



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Pierre de Souza Monteiro

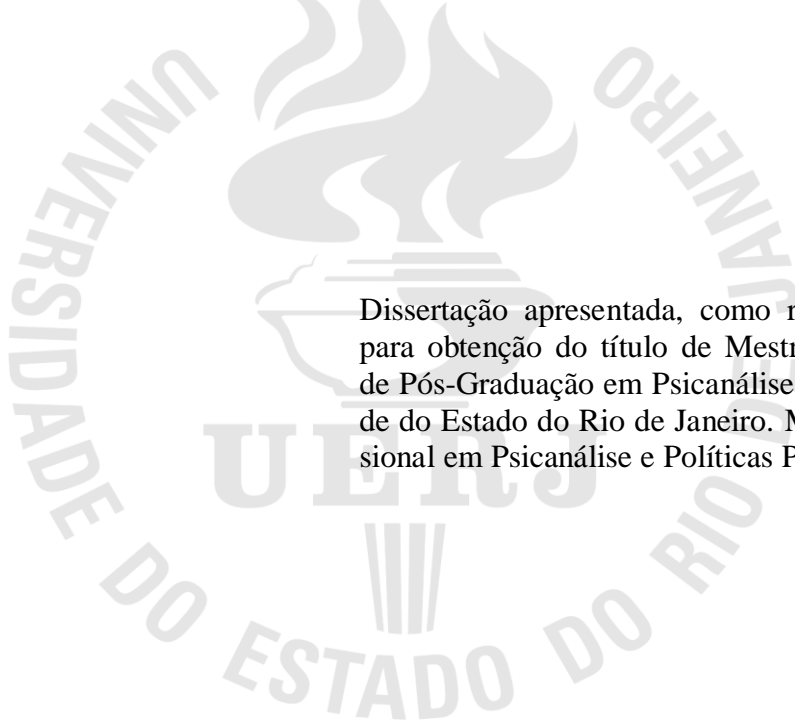
Segregação e laço social: articulações entre psicanálise e relações raciais

Rio de Janeiro

2022

Pierre de Souza Monteiro

Segregação e laço social: articulações entre psicanálise e relações raciais



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrado Profissional em Psicanálise e Políticas Públicas.

Orientadora: Prof.^a Dra. Rita Maria Manso de Barros

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M775 Monteiro, Pierre de Souza.
Segregação e laço social: articulações entre psicanálise e relações raciais /
Pierre de Souza Monteiro. – 2022.
108 f.

Orientadora: Rita Maria Manso de Barros.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Relações raciais – Teses. 3. Memória – Teses. I.
Barros, Rita Maria Manso de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Insti-
tuto de Psicologia. III. Título.

bs CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.



Assinatura

24/06/2022

Data

Pierre de Souza Monteiro

Segregação e laço social: articulações entre psicanálise e relações raciais

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrado Profissional em Psicanálise e Políticas Públicas.

Aprovada em: 24 de junho de 2022

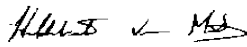
Banca Examinadora:



Orientadora: Prof.^a Dra. Rita Maria Manso de Barros
Instituto de Psicologia – UERJ



Prof. Dr. Gustavo Coelho
Faculdade de Educação – UERJ



Prof. Dr. Hildeberto Vieira Martins
Instituto de Psicologia – UFF



Prof. Dr.^a Lucia Maria de Freitas Perez
Instituto de Psicologia – UERJ

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

À Maria Isabela.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora e professora Dra. Rita Maria Manso de Barros pela orientação, pelas trocas e parceria durante a pesquisa na produção de um conhecimento crítico e sensível em relação a realidade do racismo estrutural brasileiro.

À Dra. Gisele Silva Araújo, pela interlocução acerca do tema proposto ao longo da pesquisa.

À Dra. Lucia Perez e ao Dr. Hildeberto Vieira Martins pelas riquíssimas contribuições na Banca de Qualificação.

As professoras Lucia Perez, Renata Valentim, Ana Procópio e aos Professores Luciano Elia e Marcus Vinicius Derriba pelas contribuições nas disciplinas. Ao Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva que me acolheu na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro para estágio docente no curso de psicologia.

Agradeço também à colega de orientação e doutoranda Marina Fiorenza pela leitura do trabalho e, da mesma forma, aos colegas de formação.

Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal — eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil.

Alberto Guerreiro Ramos,

1995.

RESUMO

SOUZA MONTEIRO, Pierre. **Segregação e Laço Social**: articulações entre a psicanálise e relações raciais. 2022. 109f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise e Políticas Públicas) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Neste trabalho realizamos uma análise psicanaliticamente dirigida sobre a formação sócio-racial brasileira a partir da teoria lacaniana e dos estudos das relações raciais articuladas a filosofia, historiografia, sociologia, psicologia e a epistemologia afro-diaspórica. Consideramos os aspectos históricos da escravização e da colonização brasileira. Esta dissertação é, a rigor, fruto de um pensamento coletivo. Nosso objetivo foi localizar a singularidade da lógica do racismo no Brasil, seus efeitos na estrutura inconsciente, seus mecanismos de manutenção, e as resultantes subjetivas dessa experiência na estrutura social e na constituição do sujeito racializado. A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica como recurso prioritário; tomada como método de interpretação da realidade, a pesquisa é assumida neste trabalho como uma tomada de posição implicada na realidade pesquisada. Trata-se de uma produção discursivo-textual de agência social que não comporta uma explicação causal unívoca. Ancorados na dialética hegeliana; na lógica psicanalítica e na epistemologia africana o texto está organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, ressoando a denúncia que faz o movimento negro quanto ao apagamento epistêmico de autoras e autores negros ressaltamos que reconstruir e manter viva a memória de um povo é na verdade assegurar, no presente o seu lugar social. Afeto a concepção africana, sustentamos a partir do conceito de *Sankofa* que não é tabu voltar atrás e buscar o que se esqueceu; no segundo capítulo realizamos uma recuperação histórica dos processos de invasão das Américas, do racismo do sexismo, da colonização, da formação do eurocentrismo no imaginário moderno-colonial e da formação sócio-racial brasileira; no terceiro capítulo sustentamos que a classe dominante brasileira, apoiada na idílica miscigenação e no mito da democracia racial denega uma configuração social mediada pela raça que forma uma realidade perversa e cínica cuja ambiguidade pode ser caracterizada como moebiana; no quarto capítulo analisamos os impactos do racismo no interior das instituições de psicanálise. Sustentamos a necessária implicação pública das instituições de psicanálise e a auto-organização dos psicanalistas negros e negras para disputa institucional do campo. Na conclusão apresentamos uma síntese das informações que colhemos ao longo da pesquisa e postulamos o reconhecimento de um sujeito brasileiro, um para além do negro e para além do branco reconhecendo a emergência de um sujeito da miscigenação e de uma formação social que a rigor é ambígua, diversa e que foi historicamente barrada. Em um país de tantas psicanalistas e psicólogos, urge a necessária constituição de uma psicologia e psicanálise autenticamente brasileira e implicada em seus processos históricos e sócio-raciais marcado pela exclusão. Há que se fazê-lo sem ignorar as relações concretas de poder e o papel da classe dominante nos processos de submissão racial e estratificação econômica.

Palavras-chave: Psicanálise. Relações raciais. Memória, história e subjetividade

ABSTRACT

SOUZA MONTEIRO, Pierre. Segregation and Social Bond: articulations between psychoanalysis and racial relations. 2022. 109f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise e Políticas Públicas) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

In this work we performed a psychoanalytically directed analysis of Brazilian socio-racial formation from Lacanian theory and studies of race relations articulated philosophy, historiography, sociology, psychology and Afro-diasporic epistemology. We consider the historical aspects of slavery and Brazilian colonization. This dissertation is, strictly speaking, the fruit of a collective thought. Our objective was to locate the singularity of the logic of racism in Brazil, its effects on the unconscious structure, its maintenance mechanisms, and the subjective resulting of this experience in the social structure and constitution of the racialized subject. The methodology adopted was bibliographic research as a priority resource; taken as a method of interpretation of reality, the research is assumed in this work as a position taking as implicated in the reality researched. It is a discursive-textual production of social agency that does not include a univocal causal explanation. Anchored in Hegelian dialectics; in psychoanalytic logic and African epistemology, the text is organized in four chapters. In the first chapter, resonating the denunciation that makes the black movement regarding the epistemic payment of black authors and authors, we emphasize that rebuilding and keeping alive the memory of a people is actually ensuring, at present, its social place. Affection to the African conception, we sustain from *the concept of Sankofa* that it is not taboo to go back and seek what has been forgotten; in the second chapter we carry out a historical recovery of the processes of invasion of the Americas, of the racism of sexism, of colonization, of the formation of Eurocentrism in the modern-colonial imaginary and of the Brazilian socio-racial formation; in the third chapter we maintain that the Brazilian ruling class, based on the idyllic miscegenation and myth of racial democracy, it denies a racially mediated social configuration that forms a perverse and cynical reality whose ambiguity can be characterized as Moebiana; in the fourth chapter we analyze the impacts of racism within the institutions of psychoanalysis. We support the necessary public implication of psychoanalysis institutions and the self-organization of black and black psychoanalysts for institutional dispute in the field. In the conclusion we present a synthesis of the information we collected throughout the research and postulate the recognition of a Brazilian subject, one beyond the black and beyond the white recognizing the emergence of a subject of miscegenation and a social formation that rigor is ambiguous and diverse that has historically been barred. In a country of so many psychoanalysts and psychologists, the necessary constitution of an authentically Brazilian psychology and psychoanalysis and implicated in its historical and socio-racial processes marked by exclusion is urgent. This must be so, without ignoring the concrete relations of power and the role of the ruling class in the processes of racial submission and economic stratification.

Keywords: Psychoanalysis. Race Relations. Memory, history and subjectivity

RESUMEN

SOUZA MONTEIRO, Pierre. Segregación y vínculo social: articulaciones entre psicoanálisis y relaciones raciales. 2022. 109f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise e Políticas Públicas) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

En este trabajo realizamos un análisis psicoanalíticamente dirigido de la formación socio-racial brasileña a partir de la teoría lacaniana y los estudios de las relaciones raciales articuladas filosofía, historiografía, sociología, psicología y epistemología afro-diaspórica. Consideramos los aspectos históricos de la esclavitud y la colonización brasileña. Esta tesis es, estrictamente hablando, el fruto de un pensamiento colectivo. Nuestro objetivo fue ubicar la singularidad de la lógica del racismo en Brasil, sus efectos sobre la estructura inconsciente, sus mecanismos de mantenimiento y el resultado subjetivo de esta experiencia en la estructura social y la constitución del sujeto racializado. La metodología adoptada fue la investigación bibliográfica como recurso prioritario; tomada como método de interpretación de la realidad, la investigación se asume en este trabajo como una posición que toma como implicada en la realidad investigada. Es una producción discursivo-textual de la agencia social que no incluye una explicación causal unívoca. Anclado en la dialéctica hegeliana; en lógica psicoanalítica y epistemología africana, el texto se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo, resonando la denuncia que hace el movimiento negro respecto al pago epistémico de autores y autoras negras, enfatizamos que reconstruir y mantener viva la memoria de un pueblo es en realidad asegurar, en la actualidad, su lugar social. Afecto a la concepción africana, sostenemos desde *el concepto de Sankofa* que no es tabú volver atrás y buscar lo olvidado; en el segundo capítulo realizamos una recuperación histórica de los procesos de invasión de las Américas, del racismo del sexismo, de la colonización, de la formación del eurocentrismo en el imaginario moderno-colonial y de la formación sociorracial brasileña; en el tercer capítulo sostenemos que la clase dominante brasileña, basada en el mestizaje idílico y el mito de la democracia racial, niega una configuración social mediada racialmente que forme una realidad perversa y cínica cuya ambigüedad puede caracterizarse como Moebiana; en el cuarto capítulo analizamos los impactos del racismo dentro de las instituciones del psicoanálisis. Apoyamos la necesaria implicación pública de las instituciones de psicoanálisis y la auto organización de psicoanalistas negros y negros para la disputa institucional en el campo. En la conclusión presentamos una síntesis de la información que recogimos a lo largo de la investigación y postulamos el reconocimiento de un sujeto brasileño, uno más allá del negro y más allá del blanco reconociendo el surgimiento de un sujeto de mestizaje y una formación social cuyo rigor es ambiguo y diverso que históricamente ha sido prohibido. En un país de tantos psicoanalistas y psicólogos, es urgente la necesaria constitución de una psicología y psicoanálisis auténticamente brasileña e implicada en sus procesos históricos y socio raciales marcados por la exclusión. Esto debe ser así, sin ignorar las relaciones concretas de poder y el papel de la clase dominante en los procesos de sumisión racial y estratificación económica.

Palabras clave: Psicoanálisis. Relaciones raciales. Memoria, historia y subjetividad

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 MEMÓRIA, HISTÓRIA E SUBJETIVIDADE.....	14
1.1 O cogito: abstração universal da espécie.....	16
1.2 Dialética: o enraizamento histórico do saber.....	18
1.3 O Outro: lugar da memória.....	20
1.3.1 O psíquico: um aparelho de memória.....	20
1.3.2 Um passado “não-todo”	22
1.4 Egbé: um pensamento próprio.....	24
2 COORDENADAS HISTÓRICO-SUBJETIVAS DA SEGREGAÇÃO.....	31
2.1 Deslizamento semântico do conceito de “Europa”	31
2.1.1 Segregação e racismo na economia moderno-colonial	33
2.1.2 A política da raça e a raça como política	35
2.2 Formação socio-racial brasileira.....	36
2.2.1 Economia liberal: expectativa de liberdade	39
2.2.2 A lei de terras e a opção pelo branqueamento.....	42
2.2.3 Miscigenação: marca de cor, hierarquia racial e estratificação econômica	43
2.3 A desvantagem negra no capital simbólico e material.....	47
2.3.1 Segregação e racismo de Estado	48
2.3.2 Democracia racial: a negação ideológica da raça como política	51
2.4 Cinismo: as camadas dirigentes da sociedade brasileira	53
3 AMBIGUIDADE: UMA LEITURA SOCIAL MOEBIANA.....	56
3.1 Históricos de uma estrutura sócio-racial ambígua	57
3.2 Ambiguidade: racismo estrutural e psicanálise	60
3.3 A Banda de Moebius e o racismo brasileiro.....	63
3.4 A Dialética da ambiguidade, Gozo e Supereu.....	69
3.4.1 Supereu sádico: a emulação escravista da classe dominante.....	70
3.4.2 Gozo: o sujeito racializado além do princípio do prazer.....	74
3.5 Neoliberalismo: ambiguidade e controle social.....	77
4 UMA DEMANDA HISTORICAMENTE CONSTRUIDA.....	80
4.1 A psicanálise no Brasil	80
4.2 A psicanálise e o social	83
4.3 Neutralidade e compromisso do analista	85
4.4 Ética da psicanálise.....	87
4.5 A responsabilidade pública da psicanálise.....	89
CONCLUSÃO.....	90
REFERÊNCIAS.....	100

INTRODUÇÃO

[...] os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – Homo homini lúpus.

Sigmund Freud,
1930.

O presente trabalho trata de questões relacionadas aos estudos das relações raciais brasileiras e à teoria psicanalítica. Partindo destes dois eixos, desenvolvemos o tema *Segregação e Laço Social: articulações entre a psicanálise e relações raciais*, dialogando com temas da filosofia, história, sociologia e psicologia. Considerando aspectos históricos do escravismo e da colonização brasileira, realizamos uma análise psicanaliticamente dirigida sobre os efeitos dessa experiência, tanto na organização da estrutura social, quanto na constituição do sujeito racializado. Nosso objetivo é localizar a singularidade do racismo no Brasil, sua lógica, os efeitos na estrutura inconsciente, seus mecanismos de manutenção, e as resultantes subjetivas dessa experiência na formação do imaginário sócio-racial brasileiro.

Para o desenvolvimento da pesquisa, consideramos como hipótese que a formação social brasileira se caracteriza por um sistema de pertencimento e relações raciais ambíguas análogas a uma topologia moebiana. Neste sentido, entender o problema da mestiçagem e da democracia racial enquanto ideologia dominante no interior das relações entre colonizado e colonizador, brancos e não brancos, é fundamental para se compreender a singularidade do racismo brasileiro (GUIMARÃES, 2020, n.p).

Uma segunda hipótese que nos guiou ao longo do trabalho é a de que a segregação moderna decorre dos processos de formação de uma economia capitalista globalizada que primeiro ocorre no contexto de formação de uma *economia mundo*¹ no século XV e posteriormente com o avanço do capitalismo a partir do século XVIII. A rigor, racismo e segregação não existiam no mundo antigo como conhecemos hoje. Havia em todas as grandes civilizações como a egípcia, grega, romana e posteriormente nas culturas muçulmana e judaico-cristã, assepsias e estereótipos étnicos, atribuições de inferioridade e superioridade, mas não há evi-

¹ Este é o período de formação de um novo sistema histórico denominado por Wallerstein como o moderno sistema-mundo, ou a economia-mundo europeia ou a economia-mundo capitalista. O processo histórico que formou esse novo sistema cobriu os 200 anos do longo século XVI (GROSFUGUEL, 2016, p. 26).

dência da relação entre cor da pele, olhos, cabelos e a atributos morais negativos ou positivos dirigidos contra outros povos com base na “raça” (FANTINI, 2017).

Consideramos ainda uma terceira hipótese segundo a qual a demanda de analistas negros para analisantes negros presente em nossa configuração social atual foi historicamente construída. Os impasses desta relação entre movimento negro e instituições de psicanálise não dizem respeito a insuficiências teóricas da psicanálise ou dos estudos das relações raciais, mas a equívocos políticos e institucionais das instituições de psicanálise e em certa medida, do próprio movimento negro. Por um lado, o campo psicanalítico não criou as condições para inclusão sistemática de pessoas negras em seus quadros e não atualizou seus “currículos de formação” relacionando a teoria psicanalítica com epistemologias adequadas à realidade brasileira. As questões raciais foram vistas como floreio imaginário e o inconsciente como não tendo cor. Por outro lado, os negros não puderam se organizar para disputar politicamente este pertencimento, limitando-se à denúncia do caráter eurocêntrico e branco da psicanálise. Embora a questão pareça ser ético-política, em ambos os casos revela-se uma compreensão limitada tanto da teoria psicanalítica quanto das relações raciais.

O primeiro capítulo, *História, memória e subjetividade* teve por base um conceito renovado de história articulada pelo filósofo Vladimir Safatle (2015); uma descrição crítica destes conceitos em Descartes e a articulação destes em Hegel, Freud e Lacan, em diálogo com a concepção de história, memória e subjetividade elaborada pelo professor Muniz Sodré sobre a perspectiva africana dos povos de terreiro.

No segundo capítulo, *Coordenadas histórico-subjetivas da segregação*, realizamos uma recuperação histórica elaborada pelos pensadores decoloniais Joaze Bernardino-Costa & Ramón Grosfoguel (2016). Associando ao estudo do sociólogo Antônio Sergio Guimarães (2020) e outros autores, demonstraremos que, no contexto de formação de uma *economia mundo* em que se dá a acumulação primitiva do capital, o genocídio/epistemicídio praticado contra mulheres indo-europeias, judeus, muçulmanos, ameríndios e africanos marca a formação do eurocentrismo no imaginário dominante do mundo moderno/colonial. Trata-se de uma lógica que construiu as bases para as noções modernas do antijudaísmo, do antissemitismo, do racismo/sexismo e demais formas de segregação que constituíram a formação social brasileira.

De acordo com o professor Luiz Alfredo Garcia-Roza (2009), nesse contexto histórico de emergência do *cogito* e sua epistemologia, Descartes elabora uma subjetividade centrada no ego e forja uma noção de Eu apoiada em um dualismo, cujo espírito é “sem existência” (LACAN, 1998b, p.159). Autodeterminado pela certeza de si, o eu é solipsista e “exposto

através da enunciação da transparência reflexiva do *cogito*” (SAFATLE, 2000, n.p). Esta formulação se tornou possível, como argumenta Dussel (2005), pela negação de outros povos e culturas não europeias. Lacan irá criticar essa figura dual e solipsista da racionalidade moderna pela localização de um ponto absolutamente irreflexivo, chamado *sujeito* (SAFATLE, 2000).

Avançaremos na análise da segregação e racismo no contexto da economia moderno-colonial e de sua influência na formação social brasileira, que passa de um período de segregação explícita a uma liberdade formal, ou seja, não realizada na prática. Destacaremos as contradições entre cor e status social na transição entre um regime estrito de segregação racial e a ordem econômica liberal, em que a cor como marcador da hierarquia social representa uma linha de separação, formalmente ausente, na experiência de uma “segregação” efetiva. Ao final deste capítulo, veremos que, para além da herança escravista, as desigualdades econômicas e sociais dos negros em relação aos brancos refletem a desvantagem negra nos ciclos acumulativos do capital material e simbólico.

No terceiro capítulo, *Uma formação social moebiana*, sustentaremos que a classe dominante, apoiada na idílica miscigenação e no mito da democracia racial, denega uma configuração social mediada pela raça; uma realidade perversa e cínica, cuja ambiguidade pode ser caracterizada como moebiana. Ressaltaremos os aspectos ambíguos de nossa formação sócio-racial (SODRÉ, 2021), seus afetos e a constituição de padrões de clivagem racial inseridos no imaginário social brasileiro, nas estruturas e instituições do Estado, e nas práticas sociais cotidianas (ALMEIDA, 2018) a partir da elaboração lacaniana da banda de Moebius (LACAN, 1998).

Neste sentido, relacionaremos o capitalismo neoliberal – modelo econômico e forma de vida – aos processos de segregação racial que se originam no século XV, atravessam todo o período moderno-colonial e alcançam os nossos dias. Buscaremos ressaltar que o aspecto *comum* de uma vida mediada pelos mercados pasteuriza e homogeneiza as relações sociais, tencionando processos de exclusão e de negação das diferenças.

Veremos que, conforme aponta Martins (2020) que Bicudo (1945) aponta que os “fatores psicológicos do preconceito racial na sociedade brasileira” (MARTINS, 2020, p. 43) sequer puderam ser elaborados em aspectos da estrutura do sujeito como o ódio e a repulsa ao outro. As relações entre brancos e negros é baseada no recalçamento de hostilidades que persistem. Este processo pode ser percebido nas atitudes de submissão do preto em relação ao branco em razão do temor às reações do grupo dominante (MARTINS, 2020, p. 44). Por um lado, os processos e as práticas de dominação racial e econômica perpetrados pela classe do-

minante são evidentes. O ódio ao pobre e ao não branco são explícitos, apesar de não legalmente instituídos. Por outro lado, o subalternizado, capturado na malha ideológica do dominante, tende a manifestar essa hostilidade recalcada, identificando-se com o ideal da brancura, situação em que pode agir, no jogo social, assumindo posturas contra si mesmo e seus interesses de grupo. Neste sentido, demonstraremos que as hostilidades recalcadas estruturam uma política velada de ódio.

No quarto capítulo, *Uma demanda historicamente construída: analistas negros para analisantes negros*, trabalhamos uma questão de caráter “profissional” que consideramos relevante pela atualidade do problema e sua inserção no contexto deste Programa de Pós-graduação que relaciona Psicanálise e Políticas Públicas. De certo modo, os aspectos históricos e conceituais de nossa formação social e sua estrutura racializada, que percorreremos no primeiro, segundo e terceiro capítulos, assumirão uma elaboração prática.

A partir da elaboração de Rosa (2004) e Brousse (2003), analisaremos a relevância da psicanálise na leitura crítica das questões sociais; a ética e a política da psicanálise; os limites entre a neutralidade e o compromisso do analista. Por fim, seguiremos a argumentação de Dunker (2015) para evidenciar a responsabilidade pública da psicanálise diante das contradições sociais. Neste contexto veremos que, também no interior da psicanálise, confirma-se a ambiguidade e contradição de sujeitos enredados duplamente no contexto da psicanálise e da militância negra organizada.

Por fim, apresentaremos na conclusão uma síntese das informações que colhemos ao longo do trabalho.

1 MEMÓRIA, HISTÓRIA E SUBJETIVIDADE

Exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade [...] um gênero de conhecimento que viabilize a construção de um discurso do negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade.

*Neuza Santos Souza,
1983.*

Freud e Lacan atribuíram grande importância aos conceitos de história e memória articulando seus efeitos na produção da subjetividade. Para Lacan, a história não é o passado mas o que pode ser historicizado no presente. Trata-se menos do que se pode lembrar e mais do que o sujeito pode reconstruir. De acordo com Garcia-Roza (2009), no início da *Carta 52* (1896) dirigida a Wilhelm Fliess, Freud fundamentalmente caracteriza o “aparelho psíquico como um aparelho de memória” (GARCIA-ROZA, 2009, p.199). Na mesma direção Lacan, seguindo Freud, considera que “o Outro é o lugar da memória” (LACAN, 1988h, p.581). Esta concepção psicanalítica em muitos aspectos se aproxima da epistemologia africana. Elaborada no contexto da ritualística, a memória não significa mera repetição, mas processo de atualização em que não há contradição entre mito e história. Nessa temporalidade, importa muito pouco a data, muito pouco o realismo obsessivo dos fatos, e sim a narrativa de uma experiência existencial veiculada por famílias, vizinhos, conhecidos, toda a gente afim a uma comunidade (SODRÉ, 2017, p.74).

Em que pese as aproximações possíveis em torno dos conceitos de história, memória e subjetividade entre a psicanálise e os estudos das relações raciais no Brasil, é imperativo reconhecer as tensões existentes na relação entre estes campos. Como argumenta Dunker (2015), diferente de outros países, no Brasil a psicanálise não chega após a configuração de uma identidade nacional; ela é parte constituinte de nossa formação social e da gramática racial da sociedade brasileira. De fato há quem sustente essa aproximação e outros que a criticam.

