dá notícias a todo tempo de sua insuficiência. Se ao sujeito sociológico Negro o destino é a psicose de sua ideologia no laço social, aos *negros*, sujeitos diversamente posicionados em suas castrações – fruto da diferença e desamparo radical que faz nascer nosso campo psi –, não se pode saber do que se tratará o racial, a não ser na medida em que possamos escutá-lo e fazê-lo falar.

Por fim, retomo a análise do texto freudiano como um ponto nodoso na teoria que, após essa leitura, posso retomar como contradição que fortalece a verdade psicanalítica do inconsciente. Só é possível dizer insuficientemente, e a insuficiência em *Totem em Tabu* aparece justamente no ponto em que a lógica inconsciente tenta se

colocar como um dado natural, quando se trata de uma cristalização das verdades históricas capazes de produzir uma civilidade sustentada pela compreensão colonial do mundo (Zizek, 1990). A compreensão do mundo, a partir do ponto de vista burguês, tem seu limite de análise em tudo que se proponha para além da lógica burguesa, mas justamente a existência desse além é que possibilita que uma lógica burguesa possa se escrever. O colonial é um gozo do sentido do mito civilizatório. Retomarei esse ponto no próximo capítulo.

Referências

- Brandão, K. (2019). O que a teorização lacaniana dos discursos nos ensina sobre o laço contemporâneo? What does Lacanian theorizing of discourses teach us about the contemporary bond? *Modernos & Contemporâneos-International Journal of Philosophy [issn 2595-1211]*, 3(5).
- Carneiro, A. S. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. *[Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]*
- Carvalho, J. A., & Maciel, R. B. (2016). Considerações sobre pensamento raciológico do século XIX e início do XX e seus reflexos no Brasil. *Revista Aedos*, 8(19), 128-150.
- Celes, L. A. (2005). Psicanálise é trabalho de fazer falar, e fazer ouvir. *Psychê*, 9(16), 25-48.
- Coelho, C. M. S. (2006). Psicanálise e laço social-uma leitura do Seminário 17. *Mental*, 4(6), 107-121.
- Esbell, J. (2021). Uma história devolvida—notas sobre antropofagia. *Das Questões*, 11. <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37252>

- Figueiredo, L. C. (2007). A metapsicologia do cuidado. *Psychê*, 11(21), 13-30.
- Freud, S. (2011). Totem e tabu. In Obras completas, volume 11: *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-1914) (pp. 13-244; Trad. P. C. Souza). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912-13).
- Freyre, G. (2019). Casa-grande & senzala. São Paulo: *Global Editora e Distribuidora Ltda*
- Gil, I. C. (2011). Savages and neurotics: Freud and the Colonial School. *Journal of Romance Studies*, 11(3), 27-42.
- Grecco, J. E. (2020). A paranoia do negro no Brasil, a análise de Arthur Ramos: uma relação entre identificação, crime e punição. *Psicanálise & Barroco em Revista*, 18(2), 74-98.
- Gutman, G. (2007). Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 10, 711-728.
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. In M. Klein Inveja e gratidão e outros trabalhos (p. 17-43). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1946)
- Kon, N. M., Silva, M. L., & Abud, C. C. (2017). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (1 ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1966)

- Lacan, J., & da Fala, C. (1969). *O seminário: livro 17: o avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Trabalho original publicado em, 1970.
- Maringoni, G. (2011). *O destino dos negros após a Abolição*. Ipea. Ano 8 . Edição 70
https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28
- Martins, L. P. L., & Darriba, V. A. (2011). Do bem supremo à ética do desejo: contribuições da psicanálise à discussão ética. *Princípios: Revista de Filosofia*, 18(29), 9.
- Mbembe, A. N. (2018). *Necropolítica*. N-1 edições. São Paulo.
- Natalino, M. A. C. (2016). *Estimativa da população em situação de rua no Brasil* (No. 2246).
- Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Oliveira Silva, L. H. (2010). Vivências negras: trabalhando com a ausência depois da abolição. *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, 14(3), 557-577.
- Quijano, A. (2005) Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados* [online]. 19(55), pp. 9-31. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002> ISSN 1806-9592. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>.
- Rosa, M. D. (1998) Psicanálise frente à questão da Identidade, *Psicologia e Sociedade*, ABRAPSO; 1(10). p.121-128.

- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. (2019). Dar corpo ao impossível. *O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Editora Zahar
- Torquato, L. C. (2015). História da psicanálise no Brasil: Enlaces entre o discurso freudiano e o projeto nacional. *rth/*, 14(2), 47-77.
- Urribarri, I. (2015). Como ser um psicanalista contemporâneo? Da extensão do campo clínico à interiorização do enquadre. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 49(1), 229-245.
- Westin, R. (2020). *Há 170 anos, Lei de Terras oficializou a opção do Brasil pelos latifúndios*. Senado Federal.
<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>
- Wittgenstein, L. (2007). Observações sobre o Ramo de ouro de Frazer. *Revista Digital Ad Verbum*, 2(2), pp. 186-231. Fonte:
<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/revistaadverbium.html>
- Zizek, S. (1992). Eles não sabem o que fazem. *O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Parte 2 - O objeto da ideologia e a sujeição racial em psicanálise

2.1 O Racismo Como Sintoma

O racismo, sintoma social da cultura brasileira (Gonzalez, 1984), se comporta como um discurso no qual Negros e Brancos são representantes posicionais que, ideologicamente, abrigam a ideia de Eu no Branco e de Outro no Negro (Carneiro, 2005). Inspirada por Frantz Fanon e sua sociogênese (Fanon, 2008) e por Isildinha Nogueira e sua constituição do sujeito racial (Nogueira, 1998), realizo uma leitura psicanalítica do que chamo de *sujeições raciais*. Encontro a necessidade de diferenciá-las dos processos de constituição de indivíduo no estado moderno brasileiro em termos de origem da classe e seus efeitos para o sujeito do inconsciente, compreendido no campo psicanalítico a partir da produção em psicanálise e das relações raciais.

Em sua tese, Nogueira afirma que historicamente o Negro não teve direito a constituir-se indivíduo, um processo de significação na classe social, uma vez que lhe foi negada a possibilidade do trabalho assalariado que produz a persona do indivíduo moderno (Nogueira, 1998). No capítulo anterior, pude apontar a presença desse anteparo cultural – o Negro não indivíduo, negativo da humanidade moderna – como uma natureza no texto freudiano, bem como a produção da desumanidade a partir das imagens do primitivo, um feito científico de justificação do saber colonial que se anuncia a todo tempo do mito freudiano de gênese social. A consequência dessa produção – a qual chamei de universitária para aludir ao caráter discursivo que a eugenia assume dentro da ciência – é a sistematização do genocídio e de outras necropolíticas como saberes-poderes de manutenção desse modelo de humanidade vigente, na qual o Negro a-existe.

A leitura crítica do funcionamento racial da cultura brasileira tem uma trajetória extensa nos campos psicológico, sociológico, histórico, filosófico, educacional, artístico e outros, o que evidencia a capilaridade dos efeitos desse funcionamento no país.

Reconheço a importância desses campos no trabalho de desidentificação do processo de conhecimento com a produção da racialidade e principalmente no avanço do combate à iniquidade com que as populações não brancas são até hoje tratadas neste país.

Em psicanálise, a produção implicada criticamente à questão das relações raciais no Brasil é principalmente marcada pela ideia do racismo enquanto neurose cultural. Isso ocorre pelo funcionamento discursivo do racial, que posicionará o Negro como S1, fundante fálico que deverá permanecer como sujeito oculto, um saber inconsciente que molda a memória coletiva brasileira desde os ocultamentos do traumático de nossa história (Gonzalez, 1984). Também ocorre pela leitura da constituição do eu-Negro a partir da cisão do próprio corpo como imagem de si-mesmo (Nogueira, 1998) para depois identificar-se com o ideal de ego Branco (Souza, 1983/2021), sujeição neurótica na fantasia de brancura que tem, no conflito com o embranquecimento representado pela mobilidade social, o apagamento do traço Negro no corpo. Finalmente, pelas relações interraciais, fantasia de solução do conflito racial neurótico, sendo o filho dessa relação o representante último do desejo de embranquecimento dos pais (Nogueira, 1998).

Considero esta uma posição otimista em relação ao sofrimento do sujeito racializado, uma vez que nela, através do fracasso da fantasia, poderá advir um sujeito que, dos escombros do destino social de morte conferido à negrura – o correspondente psicanalítico ao desejo do grande Outro Branco na cultura – será capaz de testemunhar sua tragédia racial pessoal e posicionar-se diante do próprio desejo. Por mais aviltado que seja pela branquitude, seguirá existindo em sua riqueza pulsional com seu

funcionamento transgressor da lei e com sua produção de singularidade. No sentido da desalienação racial, essa saída por si só torna a travessia da significação racial uma possibilidade no trabalho analítico, que introduzirá a alteridade como a via possível de desencontro com o Outro, esteja esse em posição de afirmar ou de negar a existência do ser marcado pelo racial.

Para além do otimismo, o trabalho da analista na contemporaneidade se encontra com as infindas posições possíveis para um sujeito que se defronta com o racial em si, afirmado ou negado. O racial – que afirmo aqui como produção histórica da cultura global que se cristaliza na diferença racial – chega ao sujeito através da mediação subjetiva que seu Eu realiza da contradição entre a realidade externa, a lei cultural e a pulsionalidade que virá a ser a realidade psíquica do sujeito (Zizek, 1990). No caso, a produção de que se trata é a inexistência do Negro enquanto humano pela cultura contraposta a humanidade afirmada negra, na medida em que se escreve no social como uma posição produzida por efeito da lei de desumanidade.

Essa posição pode ser ilustrada em *Casa Grande e Senzala*, texto importantíssimo na sistematização do mito da democracia racial de Gilberto Freyre, na qual a discursividade de encontro pacífico entre os povos exprime a abolição da barbárie da imagem da constituição nacional. Ao mesmo tempo, evidencia a posição do constituído a partir da presença do estranho, que é cordialmente convidado a melhorar a aparência do constituído na medida de sua presença “saudável”. Essa seria exatamente a alienação ao racial como a natureza da realidade, uma cristalização identitária em torno do lugar histórico ocupado pelos povos não-Brancos.

A contradição se revela ao sujeito. Assim, constitui-se desejante banhado por uma cultura que lhe oferece o gozo, zona do não-ser, como a possibilidade identificatória. A linguagem perde sua instância de criadora de um espaço entre a coisa

e a palavra e ganha status de sinônimo da realidade, torna-se letra no corpo Negro, cristalizando-o em sua imagem e fechando as possibilidades de deslizamento dos significantes. A possibilidade neurótica é alcançada pela identificação do superego com a repressão à negrura do corpo simbólico, relegando-a ao registro da imagem, que ora engole o sujeito, ora é engolida por ele no imaginário da aniquilação – genocídio, ontocídio e epistemicídio – e da onipotência – a superação do próprio corpo através do embranquecimento de sua significação social (Souza, 1983/2021).

O abismo social que se apresenta – e faz força para não se representar – no desencontro entre os racialmente diferentes foi uma constatação que só pude escrever na clínica. Ali, admiti que a significação produzida pela racialidade se apresenta como sintoma social de nossa cultura, uma assunção ideológica na mesma medida em que se pode dizer que o selvagem totêmico é o passado mítico do homem ocidental moderno. A função dessa assunção é posicionar a ética psicanalítica em um ponto em que ela possa escutar o desejo dos que não estão escritos pelo psiquismo decorrente de uma interpretação racial alienada de seu racismo epistêmico. Admitir a possibilidade da sujeição racial permitirá a escuta da alienação a uma ordem à parte do escrito, constatável justamente pelo que goza-o-sentido no discurso de democracia racial brasileiro.

O sintoma racial brasileiro será produzido no jogo dos significantes brancura e negrura. Esse par, que caracterizo como assimétrico para destacar a relação de incoerência valorativa entre os dois significantes, será um contingente que assume múltiplas formas no discurso de analistas e pacientes, das quais eu gostaria de depreender duas, que têm comparecido ao aquecido debate de relações raciais brasileiro. O primeiro seria a forma ideológica, campo da disputa de verdades e representações sobre o saber e a dignidade racial; depois, a inconsciente, que só pode ser semi-dita a

partir da ordem simbólica e dignificada a partir de um discurso que, no percurso analítico, será percebido com produtor de um sujeito e seu Real.

Meu objetivo com este texto será diferenciar a produção ideológica da sujeição racial a fim de melhor delimitar o trabalho impossível da analista. Para caminhar nesse objetivo, apresentarei a ideologia como produção discursiva em que goza o sentido a partir das ideias desenvolvidas por Žižek (1990, p.7) dentro da Teoria Crítica da Sociedade (TCS), a fim de seguir entre as leituras sócio-histórica e psicanalítica da história racial humana.

Num segundo momento, retomo os escritos relacionados à produção em psicanálise e relações raciais para propor a inscrição do racial como semblante da castração. Nela, o sujeito, independentemente de sua inscrição racial no simbólico, estará posicionado dentro de seu discurso perante a um Outro que o diferencia, e que para isso assumirá as formas ideológicas correspondentes no social sem se cristalizar nelas.

2.2 A via ideológica do encontro entre os diferentes – a produção do racial como consistência

A modernidade produz um Eu paranoico fundido ao ato de pensar como pretensão de sua consistência, um fetiche de inteireza formado a partir da projeção do olhar do sujeito (Lacan, 1932). Ser o que se vê no espelho nos reporta ao Outro, terreno do simbólico que nos devolve o nome ao invés da imagem, sentido que recorta a experiência. O que sobra dessa experiência cindida de ser inteiro e, ao mesmo tempo, ser reflexo é o que retorna como angústia, a evidência lógica do real que ex-siste na relação entre imaginário e simbólico (Dias, 2006).

Na produção da TCS, o Eu pode ser também entendido como um fetiche a partir de Marx e a produção em torno da mercadoria. Zizek, ao usar o conceito de Outro como lugar da alteridade, insere o par Eu e Outro, que constitui um sujeito do inconsciente dentro de uma determinada sociabilidade. Quando aplicamos essa lógica ao entendimento das relações raciais, se sou o que o Outro reflete, certamente o que sobra nessa imagem não existe simbolicamente, não se escreve; e o que do Outro não encontro em mim me falta queixosamente como uma fantasia do excesso.