O psicanalista Jurandir Freire Costa, por exemplo, comentando a indiferença do campo psicanalítico brasileiro em relação à publicação do livro *Tornar-se Negro* (1983) da psicanalista Neuza Santos Souza, refere-se ao racismo como “uma coisa secundária”, uma vez que as estruturas do sujeito “são as mesmas [...] O resto é recheio imaginário”. De acordo com Costa, nisto “Os Freudianos, os Kleinianos, os Lacanianos, todos eles estavam juntos”. (COSTA, 2019, p.63). Vale lembrar que a própria Neuza Santos Souza, que no livro *Tornar-se negro* defendia o uso da psicanálise na análise das relações raciais, em 2008 muda de posi-

ção. Sobre seu próprio livro, Souza diz: “Eu não republicaria. Eu vejo a psicanálise um pouco diferente do que eu veria, talvez. Talvez naquele outro momento eu pudesse achar, como achei, não é. Isso que você falou um pouco de aplicar a psicanálise a essa questão” (SOUZA, 2008, n.p).

Esse afastamento entre a psicanálise e a questão racial exemplificado pelas posições de Costa e Santos não é, entretanto, perene ou incontroverso no campo psicanalítico. Para Gonzáles, cujo “suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja da Psicanálise” (GONZÁLES, 1984, p.225), “as condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados”. (IBIDEM, p.232). Para autora, o lugar em que nos situamos determina a nossa interpretação sobre o racismo que constitui a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira (IBIDEM, 1984, p.224). Também para Dunker (2015), o nosso tipo ascendente de violência contemporânea não deriva apenas da desigualdade social. É um tipo de gestão da vida coletiva que equivale a um sintoma social deficitário de reconhecimento e que estrutura desigualdades de oportunidades e acesso a uma vida digna (DUNKER, 2015, n.p).

Numa perspectiva decolonial que busca construir uma epistemologia eurodescentrada, cabe perguntar que tipo de discurso social é este que reputa como “recheio imaginário” as condições materiais e subjetivas da população negra. Talvez uma fantasia ideológica eurocentrada responda por este tipo de pensamento ainda presente em setores do campo psicanalítico. “[...] vendo, não enxergam; e escutando, não ouvem, muito menos compreendem” (BÍBLIA, 2012, p. 1777, 1778).

Se partimos, como faz Lacan, “da concepção do Outro como lugar do significante”, chega-se à conclusão de que “qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora desse lugar” (LACAN, 1988l, p. 827). Parece-nos, determinante e não apenas um recheio imaginário, a ambiência e o lugar de pertencimento do sujeito e sua enunciação possível. Reduzir o sofrimento psíquico inerente ao racismo a uma questão imaginária é uma idiosincrasia, se não uma violência sobreposta. Ignorar a história própria da população negra, suas condições materiais de vida, a dominação racial e a exploração econômica exercida pela classe dirigente branca é um fato revelador das estruturas racistas da sociedade brasileira que se estendem a setores do campo psicanalítico.

De acordo com Freud, é um dever dos analistas estarem atentos tanto aos sintomas patológicos quanto às questões humanas e sociais envolvidas numa análise (Freud, 1996a, p.29). Na mesma direção Lacan escreve que deve renunciar a isso – à função de analista –, aquele

que não “conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (LACAN, 1998d, p.322). Neste sentido, o trinômio memória, história e subjetividade teria muito a dizer.

A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção (GONZÁLES, 1984, p.226).

No entanto, história, memória e subjetividade não são conceitos que se originam na psicanálise, de modo que para contextualizar seu uso neste estudo, a seguir, recuaremos ao momento em que eles aparecem vinculados ao nascimento da ciência moderna no século XVI. De modo descritivo, começaremos pela noção de história, memória e subjetividade em Descartes seguindo daí para o sentido que Hegel lhes atribui e culminaremos ressaltando a elaboração de Freud e Lacan em relação aos termos e à apreensão destes pelo movimento negro.

1.1 O *cogito*: abstração universal da espécie

Descartes em sua obra *Meditações Metafísicas*, parte da descrença pela memória e pela experiência sensível como modos de alcançar a verdade. “Tudo o que recebi, até presente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 2005, p. 31), diz ele. Desta recusa da memória e dos sentidos, emergirá um sujeito particular, com pretensões universais, e que marcará não apenas a ciência moderna mas todo o “Eu” ocidental, com inserção inequívoca e explícita na própria psicanálise.

O sujeito cartesiano, suporte epistemológico da invenção do *homem* como abstração universal da espécie humana, estabeleceu as coordenadas de uma história/memória específicas, também estas com vistas à universalização. Pouco a pouco a metafísica deu lugar ao modelo mecânico da física newtoniana que foi aplicado à “natureza humana” e pressupunha a ideia de um corpo-máquina. Assim, “uma nova concepção do corpo e um novo saber sobre o homem começou a se constituir” (GARCIA-ROZA, 2009, p.9). A partir do corte cartesiano, esta noção de subjetividade foi transformada em referência central para o conhecimento e a

verdade, verdade que para Descartes habitava a consciência, morada da representação.

A questão colocada pelo filósofo, tendo a verdade “como problema central, é o de saber se chegamos a ela pela via da razão ou pela via da experiência” (GARCIA-ROZA, 2009, p.9). No entanto, de acordo com o próprio Garcia-Roza, pouco importa se essa via segue o credo racionalista ou empirista, seu objetivo é um só: “reduzir a horizontalidade dos acontecimentos à verticalidade do conhecimento” (GARCIA-ROZA, 2009, p.12).

Deste modo, pela via empírica e/ou racionalista, a redução da horizontalidade da experiência à verticalidade do saber redundava em um *cogito* autorreflexivo, fechado em si mesmo e pretensamente universal. A subjetividade formulada por Descartes é então refém de um solipsismo irremediável. O “Penso, logo sou” anuncia a emergência da subjetividade, mas elide o sujeito. Se o cogito é tomado como fundamento reflexivo do pensamento sobre o homem, a reflexão cartesiana restringe esse homem, no limite, a uma abstração do gênero e da espécie. “Não é do homem concreto que Descartes nos fala, mas de uma suposta natureza humana, de uma essência universal” (GARCIA-ROZA, 2009, p.14).

O solipsismo epistêmico de Descartes permitiram-lhe formular o Eu como ente pretensamente universal, não situado em contextos históricos e sociais concretos, livre para uma produção de conhecimento monológico. Não localizado e antissocial, o sujeito cartesiano constitui-se como uma abstração da espécie que coincide com o Eu, uma consciência atomizada mas universal, que seria capaz de alcançar a verdade.

Antes de Descartes, e mesmo depois, até o Iluminismo, a Revolução Francesa e o moderno desenvolvimento da ciência, a compreensão da história tinha uma conotação diversa no que se refere a sua plasticidade formadora do presente. A memória até então era vista como um processo de espacialização e constituição de um espaço mental no qual se davam os arquivamentos de imagens fixas, diferente portanto de uma temporalidade rememorável própria ao uso crítico da história e sua reconstrução (SAFATLE, 2015).

Para Safatle (2015, n.p), “a partir do Iluminismo e, principalmente, da Revolução Francesa, uma compreensão renovada da história se fará sentir”. A experiência da Revolução trouxe a possibilidade de reconfiguração da ordem política e suas relações de poder. Neste sentido, passa-se a tomar a história não mais para representação de acontecimentos esquecidos, mas como forma de conhecimento e apropriação de causas que determinam a atualidade. Deste modo, busca-se na “enunciação” do passado realizar no presente a latência do que ainda não se realizou (SAFATLE, 2015). A consciência histórica moderna fez com que a memória deixasse de ser apenas um *depositum fidei* dos acontecimentos e fosse compreendida como “atividade contínua de reinscrição” (SAFATLE, 2015, n.p). Com sua temporalização, ela pas-

sa a se apresentar como possibilidade de construção permanente de si no interior de uma narrativa que se transforma continuamente.

Ao se modificar o regime de apreensão do tempo histórico e da consciência de si em relação à história, conseqüentemente, transformou-se a forma de conceber a estrutura do sujeito. Neste sentido, escreve Safatle (2015, n.p), “tempo e sujeito são conceitos profundamente articulados” (SAFATLE, 2015, n.p).

1.2 Dialética: o enraizamento histórico do saber

Diferente da concepção do mundo antigo e do dualismo/solipsismo que marcam a formulação cartesiana, pode-se dizer que Hegel interpreta história, memória e subjetividade ancorado em seu conceito de dialética. Indagado por Goethe sobre o que entendia por dialética, Hegel afirmou: “é o espírito de contradição organizado” (ARANTES, 1996). Contra a noção clássica da dialética e sua versão acabada na escolástica medieval – tese-antítese-síntese, que pressupunha a acomodação de termos contrários e a síntese arbitrária de um novo termo –, o movimento dialético formulado por Hegel pode ser representado por um círculo espiral ascendente. Na medida que tenta-se efetivar um conceito na realidade, produz-se o seu contrário, o objeto resiste a sua captura conceitual e retorna ao sujeito em grau maior de complexidade alterando sucessivamente sujeito e objeto (SAFATLE, 2020, n.p). Surge a negatividade como conceito central para compreensão do sujeito e da sociedade.

Para Safatle, a dialética hegeliana é uma processualidade segundo a qual ao realizar um conceito, produz-se algo que o nega e que, em movimento seguinte, integra-se a este, re-colocando o conceito em outro patamar de complexidade. No ato sensível, diz Safatle, há uma contração histórica que determina a capacidade da sensibilidade, um processo que ocorre às costas da consciência porque ela não tem contato imediato com a experiência, mas, contato mediado aos objetos através da estrutura sócio-histórica que lhe constituiu (SAFATLE, 2020, n.p).

Assim, de acordo com Esser (2013), Hegel descarta a razão como algo inato aos Homens. Esta seria desenvolvida ao longo dos séculos, sempre fomentada pelo passado. O que somos agora, não é dado no momento do nascimento ou pela experiência durante o tempo de vida individual, mas adquirido ao longo dos séculos. O processo de nos tornarmos é a nossa história (ESSER, 2013, p.68).

Memória, história e subjetividade obedecem à hermenêutica dialética, espiral ascendente, uma processualidade histórica e complexa que traduz uma estrutura sócio-histórica que funda o Espírito. Diferente de Descartes, a história é aqui a destinação necessária da consciência. Nesta visada, o sentido das ações dos indivíduos não se circunscreve ao isolamento abstrato de uma consciência atomizada, como na perspectiva cartesiana. Ou seja, em Hegel, a essência da consciência encontra-se na reconciliação de seu ser com um tempo social rememorado (SAFATLE, 2015, n.p).

Esta rememoração dialética consiste numa apreensão autorreflexiva dos pressupostos que organizaram e organizam a experiência desejante. Ao contrário do solipsismo cartesiano, de acordo com Safatle (2008), desde Hegel a “consciência-de-si” é o núcleo de infinitas diferenças que não pode ser fechada em si mesma pois é “o *locus* de uma Experiência fundamental de não-identidade” que se expressa em nossas relações de trabalho, desejo e linguagem. Trata-se de uma consciência histórica e dialeticamente constituída, ambígua porque absorvida em outra consciência da qual busca o reconhecimento.

A consciência transforma o mundo, cria a cultura e modifica-se a si mesma pelo desejo de reconhecimento de uma outra consciência, externa a ela, e que dialeticamente ela também criou e transformou. Para Hegel,

[...] a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência de si consigo mesma. Por isso, o mundo é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si mesma nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência de si consigo mesma. Essa unidade deve vir a ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo, em geral. (HEGEL, 2003, p. 136).

Neste sentido, a apreensão do objeto, assim como o modo de apreendê-lo é intersubjetivo e partilhado, não se restringindo nem a um momento hipotético abstrato e nem a um tempo isoladamente determinado, mas sim historicamente construído. Trata-se de um modo de apreensão não solipsista, que não se dá imediatamente, mas mediado pelo processo histórico. O sujeito neste contexto é capaz de atualizar seus pressupostos históricos a cada experiência, não se limitando a si mesmo. A este agente Hegel nomeia como Espírito, ou seja, o que têm a possibilidade de apreensão autorreflexiva dos pressupostos que organizam as necessárias condições do desejo. Diferente de uma apreensão transcendental verticalizada como aparece em Descartes, em Hegel, a apreensão se dá através de um enraizamento histórico do saber (SA-

FATLE, 2020, n.p).

1.3 O Outro: lugar da memória

Há uma terceira formulação dos conceitos de história, memória e subjetividade que encadeamos em nossa argumentação. Não necessariamente ela vai contra a noção hegeliana, parte desta, e coloca o conceito em um novo patamar de complexidade. A moderna compreensão da ciência nasce com Descartes e paradoxalmente o sujeito da psicanálise, tal como introduzido por Lacan, é concebido como correlato ao sujeito da ciência, herdeiro, nesse sentido, do corte cartesiano (LACAN, 1988m, p. 870). No entanto, se há correlações quanto à origem do sujeito, as consequências epistemológicas e políticas de cada uma destas teorias são distintas. O solipsismo cartesiano aponta para um Eu idêntico a si mesmo, como causa de si, uma identidade fechada própria a um ser inato “exposto através da enunciação da transparência reflexiva do *cogito*” (SAFATLE, 2000, n.p). A psicanálise o compreende de modo radicalmente oposto, pela presença de uma ausência, o não ser, o sujeito cindido, *locus* de uma *paixão do negativo* (SAFATLE, 2005, p.21) uma não-identidade de *deser* radical deste sujeito submetido em relação ao Outro, no sentido de uma estrutura articulada pelo desejo que, a rigor, diz Safatle, é originariamente inconsciente (SAFATLE, 2000, n.p).

1.3.1 O psíquico: um aparelho de memória

O inconsciente na psicanálise não guarda relação com aquela concepção de subjetividade dominante até Freud identificada com a consciência e dominada pela razão. O inconsciente freudiano marca uma diferença radical em relação à psicologia da consciência (GARCIA-ROZA, 2009). De acordo com este autor,

Freud inicia seu extenso artigo *O Inconsciente* assinalando que é nas lacunas das manifestações conscientes que temos de procurar o caminho do inconsciente. Essas lacunas vão trazer para o primeiro plano da investigação psicanalítica aquilo que Lacan, seguindo Freud, chamou de “formações do inconsciente”: o sonho, o lapso, o ato falho, o chiste e os sintomas. O que nos chama a atenção nesses fenômenos lacunares não é apenas a descontinuidade que eles produzem no discurso consciente, mas sobretudo um sentimento de ultrapassagem que os acompanha (Lacan, 1979b, p. 30). Neles, o sujeito sente-se como que atropelado por um outro sujeito que ele

desconhece, mas que se impõe a sua fala produzindo trocas de nomes e esquecimentos cujo sentido lhe escapa (GARCIA-ROZA, 2009, p.171).

Na *Carta 52* (1896) dirigida a Wilhelm Fliess, Freud diz que o aparelho psíquico é fundamentalmente um aparelho de memória sujeito a reordenamentos produzidos por novas articulações que constituem uma sucessão de inscrições e retranscrições. No texto, Freud utiliza uma linguagem mais próxima à neurologia da época e, sem se limitar a ela, aponta para o fato de que a consciência, em si mesma, não retém nenhum traço da experiência sensível porque a consciência e a memória se excluem entre si. A consciência é sempre evanescente (GARCIA-ROZA, 2009, p. 199).

Segundo Garcia-Roza, Freud utilizou várias abordagens sobre a memória posteriores à da *Carta 52*. A mais significativa, estaria na nota de rodapé acrescentada em 1907 no capítulo final de *Psicopatologia da vida cotidiana*, da qual destaco três argumentos: 1) o material mnêmico está submetido à influência dos mecanismos de condensação (*Verdichtung*) e de deslocamento (*Entstellung*); 2) a condensação e o deslocamento atuam por longos períodos, de modo que o conteúdo da memória é reordenado e/ou reorganizado e; 3) as impressões se conservam da mesma maneira como foram recebidas e articuladas ulteriormente (GARCIA-ROZA, 2008, p. 206).

Para Garcia-Roza, no texto do *Projeto para uma psicologia científica* Freud utiliza a noção de traço mnêmico para descrever os acontecimentos psíquicos que ficam gravados de forma permanente na memória, sendo reativados por efeito do investimento (GARCIA-ROZA, 2009, p. 201). O desafio de Freud era conciliar, num mesmo aparelho, a impermeabilidade exigida pela memória e a permeabilidade implicada na percepção. Freud apela então para a distinção entre os neurônios permeáveis e os neurônios impermeáveis e além disso utiliza a noção de barreiras de contato para estabelecer a diferença entre os trilhamentos da experiência (GARCIA-ROZA, 2008, p. 199). Neste sentido escreve Garcia-Roza,

Não há naturalismo aqui; a memória é, desde o começo, constituída pela "preferência do caminho" portanto, pela diferença [...] Antes de qualquer tentativa de repetição do idêntico, o que ocorre é uma repetição diferencial. A memória não se acrescenta à vida para mantê-la. Repetição e diferença já estão presentes desde o começo (GRACIA-ROZA, 2008, p.206).

Lacan esclarece que “a condição de continuidade na anamnese, onde Freud aquilata a integridade da cura [...] não se trata, para Freud, nem de memória biológica, nem de sua mistificação intuicionista, nem da paramnésia do sintoma, mas de rememoração, isto é, de história” (LACAN, 1998d, p. 257).

1.3.2 Um passado “não-todo”

Descartado, para a psicanálise, o caráter solipsista que Descartes conferiu à subjetividade, este conceito alcança um novo patamar de complexidade em Freud e sobretudo em Lacan. No conceito de inconsciente elaborado por Freud, a subjetividade não se limita como em Descartes a uma questão da consciência. Ao contrário, como escreve Lacan “O inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1998d, p. 260).

Já em sua tese de 1932, Lacan, de acordo com Dunker (2016), ao descrever o caso Aimée, recorre ao conceito de “ilusões de memória” (LACAN, 1932, p. 211). Lacan diferencia o problema de síntese de memória do delírio e da alucinação e postula que, no caso de Aimée, ele se relacionava com hiatos de seu desenvolvimento biográfico (DUNKER, 2016, n.p), fenômeno que dependeria das insuficiências de adaptação ao real (LACAN, 1932, p. 128). Lacan descreve a situação nos seguintes termos:

[...] tivemos a surpresa de ouvir nossa doente dizer o seguinte: "Sim, é como no tempo em que eu ia ao jornal comprar o números atrasados de um ou dois meses antes. Eu queria reencontrar neles o que havia lido, por exemplo, que iriam matar meu filho e a foto na qual eu o havia reconhecido. Porém, jamais reencontrei o artigo nem a foto, dos quais, no entanto, eu me recordava. No final, o quarto estava entulhado desses jornais." [...] Inquirida por nós, a doente reconheceu que só podia se recordar de um fato: o de, a um dado instante, *ter acreditado lembrar-se* deste artigo e desta fotografia. O fenômeno se reduzia, portanto, a uma ilusão de memória (LACAN, 1932, p.210, 211).

Conforme argumenta Dunker, a ilusão de memória de Aimée em parte recobria situações traumáticas de sua história e em parte advinha das pressões sociais decorrentes dos conflitos de classe em relação a sua realidade – trabalhadora dos correios – e sua fantasia ideal – ser uma escritora famosa e reconhecida. No primeiro caso, trata-se de um filho natimorto e da perda do irmão de um ano de idade que havia tropeçado na lareira e morrido. (DUNKER, 2016, n.p). No segundo caso, destaco a referência que Dunker faz sobre a pressão social para enfatizar o papel formador da memória exercida pelo Outro. Ou seja, a posição de reconhecimento do sujeito de si mesmo depende da relação em que ele é reconhecido pelo Outro (DUNKER, 2016, n.p). Neste sentido escreve Lacan,

Ensinamos, seguindo Freud, que o Outro é o lugar da memória que ele descobriu pelo nome de inconsciente, memória que ele considera como objeto de uma questão que permanece em aberto, na medida em que condiciona a indestrutibilidade de certos desejos (LACAN, 1998h, p. 581).

Diferente do “desejo” do animal que se dirige a objetos “reais” da natureza, o desejo humano se endereça a um outro desejo: “A história humana é a história dos desejos desejados” (KOJÈVE, 2002, p.13). No contexto de nossas relações raciais, a formulação do autor ganha contornos dramáticos e nos permite um uso quase literal de um fragmento lacaniano. O inconsciente, escreve Lacan “é o capítulo de minha história que é marcado por um **branco** ou **ocupado por uma mentira**” (LACAN, 1998d, p.260), um capítulo censurado que, no entanto, opera, e pode ser resgatado na medida em que já está escrito em outro lugar (IBIDEM).

Este processo se atualiza cotidianamente na realidade brasileira, como no caso do brutal assassinato do jovem congolês Moïse Kabamgabe, espancado até a morte quando buscava receber o pagamento por serviços prestados ao dono de um quiosque, fato ocorrido na segunda-feira, 24/01/2022, no bairro da Barra da Tijuca, Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Sob a morte de Moïse Kabamgabe, há camadas e camadas históricas de “desejos desejados”. No entanto, a história se repete como tragédia: um homem negro que sai do continente africano contra sua vontade é submetido a extrema violência racista em território brasileiro. É como se em sua morte se contraíssem séculos de história.

A história, quando esquecida, negada e recalcada, pode ser recuperada em um lugar outro. Este, escreve Lacan, é o corpo, as lembranças da infância, a evolução semântica, o estilo de vida, as tradições, as lendas heroicizadas que veiculam a história e os vestígios que conservam as distorções de capítulos adulterados cujo sentido a exegese restabelecerá (LACAN, 1998d, p.261). Neste sentido, Rosenfield (1994), citado por Safatle (2015), escreve:

As lembranças não são imutáveis, mas são reconstituições operadas sobre o passado e em perpétuo remanejamento que nos dão um sentimento de continuidade, a sensação de existir no passado, no presente e no futuro. (ROSENFELD, 1994, Apud SAFATLE, 2015, n.p).

De acordo com Safatle, isto implica conferir ao passado certa plasticidade reconstrutiva, pois o modo como experimentamos ou perdemos uma memória pode se transformar em fonte de sofrimento psíquico de um indivíduo ou grupo social. Para Lacan,

A história não é o passado – A história é o passado enquanto ele é historicizado no presente – historicizado no presente porque ele foi vivido no passado [...] o fato do sujeito reviver, rememorar, no sentido intuitivo da palavra, os acontecimentos formadores de sua existência, não é em si mesmo algo realmente importante. O que

conta é que ele reconstruiu [...] Eu diria que, no final das contas, o que realmente se trata é menos de se lembrar do que de reescrever a história (LACAN, 1983, p. 21,22).

Rever a história possibilita dissolver os efeitos de determinismos ilusórios produzidos no passado e aprofundar a reconstrução atual do sujeito. Isto implica em reconhecer que o sujeito e o campo social no qual está inserido são atravessados pelo desenvolvimento do “tempo histórico como essência da subjetividade” (SAFATLE, 2015, n.p).

Nesta perspectiva, as estruturas causais e temporais de uma dada configuração social e dos sujeitos que a compõem possuem uma dinâmica contínua de processualidades que podem se modificar a partir de ações do presente. É como se o passado nunca passasse por completo, ou seja, um passado “não-todo”, cujo sentido pode ser recomposto (SAFATLE, 2015).

Diferente das concepções históricas de caráter místico, biológico ou culturalmente evolucionistas centradas na consciência, a psicanálise desde Freud e principalmente na reelaboração teórica de Lacan, aponta para um modo de subjetividade que se dá pela entrada do sujeito na linguagem e na cultura que o precedem e estruturam (LACAN, 1998g, p. 498). Ou seja, o sujeito é produzido no “epos onde relaciona com o momento presente as origens de sua pessoa” (LACAN, 1998d, p. 256). A linguagem, escreve Lacan, “define, por si só, a subjetividade” (LACAN, 1998d, p. 299). Neste sentido, retomar os aspectos históricos dos processos de segregação e racismo iniciados a partir do século XV possibilita estabelecer uma relação entre memória, história e subjetividade na constituição presente de sujeitos engendrados em uma formação social racializada.

1.4 Egbé: um pensamento próprio

Há uma aproximação possível entre a epistemologia psicanalítica e a africana. Desde que se observa que a epistemologia psicanalítica se afasta do solipsismo cartesiano e considera a dimensão transindividual da constituição do sujeito, percebe-se uma aproximação possível daquela com a epistemologia africana. Destaca-se essa aproximação, pois ainda que a psicanálise a rigor seja oriunda do pensamento europeu, sua lógica opõe-se à racionalidade moderna. Neste sentido uma epistemologia eurodescentrada e diásporica, afim com a epistemologia psicanalítica, pode permitir modos novos de apreensão da segregação e do racismo presente na sociedade brasileira.

História, memória e subjetividade na concepção africana podem ser lidas a partir do conceito de *Sankofa* – sanko = voltar e fa = buscar, trazer. O termo tem origem em um provérbio tradicional dos povos de língua Akan na África Ocidental. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” (RIBEIRO, 2013, p.4) pode ser traduzido como: “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu” (IBIDEM). Pode ser representado pelo pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. De acordo com Sodré, as origens desse paradigma correspondem a um complexo cultural vindo da Nigéria do Benin (ex Daomé) que abarcava as nações de tradição Iorubá conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jeje (SODRÉ, 2017, p. 57).

Ao enfatizar os aspectos de uma epistemologia eurodescentrada oriunda das tradições africanas, Sodré encontra um quiasma entre a forma moderno/ocidental e africana de conceber a tríade história, memória e subjetividade. Para o autor, a diátese média, ou seja, a predisposição para determinadas afecções, mostra que tanto a tradição ocidental como a africana “têm em comum o substrato pregnante de uma *Arkhe*”, de uma substância inicial de onde tudo deriva (SODRÉ, 2017, p.55). Onde a sociedade moderna pretende garantir-se pela dialética da história, “o simbolismo da liturgia e dos mitos permanece, em meio ao império do racionalismo empirista, como uma porta de acesso a imagens originárias e transcendentais (SODRÉ, 2017, p.55). Por exemplo, de acordo com Sodré, o pensamento nagô “[...] atesta e continuamente confirma a presença na história nacional de um complexo paradigma civilizatório, diferencialmente distante do modelo europeu centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade dos signos” (SODRÉ, 2017, p.57).

Para o autor, o curso da história contrapõe-se à simplicidade de um destino previamente estabelecido. Trata-se de uma temporalidade própria da ancestralidade que inscreve o destino pela vigência ética do discurso de fundação do grupo que, pelo culto ancestral, articula passado, presente e futuro (SODRÉ, 2017, p. 71). A ritualística, neste sentido, não é mera repetição e sim processo de atualização da origem no tempo presente, capaz de produzir uma “mutação acelerada da história (SODRÉ, 2017, p. 71). Neste processo, no universo dos terreiros de culto, na dinâmica afetiva da ancestralidade, não há contradição entre história e mito, eles andam de mãos dadas, sem que se viole a verdade do grupo (SODRÉ, 2017, p. 74).

Sodré chama a atenção para a situação de que, na realidade da experiência está o fato de algo nascer, não como apêndice do mundo precedente mas como acontecimento originário, um corte no fluxo contínuo das coisas, uma gênese inventiva de um tempo possível, de um passado imemorial, um passado que não passa. Ele é a potência de um começo de uma temporalidade em que a experiência engendra o acontecimento. Este processo, escreve Sodré: “se dá

na suspensão de si mesmo e de seu sentido; ele se “apresenta” como recuo transcendental sobre qualquer presente da ex-per-iência” (SODRÉ, 2017, p. 122).

Neste sentido pode-se dizer que a história, no interior da epistemologia africana, diferente de uma historicidade diacrônica, caracteriza-se por uma dinâmica síncrona de um começo que se dá no meio, uma singularidade absoluta, contrária a atributos e qualidades das circunstâncias do contexto. Trata-se de uma dimensão em que “o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo (SODRÉ, 2017, p. 123). Para Sodré,

Essa origem é impossível de ser representada, muito menos de ser datada, porque não é nenhum começo, mas um princípio inaugural. O acontecimento inaugurado por Exu não é algo que se possa inserir como peripécia numa história com passado, presente e futuro já dados, pois é ele mesmo que faz a história de seu grupo, logo, constrói o seu tempo – em grego, *aion*, o tempo do acontecimento – que é o da reversibilidade. Em termos mais claros, a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o inventa (SODRÉ, 2017, p.123).

A memória no interior da tradição nagô, de acordo com Sodré, possui um caráter “mitológico”. Não consiste em um corpo doutrinário articulado e exposto por via dogmática, não se trata de raciocínios formais, e sim de um repertório cultural no qual se incluem “invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos” (SODRÉ, 2017, p. 62). É um pensamento que se transmite pela forma iniciática dentro do quadro litúrgico do terreiro e estende-se ao âmbito da sociedade global (IBIDEM).

Diferente dos códigos normativos que impõem ao indivíduo um dever ser, essa memória se constitui como um eco da morte, eco de corpos ausentes que constituem o grupo. Para os nagôs, escreve Sodré: “Ara, o corpo remanescente é, em si mesmo, o acontecimento da memória” (SODRÉ, 2017, p. 75). Este corpo não é um espectro fantasmagórico mas a materialização da própria ética do grupo, é a linguagem que condensa os princípios dos pais fundadores e dos ancestrais (IBIDEM).

Na experiência brasileira, a diáspora escrava é ao mesmo tempo acontecimento originário e de restauração da *Arkhé* (substância inicial de onde tudo deriva) e que comporta a ideia freudiana de trauma fundante. É uma tentativa de guardar as características do acontecimento na medida em que este não tem mais a potência de sua origem. Neste processo, a preservação do acontecimento constitui e é constituída pela memória grupal (SODRÉ, 2017, p. 59).

De acordo com Sodré, não se pode compreender este tipo de cultura – hindus, chineses e africanos – sem considerar que o processo verbal de pensamento da pessoa implica sua unidade com a comunidade. O *corpo*, tanto individual quanto comunitário, ancoram a *espaciali-*

dade por meio de sua vinculação ao entorno ético e existencial. Em outras palavras, este pensamento significa a relação concreta entre homens e natureza (SODRÉ, 2017). Para o autor,

Não se trata de um pensamento para dentro do indivíduo, oposto a um pensamento voltado para fora – tal como alguns doutrinadores tentam caracterizar a diferença entre o modo de ser oriental e o ocidental. Trata-se, sim, da recusa de separação absoluta entre o dentro (o corpo) e o fora (o mundo), que leva a uma dimensão transbordante quanto às estruturas da representação restrita a palavras (SODRÉ, 2017, p. 52).

O sentido do pensamento africano é fortemente metonímico, remete à cadeia significativa em Lacan e possui uma função afetiva estruturante. A memória, neste caso, incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar que é afetado pelo processo de territorialização que entre os nagôs, escreve Sodré, “dá margem a vínculos comunitários particulares (SODRÉ, 2017, p.60). Estes vínculos se dão no *egbé* ou como explica o autor, na comunidade litúrgica “que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprio” (SODRÉ, 2017, p. 60).

No entanto, Sodré ressalva,

[...] longe das ilusões de se encontrar uma aura de autenticidade no passado, a tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real (SODRÉ, 2017, p. 71).

Para o autor, o pensamento da *Arkhé* compartilha com toda filosofia o sentido de reconstrução das diferentes formas de existência. Neste sentido, ele cita a frase favorita de Ferreira Gullar: “A vida não basta” é necessário reconstruí-la, reinventá-la. (SODRÉ, 2017, p. 62). Não se trata de uma memória individualista, porque ela é constituída como sendo de um sujeito coletivo de pensamento e é neste sentido que o pensamento nagô implica uma liturgia corporal (SODRÉ, 2017, p. 75). Ou seja,

[...] o sujeito da autoridade, aquele que faz da experiência incorporada à memória a matéria-prima de uma fala, pode constituir-se como narrador, isto é, como agente de uma ação discursiva que organiza os seus conteúdos verbais numa forma linear, centrada e conexa. Não se trata de uma mera técnica organizativa: esse agente simboliza toda uma ordem social que integra na experiência o singular e o grupal. Sustentada por uma instância enunciativa consistente, a narrativa em questão é propriamente uma forma simbólica (SODRÉ, 2017, p. 149).

Como argumenta Sodré, o pensamento nagô não está ancorado no Eu como figura de fundamento da subjetividade. O Eu é, no contexto nagô, uma unidade diferencial e pré-

individual – *Exu* – e é investida de uma potência – *axé* – que se desdobra no desenvolvimento ontogenético do indivíduo. Não se trata no entanto de representações absolutas, mas que se inscrevem num movimento aleatório e não determinista. Para Sodré, no quadro de uma arqueologia da subjetividade, Exu implica uma concepção não subjetivista da personalidade, própria a culturas de enraizamento holístico (SODRÉ, 2017, p.115).

Tomando o mito de Exu para exemplificar esse sujeito da autoridade, que simboliza a ordem social – não pela via religiosa, mas por uma interpretação político-cultural –, este pode ser visto como traço de um modo coletivo de pensamento, implicando a expressão de um contexto mais amplo que requer a compreensão ontológica do “ser nagô” (IBIDEM). Trata-se de um princípio dinâmico do sistema simbólico do *axé* que relaciona tudo que existe, desde as divindades, até os vivos e mortos.

Para Conceição, no contexto dos terreiros de *candomblé*,

Todo aparato estético ali têm o sentido de recriar um ambiente mais próximo dos elementos das entidades celebradas: o fogo, as matas, as águas e demais elementos que se associam às entidades cultuadas, de uma forma ou de outra, estarão virtualmente representados no barracão e nas vestes dos/as encantados/as que naquele momento, assumem o corpo do/as iniciado/a. Nessa condição singular, em que o “eu” do/a iniciado/a dá lugar a outro ser (os orixás, voduns ou inquices, os caboclos, e demais entidades cultuadas no *candomblé*). [...] Tal explicação pode ser entendida com base em um ditado usado pelos/as mais antigos/as do *candomblé*: “o desempenho do cavaleiro, depende do cavalo” (CONCEIÇÃO, 2021, p. 181).

De acordo com Conceição, as identidades nos terreiros de *candomblé* podem ser múltiplas. Naquele “território” o corpo do sujeito é visto como espaço sagrado de mediação, e funciona como um veículo para expressão de personalidades múltiplas (CONCEIÇÃO, 2021, p. 181). Por mais particular ou idiossincrático que isto possa parecer, escreve Sodré: “o processo verbal do pensamento realiza-se fora da subjetividade do pensador, *no âmbito lógico e ecológico das ideias e dos argumentos* (SODRÉ, 2017, p. 48).

Essa comunidade de terreiro se caracteriza por um tipo de subjetividade que coloca no primeiro plano a experiência simbólica do mundo, ou seja: o “primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte” (IBIDEM). Neste ambiente o paradigma comunitário, frente ao real, implica o reconhecimento do aqui e agora da existência.

No início deste capítulo, sustentamos que a concepção de história na antiguidade, como depositária fiel de acontecimentos acabados, se estende pelo pensamento ocidental e alcança toda uma construção filosófica na metafísica. A partir da emergência do *cogito* cartesi-

ano e do primado da razão, seja pela via racionalista ou empirista, introduz-se um tipo de subjetividade que elide o sujeito e cria as condições para formulação de um Eu, ou de uma consciência de si como pura abstração da espécie, derivando uma concepção do *homem* desvinculado de territorialidade histórica, pretensamente universal, dualista e solipsista. Nada mais distante da concepção cartesiana como a epistemologia africana.

Com Hegel, vimos que há uma nova concepção da história e da “natureza humana”. Enraizada em processos sócio-históricos, a consciência-de-si em Hegel escapa ao solipsismo cartesiano. Ela será tomada no pensamento hegeliano como núcleo de infinitas diferenças, não isolada em si mesma, é o *locus* de uma experiência de não-identidade. Realidade que se expressa dialeticamente em nossas relações de trabalho, desejo e linguagem (SAFATLE, 2020, n.p).

De certo modo, a cisão subjetiva estrutural que Freud traz com sua teoria do inconsciente, já estavam em algum nível colocados na dialética hegeliana quando este relaciona aos processos históricos o desejo de reconhecimento, ou seja, quando concebe que “a consciência de si é desejo, em geral” (HEGEL, 2003, p. 136). Apesar do diferencial da visada hegeliana, a rigor, trata-se da compreensão do sujeito em sua relação com a história no limite da razão e da consciência, e portanto de relações intersubjetivas. O que não se aproxima da epistemologia africana.

A teoria do inconsciente freudiano representou um novo modo de compreensão do sujeito, na leitura de Lacan, não mais nos limites do solipsismo cartesiano ou da intersubjetividade hegeliana. Entre a territorialidade e materialidade do corpo e o pensamento, Freud introduz o aparelho psíquico, ou aparelho de memória (GARCIA-ROZA, 2009) e relaciona a este à dimensão do desejo. Para Freud não se trata de naturalismo ou intuição mística; a memória se constitui por traços que marcam preferências de caminho, pela diferenciação e não pela repetição fixa da experiência (GARCIA-ROZA, 2008, p.206). Nesta direção, para Lacan, a história é ato de rememoração, o Outro é o lugar da memória e os desejos indestrutíveis podem ser recuperados ou emergem em um lugar outro, a saber, o corpo. O inconsciente é o discurso do Outro, concreto, transindividual e que falta à completude da consciência.

A partir desta formulação da psicanálise, torna-se possível sustentar sua convergência com a epistemologia africana, na crítica à racionalidade moderna fundada por Descartes e seu sujeito a-histórico. Se para Lacan a “história é o passado enquanto ele é historicizado no presente” (LACAN, 1983, p. 21,22), para a epistemologia africana, o simbolismo da liturgia e dos mitos permanece, mesmo em meio ao império do racionalismo empirista, como uma porta de acesso a imagens originárias e transcendentais (SODRÉ,2017, p.55). Na ritualística, que

condensa a experiência histórica, a memória e subjetividade não apresentam mera repetição, mas sim um processo de atualização da origem no tempo presente, uma “mutação acelerada da história” (SODRÉ, 2017, p. 71). Neste universo, não há contradição entre história e mito (SODRÉ, 2017, p. 74). Trata-se de uma temporalidade onde importa muito pouco a data, muito pouco o realismo obsessivo dos fatos, e sim a narrativa de uma experiência existencial veiculada por famílias, vizinhos, conhecidos, toda a gente afim a uma comunidade (SODRÉ, 2017, p.74).

É sob essa concepção de história-mito, de memória e de subjetividade, que pretendemos serem aproximadas a epistemologia africana e a psicanalítica, e que a questão do racismo e da psicanálise pode encontrar interseções fortes, para além das divergências que se apresentaram historicamente entre ser o racismo apenas um “recheio imaginário” ou um sintoma central na formação brasileira. Por isso, o próximo capítulo se dedica às coordenadas histórico-subjetivas da segregação. Buscamos fazê-lo apoiados por um lado numa concepção renovada da história no sentido de uma plasticidade reconstrutiva dos acontecimentos que se iniciam no século XV com a invasão do continente americano e, por outro lado, a partir dos pressupostos epistemológicos da teoria psicanalítica e dos estudos das relações raciais.

2 COORDENADAS HISTÓRICO-SUBJETIVAS DA SEGREGAÇÃO

Os colonizadores não se tornaram traficantes de escravos e escravizadores por serem racistas. Tornaram-se racistas porque usavam escravos para obter grande lucro nas Américas e criaram um conjunto de atitudes em relação aos negros para justificar o que faziam. A verdadeira força motriz detrás do sistema escravocrata era a economia.

BBC,
2013

Do ponto de vista da psicanálise, rever a história significa de certo modo disputar a memória dos povos, percebendo as fissuras, as contradições e os hiatos da enunciação de linguagens e culturas que incidem na própria constituição do nosso inconsciente e das disposições dos indivíduos numa dada configuração social. A interpretação psicanalítica desse processo mostra que, na emergência do Eu cartesiano, precipita-se ao mesmo tempo um sujeito histórico barrado, uma “Alteridade negada (“o Outro”) da Modernidade”. (DUSSEL, 2005, p.31). Ou seja, o próprio princípio da segregação.

2.1 Deslizamento semântico do conceito de “Europa”

A pretensão de universalidade da filosofia cartesiana expressa no *cogito Ergo Sum* que, como se viu, é desafiada pela dialética hegeliana, pelo inconsciente da psicanálise de Freud e Lacan e pela epistemologia holística africana, é precedida pela existência de um *Eu Imperial* ou *Ergo Conquiro*. O “eu conquisto”, configurado a partir do processo que começou com a expansão colonial em 1492, tornou-se fundação e condição de possibilidade do *Ergo Sum*. Em sua emergência, para Dussel, o *Ergo Sum* secularizou todos os atributos do Deus cristão (*sou o que sou*) presente no *Eu Imperial* e se colocou como fundamento do conhecimento do mundo moderno-colonial (DUSSEL, 2005). Sob a pretensão de impessoalidade e universalidade do *cogito*, este conceito será apropriado pelo capitalismo como operador lógico no interior dos mercados comuns, como o olho que tudo vê, e se encarna na realidade como entidade planetária, acima e abaixo das regulações jurídico-políticas intra e entre os povos. A dominação cultural começou “no próprio instante em que o espanhol pisou a América e, logo, o fará o português, o holandês, o inglês, o francês e o americano” (Dussel, 1997, p.131).

A construção de um mito, argumenta Freud, se dá pela negação de uma dimensão real da vida comum para dar lugar a uma grande narrativa histórica que a rigor “é fictícia, fabricada pelo mito, na perseguição de suas próprias intenções” (FREUD, 1937). Esta concepção freudiana do mito no interior de uma cultura, isto é, a negação do caráter comum de uma existência recoberta por uma narrativa heroicizada, pode ser tomada como vetor explicativo da construção da Europa como centro da história humana e *locus* de um saber/poder de dominação global, imagem construída no século XVIII e que na verdade oculta o real de sua constituição. A diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é um invento ideológico do romantismo alemão de fins do século XVIII; é então uma manipulação conceitual do “modelo ariano”, racista. (DUSSEL, 2005, p.25).

Neste contexto, Dussel (2014) ressalta a importância de se recuperar a história das grandes culturas mundiais para uma leitura que não se limite ao modo de exposição de um saber/poder eurocentrado (DUSSEL, 2014, n.p). Trata-se de retomar informações históricas de saberes, conhecimentos e tecnologias elaboradas por diferentes culturas e que foram apropriadas pela Europa e que influenciaram os eventos políticos, religiosos e econômicos do século XV em torno da conquista das Américas.

De acordo com este autor, há outra história em que a linearidade entre Idade Antiga e Idade Média não faz sentido. O Feudalismo, por exemplo, existiu somente na Europa e em nenhum outro lugar do mundo, nem na China, Índia ou na América. Entre o século VII até o final do século XV, a organização econômica e social da Europa era feudal, mas os Árabes tinham uma cultura universalista que se estendia do Atlântico ao Pacífico e alcançava a península da China. Assim, é preciso ler a história de todas as culturas de um modo não eurocêntrico, pensando nas relações interculturais de diferentes povos, considerando as culturas chinesa, indiana, bantu, incluindo as ameríndias, articuladas com a moderna Europa. Não se trata de negar os avanços e a importância da civilização europeia, razão pela qual, Dussel argumenta que:

[...] não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado, nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazistas ou fascistas ou populistas, nem de um projeto pós-moderno como negação da Modernidade como crítica de toda razão para cair num irracionalismo niilista (DUSSEL, 2005, p. 31).

Não se trata, portanto, de advogar por um retorno a uma era idílica pré-moderna. Questionar o mítico eurocentrismo significa confrontar uma ideologia que “não é a ‘falsa consciência’ de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela ‘falsa consciência’” (ZIZEK, 1996, p.305). É fundamental considerar a indicação de Dussel para construção de uma compreensão de modernidade que não se enclausure em metodologias maniqueístas ou binárias que, mesmo críticas ao eurocentrismo, reproduzem lógicas segregacionistas.

2.1.1 Segregação e racismo na economia moderno-colonial

De acordo com Costa & Grosfoguel (2016), o século XVI marca a formação do eurocentrismo no imaginário dominante do mundo moderno/colonial que legitimou a dominação e a exploração dos povos não europeus apoiados na concepção do outro como destituído de religião, escrita, história, e, portanto, atrasado e inferior em relação à Europa. (COSTA & GROSGOQUEL, 2016, p.17). Primeiro na Espanha e depois em Portugal, forja-se a noção de pureza de sangue para denotar a diferença em relação àqueles que teriam o “sangue infecto”. Tratava-se de uma noção fabricada para distinguir judeus e muçulmanos convertidos ao catolicismo e classificar pessoas como puras ou impuras a partir de sua herança sanguínea. Neste contexto se dá a formação da noção moderna de antijudaísmo, antissemitismo, do racismo/sexismo e das formas de segregação deles decorrentes (GUIMARÃES, 2020).

Segundo Guimarães, a questão decisiva a se perceber a partir do século XV é que a ideia de raça passou a prescindir de marcadores externos ligados a estética cristã já que era preciso distinguir os convertidos. Na Espanha e em Portugal no século XV, a religião como marca visível do grupo cristão foi contornada por um tipo de racismo que apelava para um fator invisível. A ideia de “sangue impuro” atribuída a judeus, muçulmanos, indígenas, africanos e pela acusação de “heresia” às mulheres acusadas de bruxaria, atendia a uma necessidade política de dominação (GUIMARÃES, 2020). Havia, da parte dos colonizadores, uma necessidade objetiva de submeter os grupos dominados a uma hierarquia social definida por seus marcadores “ontológicos” (GUIMARÃES, 2020). Este modo de institucionalização do racismo terá importantes consequências nas dinâmicas mundiais de socialização entre europeus (brancos) e não brancos, em especial na América Latina e no Brasil.

De acordo com Araújo, até o século XVIII² prevalecia uma concepção totalizante da natureza humana que por um lado englobava todos os povos e de outro acomodava as ambiguidades e diferenças por uma repartição assimétrica, mas explícita da qualidade desses povos. Ou seja, bárbaros, pagãos, selvagens, primitivos e escravos eram perfilados do lado das trevas em oposição ao europeu, branco, cristão e capitalista supostamente desenvolvido, civilizado e associado à iluminada cultura grega clássica. Não se questionava a humanidade nem tampouco as diferenças “de origem natural ou sobrenatural, que os separava” (ARAÚJO, 1994, p.34).

O Iluminismo e a Revolução Francesa, segundo Araújo, abalaram essa concepção totalizante da *natureza humana*. Se todos são iguais perante a lei, e a todos se aplicam os direitos naturais da pessoa humana como direitos universais, a acomodação da assimetria real e das condições de desigualdade implicaria em consequências políticas. Isto exigiria, por exemplo, discutir o conceito de justiça de forma objetiva e universal, desvelando contradições gritantes entre o ideal de igualdade e as desigualdades reais. Neste sentido, quem definirá a segregação – quem está dentro ou fora da fraternidade humana e que determinará sua igualdade –, tanto na igualdade perante a lei, como no sentido de pertencimento à humanidade, será a razão e ciência. Araújo escreve:

[...] é como se a própria concepção de uma unidade efetiva e absoluta do gênero humano tivesse que se diluir e pulverizar no momento exato da sua concretização, dividindo-se entre uma infinidade de sub-raças, semitas, negróides e eslavas, por exemplo, todas comprometidas por sinais de nascença que limitavam física e portanto drasticamente o seu acesso às conquistas do espírito, e uma solitária estirpe de super-homens, os já mencionados arianos, cujo favorecimento biológico os transformava nos singulares herdeiros do destino da humanidade (ARAÚJO, 1994, p.36).

No momento mesmo em que se estabelece o homem como abstração máxima da espécie, como no *Ergo Sum*, seu ascendente, o *Ergo Conquiro*, exige a criação de novos critérios com antigas formas de classificação social agora determinadas pela raça. A subsunção da horizontalidade histórica na verticalidade do saber operada pelo *cogito* cartesiano sustenta a redução da horizontalidade da experiência de diversas culturas e povos à verticalidade do conhecimento e da razão como elementos superiores da civilização europeia. A ciência moderna – em especial a biologia, mas também a história, a antropologia nascente, entre outras – será o suporte do novo racismo.

² Diferente dos autores que citamos anteriormente, Dussel e Grosfoguel, que localizam a modernidade a partir do século XV, Araújo data a modernidade exatamente no século XVIII. Em que pese a divergência temporal, a lógica destes autores parece convergir.

2.1.2 A política da raça e a raça como política

No livro *Genealogia del racismo*, Foucault (1976), aborda a questão do racismo e da segregação no interior dos discursos biológico-racistas e da regeneração da raça e das instituições que compõem o tecido social. Segundo este autor, o discurso histórico, na perspectiva das relações de força ou “da guerra de todos contra todos”, surge na modernidade em oposição ao modelo antigo de construção histórica da soberania. Trata-se, para ele, de uma contra-história que começa nos estertores do século XVI e início do XVII, quando aparece o discurso da luta das raças que passa a reorganizar as contradições sociais atuando como princípio de segregação, eliminação e normatização da vida social (FOUCAULT, 1976). Deste modo garantiu-se a manutenção das hierarquias sociais apoiadas na formulação dos sistemas modernos de leis com base no direito positivo.

Neste sentido, Azevedo (1993), escreve,

A polarização binária entre vencidos e vencedores inaugura a história das raças, a história da guerra, a qual é instrumento ou arma da política do presente. A burguesia inglesa e a aristocracia francesa irão, assim, munir-se do saber histórico, da pesquisa documental sobre seus antepassados para restabelecer seus direitos usurpados pelo poder real. (AZEVEDO, 1993:274)

Por essas vias, o saber histórico e científico foi instrumentalizado por um jogo de poder em que se produziu uma relação entre história e política. Pouco a pouco a luta entre as raças se constitui em racismo de Estado. Ao buscar no princípio de soberania clássica o direito de vida e de morte sobre os súditos e criar um novo aparato de tecnologia disciplinar do corpo, inaugura-se o controle biopolítico da população com a justificativa de regeneração das raças. Através da eliminação das “raças inferiores”, das “sub-raças”, dos “indivíduos anormais”, dos “loucos” e dos “degenerados”, operava-se a normalização dos comportamentos e a disciplina dos corpos (FOUCAULT, 1976).

Neste contexto, a morte do outro aparecerá como condição de possibilidade de uma vida saudável e segura. No apelo de purificação da raça, o outro desaparece como adversário e surge como “inimigo objetivo”, um perigo externo ou interno a ser eliminado para que a população seja regenerada e esteja segura. Daí Foucault escrever:

Não se dirá mais: "devemos nos defender contra a sociedade", mas será enunciado o fato de que "devemos defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que, apesar de nós mesmos, estamos constituindo" (IBIDEM, p. 57). Tradução nossa.

Para Foucault, o racismo em um primeiro momento não se deu como dispositivo de controle de um grupo social contra outro e sim como estratégia geral do conservadorismo social. Por essa razão, o que o autor designou como "racismo de Estado" emerge como um paradoxo, ou seja, um racismo dirigido contra a própria sociedade e seus membros. Torna-se portanto um racismo interno, marcado pela purificação permanente da raça como forma de manutenção e controle da ordem social. Por meio do biopoder e da biopolítica, o Estado detém o poder de deixar viver ou fazer morrer de acordo com o grupo a que pertença ou que se adeque aos interesses da classe dominante³.

2.2 Formação socio-racial brasileira

No Brasil, assim como em outros povos colonizados, os colonizadores desenvolveram certo "medo" em relação aos negros pelo temor de insurreição dos subalternizados, como destaca James (2010), mas também, como sustenta Guimarães (2020), pelo temor desenvolvido pela classe senhorial de se misturarem com as pessoas colonizadas. Temia-se não apenas as revoltas dos escravizados, mas, sobretudo que, por meio da mestiçagem, se apagassem os marcadores de diferenciação e hierarquização das estruturas sociais (GUIMARÃES, 2020). Para Guimarães, o medo da mestiçagem explica em certa medida o modo singular de classificação dos colonizados no Brasil que estrutura sua hierarquia social e econômica pela raça, na qual atribui-se maior valor ao branco, um valor médio ao mestiço e menor valor ao negro retinto.