Essas faltas e excessos são próprios da produção gozante do capitalismo moderno, que se mostrará na linguagem através dos lapsos da fala, noticiando a “instância da letra que surge na realidade histórica, no discurso totalitário cujo imperativo não dialetizado, incompreendido, subjuga o sujeito” (Zizek, 1990, p.31) sob uma ideia de Eu psicológico apartado das tramas sociais descontínuas que o constituem. Trago isso a fim de relacionar o sofrimento do sujeito – fruto de uma identificação imaginária com uma ideia de Eu – ao desejo do Outro, que lhe chega como demanda produzida no terreno em que os saberes-poderes, inclusive o colonial, serão o anteparo em que o corpo poderá ganhar e perder sua consistência.

Na tradição marxista, o Eu moderno tem um correspondente na lógica do capital, que é a mercadoria. A mercadoria seria qualquer coisa corpórea ou incorpórea que servisse ao uso humano e pudesse ser trocada por dinheiro ou outras mercadorias (Nogueira, 1998). Ao longo da história do mundo, uma série de alguns milhões de seres humanos foi rebaixada ao status de mercadoria para que pudesse ser usada por outra série de milhões de humanos livres. Para isso, foi necessário – sendo a necessidade um artifício discursivo do sintoma (Lacan, 1971/1972) – fazer um descarte à humanidade dos primeiros.

Ao retirar os povos não-Branco de sua possibilidade reflexiva e enunciativa de faltas e de excessos, a alteridade é substituída por uma imagem-fetice correspondente ao mutilado do sujeito de onde se decanta um Eu (Nogueira, 1998). Cria-se uma identidade mediatizada pela dispositivação do não-ser na cultura através dos “mecanismos de poder que legitimam algumas falas e silenciam outras a partir do lugar ocupado por seus agentes” (Ambra, 2019).

Esse pedaço, retirado de seu complexo de ambivalências, tornou-se a identidade do Negro para o Branco, que vem sendo historicamente combatida no exercício político de conquista de direitos, na criminalização do racismo no âmbito sociológico e no combate ao genocídio e ao epistemicídio. Nesse sentido, o apelo à imagem histórica e à produção de memórias através do testemunho dos horrores do racismo tem sido um recurso coletivo de repovoamento das subjetividades negras (Rosa, 2013; Ambra, 2019).

Nesse primeiro momento, me deterei neste pedaço a fim de que, escrevendo-o, ele possa ser mais bem estranhado durante o trabalho de fazer ouvir e fazer falar. O pedaço é uma redução do Ser. Ao ser assim enunciado, o sujeito se filiará a esse sistema de reconhecimento a fim de estabelecer alguma troca simbólica com seu meio. A negrura é uma imagem com a qual, nesta cultura, seria importante estabelecer uma relação persecutória – a exemplo do Eu paranoico lacaniano – para extirpar as características do “pedaço” que põe a consistência imaginária humana em questionamento.

O pedaço em questão se encontra no – ou é ele mesmo – corpo, categoria recorrente nos estudos de relações raciais a partir de sua relação com o sujeito jurídico. O “corpo negro caído no chão” (Flauzina, 2006) figura o lugar do morto nas necropolíticas; o corpo Branco é o representante do imaginário do Ser a partir da lógica

da brançura (Barros, 2019). Em psicanálise, podemos compreender o corpo como suporte borromeano para o inconsciente do sujeito, o que possibilita dimensionar esse suporte a partir dos registros que, enlaçados, correspondem a uma experiência corporal. A exemplo, Nogueira (1998) diferencia o corpo Real como o corpo do gozo, o corpo Simbólico como significante e o corpo Imaginário como consistência do ser. A partir da compreensão da autora – de que a dimensão “pedaço” que o corpo Negro tem em relação ao sujeito tem uma correspondência no desejo do grande Outro –, eu gostaria de tentar relacionar esse pedaço borromeano ao objeto ideológico, que será refratado diferentemente na vida racial do sujeito do inconsciente.

A ideologia, como compreendem os teóricos da TCS, vem a partir da ideia do “verdadeiro”, presente no início do *Seminário 23* (Lacan, 1975/1976). Nele, Lacan enoda o sentido imaginário ao real como o que lhe daria consistência. Já a construção imaginária seria uma fantasia responsável por plasmar uma realidade a qual o sujeito possa considerar verdadeira (Zizek, 1990), não no sentido de sua verdade própria, mas da realidade chamada “natural”, enquanto satisfatória da fantasia da consistência universal humana.

É a partir do campo ideológico que se pode depreender uma identidade humana dentro do discurso científico; é de lá também que sairão os processos classificatórios que identificarão os indivíduos mais ou menos humanos, bem como as relações hierárquicas entre eles. Um exemplo de uso desse conceito está presente no primeiro capítulo, em que evidencio o evolucionismo científico como fundador da ilusão de superioridade humana diante de outros animais. Isso permitiu o surgimento da eugenia como forma de qualificar as diferenças entre os grupos humanos a fim de afirmar superioridade a partir do que diferencia a humanidade de outros grupos de mamíferos: a presença de linguagem.

Nesse ponto, a identidade mostra sua ideologia a partir do pedaço “linguagem”, correspondente simbólico do nome que filia o sujeito a uma modalidade “natural” de ser. Lacan beberá em Chomsky a compreensão da linguagem como um órgão de peso semelhante aos olhos e ouvidos, caracterizando-a como o órgão que perfura o Real, por onde o sujeito se constitui e se desintegra (Lacan, 1975/1976).

O Real é um conceito que emerge com maior força nos últimos anos do ensino lacaniano, sendo um dos registros a compor o nó borromeano, uma imagem do sujeito onde os 3 registros – real, imaginário e simbólico – se enlaçam em nós de dois aos quais o terceiro ex-siste. Neste momento de sua obra, o Real é aquilo que não cessa de não se escrever, aparece como ex-sistente aos dois outros registros, de forma que o campo da letra, alegoria do Real, vai desde o fora do sentido circunscrevendo palavras que, juntas, dão consistência imaginária ao que aceitamos como experiência humana, ao mesmo passo que às palavras, formadas de letras, “não podemos segurar todas” (Lacan, 1971, p. 29). Nossos braços-letra são um limite que nos põe castrados e por isso em posição de escolher a palavra em detrimento da letra, consistência em detrimento do furo, representante do simbólico que se apresenta na nossa falha na tentativa de dizer tudo.

O ser falante é, portanto, o lugar de onde advém o sujeito do inconsciente. Fala-se para poder existir diante do Outro, e para isso, é preciso produzir uma auto ficção em posição de specularidade à ele. Esse movimento de produção do saber como sustentáculo da consistência do Eu seria um movimento na direção da psicose paranoica, ao passo que homogeneíza imaginário, simbólico e real como uma mesma substância produtora da experiência continuada do Ser sobre si mesmo (Lacan, 1975/1976). Dizendo deste processo na cultura, o Outro specular, os saberes que circulam neste campo são a reunião dos esforços de produção da consistência humana, o mandamento do mestre de homogeneização entre coisa e signo. Na experiência do

sujeito, isso que surge homogeneizado, ideologizado, sofrerá a experiência da divisão, algo aparecendo como símbolo e outra parte como sintoma (Lacan, 1975/1976).

O sintoma se presentificará principalmente pela sua apresentação em par com o símbolo, ao qual o real ex-sistirá. Ele produz um falso furo no enodamento entre simbólico e imaginário (Lacan, 1975/1976). Podemos tomar novamente como exemplo a imagem do mito de democracia racial – nosso banquete totêmico – que se baseia na ideia do encontro pacífico entre as chamadas raças.

As raças serão o anteparo simbólico e culturalmente reconhecido de continuidade dos processos de genocídio, degradação ontológica e alterocídio do sujeito racializado responsáveis pela produção da consistência nacional brasileira (Barros, 2019). A imagem do encontro e da convivência pacíficos é a imagem do falso furo, que assume que haveria uma possibilidade de conflito – o desencontro que produz a colonialidade – negando-o com a ideia da paz democrática, que perversamente perde seu sentido para tornar-se sinônimo do silêncio dos outros agentes da nascente cultura, que, sem a possibilidade de um dizer próprio, deverão apenas ser narrados pelo ponto de vista da autoria Branca.

É evidente que quando retomo o efeito do escrito *Casa Grande e Senzala*, (Freyre, 1933), não é somente a ele que me refiro, mas a todo conjunto de políticas de embranquecimento, criação de mecanismos jurídicos de impedimento da ocupação da terra, patologização e criminalização da cultura Negra da democracia de que se trata. O mito é uma cristalização estratégica, ideológica, para dialogar em posição de alteridade com todo o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), que aqui também evoco como o bloco ideológico do Branco. A esse respeito, Fanon afirma que

O problema é muito importante. Pretendemos, nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio. Avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e o negro. Tenazmente, questionaremos as duas metafísicas e veremos que elas são freqüentemente muito destrutivas. (...) O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura.” (Fanon, 2008, p.26-27)

Os nomes *Negro* e *Branco*, em nossa cultura, podem significar uma identidade a partir da cristalização dos processos históricos colonizatórios nestes signos. A utilização destes serve ora para apagar estes processos, ora para ser sua a via régia de significação. A linguagem, por si só, faz para o sujeito a função do racial na medida em que “come o Real” (Lacan, 1975/1976, p. 31). Quando se pensa em sujeitos racializados – os que aparentam homogeneizar o sentido racial em sua própria imagem – temos o Negro como significado hiperidentificatório criado para extirpar a presença do furo que a linguagem faz no Ser que, no delírio identitário europeu, é o correspondente do Branco (Barros, 2019).

Ideologicamente, a colonialidade segue seu processo delirante “de redução do corpo e do ser vivo à uma questão de aparência” (Barros, 2019, p.33), “não como uma ajuda para ele [o sujeito], mas como uma ajuda contra ele” (Lacan, 1975/1976, p. 31). A identificação do Negro como o mal e do Branco como o bem impõe ao sujeito constituído na mítica democracia brasileira, portar a solução do conflito racial em seu corpo, um evidente aprisionamento ideológico à gestão colonial da vida do Ser.

É possível aludir a pelo menos 3 situações concretas que ilustram esse conflito: i) o status da cidadania negra nas gestões governamentais historicamente ocupadas por homens brancos, representantes do cidadão universal hegemônico, bem como as lutas negras e indígenas pela ocupação desses espaços representativos (Queiroz, 2017); ii) a criminalização da cultura negra através da lei da vadiagem, de 1942, que proibia dentre

outras manifestações negras, o candomblé e a capoeira, paralelamente ao fortalecimento da instituição policial brasileira, que era em parte composta pelos chamados vadios³ (Albert, 2006); e c) a presença do racial na cena analítica como saber sem sujeito. O analisante diz da forma como os sentidos raciais do Outro recaem sobre seu corpo e sua auto ficção, de forma mais ou menos consciente. A condição político-ideológica do Negro que encontro em i e ii como um apelo à existência jurídica é uma imagem para o desejo de existência simbólica, o que só se faz na medida em que seja possível reconhecer a presença do sujeito que fala e como se relaciona com o nome recebido.

Escolho essas 3 cenas por sua aparência contemporânea e pela existência das duas primeiras dentro da terceira como um discurso sobre o conflito do sujeito que procura análise, o que é minha preocupação no decorrer de todo este trabalho. A luta pela existência negra como sujeito da política não necessariamente compõe o campo psicanalítico. É justamente nos conflitos e nos obstáculos vividos nestas cenas de luta pela existência simbólica que aqui identifico como a vida política. Os sujeitos solapados pela rejeição do Negro que ordena o discurso e a realidade brasileiras se encontram com a possibilidade da psicanálise a fim de relatar uma dor emocional e psíquica, como efeito do discurso racial sobre seus corpos simbólicos, que tem seus sentidos invadidos pelo Outro a cada situação do chamado racismo cotidiano, conceito trabalhado por Grada Kilomba (2008).

É importante ressaltar que esse tipo de dinâmica conflitual só é possível a partir do fim do regime escravista, quando o imperativo de existência negra como mercadoria barata e matável (Grecco, 2020) é substituído pelo regime de integração do Negro ao

³ No início do século XX as instituições policiais eram frágeis e a cidade era um território habitado principalmente por negros pobres, que exerciam lógicas próprias de organização. Com a abolição, foi necessário que o aparato estatal de controle crescesse e por isso muitos dos chamados vadios foram incorporados ao corpo militar brasileiro a fim de enfraquecer estas organizações autônomas (Albert, 2006).

lumpen proletariado. Essa demanda é calcada na mudança econômica que o capitalismo emergente impõe ao nascente estado brasileiro (Nogueira, 1998) e que diante da efervescência de conflitos revolucionários presentes no Brasil à época, tem na imaginarização negativa do Negro mais uma vez a saída cristalizante de manutenção da consistência da imagem brasileira de cisão racial bem sucedida.

O que conhecemos como desejo de brancura em psicanálise (Souza, 1983/2021) é construído a partir de um correspondente histórico que fortalece o modelo neurótico de análise do racial em nossa cultura. As políticas de embranquecimento, datadas do início do século XX, foram parte do projeto nacional brasileiro como caminho de libertação da população de sua negrura. A imposição à internalização dos valores europeus se garantiu na medida em que as manifestações culturais não-brancas foram criminalizadas e patologizadas. A inscrição entre o signo Negro do mal e a tentativa de obtenção do prazer que o sujeito inevitavelmente fará através da identificação parcial com o Branco é o abismo que, através da mutilação do corpo – imaginário, simbólico e real – produzirá um inconsciente, ao qual insisto em qualificar como racial.

Até pouco tempo atrás seria possível dizer imaginariamente que estes seriam os problemas dos negros. Mas a condição subjetivante do racismo na cultura não escolhe o sujeito pela cor da pele. A diversidade epidérmica é o traço tomado como um representante da coisa racial, mas a ele se encadeiam a fenotipia, os mitos de origem, a história familiar, o conceito e a imagem do Bem e do Mal, ou seja, o enquadre do Outro no qual o sujeito poderá experimentar suas ambivalências e fantasias. Digo isso para retomar a fala de Fanon, entendendo que para o branco, também há um esforço cotidiano de parecer Branco, mas esse esforço é, por vezes dentro de um sistema de compreensão do mundo alheio ao saber do Negro e mais ainda, este sistema conta com a

presença do racismo como mantenedor da identidade Branca como a imagem nacional brasileira (Guerra et al, 2021), preservando o narcisismo da brancura.