Guimarães (2020) explica que o racismo se refere a uma "doutrina, discurso, atitudes, crenças e valores a respeito do que é bom e mau, ou seja, características e comportamentos, formas de tratamento, ideologias e ideias que estão muito arraigadas nas estruturas, sistemas e

³ Sobre a análise de Foucault é importante ressaltar duas críticas atuais: a primeira parte dos estudos decoloniais elaborada por Grosfoguel (2016) que questiona sua cronologia; a segunda parte de Mbembe (2016), para quem o conceito de biopoder e biopolítica se mostram insuficientes para compreensão atual dos processos de segregação, racismo e gestão da morte operados pelo Estado. Mbembe acrescenta à análise de Foucault o conceito de necropolítica para denotar a intencionalidade do Estado no fazer morrer.

instituições” (GUIMARÃES, 2020, n.p). Trata-se de um processo que prescinde do agenciamento de “indivíduos” e opera a partir de estruturas, regras, instituições e sistemas sociais que fazem com que o tratamento a certos grupos raciais seja preferencial (GUIMARÃES, 2020).

Neste sentido, Guimarães (2020) ressalta que a concepção de “natureza” como essência positiva ou negativa de uma raça é “endodeterminada”. O mundo visível e real, quer se relacione ao “ser individual” ou “ser social”, se desenvolve a partir de causas internas, “endógenas”. Trata-se de uma noção que até então não existia e que substituiria a ideia de “pureza de sangue” forjada no século XV. A partir desta ideia se desenvolveria o que o autor chama de “raciologia” que a rigor permitiu à ciência explicar a partir da classificação das raças o desenvolvimento social e cultural da humanidade (IBIDEM).

O autor ressalta que o Brasil não era um país branco, aliás, não é, mas era e é organizado por uma classe dominante branca de origem europeia. Todavia, seria um país que embranqueceria pela via da mestiçagem apropriada, a que se realizaria pelo aporte de novos contingentes de imigrantes europeus brancos. A chegada de um milhão cento e vinte cinco mil imigrantes “desencadeada pelo Senador Vergueiro desde o Império – foi uma decisão contra o negro” (SODRÉ, 2019, p.43). Vale lembrar que, para o sociólogo Guerreiro Ramos, “[...] o nosso *branco* é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o *branco* não portador de sangue preto” (RAMOS, 1995, p.225).

Há que se lembrar de que as estruturas econômicas, políticas e sociais não são fixas. Assim como a linguagem, a estrutura se dinamiza, se altera e se modifica em uma relação imbricada no interior de uma dada realidade. Ou seja, a partir de sistemas causais em que indivíduos, através da socialização de suas pulsões e desejos, internalizam processos coletivos de orientação e julgamento de suas ações, opera-se a incorporação de “padrões gerais de racionalidade que tendem a guiar o comportamento social” (SAFATLE, 2008, p.17).

O fato a enfatizar aqui é que, em cada período histórico, a classe dominante e portanto a que hegemoniza o discurso ideológico a partir de seus interesses, expressa a visão que tem de si mesma e projeta a imagem a partir da qual espera capturar o subalternizado. Não menos importante é considerar que também o subalternizado em menor ou maior grau poderá rejeitar ou *assumir* a representação forjada pela classe dominante ou cultivar uma representação de si enquanto sujeito ativo.

Os conflitos sociais que se dão em torno da divisão das sociedades por raças e classes em cada período histórico têm contornos próprios e significados adequados às relações de poder, dominação, luta e resistência de cada época. Não obedecerão, portanto, um processo linear. Em todos estes períodos históricos, há de forma distinta, um sistema de saber/poder

capaz de articular uma “ideologia” que justifique ou “explique” a configuração material da realidade.

Faz parte da organização social brasileira a concepção eurocêntrica “de que alguns indivíduos possuem características naturais que os definem como entes menos humanos do que os demais” (PEREIRA, ÁLVARO, OLIVEIRA & DANTAS, 2011, p.144). No entanto, há que se estar advertido de que “nos dias atuais parece ser in-contestável reconhecer que a velha ideia colonialista que naturalizou o status social dos colonizado-res – e que, em razão disso, eles puderam submeter uma série de imposições autoritárias aos colo-nizados –, não pode mais ser aceita como verdadeira” (MARTINS, 2019, p.54).

A essencialização imaginária da classe dominante como ente superior e a negativa em relação ao subalternizado reflete as expectativas daquela classe sobre si e sobre o outro, e não significa, a rigor, que seja apropriada plenamente por estes (PEREIRA, ÁLVARO, OLIVEIRA & DANTAS 2011; MARTINS, 2019). No caso brasileiro, a essencialização identitária como projeto está vinculada não apenas às produções ideológicas da metrópole, mas também à classe dominante interna. Como escreve Martins,

As interpretações e usos de toda uma nomenclatura de cunho colonialista não foram feitas somente pelas sociedades europeias, elas também foram apropriadas por uma parcela dos intelectuais colonizados e foram utilizadas para fins de controle político, social e econômico das comunidades “nativas” com o intuito de determinar e adcrever suas limitações e deficiências e, assim, estabelecer seu lugar de subalternidade. (MARTINS, 2019, p.54).

Este processo de conflito entre a classe subalternizada e a classe senhorial interna não era simples. Havia resistência da parte dos escravizados e, apesar da brutalidade da escravidão, a sujeição não era total. Há que se insistir nisso: o escravizado não perdia sua condição de sujeito ativo, ainda que fosse assim configurado no ordenamento jurídico e no imaginário do colonizador e da classe dominante interna à colônia. Há muitos estudos sobre como os subalternizados se viam e de como interpretavam a si mesmos e aos senhores brancos. Neste sentido James (2010), sobre o contexto da revolução de São Domingo (atual Haiti), escreve:

[...] aqueles que se deram ao trabalho de observá-los longe de seus senhores e no convívio entre si não deixaram de ver a extraordinária agilidade intelectual e a vivacidade espiritual; [...] o orgulho secreto e o sentimento de superioridade que tinham em relação aos seus senhores; [...] essa dupla personalidade dos escravos. [...] ‘essa criatura, pesada e taciturna durante todo o dia, agora agachado perto da fogueira, conta histórias, conversa, gesticula, argumenta, opina, aprova e condena tanto seu senhor como qualquer um à sua volta’; [...] Era essa inteligência que se recusava a ser esmagada, essas possibilidades latentes, que assustava os colonistas, como continua a assustar os brancos na África de hoje. (JAMES, 2010, p.31)

Neste sentido, como demonstra Pereira, Álvaro, Oliveira & Dantas (2011) em estudo comparativo entre Brasil e Espanha com participação de pessoas da classe dominante e subalternizadas, verificou-se maior tendência a essencialização identitária entre brasileiros da classe dominante “quando comparados com os grupos que ocupam uma posição subalterna na estrutura social” (PEREIRA, ÁLVARO, OLIVEIRA & DANTAS, 2011, p.147). Também se registrou uma maior predisposição da classe dominante a essencializar a raça de modo negativo quando referida aos negros e de modo positivo quando se tratava dos brancos. Em comparação a outros marcadores como idade, gênero, economia, política, nacionalidade, e religião, a classe dominante tendeu a essencializar a raça, mais do que a aqueles outros traços (IBIDEM).

No Brasil, diante da formalização da “libertação” dos escravizados em 1888, o projeto da classe senhorial, suas expectativas e propostas políticas em transição para uma lógica de dominação “liberal” visavam a “tutela direta sobre a ‘liberdade do liberto’” (MATTOS, 2013, p. 281). Neste sentido, a classe senhorial mobilizaria esforços na construção de leis que “obrigassem os libertos a tomarem contratos de trabalho” (IBIDEM) sem que se alterasse o estatuto real de cidadania do negro.

2.2.1 Economia liberal: expectativa de liberdade

De acordo com Mattos (2013), a partir de meados do século XIX no Brasil, a divisão racial entre pobres livres (brancos e pardos) e os pretos foi significativamente alterada. Para a autora, esta mudança se deu em razão de alguns fatores, entre eles: a lei n. 581, de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queirós, que estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos no Império⁴; a concentração demográfica e a posse de terras por escravos; a pressão pela alforria nas últimas décadas antes da lei de libertação em 1888; e a construção de uma identidade “camponesa” que aproximava brancos pobres, pardos e negros nascidos livres e/ou alforriados. Na leitura de Mattos, estes acontecimentos implodiram a divisão racial entre negros, pardos e brancos daquele regime (MATTOS, 2013).

Segundo a autora, a percepção da cidadania dos brasileiros já não seguia estritamente

⁴ A promulgação desta lei é relacionada às pressões britânicas sobre o governo brasileiro para a extinção da escravidão no país.

o sentido colonial, rigidamente definido pela marca de cor associada ao status de liberdade do branco. Ainda que guardasse sua estrutura hierárquica racial, na segunda metade do século XIX a noção de cidadania e liberdade incorporava elementos sociais que não dependiam apenas da raça (MATTOS, 2013).

Durante o período monárquico, preservou-se o sentido hierárquico das relações pessoais, que foram transformadas em fiadoras da igualdade dos livres formalmente reconhecida pelo Estado Imperial. Estas alianças pessoais e hierárquicas, forjadas no contexto crescente das pressões pela liberdade (insurreições e revoltas dos escravizados) a partir da segunda metade do século XVIII, produziram o desaparecimento da cor como fator exclusivo de diferenciação social (MATTOS, 2013).

No entanto havia por parte da classe dominante a expectativa de enquadrar o negro em uma liberdade tutelada pelo Estado, uma falsa liberdade e cidadania para os “cidadãos ativos” (MATTOS, p. 288). O ideal burguês de liberdade jurídica que implicava nas garantias de liberdades clássicas de ir e vir, de propriedade, na integridade física e na proibição da tortura e castigos infames, contrastava com o real significado dessas garantias “em face do poder privado e dos potentados rurais” (IBIDEM).

Como escreve Sodré (2019),

[...] o mesmo acontecia na Europa. Ou seja, também no território metropolitano não tinha o ideário burguês a universalidade que apregoava, parando frequentemente nas fronteiras com o universo camponês, operário, etc. Em outras palavras, a “Colônia” podia ser encontrada no próprio coração da Metrópole, assim como a Europa se instalava no espírito das classes dirigentes colonizadas”. (SODRÉ, 2019, p. 37).

Contra a tese de que “aos libertos nada foi concedido além da liberdade [formal]” (MATTOS, 2013, p.297), Mattos demonstra que a classe senhorial dependia da força de trabalho dos libertos e esta necessidade forçou os antigos senhores a cederem a uma série de exigências da população liberta. Além disso, a autora argumenta que por interesses distintos dos senhores, os escravizados, alforriados e nascidos livres desenvolveram estratégias de subsistência e algumas atividades econômicas que escapavam ao controle da classe senhorial.

A elaboração de Mattos favorece a desconstrução de que no processo de libertação os negros figuravam como polo passivo. Havia uma expectativa da classe senhorial de que, após a “libertação” e já no contexto da República, o Estado mantivesse a tutela sobre o liberto, e este fosse forçado a continuar na *plantation*, em trabalhos assalariados, condições e termos definidos pelos ex-senhores (MATTOS, 2013). Porém, o negro resistiu ao enquadramento idealizado pelos ex-senhores, pois tinha ele sua expectativa própria de como deveria viver sua

experiência de liberdade e cidadania (MATOS, 2013). Também “[...] por razões culturais e históricas, os negros não deixavam de oferecer resistência aos regimes produtivos de capatazia, ao regime férreo e pouco compensador do trabalho proletário” (SODRÉ, 2019, p.44).

A tutela do Estado manobrada pelas classes dirigentes contra a população negra encontrou muitas resistências nas últimas décadas do regime escravista. Pilares básicos da organização social como a mobilidade, constituição de família e aquisição de propriedade, ao contemplarem uma parcela da comunidade negra à época, possuíam significações enraizadas no quadro tradicional, hierárquico e integrativo “que a sociedade rural apresentava desde o período colonial” (MATTOS, 2013, p.289). Neste sentido, Mattos escreve:

Na ordem colonial, o direito de ir e vir era exercido em busca de laços, a família era constituída com base na Igreja (e não no Estado), que respondia também pela separação de bens em caso de divórcio, e a propriedade era entendida em termos parcelários (direitos de propriedade superpostos) e se estendia até os escravos. Essa experiência de liberdade, entretanto, ao ser transformada em direitos civis no Império, pela Constituição monárquica, teve seus sentidos em grande parte redefinidos. Especialmente a ideia de uma igualdade formal na liberdade foi progressivamente reforçada, em relação às concepções hierárquicas dos indivíduos nascidos livres, antes legalmente vigentes. (MATTOS, 2013, p.288).

Ao final do regime escravista havia se construído entre negros e brancos um nível significativo de interpenetração. Obviamente em grau muito menor que os brancos, a população negra (pardos e pretos alforriados) tinha acumulado algumas propriedades materiais e simbólicas e tinham constituído uma relevante rede de apoio social e familiar. Apesar disso, estas estruturas de apoio e permeabilidade social não se desenvolviam sem a resistência explícita da classe senhorial. Elas foram fortemente abaladas com a aprovação da lei de terras a partir de 1850 e com a opção pelo embranquecimento da população através da imigração de trabalhadores europeus na segunda metade do XIX e na Primeira República.

Mattos argumenta contra certas narrativas de que a desagregação familiar da população negra e sua exclusão dos novos sistemas produtivos da economia capitalista seriam resultado dela ter sido deixada à própria sorte após a libertação. Como sustenta a autora, mais do que exclusão e negligência, tratava-se de projeto: a saída do regime escravista para o sistema de trabalho assalariado representou para os negros a destruição das estruturas de integração e permeabilidade social que se haviam constituído ao longo do período colonial e do Império.

A fantasia do Brasil como paraíso da diversidade e da harmoniosa convivência de diferentes culturas e raças se faz pela exclusão de uma parte constituinte de sua história, do antagonismo passado e presente que estrutura sua desigualdade social. Este real que se exclui em nome de uma ficção de integralidade atua para dar conta de um todo imaginário que des-

mente as fissuras reais que o compõem (DUNKER, 2018, n.p). De certo modo, é como se, para dar conta da organização social, houvesse um pacto para excluir da cena aqueles elementos indesejáveis em nome da “bela” imagem que, no entanto, incomoda, e indica que há algo errado no ar. Esse real negado, entretanto, resiste e insiste como ato, como angústia que coloca em movimento a reconstituição da verdade deste sujeito histórico.

2.2.2 A lei de terras e a opção pelo branqueamento

De acordo com Mattos (2013), desde 1850, havia no Brasil uma tendência da legislação imperial em transformar o costume em direito, mantendo uma condição civil especial para o liberto atrelado à necessidade de controle social dos “livres pobres” em termos policiais e criminais. Perder o estigma do cativo significava desassociar-se tanto da condição de “liberto” – o que denotava por óbvio sua antiga condição de escravo –, como também desvincular-se da imagem do “preto ou negro” que era associada à antiga condição de escravizados (MATTOS, 2013). De acordo com a autora,

[...] os “brancos” e os “pardos”, apesar de “lavradores”, o eram, majoritariamente, enquanto posseiros ou pequenos proprietários fora das fazendas da área. A predominância de jornaleiros “negros” e também de lavradores “negros” dentro das fazendas da região confirma o quadro esboçado por Zetirry de dependência da mão de obra liberta (como colonos ou jornaleiros), nas maiores fazendas de café das zonas em expansão. (MATTOS, 2013, p.301).

Muitos historiadores situam a crise do escravismo no ano de 1871, quando foi aprovada a Lei do Ventre Livre. No entanto, para Alencastro, o destino do escravismo já tinha sido definido em 1850 com a Lei de Terras e a política de imigração, quando o Parlamento e a classe dominante optaram pela mudança lenta e gradativa do escravismo para o trabalho “livre”, garantindo a manutenção do latifúndio. De acordo com Westin (2020), em 18 de setembro de 1850, o Imperador Dom Pedro II assinou a Lei de Terras e o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em grandes latifúndios em prejuízo dos pequenos proprietários, incluindo pardos e negros. A lei impedia tanto os ex-escravos quanto os imigrantes pobres brancos de terem acesso à terra.

Como argumenta Alencastro:

Tributado, julgado, comprado, vendido, herdado, hipotecado, o escravo precisava ser captado pela malha jurídica do Império. Por esse motivo, o direito assume um caráter quase constitutivo do escravismo, e o enquadramento legal ganha uma importância decisiva na continuidade do sistema: ao fim e ao cabo, a escravidão desaba de um dia para o outro — de 13 para 14 de maio de 1888 —, quando uma lei de quatro linhas revoga seu fundamento jurídico. Havia, portanto, uma ordem privada específica, escravista, que devia ser endossada nas diferentes etapas de institucionalização do Império. (ALENCASTRO, 2019, p.15)

A mudança de status dos ex-escravos em 1888 alterava também o status dos latifundiários que até então se media “pelo número de pessoas sob seu controle, principalmente escravos” (IBIDEM). No entanto, foi a partir da lei de terras que a garantia de seu status passou a se fundamentar na posse da terra. Em 1850, a classe senhorial programa uma lenta mudança do sistema escravista: com a aprovação da referida lei, ela impede o acesso de negros alforriados a um pedaço de terra e põe em curso a construção de inúmeras legislações que criminalizam e estigmatizam o negro livre.

Como vimos anteriormente com Mattos, os espaços de integração social do negro, que se formaram nas últimas décadas antes da lei de libertação, foram fragmentados com a concentração de terras em grandes latifúndios. A lei de terras representou uma nova medida que reestabelecia a velha hierarquia social não mais pela posse de escravos e sim pela posse quase exclusiva das terras produtivas. Neste sentido, a Lei de Terras, na transição do modo de produção escravista para o trabalho assalariado, por um lado preparou a economia para o fim da escravidão e por outro garantiu que os negros se tornassem uma classe despossuída de propriedade. Neste contexto, a marca da cor é retomada como fiadora da estratificação econômica e hierarquia social/racial como um projeto para o país. Este processo fica mais evidente, como veremos a seguir, no conceito de racismo de marca de Oracy Nogueira.

2.2.3 Miscigenação: marca de cor, hierarquia racial e estratificação econômica

A marca de cor, conforme conceituado pelo sociólogo Oracy Nogueira (2005), não se resumia à tonalidade da pele, incluindo também traços somáticos (como nariz, boca, cabelo) e valores culturais e sociais que apelavam para o status social do indivíduo e do grupo racial (GUIMARÃES, 2020). O prestígio familiar, a origem europeia, os títulos universitários, os espaços de moradia urbana e uma noção restrita de status social mostram que o racismo não se reduzia exclusivamente aos marcadores fenotípicos (IBIDEM). Neste sentido Nogueira

escreve: “no Brasil a concepção de branco varia em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (NOGUEIRA, 2005, p.178).

Para Nogueira, existe um contraste ideológico que também guarda diferenças entre Brasil e EUA no que tange à situação racial. No primeiro caso, entre os negros brasileiros, as manifestações de solidariedade são “difíceis”, ou seja, quando um indivíduo do grupo negro ascende socialmente, “ele se desinteressa pela sorte de seus companheiros” (NOGUEIRA, 2005, p.179), passando em muitas situações a negar a existência do racismo. No segundo caso, “a luta do negro, seja qual for sua aparência, é, sobretudo uma luta coletiva” (IBIDEM), e as conquistas individuais são tomadas como avanços de todo grupo. Além disso, no Brasil, o racismo é um fenômeno complexo: “[...] Há esferas de atividades em que a discriminação é mais rígida, outras em que é menos rígida e outras ainda em que constituem esferas de trânsito mais livres para as pessoas de cor” (IBIDEM).

De acordo com Guimarães, em nossa história, inclusive antes da Primeira Guerra Mundial, já circulava a ideia de que por aqui não havia racismo (GUIMARÃES, 2001). Era um discurso sustentado principalmente pela incorporação dos mestiços no mundo branco. Daí, em comparação com os norte-americanos e sul-africanos, alegava-se que no Brasil não havia uma linha de cor, e de que não havia segregação racial. Havia mesmo a ilusão de que os descendentes de africanos e indígenas poderiam ascender socialmente, ou seja, que a mestiçagem serviria como modo de ascensão social, desde que ela se realizasse no sentido do embranquecimento, homogeneizando a sociedade. Isso se consolidaria como um dos fatores ideológicos mais arraigados na sociabilidade brasileira, o “mito” da “democracia racial”. (GUIMARÃES, 2020).

Na virada do século XIX para o século XX, o preconceito racial e a legitimação das desigualdades raciais ganhavam bases científicas em nome da democracia liberal. Os intelectuais brasileiros trataram do problema da miscigenação sob o princípio da arianização como um ideal de democracia racial cuja meta era o embranquecimento da população considerada inferior por seus traços mestiços, negros e indígenas.

Como doutrina ideológica de dominação, “o darwinismo social”, a “eugenia” e o “racismo científico” se estabeleceram como discursos dominantes entre os intelectuais brasileiros, realidade que vigeu até 1933 quando Gilberto Freyre, em sua obra *Casa grande e senzala*, faz um importante corte discursivo sobre o racismo (BASTOS, 2003).

O Brasil, nem sempre significou uma unidade, nação ou povo cuja palavra remetesse a uma identidade bem definida. Esta percepção diversa do país está presente, por exemplo, no

trabalho controverso e importante de Gilberto Freyre⁵, acerca das nossas origens. Para este autor houve mesmo um tempo em que éramos vistos como “os Brasis” (FREYRE, 1968, p.35), uma pluralidade cultural que em muito diferia da fragmentada América Espanhola, marcada por turbulentas repúblicas que viviam em conflito. Essa diversidade cultural de fortes diferenças regionais formava um modo de unidade na diversidade, conectada pela língua do colonizador português que a seu modo congregava distintas culturas e etnias num sistema nacional.

Desde seu nascedouro, o futuro país carregaria a contradição de ser muitos Brasis. No processo de invasão e dominação do Brasil, segundo o antropólogo, tanto Portugal como a Igreja Católica adotaram desde o século XVI uma política que incluía o incentivo à interação sexual e à adoção de técnicas dos povos originários de maneira significativa. Diferente dos colonizadores protestantes do norte, a estratégia portuguesa e católica era de pluralismo cultural convergente, ou seja, de interpenetração das culturas do colonizador e dos povos originários, e não de um paralelismo que pressupunha a segregação.

Este processo, segundo Freyre, formou o que ele designava civilização luso-tropical forjada em uma simbiose que só pode desenvolver-se em razão da “transferência de valores e de estilo de vida para os trópicos” (FREYRE, 1968, p.58). Há que se problematizar esse processo de interpenetração entre o colonizador português e os povos originários, além, é claro, da presença massiva da população negra sequestrada da África presente no Brasil. Uma leitura renovada da história mostra a violência, o sequestro, a subjugação e o estupro na dialética deste encontro, retratada por Freyre de um modo idílico.

⁵ As controvérsias e disputas em relação a Gilberto Freyre e sua obra, não se limitam a seus críticos e comentadores. Em sua própria obra: *Casa-Grande & Senzala*, no prefácio parece endossar uma posição racista. Como cita Araújo: “vi uma vez, [...] um bando de marinheiros nacionais — mulatos e cafuzos — [...] Deram-me a impressão de caricaturas de homens [...] A miscigenação resultava naquilo (CGS, p. XII)”. (ARAÚJO, 1994, p. 27). No entanto, para Araújo seria difícil “exagerar a importância dessa passagem, inclusive porque o livro inteiro transmite a sensação de ter sido escrito para refutá-la” (ARAÚJO, 1994, p. 27). Por um lado, para filósofa e cientista política Elide Rugai Bastos a obra de Freyre “opera no sentido de auxiliar a consolidação do pacto agrário industrial, e de outro, colocando elementos decisivos na direção de criar obstáculos à extensão de direitos à totalidade da população” (BASTOS, 1994, p.1). Freyre irá apontar significativas diferenças entre a civilização ibérica e a anglo-saxã acentuando a capacidade de harmonização de contrastes do iberismo espanhol e português transferidos à sociedade brasileira em relação aos elementos que, nos países anglo-saxões, representavam separações intransponíveis, permitindo a Freyre assumir o papel decisivo do africano e seus descendentes brasileiros como fator civilizador na sociedade patriarcal. Isto porque “alguns dos milhões de negros importados para as plantações do Brasil vieram das regiões mais avançadas da cultura negro-africana [...] que foram culturalmente superiores a alguns de seus senhores, brancos e católicos” (BASTOS, 1994, p.3). No entanto para Guimarães (2001) quando “a situação polariza-se na África, com as guerras de libertação, e no Brasil, com o avanço ideológico da “negritude” e do movimento pelas reformas sociais, Freyre vai louvar a “democracia racial” ou “étnica” como prova da excelência da cultura luso-tropical” (GUIMARÃES, 2001, p.9). Sem ter cunhado a expressão, Freyre foi o grande responsável pela “legitimação científica da afirmação da inexistência de preconceitos e discriminações raciais no Brasil” (IBIDEM).

O pluralismo cultural se caracterizaria pela coexistência de culturas diversas em que se alcançaria algum nível de equilíbrio no convívio dos diferentes grupos. Não se trata de um equilíbrio abstrato, mas da experiência de uma vida em “segurança” (FREYRE, 1968, p.47), no que diz respeito à economia e à manutenção de seu modo de vida, dos hábitos alimentares, da experiência religiosa e dinâmica sexual própria. Sem a garantia de tal preservação da cultura, não se poderia falar em pluralismo, mas sim em segregação.

Ressalte-se desde já a ambiguidade de nosso passado colonizado. Seguindo o critério de Freyre, não se pode mesmo dizer que a colonização repetia o modelo estrito de segregação dada a interpenetração de diferenças culturais, das quais herdamos traços que persistem até hoje de indígenas, africanos e europeus. Não obstante, essa mistura não se deu de modo pacífico, mas pelo violento e longo período de dominação colonial e escravidão. Toda essa ambiguidade resultaria num país miscigenado, sincrético, pluricultural e não menos contraditório, posto que simultaneamente marcado por linhas de segregação racial dos não brancos, em especial dos negros, índios e mestiços. Sob a perspectiva eurocêntrica de forte ideologia branca supremacista, a ideia de um país miscigenado colocava em cheque a própria viabilidade do Brasil enquanto nação civilizada. Se internamente o branco brasileiro era a raça dominante, para o mundo, os brasileiros todos compunham uma estirpe inferior, fruto da mistura de brancos com indígenas e negros.