Quando se trata de construir condições de existência mínima em espaços que, por tradição, não são ocupados pela população negra, e por consequência produzem más imagens ou a ausência de relação com o que é imaginarizado e reconhecido simbolicamente como Negro, a forma mais rapidamente encontrada para combater esse abismo histórico foi a do fortalecimento das representações. No Brasil temos uma história jovem de criação de políticas de acesso aos espaços de poder em questão, mas que justamente pela pressa em se resolver a questão diante dos grandes embates políticos geradas pelo abalo narcísico que políticas como essa suscitam na população identificada Branca, a política representativa não garante o fim da gestão racial da vida.

Ao contrário, fortalece-se a compreensão cindida racialmente na medida em que, garantido o acesso, anunciam-se os problemas de permanência nos ambientes culturalmente racistas – ideologizados racialmente – enquanto o abalo que o vínculo entre a brancura e o Bem poderia sofrer pela atribuição do racismo ao branco é apaziguado, pois existe agora naquele espaço uma política de enfrentamento; ademais, a confusão de línguas se evidencia pela continuidade da dinâmica racista encoberta pelo discurso da abertura ao Negro, a dimensão estrutural do racismo não é abalada pela utopia representacional dos Negros nos espaços de poder, a utopia se daria justamente em imaginar que o mesmo sistema herdeiro do escravismo se disporia a integrar em si como parte beneficiada, os corpos sobre os quais ele se construiu (Barros, 2019).

Com isso, não busco dizer que as soluções são dispensáveis e que devemos nos sentar num exercício introspectivo para nos levantarmos apenas quando fosse possível executar a revolução completa do sistema neocolonial que chamamos capitalismo. Ao contrário, constatar o limite de um mecanismo de enfrentamento das violências

institucionalizadas nesse território serve ao desejo de continuarmos vivos e criativos diante da ameaça das várias mortes a que estamos sujeitos antes da morte inevitável.

2.3 A via do Inconsciente – A Sujeição Do Não-Ser Que É

Para que o racial se sustente enquanto consistência, é necessário que o sujeito hiperidentificado com sua pertença racial execute uma operação psíquica ou de linguagem. É preciso que responda a demanda do Outro hegemônico de manter sua aparência o mais Branca o possível, o que o colocará mais próximo da aparência do cidadão brasileiro. Essa operação é presente em pessoas de todas as pertenças raciais, mas é no Negro que podemos observá-la de forma paradigmática, pois é esse sujeito que, marcado pelo signo da desumanidade, mostrará, através de sua luta pelo reconhecimento dela, ou pela identificação total com o lugar do não-humano, a forma mais escancarada da racialização dos arranjos psíquicos.

No início deste texto introduzo as ideias de Isildinha Nogueira acerca da significação do racial a partir da noção de corpo – imaginário, simbólico e real – às quais retornarei agora a fim de melhor relacionar a experiência do racial e o inconsciente em psicanálise. Para a psicanalista, o corpo é a produção fantasística do lugar objetal, uma produção que se realiza pelo corte que o significante realiza na experiência do eu, separando-o do Outro que lhe constitui e dando-lhe o lugar do fantasma (Nogueira, 1998).

O corpo seria o lugar do irrepresentável (Nogueira, 1998), emergência do real que se inscreverá no psíquico num encontro entre os registros imaginário e simbólico (I+S), do qual advirá o sujeito do inconsciente. No primeiro, o corpo será compreendido como imagem total do eu, conquistada a partir do reconhecimento de seu duplo no espelho, a matriz das identificações (ibidem). Na dimensão simbólica, aponta-se para a

insuficiência da forma significante que circulará o sujeito através da representação do Outro como a parte que lhe escapa na cena especular, justamente constatada pelo corte entre os corpos, o que dá forma e limita o Eu (ibidem).

Na apreensão da descontinuidade dos corpos, o sujeito depreenderá como Eu o que lhe falta em sua busca por satisfação, indo da experiência de necessidade à busca pelo objeto de desejo. No caso do Negro, a imagem especular do Outro faltante estará fundada sobre a experiência da brancura, enquanto no simbólico, terreno do saber compartilhado, o eu-Negro se traduzirá na pele negra, representante do Negro em condição genérica (Nogueira, 1998).

A compreensão do eu-Negro de Nogueira é construída através da investigação do problema racial, da investigação da condição genérica humana comportada na ideia de esquema corporal e da dimensão I+S, a imagem do corpo. O esquema corporal seria a capacidade de um corpo poder ser reconhecido como pertencente a espécie humana, e é também o terreno das sensações do corpo, do viver carnal. É do esquema corporal que pode surgir a imagem do corpo, a dimensão inconsciente e referida ao narcisismo do sujeito. No tempo constitutivo do sujeito, a imagem do corpo é primeiro desejada pela mãe e depois confrontada com o bebê real. É na imagem do corpo que localizaremos id, ego e superego. Eles serão os mediadores psíquicos da imagem do eu, já atravessados pela presença demandante do Outro, que surgirá na fala do sujeito em transferência com o analista (Nogueira, 1998).

Na relação entre os dois conceitos, a imagem corporal será simbolizada na medida em que possa ser amada pelos cuidadores, o referente primário de humanização (Nogueira, 1998). As perturbações biológicas – campo do esquema corporal – afetariam diretamente a capacidade desejante da imagem do corpo a partir da medida amorosa do Outro. Dessa forma, a história racial do corpo se relaciona diretamente à capacidade dos

cuidadores de falar o corpo racial; sem o referente primário dessa diferença, ficará a cargo do sujeito em constituição simbolizá-la como humana na relação com o Outro (ibidem).

O real se inscreverá aí, na medida do que não pode ser dito dentro de um contingente humano Eu+Outro. A noção de objeto *a* é usada por Nogueira (1998) para aludir justamente ao que escapou do Eu e que instituirá um sujeito S barrado pela impossibilidade do gozo completo – possível somente na indiferenciação – que, em circunstâncias normais, o impelirá a busca pelo prazer erógeno. Pela própria estrutura insuficiente da linguagem em circular o corpo, os pedaços não simbolizados nessa experiência de perda constituirão a parte gozosa do corpo próprio, que surgirá para o sujeito como uma força motora que perfura sua experiência de consistência.

O referente discursivo de selvagem na história humana ocidental é o Negro, que depois será considerado cientificamente inumano através da eugenia científica produzida de forma universitária em referência à colonialidade ordenadora do discurso. Logo, o desejo de brancura tem seu referente psíquico na perturbação narcísica que a equiparação do Negro ao inumano a nível do discurso, produzirá para o eu-Negro (Nogueira, 1998). Ele será compreendido psíquica e cientificamente como o ser sem barra, feito de puro gozo.

Aí está, evidentemente, uma forma de simbolizar o corpo Negro em uma cultura, ou seja, o referente do gozo em questão é o Outro. A imaginarização do Negro sem barra é o que produz as mulatas fegosas, os pretos bandidos e as crianças burras, com quem me deparo na escuta clínica do eu-Negro. A ideologia do Branco que atribui o gozo infinito ao Negro é o que justifica a série de violências – experiências de uso do corpo Negro como objeto de satisfação do Outro – que chegarão como a notícia simbólica de seu lugar no mundo. Já a falta de palavra própria para dizer dessas

experiências – que além de traumáticas, são eróticas – se paga com a carne e com a vida.

2.4 Considerações finais: o canto do bode na pólis brasileira

Paga-se com a carne na medida em que o Negro é subsumido à imagem ideológica de avesso da possibilidade de satisfação cultural. Ao erotismo do Negro, dedica-se o crime; ao desejo do Negro é imposta a sobreposição da brancura à injunção paterna, o que resulta na operação de negação da presença Negra no Eu em sua condição de esquema corporal, dado do real, pois essa imagem nasce hiperidentificada com a ideia da imagem de corpo Negro, o bode expiatório do mal-estar civilizatório.

Essa sujeição Negra em função da Branca, a meu ver, tem uma relação direta com a questão da castração para a própria ideia do Branco. A existência do Negro é o que ideologicamente posicionará a onipotência como possibilidade humana para o Branco, criado cientificamente como imagem e semelhança de deus, e é nisso que o gozo racista se ampara na cultura. A existência de saberes como um mito de democracia racial, uma polícia genocida desde sua criação, uma formação de estado brasileiro preocupado em discutir o estatuto do Negro em paralelo à cidadania brasileira, produz uma consistência de realidade na qual o Negro, uma vez amparado nela, estará fadado à perseguir seu próprio corpo em busca de uma satisfação que lhe será negada por seu par dialético a cada conflito de desejo e demanda. O Branco está aí, na função de maternar com a língua do colonizador a sujeição negra incestuosa que torna-se negra para satisfazer a ilusão de onipotência dessa mãe colonial na medida em que o bebê não cresça para desejar seu nome próprio.

Esse cenário é o ambiente onde os sujeitos, marcados racialmente, serão banhados pela linguagem – um banho colonial, como em Fanon – e para o qual desejar

pode significar enfrentar uma dupla morte – a imaginária e a real. A imaginária ocorre na medida em que seu gozo será perseguido e o sujeito se verá forçado a criar uma narrativa não incômoda socialmente sobre ele; sua ocorrência será sempre acompanhada da possibilidade de perda da própria imagem, conflito que devolverá o sujeito para o desejo da brancura (Nogueira, 1998). A real é a que se reapresenta a cada violência sofrida, a que não se importará com o sujeito habitante do corpo, mas sempre trará o racial como vazio invasor da experiência corporal que impele o sujeito a fazê-lo um objeto como forma de admiti-lo e afastá-lo de si. É o signo que cristaliza “os restos de um processo histórico-ideológico que persistem numa zona de associações possíveis e que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita” (Nogueira, 1998, p. 120). Isso invadirá a possibilidade desejante do sujeito, aviltando as chances de coincidência entre sua imagem do si mesmo e as experiências de satisfação.

Portanto, torna-se necessário – uma necessidade analítica em resposta ao sintoma – escrever um eu-racial inconsciente. Na medida em que a questão racial permanece nos escombros teóricos do uso do conceito de primitivo em psicanálise – sem constatar que a chamada pré-história humana é a tragédia colonial vivida pelo Negro contada pelo Branco e sua antítese cultural cientificamente produzida –, as experiências de negrura na cultura ficarão *ex-critas* ao laço social, como experiências sem palavra, ou onde a palavra só ganhará valor simbólico onde ela não possa colocar em questionamento a experiência corporal Branca. Impera o gozo fraticida que, aqui, equiparo às violências onto e epistemicidas feitas em defesa da ideia de superioridade racial da brancura. Escrever o racial a nível do inconsciente é uma desambiguação teórica que realizamos entre psicanálise e ciência, a nível de um posicionamento ético diante de nossa história conceitual e, principalmente, diante de nossa impossível tarefa clínica.

A emissão do Outro sobre a posição hierarquicamente diferente dos significantes negra e branca trará como destino fatal para o marcado simbolicamente como Negro a responsabilização subjetiva por um sintoma do Outro – o racismo contra negros e indígenas. Assim, comporta-se como um falso-furo na medida em que se sobrepõe ao real como a consistência do impossível, fazendo da participação na lei simbólica uma fusão com a participação na lei hegemônica. O imaginário eurocêntrico de indivíduo livre que, por vezes, ocupará o lugar do vazio, causa uma formação psicanalítica ingênua à significação da racialidade como lei. O sujeito de nosso campo, se compreendido sem isso, é afastado da experiência destitutiva através da identificação afirmativa ou negativa com o imaginário colonial, um mestre que nos afasta do reconhecimento do gozo do Outro. Sobre isso, Pimenta (2021) nos diz:

“... a racialização é um jogo perverso entre o dentro e o fora, mesmo que tudo se dê ‘no interior das cadeias significantes’. Nesse jogo, a humanidade do outro é simultaneamente reconhecida e negada, pois, afinal, somente um ser humano é possível de ser desumanizado. Seria, no entanto, ingênuo desconsiderar como dentro dessa interioridade se joga algo da exclusão e da exterioridade. Pensar a raça demanda apreender dialeticamente como se dá esse jogo entre interioridade e exterioridade, ou tomá-la na perspectiva lacaniana da extimidade”.

Na medida em que o racial se escreve, ele pode assumir sua consistência sintomática e tornar-se caminho de enunciação do desejo de um sujeito numa cultura em que o racial é uma régua para a desejância do indivíduo. Escrever o racial serve à travessia analítica de sujeitos simbolicamente Brancos e Negros, assim como nos serve o destino de Édipo na travessia de Colono. Ele sai de *týrannos* da pólis com seu poder ilimitado à *phármakos*, na qual torna-se vítima de sua própria tirania e vem a ser homem (Kury, 1998) ao encontrar-se com sua verdade histórica, o incesto. Freud, em

Totem e Tabu, retoma o tema do herói trágico, fazendo uma relação entre a lei simbólica que enreda seu trágico romance familiar e a lei jurídica que dará um contorno coletivo à experiência incestuosa na pólis:

Mas por que o herói da tragédia tem de sofrer, e o que significa sua culpa “mágica”?(...) Ele tem de sofrer porque é o pai primevo, o herói daquela grande tragédia dos tempos primeiros, agora repetida tendenciosamente, e a culpa trágica é aquela que ele tem de tomar sobre si a fim de livrar o coro de sua culpa. A cena teatral deriva, mediante uma adequada distorção – podemos até dizer: a serviço de uma refinada hipocrisia -, da cena histórica. (Freud 1913, p.153).

A cena histórica em questão é a do banquete totêmico, rito canibal em que um povo comia da carne e do espírito do animal totêmico, representante do pai primevo, como forma de celebração e reafirmação do compromisso com a coletividade dos irmãos fundada sobre a morte desse ancestral. Freud continua:

Naquela velha realidade eram justamente os companheiros do coro que produziam o sofrimento do herói; mas agora se desdobram em interesse e lamento, e o herói é culpado ele mesmo do seu sofrimento. O crime a ele imputado, arrogância e revolta contra uma autoridade maior, é exatamente aquele que, na realidade, pesa sobre os companheiros do coro, o bando de irmãos. Assim, o herói trágico é transformado contra sua vontade em salvador do coro. (Freud 1913, p.153)

O Negro torna-se o herói trágico de nossa cultura quando é criado pelo “ser humano” – um sinônimo para o Branco – para carregar todas as mazelas que assombram o projeto civilizatório colonial. No Brasil, um dos palcos desse empreendimento, o Negro é destituído da sua condição africana para ser traficado a uma

terra onde ele e seus descendentes tornamo-nos eternamente estrangeiros a carregar uma mensagem maldita. Isso está na marca corporal da negrura organizada pela brancura e impressa no imaginário brasileiro (Nogueira, 1998), sendo o bode expiatório Negro um exercício da projeção do mal da pólis brasileira.

Tudo isso aponta que, a nível do indivíduo, o que goza o sentido da negrura é justamente a brancura, e a sujeição negra, enquanto tal, só tem função diante de seu par Branco. A cristalização do sentido do ser na negrura posiciona os sujeitos simbolicamente marcados por ela em situação de privação total da possibilidade de partilha do sentido humano. Isso põe o sujeito numa posição alienada em relação à linguagem que o cria e o sujeito é tornado um objeto na fantasia do Outro Branco. A tarefa analítica, por isso, é uma potência libertadora desse parasitismo simbiótico que se faz entre a demanda branca, que materna os sentidos, e, depois, o desejo Negro, que é por excelência o desejo de Antígona, como metaforizado por Lacan em seu *Seminário 7*.

Antígona é a filha de Édipo que, após a morte do pai e dos irmãos, decide por enterrar o irmão julgado traidor, quebrando com as leis de Tebas e sendo, por isso, condenada também a morte. Ela perde direito ao luto pela rejeição jurídica de seu romance familiar na pólis, seu universo simbólico, e dentro da própria família. Isso fica evidente na postura de Ismene, sua irmã, com quem ela faz duplo e que rejeita essa herança num apelo ao desejo do Outro (Vicentini, 2021) diante da invasão do real que suas relações familiares figuram na pólis.

A partir desse pedaço rejeitado, que para ela foi constitutivo, é que ela sai do domínio das aparências para desejar a transgressão de enterrar seus mortos e, soterrada pelas leis jurídicas dos homens, apela à lei divina, fazendo escrita com o que antes não cessava de não se escrever (Vicentini, 2021). Mimetizo Antígona com a posição do

Negro, pois, para nós, ser além da negrura passa pelo caminho necessário de enterrar o imaginário colonial e o simbólico racistas que nos imprimem como sintoma social.

Praticamos nossa transgressão a nível do sujeito para melhor nos reconhecermos eroticamente diante de uma pólis em que nosso erotismo ex-siste e o gozo é uma possibilidade parasitária à brancura, por onde ficamos fora do sentido. Em qualquer uma das posições, o Negro e Antígona são culpados de um crime, seja o crime dos pais, de nascerem com a marca incestuosa da negrura, seja pela escolha de se fartar dessa herança e tomá-la como algo próprio, de forma a ressignificar o lugar sem limite que a imagem impõe. Assim, dizer da própria experiência a partir do testemunho desde dentro do horror, é um caminho de reposicionamento dentro da demanda que o racial realiza sobre os sujeitos, uma forma de atravessar a fantasia rumo à sustentação de um desejo, onde o sujeito possa estar implicado.

Encerro este capítulo com uma questão: diante da cisão ideológica a que fomos sujeitados pelo processo social de racialização do mundo, quais seriam os efeitos de entender o racial como semblante da castração em nossa escuta analítica? Nogueira (1998/2021) nos responde pela via da fantasia da mãe sobre o corpo do bebê, que neste primeiro tempo tem o poder de nomear a experiência do racial ou excluí-lo da possibilidade de participação na lei simbólica, campo do desejo.

Antígona perfaz este caminho com seu ato fora do tempo, que lhe rende a morte do Outro e a sua própria morte depois de realizada esta transgressão última, ainda mobilizada pela identificação à mãe. A fantasia de enterrar o filho da mãe pôde tecer o fio do tempo ao desejo (Vicentini, no prelo), caminho por onde ela enterra também seus pais e seus filhos, que só existem como a negação da continuidade de sua família que encerra com sua própria morte, punição da pólis sobre ela.

A morte já é um significado para o Negro na pólis brasileira. A um sujeito coletivo já condenado à morte como modo de vida, fantasiar, mais do que uma necessidade, é um ato subversivo humano. Em psicanálise não temos uma tradição secular de entendimento do ser que se assume sujeito a partir de um coletivo sem que isso seja analisado como uma perda da autonomia, das capacidades de julgamento do indivíduo, como Freud bem lê em sua *Psicologia das Massas* (1921). No caso das populações escravizadas, tomar parte da língua do colonizador (Fanon, 2008) produz criações assim, que parecem aberrantes aos seus olhos científicos, mas que justamente são a tentativa de inscrição de um próprio que ganha corpo a partir do momento em que não se vê indivíduo, mas é visto massa de quem o gozo pode ser roubado pelo Outro para significar o Mal (Hook, 2018).

O fato é que não pode. A massa Negra é o nome do encobrimento do Brasil. É nela que habitam as identidades renegadas pela lei, que reivindicamos negras por um artifício ideológico, que é demonstrar a presença do Branco, e por outro traumático, que é a história de destruição de nosso vínculo histórico e memória étnica, algo facilmente ilustrável pela desdita de que até os dias de hoje, do nascimento ao óbito, a maioria absoluta da população negra deste país carrega um sobrenome familiar que remonta, em algum ponto da árvore genealógica, à pertença do corpo de um familiar a um senhor de escravos, que sobrevive silencioso, parasitário a nosso próprio nome.

O que escuto em consultório semanalmente, as estratégias de meus analisantes para contar um pouco mais do que a história de seu fracasso no mundo Branco, são seus atos de desejo diante da sujeição racial em que foram nomeados. É a tentativa de fazer deste parasita um nome próprio. Aposto junto com eles, lá e aqui, que contar uma história negra é contar uma história onde existe a possibilidade de autoria.

Referências

- Ambra, P. (2019). O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. *Sig-Revista de Psicanálise. Ano, 8*, 85-101.
- de Azevedo, A. V. (2021). *Antígona no tempo da ética e do desejo* (no prelo, arquivo cedido pela autora na disciplina Estudos Interlaboratoriais da pós graduação no PPGPsiCC – Universidade de Brasília, no ano de 2021).
- Barros, D. R. (2019). *Lugar de Negro, Lugar de Branco? Esboço para uma crítica a metafísica racial*. São Paulo Hedra.
- Carneiro, A. S. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]
- Dias, A. A. (2006). Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925). Salvador: Edufba.
- Dias, M. D. G. L. V. (2006). Le sinthome. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 9(1), 91-101.
- Fanon, F. (2008). Em Pele Negra, Máscaras Brancas (p. 34). Bahia: Editora Edufba.
- Flauzina, A. L. P. (2006). *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília]
- Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e Análise do Eu e outros textos (1920–1923)*(Obras completas, Vol. 15). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2012). *Obras Completas: Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos:(1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Gonzales, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2(1), 223-244.
- Grecco, J. E. (2020). A paranoia do negro no Brasil, a análise de Arthur Ramos: uma relação entre identificação, crime e punição. *Psicanálise & Barroco em Revista*, 18(2), 74-98.
- Guerra, A. M. C., da Silva Ribeiro, C., Jorge, E. M. P., Bispo, F. S., de Souza, M. F., Rosa, N. P. F., ... & Santos, T. C. P. (2021). Ocupação antirracista e decolonial do espaço psicanalítico. *Quaderns de Psicologia*, 23(3), e1787-e1787.
- Hook, D. (2018). Racismo e gozo: uma avaliação da hipótese do ‘racismo como (roubo de) gozo. Traduzido por: Rodrigo Goes e Tomás Lima Pimenta. Em: *A Psicanálise em Eclipse Decolonial*. Organização de Andréa Guerra e Rodrigo Goes e Lima. São Paulo: N-1 Edições + Psilacs.
- Kury, M. D. G. (1998). *Sófocles: A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Zahar
- Lacan, J. (1932). *Da Psicose Paranóica e suas Relações com a Personalidade*. Rio de Janeiro, Forense.
- Lacan, J. (1971-1972/2012). *O Seminário, Livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar
- Lacan, J. (2007). *O seminário: livro 23: o sinthoma 1975-1976*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]
- Pimenta, T. L. (2021). Modernidade, Raça e Desumanização. Em: *A Psicanálise em Eclipse Decolonial*. Organização de Andréa Guerra e Rodrigo Goes e Lima. São Paulo: N-1 Edições + Psilacs.

Queiroz, M. V. L. (2017). *Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília]

Rosa, M. D. (2013). Psicanálise implicada vicissitudes das práticas clinicopolíticas. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 41, 29-40.

Souza, N. S. (1983/2021). Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. São Paulo: Zahar

Zizek, S. (1990). *Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Parte 3 – A queixa racial do analisante e o desejo da analista: o racial na cena analítica

O eurocentrismo, como invólucro moderno da produção do saber, tem lógicas próprias de organização do que é interno e do que é externo a si, produzindo zonas do ser e do não-ser (Fanon, 1952/2008). Essas zonas são organizadas pelo discurso racial, que determinará os limites epiteliais do sujeito diante de seus objetos amados, o que, a meu ver, caracteriza o racial como um discurso semblante da castração, assim como o discurso sexual.

Na Parte 1, explorei essa ideia a partir da dimensão epistemológica da linguagem, que cria o humano e o diferencia do inumano, produzindo saberes de revestimento do real com o imaginário racial. No segundo capítulo, aprofundo essa leitura a nível simbólico, escrevendo o racial como uma relação dialetizada a partir do par assimétrico Branco-Negro, em que esses nomes ora existem em antítese um ao outro, ora como síntese da possibilidade de relação entre Eu e Outro.

A noção de sujeito livre é criticada pela psicanálise na medida da existência do inconsciente, que institui o sujeito castrado capaz de habitar o laço social. Neste capítulo, pretendo trazer os efeitos do racial no laço social para o nível da relação entre analista e paciente. Para isto, contarei com a ajuda teórica de psicanalistas que, como eu, têm se dedicado a pensar o racial em suas clínicas. Também contarei com as construções em análise que tenho compartilhado com meus analisantes. As trarei a partir de exemplos gerais a fim de proteger suas identidades; para isso, contarei com a capacidade generalizante dos nomes raciais da cultura que aparecem em suas histórias.

A psicanálise, filha defeituosa da ordem moderna, porta, em si, o campo do impossível como constituinte humano. Já o racial é um dos nomes que torna a

possibilidade humana impossível para o racializado. Portanto, acredito que atravessar o racial psicanaliticamente gera possibilidades de escrevê-lo e humanizá-lo pela via da palavra, além de conhecer seus efeitos na verdade do sujeito.

A escrita do racial em psicanálise pode ser vista, como proponho nos capítulos anteriores, como ato em direção da descolonização. Ela ocorrerá pela via da atuação junto à teoria e sobre a lógica gramatical, incidindo no real psicanalítico. Inspiro-me na continuação do *Seminário 19*, de Lacan, intitulado *O Saber do Psicanalista*, realizado na capela de Saint Anne, para pensar essa possibilidade (Lacan, 1971/72b). Esse texto não compõe a edição de Miller, traduzida pela editora Zahar para o português, mas é encontrada em uma tradução livre realizada pelo grupo recifense da Associação Freudiana Internacional, datada de 2001.

Nesse texto, Lacan diferencia a linguagem epistemológica – a qual ele qualifica como a função persuasiva, “dicionária”, da *alíngua*, que explicita a língua falada como função do real, que contorna o universo simbólico do sujeito.

Bem, alíngua não tem nada a ver com o dicionário, qualquer que seja. O dicionário tem a ver com a dicção, isto é, com a poesia e com a retórica, por exemplo. Isso é bastante, não é? Vai da invenção à persuasão, enfim, é muito importante. Apenas, justamente, não é esse lado que tem a ver com o inconsciente. (...) o inconsciente tem a ver de início com a gramática, tem também um pouco a ver, muito a ver, tudo a ver com a repetição, isto é, com a vertente inteiramente contrária àquilo para que serve um dicionário. (Lacan, 1971/1972b, p.15)

A qualidade persuasiva da língua seria a que cria a realidade como espelho do sujeito, que recebe a realidade a partir do olhar do Outro, que lhe devolve sua própria

verdade de forma invertida. Alíngua, por sua vez, aponta para a letra, o impossível de ser simbolizado, o que fura o sentido das palavras, nossas unidades significantes. O paralelo que quero produzir aqui é o do racial como anedota – da mesma forma que o complexo de Édipo – para o fenômeno da castração, a lógica imposta pela anedota que retornará ao social e ao sujeito por alienação ao sentido desta. O fazer analítico seria o que a partir da anedota se dedica a apresentar uma lógica – a do significante – ao sujeito em análise.

Desde o início deste trabalho, tenho trazido a pergunta de meus pacientes: o que pode a analista Negra? Essa pergunta desconfiada que o paciente direciona a mim é o que percebo como questionamento à possibilidade de devolução do sentido Negro ao lugar do inexistente, como o que não necessita de discurso; é uma pergunta que se relaciona com a resposta-receio de que o *setting* analítico seja mais um lugar de repetição do racismo que o sujeito vivencia fora dali. “O que pode a psicanalista Negra” está dentro do regime de alienação ao racial? Ou será possível sonhar um mundo para o sujeito que deslize para além desta determinação? Os diversos relatos de pacientes sobre suas análises anteriores contando sobre o silêncio ou sobre a resposta racista diante de seus conteúdos racializados são o ponto de minha investigação.

A pergunta é anedótica, mas porta a lógica racial como um sentido do conflito do sujeito. O que diferencia como Negra esta analista é anedótico, é uma fantasia de satisfação completa dos sentidos da realidade? Ou poderia tratar-se de uma escolha lógica calcada na impossibilidade do gozo completo – na qual o racial cumpre a função de corte – mas, por falta de palavra, torna-se revivência do traumático? Ambas as respostas serão possíveis se o racial puder ser admitido como semblante da lógica da castração, à maneira do que Lacan propõe em relação ao genitivo subjetivo e o genitivo objetivo em relação ao falo e sua diferença enquanto significante (Lacan, 1971/72a),

mas a segunda possibilidade ficará barrada, no caso de a primeira ser compreendida como a raiz do problema, que será limitado ao campo do imaginário ou da fantasia sobre o desejo do Outro.