De acordo com Bastos (2003) a incidência da tese freyriana na década de 1930 limita-se à ruptura apenas do discurso oficial. Segundo ela, a posição de Freyre pouco repercutiu sobre o comportamento racista do país. Não por acaso, a miscigenação, como outros conceitos do autor, receberia forte crítica, dada sua ambiguidade. Se por um lado o postulado da democracia racial representava o fim da narrativa racista e eugênica da intelectualidade até os anos 1920, por outro criava uma áurea mística em torno da miscigenação. Assim, o racismo de marca, como vimos em Nogueira, seguiu sustentando a lógica de dominação racial e a estratificação econômica no Brasil.

Na leitura psicanalítica, a marca de cor na formação do imaginário social brasileiro é um fator decisivo. De acordo com Lacan, há algo exterior ao sujeito, localizado no campo do Outro (linguagem/cultura) que pode ser concebido como um objeto que é “a causa do desejo” (LACAN, 2005, p.115) e que metaforicamente Lacan descreve como “o objeto [que] está atrás do desejo” (Ibidem). Este objeto causa do desejo não é o específico e particular objeto *do* desejo; ele é universal, e, portanto, comum a negros e brancos. Neste sentido Lacan escreve,

O que se deseja? Não é o sapatinho, nem o seio, nem seja o que for em que vocês encarnem o fetiche. O fetiche causa o desejo. O desejo, por sua vez, agarra-se onde puder. Não é absolutamente necessário que seja naquela que calça o sapatinho; este pode estar em suas imediações. Sequer é necessário que seja ela a portadora do seio; o seio pode estar na cabeça. Mas todo o mundo sabe que, para o fetiche, é preciso que o fetiche esteja presente. O fetiche é a condição mediante a qual se sustenta seu desejo. (LACAN, 2005, p.116).

O discurso racial dominante, que nega as diferenças entre negros e brancos sem enfrentar as desigualdades reais em suas relações sociais e econômicas produz uma divisão racial imaginária que pode ser compreendida como um “fetiche” de cor. O que causa o desejo não é a cor, seja do branco ou do negro, mas o que esta encobre, um universal, qual seja, a falta estrutural do sujeito e o medo da castração. É como se a cor fosse o falo imaginário que confere valor superior ao portador do pênis – homem, branco, cristão, capitalista.

Trata-se de uma “mesma” causa do desejo para brancos e não brancos, capitalista e proletariado (SOLER, 2011, p.58). A diferença é que, da parte do capitalista, da classe dominante, do “branco” racista, o desejo se “agarra” a uma demanda de apropriação/extração. De outra parte, os trabalhadores/negros vinculam a causa do desejo a uma demanda de recuperação de um objeto que não aparece a este como perdido, mas roubado, e que imaginariamente poderia ser localizado no opressor (colonizador/capitalista) (SOLER, 2011).

Na formação social escravista, o outro é destituído de alteridade. O escravizado só tem valor social como garantia de um gozo que é reconhecido na condição de “puro dejetivo”. Nesta situação, o negro está alienado, enquanto fetiche do branco, pois é nele que se desvela a dimensão do objeto como causa do desejo (LACAN, 2005, p.116). Há que se lembrar, como faz Fanon (2008), que a alienação, “[...] é uma criação da sociedade burguesa que se esclerosou em formas determinadas, proibindo qualquer evolução, qualquer marcha adiante, qualquer progresso, qualquer descoberta” (FANON, 2008, p. 186).

2.3 A desvantagem negra no capital simbólico e material

A Primeira República tendeu a abandonar a polarização entre brancos e negros, passando a adotar o antagonismo entre trabalhadores nacionais e imigrantes. Isto se dá dentro de uma lógica em que uma miscigenação específica é vista como característica demérita da nacionalidade: a miscigenação era indesejada com os negros, brasileiros ou não, mas desejada com os europeus brancos. Deste modo, todo o nacional, à exceção da classe dominante, seria

marcado pela suposta inferioridade racial e a herança do cativo. Como escreve Mattos “Nasceria, então, uma República, onde, do ponto de vista da maioria de seus intelectuais, faltava um povo. Caberia aos imigrantes europeus formá-lo” (MATTOS, 2013, p.361). As “vantagens técnicas” dos imigrantes europeus, alegadas pela classe dirigente, “eram um argumento que mal escondia o desejo manifesto de se promover a ‘regeneração racial’ do país” (SODRÉ, 2019, p.44).

A íntima relação entre a exploração de classe capitalista e a permanência do racismo brasileiro foi ressaltada por vários autores, dentre eles Carlos Hasenbalg (1979), que se colocaram então contra a corrente dominante dos mitos fundadores nacionais, como é o caso de Gilberto Freyre. Para Hasenbalg, “enquanto a teoria da exploração e a teoria de classes davam conta de explicar as relações sociais de produção e a estrutura social – ou seja, os ‘lugares vazios’, a teoria da estratificação complementava a explicação no nível micro, detalhando os sujeitos possíveis de serem recrutados para tais lugares pelas relações de opressão” (GUIMARÃES, 2016, p.284).

Em seu trabalho de pesquisa sobre o racismo, Hasenbalg (1979) chamou a atenção para a relação causal entre a discriminação racial e as desigualdades sociais entre brancos e negros. Ressaltou as desvantagens dos negros nos ciclos cumulativos históricos da organização social no Brasil. Para o autor, estas diferenças não se deviam a uma “herança” do período escravista, mas deviam-se a processos de discriminação operados pelos dispositivos do Estado no presente, na dificuldade de acesso à educação e às oportunidades de desenvolvimento socioeconômico.

O longo processo de constituição, apropriação e uso da ideologia da democracia racial, mais do que velar o racismo e a segregação racial, atuou institucionalmente para ocultar normas e práticas racistas. Deste modo, forjou-se um sistema pensado para restringir aos brancos e à classe dominante o acesso aos direitos fundamentais e aos bens materiais e simbólicos necessários para o desenvolvimento social, mesmo em uma economia liberal (SERRANO, 2020, n.p). Ou seja, a posição do negro como pobre e integrante da classe dominada não decorria, pelo menos não exclusivamente, de efeitos de processos passados, como o escravismo ou a abolição, mas da atualização permanente e presente da discriminação racial.

2.3.1 Segregação e racismo de Estado

A engenharia racial brasileira reflete o ideário eugenista e higienista do início do século XX e contradiz as análises de que o racismo brasileiro não possui uma linha de cor efetiva. Revelam uma sofisticada estratégia de segregação racial, demarcada pela cor (Nogueira, 2006). Nos estertores do século XIX, as condições econômicas e culturais mundiais fortaleciam as teorias racistas através de uma narrativa ideológica que invocava a unidade da nação e a formação de um mercado nacional “ariano”. No interior deste processo, o racismo e o liberalismo econômico aliaram-se na construção de princípios estritos do capitalismo industrial (Aguilar Filho, 2011, p.14).

Entre 1930 e a formação do Estado Novo em 1937, congregou-se no poder um amplo espectro político-ideológico de inclinação autoritária, de viés nacionalista e racista. (Aguilar Filho, 2011, p.58). Para este autor,

O envolvimento do Estado Nacional brasileiro com Alemanha nazista, com o nazismo e com o pensamento eugenista deve ser compreendido dentro de uma perspectiva ampla. Deu-se através da aproximação de organizações políticas nacionais (como a AIB), pela diplomacia com o Estado Nacional alemão e pelos interesses de associação, concorrência ou dependência do capitalismo brasileiro com o capitalismo germânico. [...] A aproximação do governo brasileiro pós-1930, com os Estados de comum ideologia corporativista, cada vez mais óbvia no regime de Vargas no transcorrer da década, foi intensa. As relações com a Itália de Mussolini, a Alemanha de Hitler, a Espanha de Franco e Portugal de Salazar acentuaram-se no transcorrer da década. (Aguilar Filho, 2011, p.57,58).

Parte deste ideário racista se expressou na criação da Ação Integralista Brasileira (AIB), organização política de âmbito nacional inspirada no fascismo italiano, animada pelo mote “Deus, Pátria, Família” e fundada por Plínio Salgado⁶ em 1932 (CPDOC. FGV, 2020, n.p). Mesmo considerando o distanciamento que AIB procurou tomar em relação à eugenia depois do Holocausto e da Segunda Guerra, é sintomático que “Em 1932, depois em 1936 a AIB e Plínio Salgado propuseram práticas eugênicas como política de [Estado] e, que em 1937, Plínio Salgado tenha sido convidado por Getúlio Vargas a assumir a pasta de ministro da educa-

⁶ No começo de 1932, Plínio Salgado deu início à articulação entre grupos regionais simpáticos ao fascismo e ao mesmo tempo fundou, no mês de fevereiro, a Sociedade de Estudos Políticos (SEP), reunindo intelectuais de tendências políticas autoritárias. O sucesso dessas iniciativas levou à criação, em outubro daquele ano, da AIB. O Manifesto Integralista, lançado na ocasião, sintetizava o ideário básico da nova organização: defesa do nacionalismo, definido mais sobre bases culturais do que econômicas, e do corporativismo, visto como esteio da organização do Estado e da sociedade; combate aos valores liberais e rejeição do socialismo como modo de organização social. CPDOC. FGV. (2020). *Anos de Incerteza (1930 - 1937). Ação Integralista Brasileira*. In: *A Era Vargas: dos anos 20 a 1945*. Disponível em <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/RadicalizacaoPolitica/AIB>, acessado em 05/10/2021.

ção [...] Tal convite, Plínio Salgado tentou transferir sem sucesso para Gustavo Barroso, ariana e antisemita assumido” (Aguilar Filho, 2011, p.57,83).

De acordo com Serrano (2021), nos anos 1930 acontece a primeira formulação de garantias universais sociais no Brasil, especificamente na área da educação. O primeiro direito social brasileiro, segundo este autor, foi o direito à educação, sem que se possa afirmar, no entanto, tratar-se de um direito efetivamente universal. Na constituição de 1934, de curta duração, está explícito que ela deveria seguir um princípio eugenista. Ou seja, estabelecia-se a hierarquia racial e a “eugenia” como critério de aplicação de uma política pública de educação no Brasil. Dizia o texto constitucional:

Art. 138 - Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas:
a) assegurar amparo aos desvalidos, criando serviços especializados e animando os serviços sociais, cuja orientação procurarão coordenar;
b) estimular a educação eugênica. (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL, 1934, n.p)

Duas décadas depois de 1934, em 1950, quando importamos o conceito de Concursos públicos da Europa, a população negra foi excluída deste projeto idealizado para garantir acesso igualitário aos cargos públicos e promover a ascensão social e igual oportunidade de vida para todos. No caso brasileiro, no interior de um sistema em que o acesso à educação pública, na prática, era negado aos negros, mestiços e indígenas, a situação ganhou contornos bastante perversos (SERRANO, 2021). Havia uma intencionalidade nestas políticas de forçar o controle social do negro, e assegurar a distribuição de patrimônio material e simbólico à classe dominante majoritariamente branca. No caso da educação, já não havia necessidade de negar ao negro e ao mestiço o acesso deste grupo racial e classe social à educação pública. Ao invés da negação explícita, construíram-se as condições para redução de qualidade do ensino público (ausência de investimento público) (SERRANO, 2021, n.p).

Não por acaso, a alta burocracia do serviço público, do oficialato das forças armadas e das polícias, do judiciário, do Ministério Público e da advocacia pública no Brasil, foram e são hegemonicamente ocupadas por brancos (SERRANO, 2021, n.p). Todo este processo trouxe consequências drásticas na conformação social brasileira. Esse racismo e a aparofobia – discriminação contra o pobre – se perpetuam na organização social, nas instituições brasileiras e no Estado. Elas são também agenciadas por meio das relações entre seus operadores, pelos vínculos de pertencimento intra-grupais de raça e classe social.

O impacto da ideologia nazifascista no Brasil não se restringiu aos grupos brancos de direita e extrema direita do país. Mesmo frações importantes do movimento negro de direita como a Frente Negra Brasileira⁷ (FNB) à época aderiram a seus ideais. Seu bordão remetia diretamente ao mote utilizado pela AIB: “Deus, Pátria, Raça e Família” (GELEDÉS, 2017, n.p).

De acordo com Aguilar Filho, as ações que uniam o Estado brasileiro, a classe dominante e os regimes nazifascistas, sempre foram incômodas à exposição pública após a Segunda Guerra Mundial. Na prática demonstravam que o racismo era uma política de Estado, desmontando a propaganda democracia racial no que esta ocultava as contradições sociais e econômicas entre negros e brancos (AGUILAR FILHO, 2011, p.57,65).

2.3.2 Democracia racial: a negação ideológica da raça como política

De acordo com Guimarães (2001), a democracia racial como conceito político foi utilizada por diferentes agremiações partidárias, intelectuais de diversos campos e também pelo movimento negro para designar um ideal de convivência inter-racial. Representava um compromisso político de inclusão das massas negras à modernidade brasileira após a Primeira Guerra. Enquanto ideal de inclusão, ela persistiu até o golpe civil-militar de 1964 e o endurecimento do regime político que se seguiu.

Sob o regime civil-militar de 1964, romperam-se os compromissos de inclusão da população negra pelos conflitos que já se mostravam em torno daquele ideal democrático de reconhecimento. A cisão que se viu em razão das diferentes posições dos brasileiros em relação ao colonialismo português na África e ao movimento de reconhecimento da identidade cultural africana (GUIMARÃES, 2001, p.1) encerraria o projeto de inclusão da população negra na sociedade de classes. A democracia racial configurou-se desde então como discurso ideológico que a afirmava como realizada.

⁷ A FNB, em 1936, transformou-se num partido político, almejando participar de futuras eleições, a fim de arrematar votos da “população de cor”. Sob a influência do contexto internacional de ascensão do nazi fascismo, a entidade defendeu um programa político e ideológico com características de autoritarismo e ultranacionalismo. Naquele momento, sua principal liderança foi Arlindo Veiga dos Santos que exaltava publicamente o governo do italiano Benedito Mussolini (1883-1945), na Itália, e de Adolfo Hitler (1889-1945), na Alemanha. O próprio subtítulo do periódico “A Voz da Raça” era sintomático: “Deus, Pátria, Raça e Família”, sendo diferente do lema dos integralistas (movimento de extrema direita) apenas pela presença do termo “Raça”. (GELEDÉS, 2017, n.p).

Esgotada enquanto ideal de inclusão, a democracia racial será retomada nos anos 1980 pelo movimento negro como mito a ser denunciado (IBIDEM). Interpretada como farsa, no contexto de amplas críticas aos modelos formais de democracia liberal, a denúncia à democracia racial será mobilizada pelo movimento negro como uma “*autêntica revolução democrática, [...] [que] Limpa e claramente retoma a ação direta dos quilombo/as, centrando suas baterias na luta pela liberação do negro e do mulato de tantas e tão variadas servidões visíveis e invisíveis*” (FERNANDES, 1978, p.20). Trata-se de uma tentativa de restabelecer, no plano teórico, a especificidade das relações raciais brasileiras, evidenciando a contradição entre suas normas e práticas (GUIMARÃES, 2001, p.1)⁸.

Para se sustentar como discurso social hegemônico, o racismo no Brasil produziu um tipo de cisão da consciência em uma dimensão prática e teórica. Oficialmente não somos racistas, o somos em ato. O sujeito racializado participa do jogo social agindo como um solipsista prático. Ou seja, ele desconsidera a dimensão universal de seu ato reduzindo-o a uma questão particular. O que o indivíduo não “sabe” é que essa estrutura social “recalcada” (BICUDO, 1945) emerge, como discurso, na forma de seu contrário. Há um paradoxo nessa relação entre a efetividade das relações sociais mediadas pelo racismo e a consciência dela (ZIZEK, 1996).

Na experiência brasileira, a democracia racial enquanto ideologia mantém viva e oculta a concepção essencialista da raça que fundamenta o racismo. Uma concepção que remete ao solipsismo cartesiano e que a psicanálise, nas suas afinidades com a epistemologia africana, promove uma abertura para que se reconheça os efeitos deste solipsismo prático, dessa ideologia e do sujeito que deriva desse Outro ideologizado. Neste sentido, Zizek nos chama a atenção para o significado da ideologia em relação ao seu conteúdo recalcado. Para o autor,

Essa, provavelmente, é a dimensão fundamental da “ideologia”: a ideologia não é simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como “ideológica”: “ideológica” é uma realidade social cuja própria existência implica o não conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. “Ideológica” não é a “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência”. (ZIZEK, 1996, p.305).

⁸ Para Hasenbalg: Num certo sentido a sociedade brasileira criou o melhor dos dois mundos. Ao mesmo tempo em que mantém a estrutura de privilégio branco e a subordinação não branca, evita a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política. A eficácia da ideologia racial dominante manifesta-se na ausência de conflito racial aberto e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas do sistema permaneçam incontestados, sem necessidade de recorrer a um alto grau de coerção. (HASENBALG, 2005, p. 255).

Assim, a democracia racial se configuraria como um discurso que encobre um sintoma social na acepção que Lacan introduz na dimensão do sintoma, que ele atribui a Marx, como o que representa o retorno de uma verdade que se institui na falha de um saber (LACAN, 1998n, p.234).

2.4 Cinismo: as camadas dirigentes da sociedade brasileira

Na dimensão social o sintoma opera como o significante de um significado recalcado. (ZIZEK, 1996, p.282). De acordo com Zizek é "uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito" que só pode "gozar com seu sintoma" na medida em que sua lógica lhe escapa — a medida do sucesso da interpretação do sintoma é, precisamente, sua dissolução" (ZIZEK, 1996, p.306).

Para este autor, na sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalçadas. Não se trata apenas de não ver as relações sociais como elas são, mas do fato de que a própria realidade só pode se reproduzir através de sua mistificação ideológica. "A máscara não esconde simplesmente o verdadeiro estado de coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência" (ZIZEK, 1996, p.312).

No entanto, esse não saber sobre a realidade não se estenderia às classes dominantes que formulam as políticas, estratégias e táticas de dominação: "eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem". (SLOTERDIJK, 1998, Apud ZIZEK, 1996, p.313). O funcionamento ideológico dominante é cínico. Sua astúcia está em conceber a integridade como forma superior de desonestidade, a moral como elevação da depravação e a verdade como melhor estratégia para mentira.

Na democracia racial como ideologia, o status da classe dominante não se apoia na verdade como positividade de seu discurso. A negação dos conflitos raciais opera como meio de manipulação instrumental que assegura a dominação e o lucro. Em seu nível mais fundamental, a ideologia estrutura a própria realidade social. Eles sabem que suas ideias de liberdade, igualdade e fraternidade não são mais do que ilusões universais que recobrem processos brutais de exploração e interesses particulares. No entanto, seguem com essas intocáveis noções que se difundem entre as classes subalternizadas.

De acordo com Zizek, podemos compreender melhor este processo a partir da tese lacaniana sobre a estrutura fantasmática do sonho. Para Lacan "existe um núcleo sólido, um

resto que persiste e que não pode reduzir-se a um jogo universal de especularidade ilusória” (LACAN, 1998e, p.325). A via para nos aproximarmos desse núcleo sólido do Real seria o sonho. É pela análise da estrutura do sonho – no que ele é e não pelo sentido posterior que lhe atribuímos – que nos “aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir na realidade” (IBIDEM). Nesta visada, Zizek afirma que há uma homologia entre o que se dá no sonho e em uma fantasia ideológica. Trata-se para o autor de uma,

[...] construção de estilo onírico que nos impede de ver a verdadeira situação, a realidade como tal. Em vão tentamos sair do sonho ideológico, "abrindo nossos olhos e procurando ver à realidade tal como realmente é", jogando fora os óculos ideológicos: como sujeitos desse olhar objetivo sóbrio, pos-ideológico, livre dos chamados preconceitos ideológicos, como sujeitos de um olhar que enxerga os fatos como eles são, continuamos a ser, o tempo todo, "a consciência de nosso sonho ideológico". A única maneira de romper com o poder de nosso sonho ideológico é confrontar o Real de nosso desejo que se anuncia nesse sonho. (IBIDEM).

Trata-se de confrontar o modo como construímos a imagem ideológica, neste caso, do branco e do negro, e de como essa imagem é investida por nosso próprio inconsciente, que a adota para fugir dos impasses do desejo. Vive-se essa imagem, como o “delírio da bela alma misantrópica, que rechaça para o mundo a desordem que compõe seu ser” (LACAN, 1998a, p.117). O racismo em questão é uma construção paranoide patológica (ZIZEK, 1996, p.316)

Há no Brasil, para Sodré, uma forma social escravista caracterizada como um “idioleto” da classe dirigente, que forma uma espécie de “linguagem privada” que se repete como câmara de eco e alcança os extratos subalternos da população (SODRÉ, 2021, n.p). Para o autor, este é um modo de operação cujas regras são típicas dos jogos de linguagem, de articulação discursiva da forma social que “institui um campo de impressões, um campo de sensações” (IBIDEM) que na prática corresponde à objeção à sensação de Outro, e que portanto não cria condições reais para experiência de integração das diferenças. O imaginário social, forjado pelos interesses particulares da classe dominante, afirma uma integração racial sem no entanto alterar as condições materiais concretas de sociabilidade que, na situação real, são de desigualdade econômica e social.

De acordo com Adorno, a racionalidade deste comportamento não é evidente ao indivíduo e o motivo subjetivo desta irracionalidade objetiva é o medo. Quem não se comporta segundo as regras instituídas (ética, estética e política da brancura) sofre o rebaixamento socioeconômico e encaminha-se para o associal e o criminoso. O medo da exclusão e das sanções sociais vinculadas a raça e classe se internalizam através de outros tabus, sedimentando-se no indivíduo, de modo que o medo transforma-se em uma segunda natureza. Nesta direção, para

Fanon, o negro, ao sair do núcleo particularista familiar em direção à vida social organizada pelo Estado, é forçado a rejeitar seus valores e a imagem de si, assumindo a forma branca idealizada (Fanon, 2008).

Neste processo, o Ideal de Eu do sujeito racializado é substituído, na dinâmica da identificação, pelo Ideal de Eu do grupo dominante e assume a forma de um Supereu sádico (SODRÉ, 2021, n.p). Como instância moral da consciência, o Supereu faz aparecer aos olhos do indivíduo que este é socialmente indesejado, como se fosse um mal em si mesmo, mesclando de modo irracional “o medo arcaico de aniquilação física com o medo posterior de exclusão social” (ADORNO, 2015, p.78).

Neste sentido Adorno escreve,

As diferenças específicas dos indivíduos são tanto marcas da pressão social quanto cifras da liberdade humana. A oposição dos dois âmbitos não deve ser escamoteada através de um esquema de generalização científica, mas também não deve ser absolutizada, pois senão se tomaria de forma literal a autoconsciência do indivíduo, ela mesma um produto efêmero de uma sociedade individualista (ADORNO, 2015, p. 81).

De acordo com Adorno, é a energia pulsional do *homo economicus* que comanda o *homo psychologicus* e que ao mesmo tempo em que marca a fronteira entre uma relação de troca e violência, reduz a capacidade própria dos sujeitos. Trata-se de uma racionalidade fundada na coerção física e no flagelo do corpo que ultrapassa as motivações econômicas de manutenção da vida e rompe a economia pulsional de caráter psicológico (IBIDEM).

Há que se considerar as condições subjetivas desta irracionalidade objetiva e ao mesmo tempo ponderar a incidência própria do sistema social. Para Adorno, a separação entre estrutura social e estrutura psíquica é uma falsa consciência e ela não se supera por uma imposição metodológica. Como escreve o autor, “Os seres humanos não conseguem reconhecer-se na sociedade, e esta não se reconhece em si mesma, //porque eles são alienados entre si em relação ao todo” (2015, p. 74). No contexto das relações raciais, objetificadas pelos signos da cor, estas lhes aparecem necessariamente como uma coisa em si e não mediadas por suas relações concretas. A imbricação entre seres humanos racializados e o sistema social do qual fazem parte é elevada a estatuto de norma sem que se possa questionar seus critérios na totalidade do processo social (IDEM, p. 75).

3 AMBIGUIDADE: UMA LEITURA SOCIAL MOEBIANA

Eu sempre me soube preta, mas o fato de me saber preta não me impediu de desejar ser branca. Essa é a perversidade do racismo no Brasil. O desejo muitas vezes de negação do que você é, o desejo de ser o que o outro é; no fundo no fundo, é o desejo de ser respeitada, de ser acolhida de ser recebida. O desejo de não ser discriminada.

*Maria Lúcia da Silva,
2018.*

A hipótese que buscamos sustentar neste trabalho é a de que a formação social brasileira se caracteriza por um sistema de pertencimento e relações raciais ambíguas, nos quais a democracia racial constitui um discurso encobridor da sintomática que caracteriza a sociedade brasileira (GONZÁLES, 1984). Os efeitos de longa duração da idílica miscigenação e da mítica democracia racial formuladas por Gilberto Freyre, entre outros, produziram um discurso e conseqüentemente, um laço social, que a rigor é de negação das contradições econômicas e sociais entre não brancos e brancos. Vimos até aqui uma complexa cadeia de acontecimentos em que o real de nossa miscigenação confunde-se com a radical desigualdade social, econômica e política que separa negros e brancos. Com a devida cautela, a psicanálise pode nos ajudar a elucidar essa ambigüidade através da forma da banda de Moebius.

Para explicitar a dinâmica que adotamos no presente capítulo, apresentaremos alguns antecedentes históricos da formação ambígua da sociedade brasileira; aspectos do racismo estrutural e da psicanálise; uma breve conceituação da banda de Moebius e o uso lacaniano do conceito; possíveis convergências com a ambigüidade de nossa formação social; e por fim, apresentamos os conceitos de Ideal do Eu e Supereu numa perspectiva moebiana, ou seja, em que o fora (social) desconhece limites estritos entre este e o sujeito. A este respeito, segundo Sodré, na forma o social brasileira, a classe dominante ocupa um lugar análogo ao de um “Supereu s dico”, emulando no imaginário da popula o a velha forma escravista e racista que   incorporada pelas classes subalternizadas ao assumirem uma posi o de gozo masoquista.