Para fazer essa aposta, inicio com uma anedota, uma história que surge entre a encantaria dos povos Banto em seu encontro traumático com Portugal. Creio ser importante remeter a figura de Quibungo, que, pela imagem acústica – o nome funcional da palavra – aparenta o africano, mas que vem à existência a partir de uma série de encontros e descontinuidades culturais partilhadas entre esses grupos. Para Lacan “o objeto da lógica é aquilo que se produz pela necessidade de um discurso” (Lacan, 1971/72a, p. 39), e acredito que a necessidade de discurso racial que se produz entre África e Europa é reconhecível pela história de Quibungo.

A partir da constatação do desmentido que se estabelece em relação ao racial na cultura (Lara et al., 2020), busquei em Ferenczi (1933/1992) uma leitura técnica que pudesse amparar-nos enquanto analistas na escuta e na construção, a partir da experiência, de possibilidades de racialização dos percursos clínicos, a fim de pensar como a conscientização racial da dupla pode ser um caminho para a relação analítica, e não uma interrupção desta. Para isso, considere necessário reconhecer a singularidade psíquica dos sujeitos da dupla analítica e suas sujeições raciais como mediadores da relação analítica, em que o corpo, os afetos e as palavras podem reconhecer-se na transferência.

3.1 Quibungo e o trauma colonial

Os meninos gostavam de ver Quibungo botar pra fora o que não botava pra dentro e, quando aparecia um pombeiro à procura de escravos,

Quibungo abria as costas e lá vai prisioneiros pro abatá e dinheiro pro povo.

(Fernandes e Pithon, 2010, p. 9)

Para esta seção do texto, me baseio na obra *De Quibungos e Meninos*, de Fernandes e Pithon (2010). Quibungo é uma criatura associada ao que, no Brasil, conhecemos por bicho-papão. É caracterizado como um lobo que “tinha duas bocas: uma para mastigar sem engolir e outra nas costas para engolir sem mastigar” (p. 9). Um de seus mitos de origem o compreende como um presente de Ogum para proteger seu povo nas guerras contra os portugueses. Na medida em que Ogum é esquecido pelo povo Banto, que vai se fragmentando em Cassange⁴, sua força de combate diminui, até que ele se torne história “pra fazê neném dromir” (p.12).

A perda de força combativa de Quibungo se dá pela morte ou tráfico dos que sabiam de sua conexão com Ogum, mas ele não perde sua função para os Negros em diáspora. Ogum, divindade associada à tecnologia e à guerra, é desassociado de Quibungo, que perde sua face protetora e torna-se imagem do terror, o pai morto ou esquecido. Ele torna-se sinônimo da derrota na guerra colonial, um trauma que não pôde ser digerido nem por ele e nem por nós, descendentes da diáspora africana que, depois de engolidos pelos navios de tráfico humano e transportados nos porões desse bicho-papão de mundos, somos vomitados Negros numa terra estranha. Nela, a guerra contra o bicho-homem, uma de suas aparições, nos coloca em posição de retomar estratégias de proteção – com os cantos, as mandingas e as fugas para enganar Quibungo –, assim como com as tecnologias de rememoração da lei simbólica de Ogum – estratégia de sobrevivência à colonização do discurso do Eu diante de um Outro que nos fantasia como reflexo de sua monstruosidade.

⁴ Cassange foi um dos nomes dados pelos povos Banto aos povos afro-Negros que foram violentamente atacados e escravizados por portugueses (Fernandes e Pithon, 2010).

Quibungo carrega em suas bocas uma língua estranha ao Brasil de Portugal e uma história indesejada à ordem do discurso colonial: a história da resistência, que se faz pela lembrança da morte, da luta contra ela e da continuidade africana na língua portuguesa, o pretoguês de Lélia Gonzalez (1983) através deste processo de lembrar e esquecer. Essa resistência é material, um processo histórico, mas também um processo de resistência psíquica ao empreendimento colonial, à criação do Negro. Quibungo é o nome do Negro que, para entrar em relação com seu Outro, o Branco, precisa incorporar a substância de sua negrura, a inexistência africana que se forja no novo território brasileiro a partir do solapamento de seu corpo, de seu universo simbólico e de suas fantasias.

Diante da falência da colonialidade clássica e sua atualização no sistema capitalista, ascende o mito encobridor da história violenta que nos humanizará subalternamente nessa cultura: a democracia racial. A descolonização, a meu ver, é o horizonte utópico do vômito de Quibungo que de alguma forma, sobreviveu nos lobisomens e nos bois da cara preta. Ao abrir suas costas, lugar onde não tem olhos para ver e sonhar o retorno à Mãe África, esse protetor esquecido retorna irado pela falta de Orí⁵ de seus filhos, condenados a uma vida regulada pelo pai simbólico que porta um nome que não faz presença em seus corpos.

A falta de nome próprio é a alienação ao nome do Outro, negrura da qual o africano em diáspora tentará se limpar por resistência – quilombos e revoltas são exemplos infintos desse processo político que dura até hoje – ou por anulação do Eu ou do si mesmo, representada no desejo de brancura (Souza, 1983/2021; Nogueira, 1998).

⁵ Orí significa “cabeça”, no idioma Yorubá. Para esses povos, a cabeça seria também a divindade mais próxima ao ser humano, pois está o mais próximo do que conhecemos ocidentalmente como o psiquismo. A presença do Orí e do Ogum iorubanos nessa história remetida aos Banto mostra o processo de costura de fragmentos que constitui a memória africana no Brasil, com misturas entre panteões e cultos afro-Negros.

Esse desejo orientará o Negro para a busca de satisfação com o Outro pela via do apagamento – no corpo e no discurso – de tudo que, pelo olhar do Branco, possa significá-lo como indesejado. Ser pego pelo boi da cara preta é um sentido do medo que porta a possibilidade do genocídio e da inexistência simbólica.

Ao processo de negação da existência simbólica africana a partir da criação do Negro, significante esvaziado de sentido que ganha consistência diante de seu par Branco, responde-se com resistência. A população afro diaspórica de todo o globo se empenhou em mastigar esse nome, agarrando-se a ele como um artifício de ser, tornando-o uma identidade. Isso abre uma janela, a partir da identificação do Negro como Eu que não é (Carneiro, 2005; Barros, 2019) na qual Quibungos ressurgem como presença infamiliar e o Ser é devolvido ao lugar do Negro, jogado ao destino da morte pela fome de palavra própria que possa ser reconhecida. Grada Kilomba (2019) conceitua o racismo cotidiano como o efeito da determinação do que pode ser dito em uma dada cultura, qualificando a autorização à existência de uma fala a partir da presença de um ouvido que possa recebê-la (Lara et al., 2020).

Quibungo engole enquanto se esconde, põe tudo fora quando encontra refúgio e, em seguida, torna a abocanhar o expulso com a boca que mastiga, quando finalmente poderá nutrir-se. A mastigação é o que permitirá que, depois, esses pedaços sejam assimilados pela boca que engole, que dá notícias do buraco interno do Ser como algo que possa conter, e não somente expulsar. O medo de Quibungo não permite que se fale dele, e, assim, esse vazio não pode encontrar palavra, segue como revivência ou fantasia do terror. Esse é o ambiente da relação transferencial com que tenho me deparado diante das perguntas raciais de meus pacientes.

A revivência do trauma através do silêncio ou das amenizações de sofrimento por parte dos analistas anteriores leva aos analisantes, por meses – e, às vezes, anos –,

mutilarem suas falas no que elas podem carregar de Negro, a fim de que experimentem a escuta, e não a recusa de suas próprias verdades. Depois de muito lutarem consigo mesmos, encerram suas relações analíticas interracialis sem, na maioria das vezes, darem notícia de seus motivos, o que, em alguns casos, aparecem como uma vingança; em outros, vergonha. Depois de muito performar o humano, procura-se a analista Negra para perguntar se ela sabe falar quimbondo⁶, a língua em que se pode sonhar os Quibungos de duas bocas que vão à guerra, perdem e ficam irados de morte sem direito de dizer.

O desmentido é o que considero um dos principais riscos à relação analítica racializada. A não necessidade de reconhecimento da diferença no lugar da alteridade é propriedade da branquidade e de tudo o que a deseja, surdez sustentada pela indiferença com que se busca a postura neutra do projeto científico moderno. A necessidade de uma analista Negra – enunciada por pacientes de todas as cores – que pudesse escutá-los racialmente não é uma construção nova, mas uma dessas que remete ao familiar colonial dentro do edifício psicanalítico.

O apelo à negrura da analista, um apelo para que essa apareça não como analista, mas como Negra, porta a possibilidade de que o sujeito possa ser decantado do imaginário racial. O apelo é notícia de que a alienação ao próprio sintoma poderá surgir à consciência a partir da suspensão imaginária da hierarquia ideológica racial, da ordem do vômito que a coloca em cena. Junto a isso, surge a possibilidade de falar do impossível da diferença racial a partir do campo do sujeito, menos marcado pela determinação social e sim contornado pela função que o racial cumpre na formação do

⁶ O quimbondo é uma das línguas do tronco Congo-Angola, território histórico dos povos Banto. Tomo a liberdade de trazê-lo junto ao Quibungo para marcar a homofonia entre os termos e pensa-la como portadora da possibilidade de reconhecer a presença do corpo africano no Brasil para além da função social Negra, abrindo espaço para as singularidades coletivas e individuais.

Eu narcísico. Infelizmente, a necessidade da brancura de praticar a neutralização racial no Ser por vezes impede que esta possibilidade possa emergir num setting interracial, e isso se dá pela presença Branca representada em qualquer um dos membros da dupla analítica, que servirá como interdito e representante do saber humano que não admite-se racial, pois isso colocaria seu sistema simbólico em cheque.

Essa repetição da alienação ao racial deve ser combatida na via política, a qual também chamo epistemológica nas seções anteriores deste escrito, e aqui defendo a necessidade de combatê-la também a nível psíquico, quando convido meu campo a racializar-se a partir do reconhecimento da sujeição racial do analista como ferramenta inevitável do trabalho de escuta. Existe um risco seríssimo em recusar a possibilidade de vida e de laço de outros ideais culturais que não os de berço europeu. Em nossa prática, é nesse desmentido da diferença que se garante que o real do racismo, do etnocentrismo e do ontocídio permaneçam no não-dito social, existindo em negação nos manqueios da linguagem e no terror revivido pelos escolhidos por esse não-dito da morte em vida dos horrores coloniais. Por outro lado, as conquistas em torno da ressignificação do Negro na cultura, os movimentos políticos de negritude e a organização de combate ao racismo instituído como forma hegemônica do laço, quando se passa ao campo do sujeito, podem constituir uma armadilha psíquica para ele. Entender racionalmente as determinações sociais do racismo não significa necessariamente saber fazer com o muro que ele ergue entre o sujeito racializado e seu Outro.

Ao contrário, saber-se racialmente impõe uma responsabilidade ao sujeito racializado sobre sua própria condição. Logo, a anulação das possibilidades de vida ou a organização reativa em torno do traumatismo racial são riscos reais de anulação do Ser

que é significado Negro. Fanon escreve a esse respeito em *Peles Negras, Máscaras Brancas*:

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos. (Fanon, 2008, p.26).

A descrição fanoniana se assemelha à ideia da dissolução da transferência presente na discussão freudiana sobre o fim de análise (Freud, 1937), um contraponto à impossibilidade de tornar tudo consciente e de direcionar toda pulsionalidade a um destino satisfatório, razão pela qual a análise é interminável. A possibilidade de atravessar o racial e o racismo como uma transferência é o que permitirá ao sujeito reconhecê-los como desgraça simbólica, diferenciando-os do real. O racial, quando não reconhecido ou reconhecido apenas como identidade, torna-se causa do sujeito e de seu desejo, uma verdade oculta que não deve vir à tona. O fim de análise, para além do encontro com a irredutibilidade da castração, se faz principalmente pelo reconhecimento de si e do próprio desejo como um saber. A esse respeito, Dunker dirá que

a constatação do desejo em associação com a castração, presente no Édipo Tebano, dá lugar ao reconhecimento de si, o *me phynai*, em Colona, e ao reconhecimento do ato de desejo em Antígona. O rochedo, forma geológica da natureza, índice da heteronomia, a ser contemplada como limite, cede lugar à humanização e ao ato decidido. (Dunker, 1999).

Se a travessia da fantasia é o que produz um fim de análise, será importante pensar a cura analítica atravessada também pela produção desta, de um fantasma, para o traumático, principalmente se trabalhamos com a dimensão do além da neurose. Quando

o analista já sabe – pela recusa ou pela identificação racial, ambas surdas – do sofrimento do analisante, não é preciso dizer mais nada, e menos ainda desejar, coisa da qual a negrura já vem alienada desde que se torna brasileira. Essa negrura está destituída da africanidade deposta pela significância escravista no período colonial e da cidadania que é alcançada apenas como “cura da vadiagem”, que aliena o gozo Negro à demanda Branca de uma ordem humana que traduza seu progresso em relação à exploração da natureza. Se o fantasma não pode surgir, passará como invasão do Real.

A rejeição da fala do analisante por esse saber imposto impede a realização da transferência em sua dimensão de saber suposto, ou seja, a possibilidade de reconhecimento de sua própria verdade, que ficará velada no discurso do analisante, sobrevivendo como angústia persecutória, “fiquei com medo de estar ficando maluca, de pensar que tudo é racismo”. Essa produção paranoica no *setting* é um efeito da denegação do racial como um operador simbólico. Lacan, em seu *Seminário 7*, sobre a ética em psicanálise diz:

o móvel da paranóia é essencialmente rejeição de um certo apoio na ordem simbólica, desse apoio específico em torno do qual pode fazer-se – veremos isso nas próximas palestras – a divisão em duas vertentes da relação com das Ding (Lacan, 1959/1960/2008/1960 p. 71)

Das Ding é um dos nomes utilizados por Freud para aludir ao irrepresentável, ou a coisa perdida que chega pela palavra e que permanece como borda para o mundo relacional que se cria em detrimento a ela. Pensando nisso, digo: produz-se um encobrimento com base na denegação do racial no discurso através do imaginário da brancura, a partir do qual o sujeito pode negar o sofrimento em decorrência da vivência de um ideal de Eu encoberto pela negrura, que permanecerá no irrepresentado – campo da coisa – e retornará no real da violência racial exercida ou recebida do Outro

depositado no analista, no processo de revivência do trauma que a transferência acentua (Ferenczi, 1934).

A revivência da identificação Negra no *setting* racializado parece portar a possibilidade de, diante do duplo, reconhecer um Eu implicado em sua própria condição, capaz de reconhecer na transferência os ataques a si mesmo e ao Outro como tentativas de simbolização das violências racistas em sua dimensão aviltante e na produção de um lugar para si na fantasia do Outro. O *setting* analítico interracial parece atualizar a vivência traumática, “um lugar onde não podia falar de mim sem ser corrigida”, nas palavras de algumas pacientes. O surgimento desse ideário de eficiência, de ser “um bom paciente”, repete os enredos sociais meritocráticos presentes na dinâmica do racismo institucional dentro de nosso campo.

Em Ferenczi, encontrei algumas referências para melhor pensar esses relatos de passivação de pacientes Negros diante de seus analistas. Esses pacientes a quem me remeto são justamente os que se reconhecem como pessoas marcadas traumaticamente pelo efeito que o nome Negro teve em suas vidas. São casos carregados do testemunho de suas sobrevivências às violências racistas e de uma luta esperançosa por tornar esse nome – incontornável socialmente – em alguma coisa mais valiosa que a experiência que tem de si mesmos.

3.2 Confusão de línguas entre o Branco e o Negro

A obra de Ferenczi retoma a importância do traumatismo como origem exterior do caráter e da neurose de forma a contrapor em parte a descrença de Freud em sua histórica, marco na teoria psicanalítica que introduzirá a fantasia como o modo de fazer neurótico. Ferenczi (1933/1992a) propõe que o traumatismo, por vezes, não será um produto fantasioso, mas ao contrário, será um fato incontornável do processo analítico,

em que ele ressurgue como repetição por demais bem-sucedida. No texto *Confusão de Línguas entre o adulto e a criança: a linguagem da ternura e da paixão* (Ferenczi, 1933/1992a), ele desenvolve esse problema analítico a partir da contratransferência.

O autor toma como exemplo clínico para sua discussão os pacientes nos quais a repetição – a partir da neurose de transferência – torna-se tão bem-sucedida que as crises de angústia ocorrem ao final de cada sessão, mesmo em situações em que o ódio e o ataque ao analista foram nomeados pela dupla analítica, mostrando um limite para esse tipo de intervenção. Ferenczi avalia que a análise caminha, mas o sintoma não encontra solução nas associações do paciente.

A partir desses fatos clínicos, Ferenczi passa a investigar sua própria disposição ao paciente. Ele invoca a importância da autocrítica no fazer analítico como um recurso contra a iatrogenia e o respeito a verdade do inconsciente. A mensagem vem com a percepção da sensibilidade do paciente às capacidades de ódio e de recusa inconscientes do analista, o que o levou à questão de que, por vezes, os pacientes estão melhor analisados que seus analistas e os protegem de seu próprio ódio, expressando uma submissão a eles.

O tema da superação do analista aparece frequentemente na chegada de pacientes Negros. Em mais de um dos casos que recebi com essa demanda, os pacientes, extremamente identificados com o silêncio que lhes foi imposto em suas histórias de vida, encontraram em seus analistas a possibilidade de reviver seus sofrimentos diante da divisão racial do mundo num ambiente esperançoso. Ao serem devolvidos ao lugar do silêncio pela falta de ouvido para isso que eles consideraram importante – e que passou impunemente a seus ouvidos e também aos de quem os escutava –, questionaram internamente as capacidades intelectuais ou empáticas dos analistas.

O rompimento da análise por si só vinha a partir desse questionamento que, segundo os pacientes, não caberia na cena analítica, pois se o analista já era surdo à história racial progressiva, não seria ali, numa cena presente, que ele seria capaz de reconhecer-se enquanto Branco ou como um “Negro sem consciência racial”. Isso mostra, mais uma vez, a fantasia de que o racial seria uma produção não-Branca, na medida em que foram os movimentos “dos excluídos” os que reivindicaram o racial como problema social e psíquico, o que isentaria analistas Brancos, em sua humanidade hegemônica, de terem que se preocupar com questões raciais.

Junto a isso apareciam também as fantasias de proteção de si em relação ao analista, já identificado como um racista: “até presenteei meu analista com livros para que ele entendesse minha condição, mas depois percebi que eu estava ensinando racismo pra branco na minha terapia e resolvi sair sem dizer nada. Como vou explicar pro meu agressor a violência que ele me faz?”.

Este tipo de fala me remete ao texto de Ferenczi (1927/1992b) sobre a elasticidade da técnica, no qual ele afirma a extrema sobrecarga que a situação analítica gera para o analista, que oscilará entre identificação, autocontrole e atividade intelectual a fim de não dar livre curso a seu narcisismo. Segundo ele, o final de análise produz idealmente, pela motilidade livre da libido, a elasticidade técnica necessária na escuta analítica, o que fortalece a importância da regra da análise pessoal do analista.

A branquitude, enquanto sistema de poder instituído pela divisão racial do mundo, é cega de sua própria verdade e, nesse sentido, por mais fantasiosas que pudessem ser as histórias de pacientes, elas carregam uma verdade vivida no campo do traumático. O funcionamento lógico da branquitude é o chamado “funcionamento humano”, ou o “funcionamento fálico”, na medida em que este se acredita enquanto ordenador das experiências de mundo. Falar diante de um Outro Negro que se apresenta

na função analítica é uma fantasia de poder dizer dessa história sem reviver a desumanização que ela produz, uma vez que socialmente seria essa a identidade a reivindicar a racialidade como um conflito, e não como um dado natural.

Isso certamente cai diante da revivência do trauma no setting. O analista racializado também não tem resposta para o conflito do analisante justamente porque é ali que esta solução poderá ser sonhada, no encontro inconsciente da dupla. Nesse sentido, a destruição do analista por parte do analisante é um recurso importante de uso do objeto (Winnicott, 1968), que, se sobrevive e reconhece o ataque pelo que é, uma presença viva, ganha a oportunidade de, junto ao analisante, construir outro percurso de história racial, onde a dupla pode existir para além do traumático.

Ferenczi (1933/1992a) defende a importância do conhecer a si mesmo na técnica do analista, pois esse seria um dos recursos mais preciosos na escuta do ódio e do desprezo que poderiam emergir na relação analítica. Ao falar de pacientes traumatizados, ele traz inúmeros relatos de abuso infantil como forma de explicitar o tema da confusão de línguas. A brincadeira infantil aparece como uma pergunta erótica de tradução da realidade, a qual caberá ao adulto responder indicando seu lugar no mundo. A incompreensão dessa pergunta por parte do adulto é considerada patológica pelo autor e é justamente nesse desvio que ocorre o abuso; em seguida, há a imposição de segredo que deixará a criança desamparada em seu erotismo terno e em sua construção de realidade. A esse respeito, levando o racial como mote do abuso, Kilomba dirá:

Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o Outra/o. (...) O medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito negro pode ser articulado com a noção de

repressão de Sigmund Freud, uma vez que a “essência da repressão”, segundo o mesmo: “Encontra-se simplesmente em afastar-se de algo e mantê-lo à distância do consciente” (Freud, 1923, p. 17). Esse é o processo pelo qual ideias – e verdades – desagradáveis se tornam inconscientes, vão para fora da consciência devido à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causam. (Kilomba, 2008/2019, p.41).

Ela continua trazendo a ideia de que a escuta é “o ato de autorização em direção à/ao falante” (p. 42) e que essa falta ou a negação ativa da verdade do Negro falante retira sua verdade do lugar do sonho e lhe impõe o lugar do delírio. A chamada “fria reserva do analista” está presente na clínica freudiana. Ela é criticada por Lacan no ato de sua expulsão da IPA, quando ele realiza uma crítica à dimensão identificatória com o ego do analista, presente na técnica analítica da escola inglesa a partir da contratransferência (Lacan, 1953/1966). A “fria reserva” aparece também na imagem do analista bonzinho, que promete ouvir tudo e ser cuidadoso com suas reações, não admitindo os maus afetos como uma ferramenta importante em seu trabalho. Segundo Ferenczi (1927), a falta de crítica à própria bondade a destitui do lugar de técnica de manejo da resistência e impõe um aprisionamento aos afetos do analisante, identificado com essa postura por seu desejo de melhora.

Essa atitude, que ele chama de “hipocrisia profissional” (Ferenczi, 1933/1992), não é coerente com os pensamentos que tomam o analista, levando-o para longe da sessão com o paciente traumatizado, fator repetitivo de quem não pensa, mas revive o trauma no encontro analítico. A nomeação dessa hipocrisia, segundo Ferenczi, produziu alívio nos pacientes e, por vezes, a cessação das crises, que puderam ser substituídas por pensamentos, por palavras sobre o trauma.

3.3 A introjeção, a revivência e o direito de sonhar o mau racial no *setting*

A admissão do mau ou do negativo como uma presença do analista é o que permite que haja uma confiança por parte do analisante de que existe uma crítica do analista sobre seu fazer. Para explicar esse problema técnico a partir da metapsicologia, Ferenczi (1933/1992) recorre ao desenvolvimento psicosssexual de Freud e propõe uma revisão. Ele retoma a ideia de que o primeiro estágio de relação objetal seria a identificação, ou o que ele chama de “amor objetal passivo”. Com a castração, esse primeiro tempo – a que ele chama de “tempo da ternura” – passaria a ser o da fantasia ou o da paixão, em que a divisão do objeto foi integrada na compreensão de ambivalência do objeto.

Esse processo de integração de um afeto a uma representação é possível a partir das brincadeiras infantis que permitem à criança fazer a sedução incestuosa do conflito edipiano. É nesse tempo que as investidas ternas infantis aparecem como pergunta de tradução do mundo ao adulto. É nesse tempo, também, que o trauma pode surgir pela resposta patológica do adulto com a linguagem da paixão, que interpreta a fantasia infantil como de mesmo valor da fantasia adulta. Ferenczi retoma a infinidade de casos de abusos infantis relatados por abusados e agressores sexuais em seu consultório como um dado para contrapor a descrença na histérica.

Em seguida, ele se dedica a interpretar a atitude de inibição infantil por parte da criança abusada e do adulto traumatizado. O comportamento do agressor de confundir a ternura da criança com a paixão é seguida de uma morte daquele tema entre a dupla, e a reação infantil é a de obedecer e esquecer de si, introjetando a atitude do agressor como própria de sua psiquê. A forma inibida após o trauma é parte da reação infantil de introjeção da culpa do adulto, o que a torna inocente – pois ignora os sentidos da paixão – e culpada – por identificação ao que o adulto não diz – ao mesmo tempo.

De forma análoga, Nogueira (1998) fala da vergonha de si como etapa do processo de despersonalização e, posteriormente, cisão psíquica. A vergonha de si, para a autora, seria um retorno das angústias originárias a partir do tema do olhar de julgamento recebido, em que a violência e a incapacidade de resposta caminham juntos. Não se trata de um momento primário, por ser esta uma produção no social, mas de um fenômeno que implica o olhar do Outro como sinal da rejeição, no qual

há um aspecto pulsional que lhe dá fundamento corporal. Assim, a vergonha de si aparece como um desastre visceral, que não pode ser esquecido, que demanda o tempo todo a um agir que não pode acontecer, levando o sujeito a uma sensação de impotência (Nogueira, 1998, p.128).

Em Ferenczi, a consequência psíquica dessa inibição introjetiva é a dificuldade ou a impossibilidade de afirmar o desprazer, o que, em alguns casos, chegava a ser um funcionamento da personalidade composta apenas por Id e Superego, sem possibilidade do Eu. O psiquismo infantil não aguenta mais amor ou outro amor, que não o de ternura, e a polimorfia perversa infantil se dá nesse nível de compreensão. Na vergonha de si, por sua vez, o artifício imaginário de uso do nome próprio como nome da injúria reduz o sujeito à condição de não-ser. Essa é uma ferida que toca o Real e o Simbólico do sujeito na medida da desautorização de seu narcisismo, que chega através da desautorização social do nome próprio como um produto do desejo, reposicionando-o como produção da rejeição do Outro.

Creio que em ambos os casos se trata de dimensões da confusão de línguas, na medida em que existe um exercício de poder na forma abusiva. A vergonha de si ou a inibição introjetiva são efeitos verificáveis pela escuta do paciente racialmente traumatizado. Ele espera em seu sofrimento que, ora grita em crises e ataques a figura da analista, ora silencia e revive a morte de si mesmo diante da possibilidade de

rememorar sua própria história e desvencilhar-se da negrura como o operador do Eu. A emergência da analista Negra remete a uma falibilidade do colonial dentro do dispositivo psicanalítico, que perde sua força hegemônica no ponto da racialidade para afirmar-se mais uma vez por sua função: a escuta do inconsciente.

A confusão de línguas ferencziana remete a um fazer abusivo que rejeita a ignorância de um sentido por parte do receptor da ação. Na medida em que proponho o discurso racial como um semblante da castração, acredito que a sexualidade – tema que circunda o texto ferencziano – nos sirva, por sua função anedótica em relação a castração, como espelho, em que posso pensar alguns paralelos entre a emergência do racial na neurose de transferência.

De fato, as respostas de alguns analistas diante dessas queixas Negras não são respostas que considere racistas somente por seu conteúdo. Geralmente, são usados artifícios de negação e de amenização para infantilizar ou fetichizar o falante do fato, em concordância com o que dirá Kilomba sobre a desautorização da fala Negra. Negro é um significante que, hoje, pode compreender os efeitos de todo processo histórico colonial na história pessoal de alienação ao racial vivida na singularidade familiar de meus pacientes. O racismo, para mim, apareceu de forma mais gritante nessas respostas, – e isso só posso dizer do lugar de analista em pesquisa, pois, no real da violência, não há régua capaz de mensurar a dor do não-ser – se faz justamente na função universitária de silenciar a presença do conflito com um saber próprio, como investigado no segundo capítulo deste ensaio. A esse respeito, Marques e Silva (2022) comentam:

De modo geral, quando nos criamos no seio de culturas coloniais, existe uma loucura perversa no cuidado infantil, que é a prática do embranquecimento... Clivado e privado de si mesmo, o bebê vive uma loucura do cuidado: se é branco, padece de uma megalomania ao ser identificado a um bebê idealizado;

se é negro, é lançado a zona do não-ser (Fanon, 1952) ... Essa clivagem será explícita e ao mesmo tempo silenciosa, sobretudo se o racismo estiver velado, entranhado na estrutura da sociedade... (Marques e Silva, 2022, p.167)

A megalomania aí aparece como busca sintomática de reafirmação do próprio ego ideal sobre o ideal de ego do par analítico. O conhecimento do sujeito Negro sobre o racial em relação é uma ameaça ao Eu Branco, que aí é o refinamento das ideias coloniais que recobre o sujeito identificado com a brancura como uma pele, mas que se refere a um discurso. Anzieu (1989) discorre sobre o tema da pele em relação à dimensão egoica longamente em sua obra *Le Moi Peau* (O Eu-Pele), no qual inicia trazendo o caráter fantasmático do Eu enquanto um invólucro epitelial do Ser.