Advertidos do engodo da mítica democracia racial, postula-se, sem negar as contradi es econômicas e sociais de nossa realidade, que a interpenetra o das culturas dos povos originários, da cultura africana e europeia, possibilita-nos afirmar que a diversidade étnico-racial e cultural da sociedade brasileira   o traço fundamental e irredutível de sua constitui o. Como nos lembra Sodré, uma das singularidades mais estimulantes da civiliza o brasileira

está na aproximação de contrários – negros e brancos, negros de diferentes etnias – que se dá sem a dissolução das diferenças numa unidade qualquer. (SODRÉ, 2019, p. 61).

Postulamos que a ambiguidade da formação social brasileira é homóloga a uma topologia moebiana, que incide na construção da subjetividade de sujeitos racializados. Nesta situação, o sujeito está, como escreve Lacan, “em uma exclusão interna a seu objeto” (LACAN, 1998m, p. 875). Destacaremos os aspectos ambíguos desta formação social (Sodré, 2021), seus afetos e a constituição de padrões de clivagem racial inseridos no imaginário social brasileiro, nas estruturas e instituições do Estado, e nas práticas sociais cotidianas (ALMEIDA, 2018, p.17).

3.1 Históricos de uma estrutura sócio-racial ambígua

A ambiguidade como conceito chave para leitura da formação social brasileira remete-nos a um contexto histórico anterior à invasão europeia do continente “americano”. De acordo com Bastos (1994), essa ambiguidade é associada por Gilberto Freyre às raízes ibéricas de nossa cultura. Em parte isto justifica a interpretação freyriana a respeito das consequências sociais e políticas das características não tipicamente europeias de Portugal e Espanha que marcam a formação social brasileira (BASTOS, 1994 p. 1)⁹. Em outras palavras, trata-se de acentuar que a especificidade do caso brasileiro exige primeiramente “afirmar o não europeísmo da sociedade ibérica” (BASTOS, 1994, p. 2). Para a autora o *ethos* da formação social espanhola e portuguesa se encontra na África, na dupla gênese oriental/ocidental presente na Península Ibérica e que se repete no Brasil respeitadas as suas características locais (BASTOS, 1994, p. 2).

Em certo sentido é esta característica ambígua que permitiu que a cultura brasileira transpusesse elementos presentes e insuperáveis nos modelos de colonização dos países anglo-saxões de matriz sócio-racial segregada. No Brasil, de acordo com Bastos, forjou-se uma

⁹ Autores do pensamento decolonial têm se esforçado por reconstruir uma epistemologia não eurocêntrica demonstrando o caráter mítico de uma linearidade histórica entre o pensamento grego clássico, o renascimento, Iluminismo e o atual pensamento ocidental. Contra esta narrativa mítica da modernidade europeia, eles introduzem as influências de outros povos e culturas, de tradição bantu, asiática, semita e ameríndia que foram incorporadas ao pensamento europeu sem o devido reconhecimento. Estes autores apontam para a região do mediterrâneo em que se desenvolveram imbricadas relações destas culturas que se fundiram naquele território de maneira mais evidente até o século XVI. Seria de grande valia articular a hermenêutica decolonial à leitura crítica que Manoel Bomfim(1903) desenvolve deste processo em *A América latina males de origem*, bem como a visada de Freyre sobre esse processo histórico e sua influência em nossa formação social.

harmonização cujo exemplo típico é o da relação senhores/escravos, invertida de modo a permitir ao negro figurar como agente civilizador na sociedade patriarcal. (BASTOS, 1994, p. 3). Para autora, este fato leva Freyre a desenvolver a tese do negro como terceiro elemento civilizador na sociedade formada por portugueses, indígenas e africanos (IBIDEM). Como ela ressalta, nesta tese há um fator social e econômico que Freyre toma em favor da oligarquia rural que ele associa “à ausência, tanto entre hispanos como, por herança entre os brasileiros, de uma racionalidade tipicamente burguesa” (BASTOS, 1994, p. 3).

A definição de um caráter específico dos povos ibéricos permitiu a Freyre lidar com os problemas das desigualdades sociais e econômicas, abrindo mão da democracia política de caráter representativo liberal. Pôde esta, então, na sua teoria, ser substituída pela democracia racial/social, o que justificaria a não adoção, no Brasil, de medidas sociais e políticas universais, já que as mesmas não caberiam em uma sociedade marcada pela heterogeneidade (BASTOS, 1994, p. 8).

Segundo Bastos, desde a década de 1920, Freyre trazia à baila a ambiguidade que marca a formação brasileira, filha de três raças, dois climas e dois tempos históricos. Naquele autor, essa ambiguidade, longe de ser destruidora, forja a singularidade do Brasil (BASTOS, 1994, p. 13). Recusando conceitos de viés segregativo da Escola de Chicago, Freyre busca em Chalupny e Maunier, a existência de uma relação de troca entre civilização e natureza, para fundamentar sua recusa a um determinismo geográfico ou biológico na explicação das relações sociais (BASTOS, 1994, p.14). Ou seja, “[...] é através do discurso sociológico que se legitima a conciliação de formas aparentemente inconciliáveis; tanto quando se trata de formas sociais - o senhor e o escravo - como quanto a formas políticas - o público e o privado” (BASTOS, 1994, p. 14)

Outro aspecto que Bastos aponta na leitura de Freyre sobre a ambiguidade é que para este não haveria uma separação rígida entre presente e passado quando sociologicamente considerados (BASTOS, 1994, p. 15). A “partir do espaço nordestino, Freyre capta a essência da sociedade brasileira” (IBIDEM, p. 16) e evoca o passado para a compreensão do presente. Na conjuntura dos anos 1930, Freyre destaca o papel de unidade nacional desempenhado pela unidade familiar-patriarcal para manutenção do equilíbrio e da ordem social no Brasil (IBIDEM, p. 15).

De acordo com Bastos, na leitura de Freyre, desenvolveu-se no Nordeste um tipo de civilização baseada em relações “em grande parte mórbidas – sadistas-masoquistas – dos senhores com os escravos, dos proprietários com os trabalhadores, dos brancos com os negros, dos homens com as mulheres, dos adultos com os meninos” (IBIDEM, 1994, p. 16). Mais do

que uma simples especificidade geográfica, o Nordeste seria marcado pela convivência, conciliação e equilíbrio de antagonismos, plasticidade e sabedoria política, traços portugueses presentes no Brasil mestiço. Trata-se de uma forma que assumiu uma orientação política que alargou a aceção social e legal do elemento branco, de modo que dentro daquela ordem se pôde ir acomodando o mulato (BASTOS, 1994, p.16).

Neste contexto, argumenta Bastos, Freyre chama a atenção para o caráter mulato de um Nordeste híbrido “onde às vezes o mestiço luta por um governo aristocrático, e onde os aristocratas tomam às vezes a posição política dos negros” (BASTOS, 1994, p. 17). Como figura dramática, o mulato representa o Nordeste: às vezes, como revolucionário que assumia o papel de crítica ao sistema e que quebraria o poder dos grandes senhores patriarcais; em outros momentos, como agente de um perigoso rompimento da unidade nacional (BASTOS, 1994, p. 17). Essa elaboração de Freyre não é uma rememoração desimplicada. Para Bastos,

Se o patriarcalismo teve a sabedoria de bem encaminhar esses conflitos, segundo Gilberto Freyre, cabe ao novo Estado que se constrói em 30 retomar as lições do passado para construir o presente e o futuro. Lembrar a diversidade regional, racial, cultural significa abrir mão de medidas gerais que não tomem em consideração aqueles traços. Com isso estão presentes alguns elementos que fazem parte do pacto de 30 (BASTOS, 1994, p.17)

Antes do pacto de 1930, de acordo com Carvalho (1997), a burocracia imperial se caracterizava pela contradição de, por um lado, ser um Estado que estava enraizado na sociedade agrária e escravocrata e, por outro lado, ser a principal fonte de emprego para os rejeitados dessa mesma sociedade. O Estado era configurado por uma dialética da ambiguidade (RAMOS, 1966): era ao mesmo tempo o poder que garantia o emprego e a sobrevivência, e o que fechava outras alternativas de ascensão social (CARVALHO, 1997, p. 8). Ao reproduzir a sociedade escravista, incorporava a ambiguidade e a contradição em sua estrutura, “tornando-se ao mesmo tempo objeto de amor e ódio” (CARVALHO, 1977, p. 8).

Para o autor, aquela burocracia em parte constituía e em parte refletia a ambiguidade do Estado imperial e afetava a atitude ambígua dos cidadãos em face deste mesmo Estado (CARVALHO, 1977, p. 8). O Estado era, dialeticamente, “de um lado, uma sombra da escravidão e, de outro, a única força capaz de acabar com ela” (CARVALHO, 1977, p. 26). Em termos práticos, irá prevalecer nas primeiras décadas após a lei de libertação a tendência de alijamento do elemento negro, ou seja, uma alteração de sentido que diminuía a ambiguidade e ampliava decisivamente a vocação excludente da nossa aristocracia (ARAÚJO, 1994, p. 164). Esta situação terá impacto direto na sociabilidade das classes subalternas pois a depen-

dência destes estratos para com a situação de classe estabelecia a forma concreta do rendimento “pela distribuição da produção social, cuja determinação última é dada por ela” (RAMOS, 1969, p.132).

É na sequência desse contexto, entre 1930 e 1945, de acordo com Guimarães (2001), que o conceito de democracia racial vai aludir a um ideal de integração do negro na sociedade de classe, ideal compartilhado inclusive por setores organizados do movimento negro (MARTINS, 2020). Para Ramos, esta ambiguidade renovada consiste em que, de um lado, a estrutura social resiste, com *esprit de corps*, recusando-se a incorporar os elementos que possam desnaturalizá-las e, concomitantemente, se vê forçada a superar essa resistência e pactuar com aqueles que aceitam se acomodar. As pessoas que buscam ascender na escala social se afirmam pelo combate à rigidez da ordem estabelecida e em movimento subsequente, se ajustam a tal ordem, “desde que ela, de algum modo, supere a sua inércia, ou sua tendência ao imobilismo” (RAMOS, 1966, p.369).

De acordo com Ramos, nenhuma das partes cede a tudo e se estabelece entre ambas um pacto que implica necessariamente o formalismo cuja função latente “é transformar os polos de uma polaridade, nos termos de uma ambiguidade” (RAMOS, 1966, p.369). Este tipo de formalismo foi uma estratégia de mobilidade social contraditória. Para Ramos, tanto a estrutura social como os indivíduos a praticam e repudiam simultaneamente, produzindo uma ambiguidade que só se poderia eliminar se avançasse o desenvolvimento econômico-social (RAMOS, 1966, p.376). A relação entre estas duas éticas se explica menos pela dialética da contradição do que mediante a dialética da ambiguidade, tanto no domínio propriamente da organização do Estado, como da sociedade em geral (RAMOS, 1966, p.58).

3.2 Ambiguidade: racismo estrutural e psicanálise

A ambiguidade do racismo brasileiro, “para-estrutural” de acordo com Sodré (2021), diz respeito aos processos implicados no modo como se estabelecem racionalidades que determinam o laço social em geral e as funções econômicas/libidinais particulares do indivíduo. Dos seus valores e avaliações assim constituídos, “decorre a sua concepção de mundo, e seu ideal de realização própria e social, e que consubstanciam sua ética de convicção” (RAMOS, 1966, p. 58).

A ambiguidade da formação sócio-racial brasileira não é o principal aspecto acentuado

por Silvio Almeida (2018), para quem o racismo brasileiro é estrutural. Para o autor, o racismo está presente na filosofia, no pensamento brasileiro, nas ciências políticas, no sistema judiciário e na economia, “ainda que de forma velada” (ALMEIDA, 2018, p.15), dando-lhe o caráter de uma ideologia de forte penetração nas estruturas sociais e no inconsciente. Para o autor,

[...] mais do que a consciência, *o racismo como ideologia molda o inconsciente*. Dessa forma, a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, “se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente”. Ou seja, a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas. (ALMEIDA, 2018, p.50).

Este racismo estrutural não é, segundo o autor, um racismo em particular. Seu caráter estrutural reside no fato de ser “um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade [...] é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico” (ALMEIDA, 2018, p.15-16).

Para Sodré (2021), ao contrário de Almeida, o racismo brasileiro reflete os impasses de uma formação social ambígua. No Brasil, desde a abolição da escravidão em 1888, até o presente, 2022, não foi instituído um regime formal de segregação e portanto, teríamos a impossibilidade de sustentar conceitualmente que o racismo brasileiro seja estrutural¹⁰. Trata-se, para o autor, de uma configuração social ambígua, profundamente vinculada a dinâmicas sociais históricas inerentes aos processos de miscigenação e desenvolvimento da ideologia da democracia racial que oculta as diferenças materiais, econômicas e políticas entre pobres e ricos, negros e brancos.

Até a publicação da Lei Áurea em 1888, viveu em todo período de dominação e colonização brasileira, mesmo após a Independência em 1822, um regime formal de segregação racial imposto através de normas jurídicas, modo de produção escravista e forma da propriedade (SODRÉ, 2021). No entanto, com a proibição da escravidão e instauração da República, as normas constitucionais, o modo de produção e de propriedade seguiram a forma do capitalismo liberal, apesar da exclusão operada pelo eugenismo das primeiras décadas do século XX. De todo modo, desde 1888, não se pode afirmar que no Brasil haja formalmente um re-

¹⁰ Sodré reconhece as vantagens estratégicas do uso do conceito de racismo estrutural para mobilização da militância negra e do debate público sobre o racismo. No entanto, para o autor, conceitualmente, não se poderia sustentá-lo dada a ausência de um regime formal de segregação e a permeabilidade étnico-racial de grande parte das camadas pobres da sociedade. (Sodré, 2021).

gime formal de segregação racial¹¹.

A aparente contradição entre a afirmação da ambiguidade da formação social brasileira e a tese de um racismo estrutural resolve-se através da noção de estrutura. Por um lado, nestes autores, não se pode dizer que o conceito se refere a uma estrutura social pois não há mais segregação formal no Brasil e o modo de produção capitalista não exclui formalmente pelo critério de raça. De acordo com Munanga (2017, p. 41) o racismo brasileiro é: “difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos”. Por outro lado, Almeida deixa a porta aberta para uma outra concepção de estrutura quando afirma que “*o racismo como ideologia molda o inconsciente [...] por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas*” (ALMEIDA, 2018, p.50).

Se se puder considerar que o racismo brasileiro é estrutural no sentido psicanalítico, pode-se conceber que o Outro, a linguagem e a cultura estruturam o sujeito do inconsciente, e que o modo específico desse racismo pode assentar na ambiguidade. Para Nogueira (1998), há uma relação entre as representações sociais ideológicas e a psique, ou seja, uma “[...] interação dialética entre, de um lado, as representações sociais ideologicamente estruturadas e as estruturas sócio-econômicas que as produziram e as reproduzem, de outro, as configurações que formam o universo psíquico” (NOGUEIRA, 1998, p.8).

De acordo com Nogueira, a partir da teoria psicanalítica, é possível determinar o modo como as significações do racismo se inscrevem psiquicamente e produzem a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura. Estas inscrições psíquicas não são o resultado simples da introjeção de experiências de discriminação efetivamente vivenciadas. Elas se constituem na infância, envolvendo momentos iniciais da constituição subjetiva e afetam, assimetricamente, negros e brancos.

No negro, independentemente de sua posição econômico-social, a identidade social não reconhecida produz a dominação racial por meio da violência, que causa efeitos traumáticos em sua constituição psíquica. No branco, a racialização do outro e a fantasia ideológica de ser o branco a “identidade neutra” – universal – mantem o status de dominação e poder ocultos. Esta relação pode ser problematizada a partir do que Lacan escreve sobre a estrutura do inconsciente como linguagem: “Se eu disse que o inconsciente é o discurso do Outro com maiúscula, foi para apontar o para-além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento” (LACAN, 1998g, p.529).

¹¹ Salvo a exceção da constituição de 1934, que traz um artigo que estabelecia a educação pública em princípios eugenistas de purificação racial (SERRANO, 2021, n.p)

Se a formação social e o racismo brasileiros podem ser considerados simultaneamente ambíguos e estruturais, desde que estrutura ganhe aqui um sentido psicanalítico, é possível considerar a topologia moebiana uma importante ferramenta para sua compreensão¹².

3.3 A Banda de Moebius e o racismo brasileiro

A banda, fita ou laço de Moebius consiste numa figura topológica criada em 1858 pelo astrônomo e matemático alemão August Ferdinand Moebius. Trata-se de uma estrutura espacial de superfície infinita que ilustra a impossibilidade de representar o dentro e fora como espaços antagônicos. Esta figura topológica foi tomada por Lacan como um importante recurso metafórico para interpretar a estrutura do aparelho psíquico, demonstrando que não há uma cisão radical entre o psíquico e o social, entre o psíquico e o corporal. Neste sentido, a psicanálise rompe com a tradição filosófica ocidental de Platão a Hegel e instaura a possibilidade de apreender o psiquismo para além das dicotomias individual x social, psíquico x corporal, mundo sensível x mundo inteligível, exterior x interior, fora x dentro.

De acordo com o professor Alejandro Adem (2018), a banda de moebius é algo contraintuitivo: se começássemos a caminhar pela parte de "cima" de uma fita de moebius, ao completarmos a volta chegando ao ponto de partida, sem nos darmos conta estaríamos na parte de "baixo". Se caminhássemos pela borda externa da fita, ao dar a volta completa, terminaríamos em sua borda interna. A banda de moebius é uma estrutura unilátera, não tem lado de dentro nem de fora; não é possível isolar-se nela numa ou noutra parte de uma divisão que inexistente pois há sempre a possibilidade de se deslocar deslizando-se por toda a fita (LACAN, 1976, p.13).

No seminário *A identificação* (1961-62), Lacan apresenta a faixa ou banda de moebius indicando a divisão constitutiva do sujeito, cuja dimensão mais íntima é moebianamente arti-

¹² A fita de Moebius é um enigmático objeto com um só lado que fascina matemáticos, artistas e engenheiros e psicanalistas como Jaques Lacan. Sua forma específica permite realizar movimentos como "Subir para baixo ou sair para dentro... Isso soa impossível, mas não é - e nem é tão difícil quanto pode parecer" (BBC, 2018). Criada pelo alemão August Ferdinand Moebius, em 1858, o objeto que desafia as leis da física, sua representação mais comum e conhecida é como um símbolo do infinito. (Ibidem). Trata-se de um objeto simples, basta pegar uma tira de papel, girar uma de suas pontas e juntar os dois extremos e a resultante é uma fita com "apenas um lado", que é a característica que define a fita de Moebius. (Ibidem). Apesar da simplicidade de sua construção, é caracterizada por sua complexidade, o que os matemáticos chamam de "objeto não orientável", sendo impossível determinar qual é a parte de cima e a parte de baixo, o que está dentro ou fora da circunferência. (IBIDEM).

culada ao campo do Outro. Como argumenta Guerra & Martins (2013), o sujeito determinado pelo inconsciente é identificado ao corte representado pela faixa de Moebios. Para estes autores, em sua essência, “a banda é o próprio corte, podendo, por isso, ser tomada como suporte estrutural do sujeito” (IBIDEM).

Neste sentido, pode-se contrastar a realidade brasileira à sociedade norte-americana que seria, por exemplo, uma banda bipartida. Nela brancos e negros estão separados pela origem étnico-racial. Mesmo indivíduos com fenótipo branco, quando de origem africana, são percebidos como negros pela lógica da “gota de sangue”. No caso brasileiro não se encontra uma linha de cor precisa. O preconceito de marca persiste, mas o fator econômico e os símbolos de poder e privilégio como a propriedade, os predicados e titulações vinculadas ao europeu branco, rompem em alguma medida as linhas de separação racial definidas estrita e radicalmente pela cor. Do mesmo modo, mas não simetricamente, o branco em situação subalterna, perde aqueles marcadores de valorização social da branquura.

A banda de moebius como superfície de uma única face não pode ser virada. Se o fazemos, a resultante será sempre idêntica a si mesma sem que se constitua uma imagem especular (LACAN, 2005). Daí ser possível afirmar a homologia entre nossa formação social e a banda de Moebios. Caso isolássemos as características socioeconômicas da classe dominante, seria possível fazer um corte racial com maior precisão. No entanto, como explica Hasenbalg (2006), em “outras dimensões da vida social envolvendo a sociabilidade dos indivíduos” (HASENBALG, 2006, p.263), como o casamento e a amizade, as barreiras sociais são mais fluidas e “ambíguas”, denotando uma disjunção entre o processo de estratificação em instituições ligadas a educação e mercado de trabalho, e a vida social dos indivíduos.

Na mesma direção, Figueiredo (2012) afirma que enquanto os negros ocupam a base da estratificação socioeconômica e vivem em bairros pobres, esses indivíduos não se sentem fora de lugar e não são vistos como tais (FIGUEIREDO, 2012, p. 175). Negros que ascenderam socialmente para a classe média, embora sustentem uma identidade racializada, perdem a conexão com a comunidade de origem. Daí a autora identificar uma sensação de traição provocada pelas demandas dos negros pobres com relação aos negros afluentes. Para autora, isso reflete a contínua luta sobre o significado da raça.

A função topológica da banda de moebius nos ajuda a compreender parte da problemática da formação social brasileira. De acordo com Lacan, há algo exterior que precede certa interiorização especular do Eu: “antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular, em x , forma esta que introduz para ele a distinção entre o eu e o não-eu” (LACAN, 2005, p.115). Neste sentido, a fantasia ideológica (democracia racial) que estrutura o sujeito

no contexto das relações raciais brasileiras, como negação das diferenças reais entre brancos e negros, como discurso social dominante, impede a localização precisa dos grupos raciais e suas diferenças na configuração socioeconômica e suas disposições sociais.

Na forma jurídica do Estado brasileiro e no modo de produção capitalista não há mais segregação racial formal e oficialmente o racismo é tipificado como crime no ordenamento constitucional. No entanto, nos discursos que constituem os laços sociais, o racismo determina a localização do sujeito na hierarquia social e nas relações de poder. Ocorre que o discurso racista e a realidade material que lhe corresponde foram negados através da ideologia de uma democracia racial que, entre 1945 e 1980, de acordo com Guimarães (2006), apregoava uma igualdade racial completamente realizada.

Como argumenta a filósofa Sueli Carneiro (2000), a miscigenação deu suporte ao mito da democracia racial em razão do intercuro sexual entre brancos, indígenas e negros ser um indicativo de nossa tolerância racial. Porém, segundo ela, o argumento omite “o estupro colonial praticado pelo colonizador sobre mulheres negras e indígenas, cuja extensão está sendo revelada pelas novas pesquisas genéticas” (CARNEIRO, 2000, n.p). A pesquisa da bióloga Lilian Kimura põe termo às dúvidas quanto à proporção e o impacto desta violência. No artigo *Branco pelo lado paterno, negro pelo lado materno*, a autora relata ter encontrado, entre os quilombolas do Vale do Ribeiro no Estado de São Paulo, 62% de origem europeia, 32% africano e 6% indígena, com base em pesquisa de análise genética do cromossomo Y. Ou seja, a linhagem patrilinear predominante nessas comunidades é proveniente da Europa, comprovando a relação entre mulheres escravizadas e escravocratas (MOON, 2017, n.p).

Todavia, a miscigenação não se limita ao violento trauma da situação colonial, como argumenta a própria Carneiro. Apesar do inegável processo de violência, outras dinâmicas de interpenetração entre os povos originários, negros e brancos fazem parte desta história. Trata-se de um processo que passava pela organização política de resistência de pretos e pardos na luta antirracista, pelas relações sexuais e constituição de famílias interétnicas e pela presença de um grande contingente de negros (pretos e pardos) na estrutura administrativa do Império (SODRÉ, 2014, n.p).

Nesta linha, de acordo com Gonzáles (1984), a mulher negra acabou por se tornar um “instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar” (GONZÁLES, 1984, p. 165). Para a autora, por conta de sua postura sexual, o senhor agia assumindo posições economicamente “prejudiciais” a seus interesses de casta. Isto se dava porque nas relações sexuais entre senho-

res e escravizadas, embora rudimentares, se realizavam interações sociais que discrepavam das expectativas de comportamento que visavam garantir a estratificação social (IBIDEM).

De acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2019, 42,7% dos brasileiros se declararam brancos, 46,8% pardos, 9,4% pretos e 1,1% amarelos ou indígenas. Ou seja, 57% da população brasileira é formada por não brancos. Ainda se poderia adicionalmente questionar o tamanho do contingente branco salientando o caráter mestiço da sociedade brasileira, considerando que parte significativa dos que se autodeclaram brancos são, na verdade, como argumenta Guerreiro Ramos, mestiços. Para o autor, o Brasil não era e não é um país branco, visto que o “[...] nosso branco é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria o branco não portador de sangue preto” (RAMOS, 1995, p.225).

Seguindo o fio de nossa argumentação, através da topologia moebiana, percebe-se que a face não-branca da sociedade brasileira está diretamente articulada à “outra” face branca e vice versa. Se percorrermos um dos lados da superfície da fita moebiana, por causa de uma torção (miscigenação), passa-se, sem sair do percurso, do lado não-branco para o lado branco e assim sucessivamente. É neste sentido que postulamos a articulação ou continuidade entre os polos constituintes de nossa gramática social/racial. Esta torção que inverte esses dois planos – não-brancos e brancos – determina os acontecimentos que “comandam” as tomadas de posição dos sujeitos. Neste corte que torce a faixa, o lado não-branco torna-se, ao mesmo tempo branco e engendra o caráter ambíguo de nossa formação social e subjetiva.