O não atravessamento da própria fantasia de brancura enquanto sinônimo de humanidade constitui um obstáculo para a escuta do sujeito Negro que, desde sua constituição psíquica, será marcado pelo conflito ou o trauma em relação a sua pertença humana – nem sempre confirmada simbolicamente. Esse obstáculo se estrutura desde o real da diversidade corporal, organizada simbolicamente como diferença racial e imaginariamente como hierarquia humana. A noção de superioridade racial do Branco se baseia justamente em sua pretensão a portar a totalidade da experiência humana em sua circunscrição civilizatória, ou seja, com o compartilhamento de uma lei universal (Marques e Silva, 2022).

Dizer-se racializado é um golpe narcísico a essa noção do humano universal. Algo da experiência humana escapa à brancura e à chegada do Ser, que refere sua experiência de Eu como Negra e necessariamente posiciona o analista racialmente, independentemente de sua sujeição racial. Ignorar esse semi-dito é repetir o desmentido racial e reviver o trauma sem possibilidade de elaborar uma posição de sujeito diante da

desgraça histórica e contemporânea que a divisão racial do mundo efetiva como o modo de vida e de desejo em nossa cultura.

Encerro este texto compartilhando, enquanto analista Negra, que, em nenhum momento, minha pertença racial foi esquecida por qualquer um de meus pacientes, independentemente de suas próprias sujeições raciais. Desde acusações de estar fazendo macumba, e não psicanálise, até a fantasia de união ao paciente para ajudá-lo a vingar-se dos que o haviam agredido, as atribuições de sentido ao racial que faz presença epitelial em meu corpo foram um caminho de elaboração do racial cultural na história de meus analisantes. Considero um efeito direto da divisão racial de nossa cultura o fato de que existam analistas que não se pensem a partir deste pertencimento cotidianamente.

O ideal de brancura, por vezes, foi uma produção decantada de ideais de ego inalcançáveis. Ademais, a afirmação de um desprazer diante de minhas intervenções foi um caminho construído de poder desautorizar o artifício totalizante da significação do corpo Negro como não-ser e abrir caminhos para a constatação de uma história Negra. Depois de muito engolir o trauma, esse incômodo é devolvido indigesto ao mundo para, aí, sim, contando com a presença de um Outro que fornece seu corpo-palavra como suporte ao sujeito, mastigar a experiência e, finalmente, nutrir seu desejo com ela.

Com isso aprendi a função Quibungo no *setting* analítico. Assim como meus pacientes, procuro engolir – tomar como verdade que nutre o Ser – seus conteúdos raciais para devolver-lhes o que não foi possível digerir sem a ajuda de suas palavras. Isso, que antes de ser uma identificação, é justamente a mastigação que permite que meus pacientes elaborem seus saberes como uma questão, e tomou toda a importância na medida em que seus saberes sobre o racial sempre são surpreendentes. Desde um menino que tem certeza do amor de sua mãe – morta pelos anos de negligência no

trabalho, que a adoeceu de forma incurável – mas em sua história torna-se o homem a acumular expulsões, demissões e rejeições amorosas; até uma mulher submetida aos apelos financeiros da mãe, que não consegue encontrar afetos nas mulheres de sua mesma pertença racial, me surpreendo. A forma como o racial reveste as experiências de desejo do sujeito são muito próprias e não se encerram no racismo estereotipado que nos chama “macacos”, unindo o fundamento evolucionista, fenotípico e cultural do racial, e menos ainda a consistência colonial de superioridade do Branco encerra a experiência racial dos representantes imaginários humanos.

Ao contrário, o racial, por vezes, foi caminho de nomeação de algum pedaço de realidade por força própria e se constituiu em momentos de protagonismo do Eu dos pacientes em seus dramas cotidianos. O Negro, por sua forma lógica, porta o poder de borrar os limites da humanidade e, por isso, de inscrever toda sorte de reprimido. É importante nos atentarmos enquanto analistas ao efeito de nossa sujeição racial na emergência ou na ausência dos temas raciais junto à nossas duplas analíticas, de quem não podemos prescindir em nosso fazer.

Questionar nossa própria língua é a possibilidade de alteridade que teremos em relação à *alíngua* que nos chega aos ouvidos e à pele. Para isso, será importante construir uma cultura suficientemente Negra (Marques e Silva, 2022), tarefa política diante do epistemicídio dos Quibungos decorrente do genocídio dos afro-diaspóricos. Também será necessária uma dose de autocrítica para enfrentar o bicho-papão, que é o desejo de brancura inscrito em nossa experiência cultural de desejo.

Referências

Anzieu, D. (1989). *O Eu-Pele*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo.

- Barros, D. R. (2019). Lugar de negro, lugar de branco. *Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra.*
- Carneiro, A. S. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]
- Dunker, C. I. H. (1999). Crítica da ideologia estética em psicanálise: Um estudo sobre o fim de análise. In. *Psicanálise fim de século: Ensaio críticos.* São Paulo: Hacker.
- Fanon, F. (2008). Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (p. 34). Bahia: Editora Edufba.
- Ferenczi, S. (1927). Elasticidade da técnica psicanalítica. In. *Psicanálise IV.* São Paulo: Martins Fontes
- Ferenczi, S.A. (1933/1992). Confusão de línguas entre os adultos e a criança. A linguagem da ternura e da paixão. In *Psicanálise IV. Obras Completas.* São Paulo: Martins Fontes
- Fernandes, G., & Pithon, M. (2010). *De Quibungos e Meninos: um apanhado de histórias de bicho-papão em África e Brasil.* Belo Horizonte: Fale.
- Freud, S. Análise Terminável e Interminável (1937). *Obras Completas* (1988). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura Brasileira. In Silva, L. A. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos.* Brasília: Anpocs, 223-244
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.* Rio de Janeiro: Cobogó.

Lacan, J. (1998). *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1966)

Lacan, J. (1959/1960). *O seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar

Lacan, J. (1971-72a). *O Seminário, livro 19: ou pior* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1971-72b). *O saber do psicanalista*. Tradução de Ana Izabel Corrêa, Letícia P. Fonsêca e Nanette Zmery Frej. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação para circulação interna).

Lara, L. M., Mongeló, A., Batista, J., da Silva, J. M. N., da Silva Henzel, S., & dos Santos, V. J. (2020). Racismo, traumático e desmentido: aproximações entre Freud, Ferenczi e Grada Kilomba. *Diaphora*, 9(3), 14-20.

Marques, R. S. N., Silva, H. C. S. R. da (2022). *Psicanálise afro-diaspórica: das ações afirmativas à supervisão clínica*. In: *Psicologia em epistemologias negras: ações afirmativas na Universidade* / Organizadoras: Regina Suama Ngola Marques, Luíza Rodrigues de Oliveira e Dolores Cristina Gomes Galindo. _ Cruz das Almas, BA: EDUFRB, 2022.222p.; il.

Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].

Souza, N. S. (1983/2021). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Zahar.

Considerações Finais: Três Tempos do Negro em Psicanálise

Eu também nunca me canso. Sou um tempo líquido a escorrer por dois lábios de margens. Este renovar do meu corpo, a cada instante, não impede que eu seja o narrador líquido destas estórias. Eu sou Kubanganzenene, o Rio. Um rio não corre nunca a mesma água. O que fica do meu Ego são as minhas memórias, aprisionadas ao corpo-barro das margens que apreendem a vida dos homens e do mundo. Eu deslizo, sou o sangue da Terra, sou veia e este também é o meu destino, meu eterno destino e sou feliz. No entanto, não me peçam explicações de coisa alguma porque não sei explicar coisa nenhuma. A minha Filosofia, se existe, é simples e rasa. Limito-me a observar e a narrar os factos tal qual aconteceram ou tal e qual chegaram até mim. A minha Metafísica resume-se a este constante e eterno fluir. (Ferreira, 2014)

A experiência de escrita do racial não é simples em nenhum campo que se proponha porque se faz dos escombros de um passado que foi preferível manter longe do terreno do conhecimento, por se tratar de uma incursão no horror. Alguns campos tem a possibilidade de contarem com os dados, as determinações, com o material concreto, as ruínas deste terror globalmente marcante. Fazer isso a partir da psicanálise, que me brilhou os olhos justamente em sua oferta de sonhar o infamiliar, o indeterminado e o impossível, certamente não tornou essa tarefa mais simples. A escuta do sofrimento radicalmente falado a partir do social que o circunda é uma experiência de descentramento do Eu que se distancia do que se propõe como suspensão do imaginário ou da destituição do sujeito anedótico que a castração forja pelo romance familiar, e se aproxima da revivência delirante do horror possível de se imaginar a partir

do mau cheiro, da escuridão e do movimento violento das águas marítimas nos cascos dos subsolos de navios de tráfico.

Identificar-se, ou seja, tomar isso como uma experiência possível de ser vivida no próprio corpo, não é fácil, não à toa muitas das autoras citadas durante todo este trabalho se dedicaram a escrever o sofrimento que se impõe sobre o Ser que se depara com a impossibilidade de viver o destino Branco e assim salvar-se da agrura de ser Negro num tempo e num lugar em que a humanidade ainda se subdivide em hierarquias políticas que produzem imagens de possibilidades muito limitadas para o que reconhecemos como a forma humana. Quando se fala em privilégio e culpa Branca nos dias de hoje, acredito que isso evidencie a desidentificação Branca em relação à cena histórica do corpo traficado intercontinentalmente. Essa diferença grita quando se trata do corpo Negro, que tem essa cena como um senso comum sobre o que se é, antes de que possa existir a dúvida que nos apresenta à humanidade como vir-a-ser.

Esse pensamento surge após um atendimento infantil no qual a criança me aponta as esculturas de minha sala e exclama: “*tia, olha os negros!*”. Ao perguntá-la “*quem são os negros?*”, após um tempo pensando ela me diz: “*são os que foram escravos*”. Fico um tempo pensando antes de perguntar a ela se ela já tinha sido escrava e ela me negar já assustadíssima com o que pudemos dizer logo em seguida. Ela se *parecia* com os negros, mas me contou que além de nunca ter sido escrava ela era também gentil, inteligente e bonita, e que seu cabelo era muito cheiroso apesar de seus colegas dizerem o contrário quando queriam irritá-la. Nesse dia ela fez seu primeiro autorretrato pintado com a cor de sua pele, no qual escreveu embaixo “*eu sou a S.*⁷”.

⁷ O nome da paciente e alguns elementos do caso foram alterados na vinheta para preservação da identidade da mesma e de sua família.

Mais do que excluir o Negro da forma humana, a necessidade da forma humana para dar contorno às experiências de quem vive e habita o território que chamamos Terra, produziu um modo de vida que nos coloca numa posição perversa em relação ao que ainda hoje contrapomos a nós mesmos como Natureza. Os valores que atribuímos ao cheiro dos cabelos mas também as texturas e os formatos do corpo e aos diferentes saberes-fazerem tornaram-se o terreno onde mais podemos nos afastar da dita natureza, na forma da fantasia.

É também através dela que, no ato racista, o mau cheiro afasta o Ser que se vê trancafiado no Branco de perceber que o cabelo, a história e mesmo o cheiro diferentes dos seus também o humanizam, porque o lembram de seu limite, a existência do Outro que não está aí para satisfazer sua aparência, mas para conviver com ela para além da aparência Negra e Branca. É neste lugar que existe um Ser que não se sabe e que desde os primórdios de sua vida vive de forma dependente dos outros Seres, que também querem participar, como ele, da humanidade, porque foram falados no mundo estando em relação à ela.

Dito isso, penso que a desidentificação do Negro com a condição de privação simbólica passará justamente pela possibilidade de revisitar estes escombros onde a memória é sempre fragmentária e não traduz a condição presente do narrador. Ser negra, mas ainda sim gentil, amplia a imagem do habitante do porão do navio para as insurgências e aquilombamentos que constituíram a resistência e a vida à luz do dia dos povos traficados à condição de Negro diante de seus contrapontos ideológicos, os Brancos. Essa ampliação do campo Negro e sua humanidade não resolve, ao contrário, complexifica o conflito do sujeito porque insere o Branco na cena enquanto um pequeno e não mais um grande Outro, retirando o Ser de sua onipotência de determinar: “*olha,*

os negros” e o lança ao espelho. Se sou “*os Negros*”, ou mesmo “*os Brancos*”, o que é o Outro?

Kilomba (2019) escreve a esse respeito em sua construção do conceito de racismo cotidiano para marcar a dependência produzida neste par ideológico. O reconhecimento do Outro Branco é uma marcação de limite na relação racializada que se presta a não silenciar a experiência da diferença como hierarquia ou tentar explicitá-la a partir de uma explicação cuja função é tentar produzir um ideal compartilhado de inexistência dessa realidade.

A racialização ideológica do Branco, sujeito marcado pela relação de identidade com a brancura, é um destino inevitável de produção de alteridade na qual é possível se responsabilizar pela repetição da cena colonial, que existe nas relações e para além delas no ideário cultural brasileiro, junto ao Negro. Essa *possibilidade*, entretanto não se faz sem o sofrimento do golpe narcísico que é perceber-se em condição lateral a um outro ao invés de acima ou abaixo, como a determinação ideológica realiza na cultura. E essa seria a ação descolonizatória possível a nível do sujeito e das relações, pois é ela que permite partilhar a responsabilidade do Ser castrado em relação à repetição das cenas coloniais nos racismos cotidianos.

Esse processo que se dá no íntimo das relações é uma produção política de nosso tempo. Os estudos sobre a branquitude são parte de um momento de organização dos movimentos negros dentro da academia, mundialmente falando, que cresceu na década de 90, após os ciclos dos movimentos de Negritude e das grandes lutas pela descolonização do continente africano, das quais Nelson Mandela é um grande representante. No Brasil temos a marca deste ciclo de produção no livro de Iray Carone e Aparecida Bento (2017), no campo psicológico, explicitando principalmente as políticas de branqueamento no Brasil como ambiente da determinação social do Negro

como ausência do Ser, o que também foi desenvolvido por Sueli Carneiro (2005) no campo filosófico.

Durante todo o percurso de escrita a teoria lacaniana acompanhou meus pensamentos por sua capacidade de descrição das lógicas da aparência do racial nas relações entre Eu e Outro, na cultura e na clínica. Em se tratando de fazer um vínculo com o tratamento dado ao racial no campo científico – pela via eugênista ou pela teoria crítica – acredito que os discursos de Lacan tenham servido como uma mediação entre política e clínica de forma a resguardar os campos em seus determinados limites, mas possibilitando, a partir deles, olhar para expressão do social no conflito racial singular do sujeito.

A esse respeito, Nogueira (1998) nos auxilia com a categoria de corpo, o palco onde o social pode entrar em cena a partir da perspectiva do gozo, caracterizando o corpo sexual; dos significantes enquanto a determinação do corpo falante; e finalmente do corpo imagem, ofertada pelo Outro como um valor dentro do jogo erótico. A explicitação da relação do corpo com a brancura se realiza pelo que lhe escapa dela. Dessa forma, o racial recobre anedoticamente o objeto *a*, de forma semelhante ao que o sexo faz no sentido da erogenização do corpo, produz um fantasma Branco e Negro.

Kehl (2002) ao escrever sobre a ética psicanalítica diante da constatação da falência da lei paterna na contemporaneidade, resgata a análise da lei cristã feita por Freud em *Mal Estar na Civilização*. Ela ressalta a relação do sofrimento contemporâneo com as existências que se dão exclusivamente a partir da imagem, pois nesta dimensão a exclusão é insuportável (p. 21), pois sem a existência aparente ele é aniquilado do simbólico, onde é sujeito. Ela retoma a análise freudiana do mandamento cristão de amor ao próximo como mecanismo de produção de homogeneidade no grupo humano. Quando se trata do grupo Negro, escutar o sofrimento socialmente implicado ressalta a

incoerência da imagem do corpo com o grupo humano enquanto Branco, ou seja, o Negro torna-se imagem da exclusão, e a expressão dessa vivência toca o Real no sentido da invasão que o que seria o fantasma faz ao sujeito como trauma. Este tema retorna em Kilomba (2019) na lógica de dependência entre os membros do par racial ideológico e a expressão do limite como possibilidade a partir da criação da palavra para o Negro em suas vivências do racismo cotidiano.

Pensar o racial como objeto ideológico a partir da contribuição de Žižek permite percebê-lo como um mediador entre o fantasma e o além do fantasma na cultura. Seu conceito de *segunda natureza* traduz a posição do ideológico, que assumo aqui como o racial, sendo o núcleo excluído que se porta como uma quase natureza, uma testemunha petrificada da barbárie interna à cultura, como um preço a se pagar por ela. Neste ponto reside, a meu ver, a maior possibilidade de diálogo entre psicanálise e política. A ambivalência pulsional, como propõe Freud, sendo o que cria e mata a cultura a um mesmo tempo, torna essa “indecisão constitucional” (Žižek, 1990, p.14) a possibilidade de transformação, de deslizamento dessa organização social na medida em que este núcleo possa ser desnaturalizado, trazido à palavra e assim perder seu poder alienante, pois é aí que o sujeito, imanentemente relacional, poderá responsabilizar-se por ele.

Nesse sentido, a existência Negra na civilização moderna possibilita o encontro com a negrura enquanto o recalcado cultural que retorna relacionando os indivíduos e posicionando-os como sujeitos. Ngoenha (2011) aborda esse fenômeno alteritário a partir da imagem do afroamericano que em busca de sua *blackness* na diáspora encontra com sua *twoness*, ou seja, com a impossibilidade de reconstruir sua identidade e pertencimento simbólico como Negro no mundo colonial sem contar com as categorias de conhecimento produzidas pelo Branco, posicionando a negrura como o modo de ser implicado essencialmente com o pluralismo cultural.

A complexidade de construção da clínica racialmente relacionada me direcionou aos estudos do traumático justamente porque a investigação clínica neste ponto se dedica a narrar experiências de escuta do ausente a partir de marcadores como o corpo, a sensação e as atuações do sujeito em sofrimento racial. A cisão em relação a imagem do corpo e o esquema corporal, explorado na segunda parte deste ensaio, coloca em cena, para além dos discursos, um conflito que a meu ver cabe bem na reflexão das estruturas e da clínica do trauma e que ensaiei evidenciar a partir do tema da confusão de línguas com Ferenczi. Este tema pode e deve ser melhor investigado futuramente.

Na atualidade, o paradigma contemporâneo em psicanálise surge como uma possibilidade de estabelecer o diálogo entre psicanálise e relações raciais a partir das ideias de extensão do campo e da interiorização do enquadre. Essas propostas técnicas surgem a partir das perguntas que realizamos à nossa prática caracterizando sua crise interna (Urribarri, 2015), que antes de ser um problema a medicar, é ela mesma o caminho de continuidade do campo que toca a necessidade da existência de analistas à altura de seus próprios tempos (Lacan, 1998).

A proposta de implicação da racialidade como uma *presença* no processo analítico é uma pergunta técnica, ética e política a partir da qual é possível buscar condições de um fazer clínico sensível ao traumático do processo da cisão racial da cultura. Essa sensibilidade pode ser traduzida tecnicamente ao pensar o racial como ambiente e o Outro que circulam o sujeito, como entendem Winnicott e Lacan, respectivamente. A produção de limite relacional entre Eu e Outro se faz ao trazer corpo e palavra para os atravessamentos raciais dos destinos da pulsão do sujeito, entendendo o inconsciente como uma produção que não se faz só, mas que será mediada pela relação entre o corpo do analista e o corpo do analisante (Marques e Silva, 2022).

Essa compreensão será possível na medida em que entendemos o paradigma contemporâneo em psicanálise como o que coloca a desidentificação com a *presença* do racial como ferramenta de *historicização* deste, de forma a poder depreender o sujeito do inconsciente do indivíduo da cultura capitalista (Urribarri, 2015). Isso poderá se fazer, pensando num diálogo universitário, a partir da compreensão da história racial de nossa cultura, dignificando-a ao status de *história*.

A historicização do racial na clínica nos permite reconhecer a estrutura denegativa do discurso racial na cultura, como explicito na primeira parte deste ensaio, em especial quando pensamos a partir da brasileira (Gonzalez, 1984). O racial torna-se o inexistente a organizar a estrutura de distribuição do poder na sociedade (Carneiro, 2005), o que se traduzirá nas inúmeras formas simbólicas que marcarão os sujeitos como brancos e negros (Nogueira, 1998).

Esse resgate de memória histórica é um desejo possível de se compartilhar com a ética psicanalítica, apostando no poder das palavras, nosso campo simbólico, de ressignificar as experiências vividas por um sujeito em seu coletivo de indivíduos. A encruzilhada é a palavra de sentidos polissêmicos dentro das tradições afrodiaspóricas no Brasil, que no uso feito por Leda Maria Martins (2003), destaca outro aspecto, que também considero presente dessa escuta. O uso de uma palavra *negra* carrega consigo o resgate da cosmovisão, do corpo e da oralidade próprias do campo da negritude, que se organiza na ciência, na arte, nos movimentos políticos e na própria psicanálise realizando não apenas um diagnóstico sobre a situação do Negro enquanto objeto apreensível, mas uma produção em torno do encontro entre agentes que se abre para o infinito desconhecido.

Além disso, o encontro de caminhos que se faz no terreno da encruzilhada nos coloca diante da escolha, que por sua vez deve ser orientada por um desejo diante do

desconhecido. Escolher um caminho de análise teórica nos coloca diante de seu próprio limite. É impossível percorrer todos os caminhos ao mesmo tempo, e a partir da psicanálise, fruto da impossibilidade de tudo saber, existe a possibilidade de *algum dizer*, entendendo o poder do dito de ressignificar o não-dito, quando é chegado o tempo relacional de poder trazê-lo à palavra. Essa forma de pensar a pesquisa permitirá conectá-la melhor à ética do desejo em psicanálise, onde reconhece-se a verdade do sujeito como um semi-dizer (Lacan, 1959/1960).

Acredito que este sentido da clínica produz, inevitavelmente, uma orientação política para o sujeito em final de análise. O descortinamento da trama racial do modo de sofrer do Negro, a exemplo do encontro de Édipo com sua verdade ignorada, coloca-o em posição de reafirmar seu compromisso com a pólis, laço que transcende a anedota familiar e implica toda a cultura em seu sofrimento.

A travessia da posição de *týrannos*, posição do déspota grego, S1 da cultura brasileira (Gonzalez, 1984), à de *phármakos*, bode expiatório da lei da pólis, é produzida justamente pela transformação do desejo tirânico na verdade que se torna um horror ao saber do desejo que o produziu, a maldição racista e incestuosa. Esse conflito entre a lei tirânica e a lei política é uma função pedagógica histórica da tragédia na pólis grega que nos serve para pensar a contradição inconciliável (dos Santos, 2005) presente no encontro do sujeito com o social.

Édipo ao conhecer sua origem incestuosa, torna-se *phármakos* de sua própria verdade, que paira como maldição sobre Tebas, Atenas e Colono, locais onde pisou e recontou sua tragédia, repetindo-se como estrangeiro maldito a seus ouvintes a cada versão de seu trágico destino na trilogia tebana (Kury, 1994). Ele jamais recupera sua cidadania branca mas não se isenta de seu exercício político Negro – produção social como o tirano – na democracia brasileira, que precisa ser requalificada com o seu

acompanhante “racial” no mito de Gilberto Freyre (1933/2019); uma denúncia de que há algo de antidemocrático em nossa experiência política que se faz justamente do encontro entre um não-dito na lei que grita nos genocídios impunes e no desencontro analítico, e que não devemos deixar, enquanto analistas, fora do discurso do sujeito da clínica.

O encontro da psicanálise com a política serve à construção de uma ética que compossibilite duas existências insuficientes - a inconsciente e a ideológica - e suas exigências num mesmo mundo de linguagem e conhecimento. Nesse sentido a negra e a branca Imaginárias do colonialismo, a cultura e a estética Simbólicas produzidas no encontro de uma história negra que emerge em fragmentos no mito organizado pela história branca e, por fim, o vir a ser do Real que insiste para Brancos e Negros em seu encontro com o saber racial que os governa, tem muito a nos dizer. Cada um a seu lugar, diante das possibilidades de vida e cura no estrangeiro, desterritorialização necessária para que, não sendo mais nada, possamos transformar a fantasia de Ser para a presença do *Ser já*.

O “canto do bode”, origem dionisíaca e estrangeira da tragédia grega (dos Santos, 2005) nos orienta a refletir sobre os bodes expiatórios da tragédia brasileira reconhecendo verdades históricas para que estas não nos governem cegamente, mas possam nos servir como *phármakos*, um saber fazer com o *sinthoma* (Lacan, 2007).

Nesse sentido, o que chamo enegrecimento da psicanálise a partir do reconhecimento das sujeições raciais, diz respeito à possibilidade de reconhecer a presença negra ausente na *história*. Se no Brasil temos em Virgínia Bicudo os primeiros relatos de um fazer psicanalítico curioso em relação aos modos de ser e sofrer do sujeito Negro, essa novidade que persiste nos escritos de Lélia Gonzalez (1984), Neusa Santos Souza (1983) e Isildinha Nogueira (1998) nos coloca em posição de revisitar o vínculo

entre as formações sociais em uma determinada cultura e a formação de um sintoma como expressão singular do inconsciente dentro dela, tema explorado por Freud em seu ciclo de textos sociais, ponto de partida de minha escrita.

Finalizo-a retomando esse escrito como uma caminhada em três tempos do Negro, ou do racial, em psicanálise. O tempo do corpo, onde o Negro aparece como imagem do selvagem, objeto da fantasia do Outro colonial através do olhar do Branco; o tempo da fala, onde o Negro insurge com seu modo específico de sofrer e bombardeia a civilização ao anunciar a brancura como um sintoma partilhado no racismo cotidiano e nas lutas políticas pelo fim do genocídio, a partir de seu olhar diante do espelho; e, por fim, o Negro como vir-a-ser anuncia a clínica como local de encontro com uma posição de desejo na cultura que estará profundamente marcada pela revivência do trauma e a criação de um idioma próprio que possa relacionar a determinação sociohistórica ao terror e à solução particular do sujeito. Neste tempo, o olhar é Negro e abre-se para o desconhecido.

Referências

Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*.

[Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]

Carone, I., & Bento, M. A. S. (2017). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes Limitada.

dos Santos, A. (2005). A tragédia grega: um estudo teórico. *Revista Investigações*, 18(1), 41-67.

Ferreira, N. (2014). O Barqueiro e a Kianda. *Jornal Angolano de Artes e Culturas*.

Acessado em <http://jornalcultura.sapo.ao/barra-do-kwanza/o-barqueiro-e-a-kianda-conto-de-namibiano-ferreira>.

- Freyre, G. (1933/2019). *Casa-grande & senzala*. Global Editora e Distribuidora Ltda.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura Brasileira. *Silva, Luiz Antonio. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. ANPOCS. Brasilia.*
- Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. Editora Companhia das Letras.
- Kilomba, G. (2008/2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó.
- KURY, M. D. G. (1994). Volume 1. *A trilogia tebana*. 15ª reimpressão.
- Lacan, J. (1959/1960). O seminário livro VII: *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2008.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2007). *O seminário: livro 23: o sinthoma 1975-1976*. Jorge Zahar.
- Marques, R. S. N., Silva, H. C. S. R. da (2022). *Psicanálise afro-diaspórica: das ações afirmativas à supervisão clínica*. In: *Psicologia em epistemologias negras: ações afirmativas na Universidade* / Organizadoras: Regina Suama Ngola Marques, Luíza Rodrigues de Oliveira e Dolores Cristina Gomes Galindo. Cruz das Almas, BA: EDUFRB, 2022. 222p.; il.
- Martins, L. (2003). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, n. 26, p. 63-81.
- Ngoenha, S. E. (2011). *Ubuntu: Um Novo Modelo de Justiça Glocal?* In: Ngoenha, S. E., & Castiano, J. P. (2011). *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: Editora Educar.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.*

Urribarri, I. (2015). Como ser um psicanalista contemporâneo? Da extensão do campo clínico à interiorização do enquadre. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 49(1), 229-245.

Winnicott, D. W. (1968). Sobre “o uso de um objeto”. In C. Winnicott, R. Sheperd, M. Davis (org.) *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed.

Zizek, S. (1990). *Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.