Na teoria psicanalítica lacaniana, o inconsciente não é um fato individual restrito à particularidade de um sujeito (SAFATLE, 2008), mas fundamentalmente um fato social ligado às estruturas sócio-simbólicas. Este fato social não só organiza a vida social mas também determina “previamente as possibilidades do pensar, e da experiência de todo e qualquer sujeito” (SAFATLE, 2008, p.3). Por um lado, é preciso tirar as consequências da tese lacaniana de que o sujeito do inconsciente “é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1998m, p.882). Por outro lado, há que se lembrar que o fato social não anula a singularidade do sujeito uma vez que também uma determinada forma de organização social depende, em certa medida, de que os indivíduos assumam efetivamente tipos específicos de comportamento (SAFATLE, 2008). De certo modo, Lacan retoma na psicanálise o inconsciente como um fator ético e não ôntico ao renunciar à crença metafísica na existência de uma vida interior fundada no mito da interioridade psíquica.

Sustentamos que a elaboração psicanalítica da estrutura do sujeito, como atravessada pelo Outro, ou seja, pelo campo da linguagem/cultura, permite-nos uma aproximação com a

forma social brasileira articulada por Ramos pelo que “GURVITCH chama de dialética da ambiguidade e da reciprocidade de perspectivas” (RAMOS, 1966, p.41). De acordo com Ramos, a dialética da ambiguidade cumpre a função de “transformar os polos de uma polaridade nos termos de uma ambiguidade” (RAMOS, 1966, p.369), ou seja, uma relação que se explica menos pela dialética da contradição do que mediante a dialética da ambiguidade (RAMOS, 1966, p.58). Em outras palavras, lembrando da referência que fizemos no capítulo primeiro (p.10), a proposição de Ramos acerca da dialética da ambiguidade aproxima-se do movimento dialético formulado por Hegel e pode ser representado por um círculo espiral ascendente em que o objeto resiste a sua captura conceitual e retorna ao sujeito em grau maior de complexidade alterando sucessivamente sujeito e objeto (SAFATLE, 2020, n.p).

O conceito fundamental que nos permite a aproximação entre a elaboração lacaniana de uma topologia moebiana e a ambiguidade da forma social brasileira é o conceito de dialética. Isto porque, no que tange às relações raciais, é o caráter de interpenetração e dissolução de limites restritos entre o dentro e o fora, negros e brancos que ensejam o uso da topologia moebiana na compreensão do padrão miscigenado da sociedade brasileira. Como escreve Lacan “*Em síntese, a psicanálise é uma experiência dialética*” (LACAN, 1998c, p.215); “é apenas uma extensão técnica que explora no indivíduo o alcance da dialética que escande as produções de nossa sociedade” (LACAN, 1998b, p.130). Neste processo, diz Lacan,

[...] não há nada que contradiga a ampla dialética que nos faz servos da história, superpondo suas ondas à miscigenação de nossas grandes migrações, naquilo que prende cada um de nós a um farrapo de discurso mais vivo que nossa própria vida, se é verdade que, como diz Goethe, quando "o que não tem vida vive, também pode produzir vida" (LACAN, 1998f, p.447).

Em certa medida, parece-nos que Lacan toma a dialética como implicada em processos sociais de conflito e reconhecimento. Daí porque ele dirá que “é na dialética da demanda de amor e da experiência do desejo que se ordena o desenvolvimento” (LACAN, 1998i, p. 700). Sobre a segunda tópica freudiana e os termos *Ich*, *Überich* e *Es* introduzidos por Freud, Lacan conclui tratar-se de “uma retomada da experiência segundo uma dialética que melhor se define como aquilo que o estruturalismo, mais tarde, permitiu elaborar logicamente; ou seja, o sujeito, e o sujeito tomado numa divisão constitutiva” (LACAN, 1998m, p. 870).

Teórica e metodologicamente, os fenômenos sociais e os fenômenos psíquicos são distintos, possuem regras, critérios, e conceitos próprios. No entanto não se trata de uma separação absoluta uma vez que os fatos sociais são em alguma medida coercitivos (RAMOS, 1966, p. 41). Na relação exterioridade/interioridade, o indivíduo e o social se interpenetram, ainda

que diversas teorias variem quanto à forma e qualidade com que concebem essa mútua relação. De toda sorte, mesmo que os fatos sociais sejam imanentes às consciências individuais, a estas impõem de algum modo a estrutura social (IBIDEM).

Além dos conceitos pelos quais se pode apreender os impasses da formação social brasileira, moebianamente ambígua, a mera observação empírica de nossa dinâmica social parecem confirmá-los. Dada a assimetria socioeconômica entre negros e brancos, é possível considerar que apesar da ambiguidade das relações sociais brasileiras, por razões distintas, não brancos e brancos sofrem de negação de seu caráter miscigenado. Por um lado, a parcela “branca” da sociedade brasileira, quando deseja afirmar sua “pureza” étnico-racial, busca reificar uma conexão direta entre sua forma atual e a ascendência europeia. Nada poderia ser mais falso quando se sabe que essa reconstrução é enviesada pelos marcadores indígenas e afrodiaspóricos dessa mítica cultura europeia. Por outro lado, o núcleo negro de nossa sociedade espelha essa mesma lógica invertida ao fundamentar seu pertencimento étnico-racial no *ethos* de uma *idílica* cultura africana. Parafraseando Sodré, negro também é branco sem deixar de ser negro e vice versa. Se há, uma “identidade” real do brasileiro, ela passa por seu caráter ambíguo e culturalmente polifônico de uma realidade que é e não é miscigenada ao mesmo tempo.

Na elaboração da ambiguidade como característica central da forma social brasileira, é possível articular o conceito de clivagem racial inconsciente proposto por Almeida (2017) e as teorias de Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos e Muniz Sodré. Considerando a interpenetração das diferentes culturas e o mito da democracia racial como fio ideológico que sustenta a negação das contradições de existência de negros e brancos, há de se lembrar que para que este processo de dominação seja eficaz ele precisa ser orientado psicologicamente de modo a mobilizar processos irracionais, inconscientes e regressivos no sujeito. Em outras palavras, a manipulação do inconsciente é fundamental para a atualização deste processo de dominação (ADORNO, 2015, p. 185).

A psicologia do racismo é engendrada através de técnicas racionalmente calculadas que produzem o que é “ingenuamente considerado como a irracionalidade “natural” da população (IBIDEM). Na verdade, dado o alcance da ideologia de dominação – no caso brasileiro, a democracia racial –, a classe dominante precisa apenas reproduzir a mentalidade já existente no imaginário social, por ela produzida anteriormente, servindo-se a partir de então de uma estrutura inconsciente, qual seja, da repetição compulsiva e destrutiva da segregação (ADORNO, 2015, p. 184).

De modo mais direto, isso significa que, mesmo quando o subalternizado aquiesce e

reproduz o discurso de negação da dominação econômica e racial, as coordenadas de sua fala foram desde antes inscritas em seu imaginário de modo consciente pelo opressor. Há muitos exemplos neste sentido como se vê no discurso contra o negro que Sergio Camargo faz a frente da Fundação Palmares, no discurso antifeminista de algumas mulheres ou ainda na adesão à lógica da meritocracia e empreendedorismo de setores da classe trabalhadora.

No entanto, não basta recorrer à explicação de que a classe dirigente – coerente com seus interesses particulares – manipula as massas negras por meio da ideologia através do controle da opinião pública. Dificilmente os negros seriam capturados por essa ideologia se neles não estivesse presente algo que corresponde às mensagens que inculcam a subordinação econômica e a dominação racial. Por esta razão, além da análise sociológica de nossa estrutura social, é preciso recorrer às formulações criticamente orientadas da psicologia e da psicanálise para análise do problema (ADORNO, 2015, p. 71).

3.4 A Dialética da ambiguidade, Gozo e Supereu

Ao evocarmos a topologia moebiana para leitura do racismo brasileiro encontramos uma convergência entre a epistemologia psicanalítica e a afrodiaspórica. A questão central desta aproximação é que, como vimos anteriormente, nesta topologia não é possível estabelecer uma linha de separação rígida entre o dentro e o fora. Dissemos com certa ousadia que a interpenetração das culturas dos povos originários, africanos e europeus representa um ponto de torção que, à semelhança da banda de Moebios, institui a miscigenação como corte fundador desta própria topologia. A miscigenação como característica determinante da formação social brasileira equivale neste sentido, a este corte.

No entanto não dissemos como esse processo incide na estrutura dos sujeitos inseridos nesta configuração social. Buscamos a seguir, para um possível contorno a esta articulação, abordar alguns conceitos da teoria psicanalítica: Eu Ideal, Ideal do Eu e Supereu, recalque, perversão e gozo, com o objetivo de apontar como a forma social estabelecida numa topologia moebiana produz um discurso e portanto um tipo de laço social singular destes sujeitos. Recorreremos também à cosmologia dos povos originários e afrodiaspóricos, considerando que a topologia moebiana não é estranha a estas tradições. Em última *ratio*, propõe-se que assim como a psicanálise, a cosmologia e epistemologia dos povos originários e africanos não se

assentam em uma concepção egóica autorreferente, especular, de um Eu autônomo. Referindo-se aos Bantos do Sudoeste africano, diz Sodré (2020):

Por ocasião do primeiro ritual iniciático, ensina-se o jovem a tratar o corpo como um mundo em escala reduzida. Com o desenvolvimento do processo, é a casa que se constitui como macrocosmo do corpo. E assim vai se ampliando espaço físico-espiritual do indivíduo. (SODRÉ, 2002, p. 66).

O laço social, seja na psicanálise ou na epistemologia de origem originária e afrodiaspórica, não se dá por aquisição de uma identidade fixa e sim por processos dialéticos de identificação¹³. A dialética neste caso se relaciona à formulação de Guerreiro Ramos, como vimos anteriormente. Não se trata da dialética no viés escolástico do clássico modelo tese-antítese-síntese que a rigor pressupõe anulação de termos opostos e a emergência arbitrária de um novo termo. Trata-se antes do conceito de dialética de inspiração hegeliana, em que os termos se interpenetram e se alteram sucessiva e concomitantemente, e que Ramos designou como dialética da ambiguidade.

3.4.1 Supereu sádico: a emulação escravista da classe dominante

No interior das relações sócio-raciais ambíguas entre negros, não brancos e brancos, o papel das classes dirigentes merece destaque. Presume-se de início uma homologia entre o papel do Supereu como instância psíquica que “comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem” (LACAN, 1986, p.166) e a elaboração de Sodré de que a classe dominante, na configuração social brasileira, assume uma posição análoga a um Supereu sádico (SODRÉ, 2021, n.p). Como argumenta Zizek, o “Supereu é essa mesma agência [ideal do eu] em seu aspecto vingativo, sádico, punitivo [...] é apenas o anverso necessário do ideal do eu: ele exerce sua insuportável pressão sobre nós em nome de nossa traição da "lei do desejo"(ZIZEK, 2010, p.100, 101). Neste sentido Lacan escreve,

¹³ Por identificação tomamos aqui a elaboração de Nasio (1997) segundo a qual para Lacan “a identificação é o nome que serve para designar o nascimento de uma nova instância psíquica, a produção de um novo sujeito” (NASIO, 1997, p.18). Trata-se da origem de um novo lugar que permite distinguir duas categorias de identificações. No primeiro caso, uma identificação simbólica situada na origem do sujeito do inconsciente; o segundo está relacionado à origem do Eu, ou seja a identificação imaginária. De acordo com Nasio, Lacan ainda conceitua a identificação em um terceiro caso, no qual não se realiza a produção de uma nova instância psíquica, mas que institui a fantasia. Para nossos objetivos, ressalta-se que, de acordo com Nasio, em Lacan o objeto cumpre um papel ativo e figura como agente na identificação. No processo simbólico da identificação em que emerge o sujeito do inconsciente, produz-se um traço singular que nas palavras de Nasio (1997, p.19): “se distingue ao retomarmos um a um cada significante de uma história”.

O desejo sádico, com tudo o que comporta de enigmático, só é articulável a partir da esquizo, da dissociação que ele almeja introduzir no sujeito, no outro, impondo-lhe, até certo limite, o que não poderia ser tolerado - até o limite exato em que aparece no sujeito uma divisão, uma hiância entre sua existência de sujeito e o que ele sofre, aquilo de que pode padecer em seu corpo (LACAN, 2005, p.118).

Na formação social brasileira, a classe dominante como Supereu sádico dispõe de um “idioleto” (SODRÉ, 2021, n.p) que forma uma espécie de “linguagem privada” (IBIDEM) que se expande como câmara de eco e alcança os extratos subalternos da população. Para Lacan, o desejo sádico se realiza em ato e explicita-se por meio de seu rito. Trata-se de uma ação humana que encontramos em todas as estruturas do rito de um agente do desejo sádico (LACAN, 2005). Ou seja, sem o “saber”, “ele procura é fazer-se aparecer, ele mesmo, como puro objeto, fetiche macabro” (LACAN, 2005, p.118). O sádico, diz Lacan, “não se vê, vê tão somente o resto” (IBIDEM), o dejetivo.

O Supereu é um conceito criado por Freud primeiramente a partir da análise de fatos sociais. Através deste dispositivo analítico, explicita-se a “gênese da consciência moral, do sentimento de culpa, dos ideais sociais do eu e da internalização da lei simbólica” (SAFATLE, 2008, p.18). De acordo com Safatle, na construção desse conceito, Freud deparou-se com uma dupla dimensão em que socialização e repressão “convergiam em larga medida” (IBIDEM). Neste sentido, para Zizek (2010),

Freud usa três termos distintos para a agência que impele o sujeito a agir eticamente: ele fala de eu ideal (Idealich), ideal do eu (Ich-Ideal) e supereu (Uber-Ich). Tende a identificar esses três termos: frequentemente usa a expressão Ichideal oder Idealich (ideal do eu ou eu ideal), e o título do capítulo 3 de seu curto ensaio "O eu e o isso" é "Eu e supereu (ideal do eu)". Lacan introduz uma distinção precisa entre esses três termos: "eu ideal" designa a autoimagem idealizada do sujeito (a maneira como eu gostaria de ser, a maneira como eu gostaria que os outros me vissem); ideal do eu é a agência cujo olhar eu tento impressionar com minha imagem do eu, o grande Outro que me vigia e me impele a dar o melhor de mim, o ideal que tento seguir e realizar; e supereu é essa mesma agência em seu aspecto vingativo, sádico, punitivo. O princípio estruturante subjacente a esses três termos é claramente a tríade de Lacan imaginário-simbólico-real: o eu ideal é imaginário, o que Lacan chama de o "pequeno outro", a imagem especular idealizada de meu eu; o ideal do eu é simbólico, o ponto de minha identificação simbólica, o ponto no grande Outro a partir do qual eu observo (e julgo) a mim mesmo; o supereu é real, a agência cruel e insaciável que me bombardeia com exigências impossíveis e depois zomba de minhas tentativas canhestras de satisfazê-las, a agência a cujos olhos eu me torno cada vez mais culpado, quanto mais tento recalcar meus esforços "pecaminosos" e satisfazer suas exigências (ZIZEK, 2010, p. 99 e 100).

De acordo com Zizek (2010), o Supereu freudiano é a agência ética, cruel e sádica que nos bombardeia com exigências impossíveis às quais observa alegremente após nosso fracas-

so em não realizá-las (ZIZEK, 2010, p. 99). Neste sentido, diz o autor, não há que se espantar que Lacan tenha equacionado gozo e Supereu porque “gozar não é uma maneira de seguir nossas tendências espontâneas, é antes algo que fazemos como um tipo de dever ético estranho e distorcido” (IBIDEM). Como afirma Safatle (2008), o gozo, no sentido lacaniano do termo, “não significa o usufruto dos bens dos quais sou proprietário, mas algo totalmente contrário, uma perspectiva de satisfação que não leva mais em conta os sistemas de defesa e controle do Eu” (SAFATLE, 2008, p. 17). Nesta perspectiva, o gozo se vincula a uma experiência que evoca continuamente a possibilidade do desmedido, de um “gozo ilimitado” adequado a uma retórica disruptiva de apelo à “transgressão” e ao consumo (SAFATLE, 2008).

Lacan retoma e reelabora o conceito de Supereu freudiano e se coloca a questão sobre o significado de se pensar os processos de socialização vinculados a “tipos ideais” (IBIDEM, p.22) pautados por ações que procuram incessantemente a satisfação imediata. De acordo com Safatle, isto indica que, nas sociedades modernas, este processo de identificação do sujeito com tais modelos se dá pela introjeção de “um Supereu não mais vinculado à repressão, mas ao imperativo do gozo” (IBIDEM). Não é por acaso que o discurso social sobre o negro, no contexto do neoliberalismo apareça de modo ambivalente. A rigor não se alteram as estruturas de dominação e opressão que fundamentam o racismo difuso de nossa sociedade; no entanto, o negro também aparece nos discursos midiáticos como objeto de consumo em que se potencializa sua identidade estética e cultural. Assim, de modo perverso pode-se gozar com este “objeto”, seja no gozo explicitamente destrutivo ou no apelo ao consumo.

O Supereu é uma instância psíquica também capaz de impulsionar a normatividade da realização do desejo e que, de acordo com Safatle, marcaria, neste caso, todos os discursos repressivos pela característica de redução do impulso ao gozo. A princípio essa dinâmica seria a realização de uma moralidade libidinal necessária à multiplicidade plástica no interior da sociedade de consumo. No entanto, quando o imperativo é *goza!*, ele evoca a impossibilidade estrutural do Supereu. De acordo com Safatle, Lacan não deixa dúvidas de que a lei do Supereu é uma lei insensata. Ela opera como um significante desprovido de significado. Neste sentido, o Supereu não possui normatividade imanente, “ele nada diz sobre como gozar ou qual o objeto adequado ao gozo. Ele diz apenas um “Goza!” sem predicções, um puro “não ceda em seu desejo” (SAFATLE, 2008, p.22). Como escreve Perez (2011) a “experiência mostra que tais vivências de excesso podem conduzir o sujeito a se sentir estranho a si próprio, subjugado por um excesso que não domina” (PEREZ, 2011, n.p).

Há um caráter insensato no puro gozo emulado pelo Supereu visto que a promessa de realização plena e de completude entre sujeito e objeto é impossível. Ele só se realiza como

objeto *a* transmutado em localização do “dejeito” no fluxo de consumo e “da destruição incessante dos objetos, que nada mais faz do que atualizar um excedente de gozo” (IBIDEM, p. 22,23). Daí Lacan afirmar que “o Supereu participa da função desse objeto como causa” (LACAN, 2005, p.119) pois na origem “o desejo e a lei eram a mesma coisa no sentido de que seu objeto lhes é comum” (IBIDEM). Para Lacan, o mito de Édipo não quer dizer outra coisa senão isto, ou seja, que “na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa” (IBIDEM, p.120), e a função da lei estabelece as coordenadas do desejo (LACAN, 2005).

No caso brasileiro, estas coordenadas do desejo correspondem ao ideal da brancura e à lógica escravista emulada na atualidade pelo racismo das classes dominantes cuja ideologia atinge todas as classes sociais e grupos raciais. De acordo com Souza (1983), “A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior” (SOUZA, 1983, p.19).

Para autora é pela via do Ideal do Eu que se dá a identificação do negro a um ideal caracterizado pelas coordenadas estéticas, culturais e econômicas da classe dominante, que a rigor, atribui-se ao branco. Trata-se de um processo de substituição do eu do indivíduo negro pelo eu do grupo branco. Neste sentido, seria possível sustentar certa homologia entre este tipo de identificação e a adesão de indivíduos a um grupo, e o processo de identificação no interior do fascismo. Ou seja, uma adesão a um discurso que contraria os interesses do próprio indivíduo, como propõe Adorno (2015, p. 164): “tão irracional quanto Freud a descreveu, heterônoma, rigidamente opressiva, largamente estranha ao pensamento próprio dos indivíduos e, portanto, facilmente substituível apesar de sua rigidez estrutural”.

Para Fanon, a questão central desse processo é que ser branco é um efeito que se dá em uma rede de relações sociais entre brancos e negros. O desconhecimento fetichista dos participantes desse vínculo social permite que estas relações apareçam necessariamente de forma invertida. Fala-se de um valor negativo do negro, dando ao branco um tratamento idealizado, como se o branco se constituísse em si mesmo, fora das relações com os negros ou vice versa. Se, conforme a formulação de Sodré, a classe dominante assume uma posição análoga a de um Supereu sádico, poderia o sujeito racializado estar numa posição de gozo masoquista?

Ao sujeito objetificado, nomeado e “reconhecido” na estrutura social pela cor da pele impõe-se “o gozo narcísico de sua imagem e a alienação da fala em que o Ideal do eu assumiu o lugar do Outro” (LACAN, 1998h, p. 578). A alienação pode ser antevista, na medida em

que ele pode não desconhecer que o que deseja aparece a ele como aquilo que ele não quer, ou seja, opera-se uma denegação em que se insere singularmente o ignorado desconhecimento de si mesmo (IBIDEM, p.830). A alienação não decorre apenas do fato desse processo começar no Outro; na verdade Lacan argumenta que o fato do Outro ser o “lugar de sua causa significativa” (IBIDEM, p.841) comprova “que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo” (IBIDEM, 1998, p. 855).

3.4.2 Gozo: o sujeito racializado além do princípio do prazer

A dinâmica perversa do gozo não se restringe às classes dominantes; tem nelas seu ponto de partida, mas alcança os subalternizados. Interroguemos esse gozo, escreve Lacan, “precário por estar preso, no Outro”: este gozo produz um eco suscitado no ato de sua abolição no que este se torna “o intolerável”. Evoca-se aqui o corte teórico introduzido por Freud em *Mais Além do Princípio do Prazer* (1920), indicando que o sujeito goza não apenas na preservação e satisfação pelo princípio do prazer, mas também na compulsão à repetição e nos atos destrutivos. Neste sentido, Barros escreve,

[...] é importante observar que o conceito de desejo difere do de gozo. O conceito de gozo, conforme postulado por Lacan (1985a/1964), estabelece um excesso incompatível com a pulsão sexual (pulsão de vida ou ainda Eros, como pensada por Freud), sendo da ordem daquilo que é produto da pulsão de morte, ou lacanianamente pensando, que não cessa de se inscrever, e que Freud denominou também destrutividade em seu aspecto mais mortífero, seja ao se voltar contra o próprio sujeito seja voltada contra o semelhante (BARROS, 2016, p.130).

Por trás da incidência do Supereu na causa do desejo, no lugar desse objeto *a* que subsiste no corpo e que em parte “rouba” a vontade, o masoquista não atua por si mesmo. Quando este está fora de cena (fora do reconhecimento), e ao procurar no Outro qual é a sua questão, depara-se com a falta, com o vazio de significação e sentido. Ou seja, “o objeto liga-se à sua falta necessária ali onde o sujeito se constitui no lugar do Outro” (LACAN, 1998a, p. 121). No contexto do racismo/capitalismo algo diferente acontece, de modo que o subalternizado, ao se deparar com este Outro da opressão racial/econômica, não encontra no tesouro do significativo o objeto *a* como causa de desejo, mas a localização imaginária do objeto roubado pois “O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo” (FANON, 2008, p.136)

No entanto, é importante lembrar que o gozo não diz respeito a processos, escolhas e tomadas de decisões conscientes. O subalternizado, assim como o sujeito negativamente racializado, tem que lidar com uma dupla camada de alienação que não é consciente. O sujeito na posição masoquista é inconscientemente convocado em seu desejo a responder as demandas conscientes do Outro, leia-se aqui, a ideologia da classe dominante, que inscreve no imaginário social a gramática de dominação racial e estratificação econômica que atende a seus interesses objetivos. Trata-se de uma dupla alienação porque o sujeito na posição masoquista não “sabe” que o trabalho surge de seu valor e que uma parte desse valor não é paga – mais-valia – mas apropriada pelo capitalismo para engordar o capital (SOLER, 2011, p. 57).

Quando afirmamos que a pessoa submetida ao racismo também goza na posição masoquista, de modo algum isso significa que suas disposições psicológicas causam o racismo. Pelo contrário, a classe dominante, na posição de Supereu sádico, “define uma área psicológica que pode ser explorada de forma bem-sucedida pelas forças que o promovem por razões de interesse próprio completamente não psicológicas” (ADORNO, 2015, p. 186). Este Supereu sádico atua como mandatário de poderosos interesses econômicos e políticos; a motivação dos subalternos é sistematicamente controlada e absorvida pelos mecanismos sociais que são dirigidos a partir de cima (IBIDEM).

Todo este processo produz grande sofrimento à população negra que se vê frustrada, não por um desejo real, mas pela imagem reflexiva de si mesmo, ou seja, um eu imaginário no qual seu desejo está alienado, e que, à medida em que se aprofunda, aumenta a alienação do sujeito em relação a seu gozo masoquista (LACAN, 1998d, p.251). O valor do masoquismo consiste unicamente em seu preço para o masoquista: vale no que possibilita a este algum reconhecimento (LACAN, 1998). No que o desejo e a lei se encontram juntos, escreve Lacan, “o que o masoquista tenciona evidenciar [...] é que o desejo do Outro produz a lei” (LACAN, 1998a, p.120). A resultante dessa relação do masoquista com o Outro é que ele próprio aparece na função de dejetivo. “É nosso objeto *a*, mas sob a aparência do deslustrado, do atirado aos cães, à imundície, à lata de lixo, ao rebotalho do objeto comum, na impossibilidade de colocá-lo em outro lugar” (IBIDEM).

A elaboração de Lacan sobre o masoquista traz consequências importantes na análise da formação social brasileira. Com os processos de colonização, os não brancos se constituíram identificados por um ideal de eu cujas coordenadas estão remetidas à Europa como centro de saber e poder do mundo ocidental. Por um lado negam o real de sua condição de mestiços, idealizando o branco europeu, e por outro recusando o reconhecimento ao negro. Neste sentido, a causa do racismo não decorreria de uma frustração simples, mas de um excesso de gozo

que surge para o sujeito no lugar de um de seus impossíveis. Nos termos de Lacan, “nada concentra mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência” (LACAN, 1985, p.164).

Podemos trazer um exemplo recente. Em hotel de luxo na Zona Sul do Rio de Janeiro uma mulher branca que queria preferência no atendimento parte para agressão física e verbal contra um homem negro que foi atendido primeiro¹⁴. É como se a situação em que o homem negro tratado em condições de igualdade com a mulher branca fizesse desmoronar seu imaginário de superioridade. O sadismo da classe dirigente desliza de uma formação estrutural para uma manifestação fenomênica do racismo, quando o outro daquele encontro casual representou uma ameaça de desintegração do sujeito, no caso a mulher que não suportou uma relação de igualdade com o homem negro.

De acordo com Alemán (2018), o racismo atual é dirigido ao gozo do outro. Para ele, há uma nova definição de maldade segundo a qual não mais importa o dano dirigido a si mesmo, contanto que seja possível prejudicar o outro. O autor recorre a uma ideia consolidada no campo da psicanálise segundo a qual o que se odeia no outro diz respeito àquele que odeia. Trata-se de uma zona externa que ultrapassaria a imagem que cada um tem de sua própria identidade, um excesso de si que se chama gozo (ALEMÁN, 2018, n.p). A própria cisão de cada sujeito entre o que acredita ser e uma parte do corpo que nunca é totalmente internalizada é então situada no corpo do outro. Essa seria, para Alemán, uma maneira possível de compreender o ódio no racismo (IBIDEM). O racismo se relaciona com o modo como o outro tem de gozar, o que seria uma condição estrutural do sujeito, mas que, no entanto, se soma a fatores contingentes da história.

Não se quer aqui minorar a necessidade de reconhecimento das demandas de igualdade e reconhecimento da população negra; tais necessidades são intrínsecas a uma política de afirmação de tradições culturais históricas de transformação social. Mais do que racionalizar o direito de circulação e acesso do contingente negro aos meios de produção de uma vida digna, busca-se a assimilação, no corpo social, do negro com sua cultura e diferença sem que estas iniciativas, no entanto, caiam na armadilha de construir identidades “*fixas* e cristalizadas como culturas coloniais, com a celebração do passado e a perspectiva de homogeneização do presente” (BRANDÃO, 2013, p. 112).

¹⁴ <https://catracalivre.com.br/cidadania/racismo-provoca-briga-em-hotel-no-rio-assista-ao-video/>

3.5 Neoliberalismo: ambiguidade e controle social

A substituição do Eu do indivíduo pelo Ideal do Eu do grupo dominante como processo inconsciente não é, obviamente, evidente ao indivíduo. Segundo Adorno, o motivo subjetivo desta racionalidade objetiva é o medo. Quem não se comporta segundo as regras instituídas (ética, estética e política da brancura) sofre o rebaixamento socioeconômico e encaminha-se para o associal e o criminoso. O medo da exclusão e das sanções sociais vinculadas a raça e classe se internalizam através de outros tabus, sedimentando-se no indivíduo, de modo que o medo transforma-se em uma segunda natureza. O negro ao sair do núcleo particularista familiar em direção à vida social organizada pelo Estado, é forçado a rejeitar seus valores e a imagem de si, assumindo a forma branca idealizada (FANON, 2008).

O fato é que a cultura padronizada produzida pelo capitalismo subtrai, em grande medida, a autonomia e espontaneidade da população (ADORNO, 2015, p. 184). A rigidez mecânica e o padrão do discurso racista expressam aspectos psicológicos que revelam certa “unidade estrutural com uma concepção comum total” de negação parcial e/ou total da humanidade do não branco (ADORNO, 2015, p. 155). Isto se dá de modo consciente pela classe dirigente e inconsciente por pessoas afetadas pela ideologia racista. Ambos os casos tornam-se agudos na concepção política subjacente ao capitalismo neoliberal, em que floresceram teorias do reconhecimento e em que as hierarquias sociais são mediadas por diferentes identidades. Há, neste processo de reconhecimento social mediado por uma política da identidade, uma lógica no manejo dos meios econômicos que são contrários à proliferação de valores e ideais de igualdade.

Para a psicanalista Heloisa Caldas (2011), ao se deparar com manifestações de diferenças resistentes, não passíveis de redução, o capitalismo neoliberal opera um tipo de mutação sociopolítica. Como aponta a filósofa Marilena Chauí (2018), este processo se caracteriza por uma nova forma de totalitarismo. Nele todas as instituições sociais são transformadas em uma única instituição homogênea e indiferenciada. No lugar do saber (S1), está o mercado comum, com seus procedimentos, normas e processos jurídicos de pretensão universal (BROUSSE, 2003), padrão que se impõe a todas as relações sociais, destruindo instituições alheias à lógica do mercado (classe, partidos políticos, movimentos sociais, universidades e o próprio Estado). Impõe-se o modelo da empresa, vinculado à realização de objetivos particulares previamente definidos e delimitados em um tempo e espaço (CHAUÍ, 2018).

Expressões contrárias ao reconhecimento da nossa diversidade social, política, étnico-

racial e sexual – como “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” –, ajudam-nos a entender como estes discursos pretensamente “universais” ocultam o ódio e o ressentimento contra aqueles que gozam por outras vias. Sem diferença e diversidade, todas as pessoas passam a existir como empresários de si mesmo (CHAUÍ, 2018). Fixados nessa imagem, vivem dominados pela lógica paranoica da concorrência e da competição disfarçada de meritocracia, e seu destino se equipara ao de qualquer empresa. De acordo com Coelho (2016),

Se há o reconhecimento, então, de que a primazia da racionalidade cognitivo instrumental jogou o véu da invisibilidade e da desqualificação sobre saberes que operassem em outras frequências, será preciso reconhecer também que não só sua gestação opera nessas outras lógicas subalternizadas, mas também, sua expressividade pode não se dar pela interpretação verbal representativa de intuito esclarecedor, ferramenta por excelência da dominação do mundo pela “atribuição de sentidos”, vocação para a qual nascem, como bem aponta Gumbrecht, as Ciências Humanas (COELHO, 2016, p. 3).

A impossibilidade desse universal formal burguês fomenta, como que produzindo dialeticamente o seu suposto contrário, a identificação de grupos amigos e a segregação de inimigos. O capitalismo neoliberal, como modo de produção, ideologia e forma de vida, incide sobre o corpo social desfazendo laços de pertencimento seja no que tange ao pertencimento étnico racial, seja na consciência de classe. Daí Adorno afirmar, ainda antes do advento do neoliberalismo, “que a indústria cultural seria uma espécie de ‘psicanálise ao avesso’ que produz um discurso não-repressivo, mas integrador de conflitos através da eliminação da força disruptiva das pulsões parciais e de suas estruturas múltiplas e sem telos” (SAFATLE, 2017, p.187). Neste sentido, “as bases motivacionais da recusa e da revolta poderão ser solapadas através da adaptação de sujeitos a uma vida mutilada” (IBIDEM). O ódio ao diferente estaria na base do binômio medo-adaptação do capitalismo.

De acordo com os psicanalistas Lyra e Camargo (2012), no contexto do experiência social da segregação é preciso considerar a experiência do ódio em dois sentidos. Na experiência social do racismo, o ódio aparece como discurso e é um fenômeno social e político. Na segunda acepção, o ódio em Lacan refere-se a uma dimensão estrutural do sujeito (LYRA e CAMARGO, 2012:83), em que há um descompasso temporal entre ódio e amor. “Enquanto relação com o objeto, o ódio é mais antigo que a amor; ele surge do repúdio primordial do Eu narcísico ao mundo exterior portador de estímulos” (FREUD, 2004, p.161). Para os autores, o eu “só ama a si mesmo e permanece indiferente para com o mundo” (IBIDEM, p. 158). Essa leitura é aparentemente contraditória uma vez que permite que o *eu* apareça fechado em si mesmo em seu narcisismo primário ao mesmo tempo em que parece permitir que o objeto

possa ser expulso, separado, colocado de fora e, portanto odiado. A leitura se torna mais complexa no que diz respeito ao que é interior e exterior ao sujeito demarcando sua estrutura constituinte.

Há, entretanto, uma potência produtiva no ódio que é condição de possibilidade da constituição do sujeito e que, de certo modo, estabelece as coordenadas de seu enlaçamento social. Para Freud, a oposição Eu – não Eu (mundo exterior) se impõe ao indivíduo desde o início da vida e continuará preponderante em todo seu desenvolvimento (FREUD, 2004, p.157). Para Lacan (2009), há uma dimensão imaginária do ódio em que a destruição do outro representa um polo de sua própria estrutura que se dá na relação deste com o objeto e que se estrutura pelo imaginário. Neste sentido o ódio é tanto polo de constituição do sujeito como efeito da castração que o simbólico impõe ao imaginário.

Para Lyra e Camargo, Lacan não se contenta exclusivamente com o ódio na dimensão da perda simbólica e encontra na “emergência de certo tipo de contradição uma passagem da errância subjetiva habitual na materialização de um erro sem lugar e singular” (IBIDEM). Trata-se de algo que o sujeito não suporta em si, não reconhece como sendo seu e endereça ao outro a quem precisa destruir (VIEIRA, 2001). Estar-se-ia então diante de uma presença de dimensão insuportável, no sentido mesmo que Freud (1996) atribui ao estranho ao citar a definição de Schelling: *Unheimlich* é o nome de tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz (FREUD, 1996b, p.240). Neste sentido, o ódio desliza de uma formação estrutural para uma manifestação fenomênica do sentimento, quando o outro daquele encontro casual representou uma ameaça de desintegração do sujeito.

4 UMA DEMANDA HISTORICAMENTE CONSTRUIDA

Na verdade, nenhum produto humano é neutro, isto é, isento de desejo, de vontade, de expectativa. A psicanálise nos ensina que onde há desejo não há neutralidade. Foi preciso Lacan demonstrar como o psicanalista é movido em seu lugar de escuta pelo próprio desejo.

*Rita Maria Manso de Barros,
2016.*

Neste capítulo, o tema que animou nosso trabalho possui caráter “técnico-profissional” e diz respeito aos impactos do racismo no interior das instituições de psicanálise e a emergência de uma clínica estrita a analisantes e analistas negros. Trabalhamos a partir da hipótese de que os impasses daqueles psicanalistas que vivenciam o duplo pertencimento a uma psicanálise rigorosa e à negritude dizem respeito à estrutura organizativa das instituições da psicanálise, historicamente atravessadas pelo racismo e a equívocos políticos dos psicanalistas e do próprio movimento negro.

Setores da negritude alegam que historicamente a psicanálise e a psicologia não foram capazes de realizar uma escuta clínica que contemplasse situações de sofrimento psíquico decorrentes do racismo vivido por indivíduos e pela coletividade negra. Ademais, novas epistemologias do campo “pós-colonial” e “decolonial” firmam um discurso contra a psicanálise e a psicologia por terem sido constituídas a partir de um saber eurocentralizado e modernocientífico. Por esta razão, não seriam adequadas às necessidades clínicas de sujeitos constituídos a partir de matrizes culturais holísticas próprias aos povos tradicionais, indígenas, quilombolas e aqueles vinculados a uma cosmologia dos povos de terreiro.

Nossa hipótese é de que a demanda de analistas negros para analisantes negros foi historicamente construída e determinada por fatores materiais imbricados na discriminação racial. A psicanálise e a psicologia brasileira se desenvolveram entre setores da classe média e da classe dominante, configurando-se através de instituições de baixa permeabilidade à classe trabalhadora e à negritude. Apesar de não haver regras formais que impeçam o ingresso de pessoas negras nos processos de formação de novos psicanalistas, aquelas instituições são ainda hoje hegemonicamente constituídas e dirigidas por pessoas brancas.

4.1 A psicanálise no Brasil

A psicanálise não é apenas um sistema de textos, mas uma experiência cuja transmissão é principalmente oral e pessoal (DUNKER, 2015). Neste sentido, processos de identificação e transferência não se limitam a sua prática clínica. Implicam em reconhecer a circulação de afetos no interior de configurações sociais onde ela se insere. Como dito anteriormente, diferente de experiências de países como a França e Inglaterra, onde a psicanálise ingressa em um ambiente em que já havia uma “identidade” nacional constituída, no caso brasileiro ela é um elemento que participa desta construção. (IBIDEM). Como elemento formador da gramática sócio-racial brasileira, justifica-se pensar a psicanálise como formação de um sintoma brasileiro. Em outras palavras a psicanálise é parte constituinte de nossa formação social e da dominação racial que estrutura nossa sociabilidade.

Diferentemente de outras experiências latino-americanas em que a psicanálise significou a preservação de um modo de vida europeu, no Brasil ela esteve, desde o começo, ligada à reedição de um padrão feudal em sua organização, revivida em diferentes modos de segregação como argumenta Dunker.

Desde 1913, já circulava amplamente no Brasil o livro intitulado *O problema sexual* de autor anônimo e prefaciado por Rui Barbosa e Coelho Neto, que continha as primeiras menções à psicanálise como teoria moderna da individualização. Ela aparecia como discurso e conceitografia, mas não como prática clínica. A psicanálise se inseriu, portanto, nos primórdios da racionalidade diagnóstica brasileira (DUNKER, 2015). Para o autor,

Tanto o universalismo liberal de Mário de Andrade quanto o romantismo estrutural de Oswald de Andrade, bem como o higienismo disciplinar da psiquiatria civilizatória, concorrem para a formação de uma absorção irônica da “ciência psicanalítica” (DUNKER, 2015, n.p).

Dunker observa que antes de ser uma prática e um método para o tratamento do sofrimento, a psicanálise foi um complexo discursivo mobilizado para o diagnóstico do mal-estar no Brasil. Paradoxalmente até os anos 1930, a psicanálise vinculada ao modernismo, seja pelo viés literário, sociológico ou médico-psiquiátrico, se caracterizaria por ser somente um discurso. Até meados de 1940 havia psicanálise no Brasil, mas não psicanalistas (DUNKER, 2015). Ela foi tomada no quadro do movimento modernista como fonte de reação dos herdeiros e partidários declarados da política do branqueamento. Contra o diagnóstico da estrutura racial excludente, recorria-se à universalidade simbólica do inconsciente.

De acordo com Dunker os teóricos da formação do caráter nacional dos anos 1930,

que de certo modo já se afastavam da política do branqueamento e acentuavam o caráter híbrido da formação brasileira, tinham em seu favor o uso das ideias psicanalíticas para entender a gênese social da dominação e da opressão. No entanto, pouco se observou que, ao lado da acentuação de nosso caráter híbrido, de matriz racial, Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* articulava uma crítica psicanalítica sobre o entendimento economicista de nosso caráter nacional. Ou seja,

O “sadismo dos grupos dominantes” e o “masoquismo dos grupos dominados” é atribuído ao papel hipertrófico do senhor de engenho, a um tempo pai e mestre, juiz e senhor. Tal qual o senhor hegeliano, o senhor de engenho define-se pelo “embrutecimento no gozo” (DUNKER, 2015, n.p).

Se a ambiguidade é uma característica marcante de nossa formação social, isto não é diferente na história da psicanálise brasileira. Em um país estruturalmente racista como é o Brasil, é de fato contraditório que a nossa primeira psicanalista não médica, Virginia Bícudo, tenha sido uma mulher negra: “cientista, fundou a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), bem como a Associação Psicanalítica Internacional (IPA) em São Paulo e Brasília, além de ser a primeira cientista a defender pesquisa sobre relações raciais no Brasil” (OLIVEIRA, 2020, p.57).

De acordo com Dunker, egressa da Escola de Sociologia e Política, Bícudo fizera sua primeira análise com Adelheid Koch que a descrevia como: “Essa jovem de origem mestiça e originária de um meio social mais modesto, que chegou em análise convencida de que seu sofrimento era devido à sua origem social” (DUNKER, 2015, n.p). A resistência da psicanálise e de psicanalistas como Koch em reconhecer a incidência do racismo como fonte de sofrimento psíquico de pessoas negras marcaria a trajetória de muitas psicanalistas negras no Brasil. Por exemplo, quando se entra em contato pela primeira vez com dramas de psicanalistas negras que foram pioneiras a abrir a clareira das instituições de psicanálise como Neuza Santos Souza, Izildinha Batista e Maria Lucia da Silva, não se imagina que os entraves colocados pelo racismo na psicanálise são de longa data

Desde sua associação com o pensamento de vanguarda e com o positivismo psiquiátrico na década de 1920, apesar de inaugurada em certa medida por uma mulher negra, a psicanálise chegaria aos anos 1960 como atividade aristocrática praticada por e para às famílias tradicionais, herdeiras da aristocracia rural urbanizada, mas também de eruditos e intelectuais de corte universitário. O modelo, centralizado na figura de Frank Philips - um australiano que fez análise com Adelheid e se tornara paciente de Melanie Klein e Wilfried Bion em Londres

– caracteriza-se pelos preços astronômicos das sessões, além de uma rígida periodicidade, fazendo disso um traço de estilo aristocrático (DUNKER, 2015, n.p).

Somente no final dos anos 1970 surge o que Dunker chama de *romance disciplinar* da formação dos psicanalistas brasileiros, marcado pela rigidez dos institutos de formação tradicionais que começa a se enfraquecer frente à demanda de formação de uma massa de psicólogos egressos dos cursos de psicologia que se multiplicaram naquela época. De acordo com Dunker “Pela primeira vez, era possível tornar-se psicanalista sem ter de enfrentar as dispendiosas e inacessíveis condições impostas pela Sociedade de Psicanálise” (DUNKER, 2015, n.p).

Em parte isso explica porque o lacanismo no Brasil tenha começado pela revalorização dos conceitos freudianos, pela crítica aos modelos de formação disciplinares e pela “retomada do espírito de racionalidade, de orientação estruturalista ou dialética, científica ou humanista” (DUNKER, 2015, n.p). Não se tratava apenas de uma reedição da psicanálise, mas da introdução de uma atitude radicalmente diferente em relação à psicologia e à psiquiatria vigentes, correlata à retomada, na virada do século XXI, do lugar social da psicanálise e do rejuvenescimento da crítica psicanalítica da cultura.

4.2 A psicanálise e o social

Há que se ter em mente que formas de vida determinadas se “fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo” (SAFATLE, 2015, p17). Em outras palavras, a forma social e as disposições individuais se imbricam tornando possíveis uma adesão social construída através das afecções (IBIDEM).

Neste sentido, não constitui inovação excêntrica o uso da psicanálise como dispositivo de pesquisa da organização social e suas relações com as formações históricas do sujeito. No entanto, a cada vez, cabe perguntar pelos problemas e pela viabilidade dessa escolha. Como uma teoria oriunda e voltada para a prática clínica pode subsidiar tal empreendimento? De acordo com Rosa (2004), a pesquisa na psicanálise possui uma perspectiva extramuros e, portanto, diz respeito a uma abordagem ética sobre problemáticas que envolvem o sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos.

Freud, ao longo de sua obra, procedeu à análise de fenômenos coletivos a fim de com-

preender processos individuais, considerando inclusive que a psicologia individual “é, ao mesmo tempo social” (FREUD, 1996b, p.77). Desde os primórdios da teoria psicanalítica, é perceptível a influência que os fenômenos do campo social possuíram em sua construção. Não perdemos de vista que muitos sintomas neuróticos, como a histeria, estão circunscritos pelas características próprias de seu tempo histórico.

Para Rosa, sequer é possível cindir, desde uma perspectiva freudiana, indivíduo e sociedade. Senão vejamos:

Freud recusa a divisão indivíduo-sociedade, a divisão psicologia individual-social, e afirma uma concepção bio-psico-social. Ele demonstra as modificações psíquicas que a influência das instituições impõe ao indivíduo e considera que a entrada na vida social impõe modificações ao sujeito. (ROSA, 2004, p.333).

A teoria psicanalítica, portanto, também se refere à construção de ideias e conceitos que articulam processos de socialização e internalização de padrões gerais de (ir)racionalidade que dirigem o comportamento social. Dentro do aspecto mais amplo, ao analisar o indivíduo e a sociedade, a psicanálise produz referências sobre o sujeito e seu laço social.

Essa implicação entre teoria psicanalítica e organização social está claramente presente desde Freud em textos sociológicos como *Totem e Tabu* (1912), *Psicologia das massas e análise do eu* (1920), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1937). São textos exteriores à reflexão clínica, mas que muitas vezes antecipam categorias clínicas que aparecem primeiro nas reflexões sociais.

O conceito de Supereu é um exemplo desse percurso de Freud. Elementos fundamentais deste conceito são adiantados inicialmente em *Totem e Tabu*, antes de aparecerem em qualquer texto metapsicológico. Na verdade, o Supereu seria uma instância moral, tanto de observação dos desejos do sujeito, quanto de juízo implacável, operando no interior dos processos de socialização.

Outro exemplo importante estaria no texto *Mal-estar da civilização*, em que civilização, repressão e recalque seriam conceitos centrais. Como sugere Safatle (2008), nos ditos textos sociológicos de Freud, há uma intuição sobre os processos de racionalização social que devem ser compreendidos de modo amplo no que diz respeito à ontogênese dos sujeitos dentro de uma dinâmica psíquica conflitual. Trata-se da socialização do desejo, na relação do indivíduo com a família, as instituições sociais, a mídia e o Estado (SAFATLE, 2008, p.16).

De fato, para Rosa (2004), as análises que articulam as interfaces do social e do psíquico também podem ser feitas seguindo os passos de Lacan através do estudo dos discursos,

que produzem certa forma de laço social, suas determinações e seus efeitos subjetivos e intersubjetivos. Neste sentido, esta autora ressalta que é “a partir de certa concepção de lei, paternidade, sexualidade e domínio que alguns são considerados ou excluídos como sujeito humano, e podem ter acesso à escuta, à palavra, ao gozo, à cidadania” (ROSA, 2004, p.340).

Na psicanálise, não é possível sustentar a ilusão de certa autonomia¹⁵ individual, já que ela afirma categoricamente a dependência simbólica do desejo do Outro como descrito na teoria de constituição do sujeito. Como exemplo disto, é possível dizer que tanto o não dito do indivíduo, mas também as lacunas históricas e contradições sociais são fundamentais para a análise do sintoma. Para Rosa, “o sujeito do inconsciente está presente em todo enunciado, recortando qualquer discurso pela enunciação que o transcende” (IBIDEM, p.342).

Ademais, como sustenta o psicanalista Benilton Bezerra Junior (2018), o trabalho psicanalítico, em sua ética, deve se orientar pelo mesmo plano de operação no que se refere à intervenção que faz na clínica e no social. Pensar o horizonte da psicanálise na clínica é também pensar a ambiência de nossa comunidade humana. Se de fato nós compreendemos o sujeito como o que resulta de sua inserção numa comunidade de falantes, isto é, numa cultura, não pode ser irrelevante o tipo de ambiente em que ele se organiza.

A considerar, portanto, que a psicanálise enquanto dispositivo teórico e método analítico está imbricada na relação entre o indivíduo e a sociedade, parece-nos fundamental levar em conta a implicação de seus operadores no que diz respeito tanto à incidência do campo social na clínica, como desta no social. Tendo em vista as questões que levantamos até aqui e que a ética da psicanálise é a política do analista, imerso em sua época, perguntamos pela posição política do analista, quais os limites de sua neutralidade e do seu compromisso ao articular a clínica e a pesquisa na análise do laço social em uma perspectiva moebiana em que se articulam o dentro e o fora de uma configuração social e dos sujeitos.

4.3 Neutralidade e compromisso do analista

A clínica não é uma ilha e nem causa de si, e portanto não se encerra em si mesma.

¹⁵ O conceito de *autonomia* aqui é tomado como crítica da liberdade individual nos processos de emancipação. Safatle utiliza o conceito de *heteronomia sem servidão* como crítica “à elevação do paradigma do auto pertencimento a condição de via única para a definição da liberdade”. (Safatle, 2019). *Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão*. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165473/158648>, acessado em 21/04/2021. Pg. 1.

Nela a neutralidade se aplica em “relação ao eu e ao supereu” (BROUSSE, 2003, p.21), mas é de “compromisso para o *sujeito*” (IBIDEM). Neste sentido de acordo com a psicanalista Rita Maria Manso de Barros “nenhum produto humano é neutro, isto é, isento de desejo, de vontade, de expectativa. A psicanálise nos ensina que onde há desejo não há neutralidade”. (BARROS, 2016, p.130).

A psicanálise também é um “corpo político” que se materializa em suas instituições (escolas e sociedades) que a organizam internamente e a partir das quais ela se comunica com a sociedade de modo amplo. Como corpo político/institucional, ela se orienta e se constitui por meio de uma ética própria, qual seja, a “ética do desejo” da qual não se deve ceder. Como escreve Lacan, cabe à psicanálise “formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista” (LACAN, 1998j, p. 621).

Esta política da psicanálise em certo sentido vincula-se a uma “paixão pelo negativo” (SAFATLE, 2006). Trata-se para Lacan, de situar o sujeito do desejo por um modo de reconhecimento que não pode ser realizado por outra consciência. É, na verdade, a afirmação de um desejo “puro” marcado pela incompletude, pois “[...] Se um significante é o que representa o sujeito para outro significante, o sujeito é este vazio determinado pelo seu lugar na estrutura” (DAVID-MÉNARD, 2017, p.16).

De acordo com Safatle (2017), em Hegel, Adorno e Lacan, a negatividade guarda o sentido da “não identidade” (SAFATLE, 2019, p. 23) ou em termos lacanianos se refere “a fenda (*Spaltung*) que o sujeito sofre por só ser sujeito na medida em que fala” (LACAN, 1998j, p. 640). Daí David-Ménard, citado por Safatle, afirmar que Lacan chama de “desejo puro” a única via para que um sujeito possa se “des-identificar com uma cadeia constitutiva, mas alienante” (DAVID-MÉNARD. Apud; SAFATLE, 2019, p.23).

Não por acaso Lacan (1998), no texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* de 1958, é enfático ao dizer que “[...] estamos muito longe, pela regra, de dirigir o sujeito para a fala plena ou para o discurso coerente, mas que o deixamos livre para se experimentar nisso” (LACAN, 1998j, p.647).

No que se refere à política da psicanálise, ou de sua ética e/ou política, esta estaria delimitada pela finalidade da tática e da estratégia para obtenção de um fim ético-político. A relação analítica visaria sustentar o desejo, a “falta-a-ser”, perspectiva que Lacan irá manter durante todo seu ensino. Dito de outro modo, é a falta que endereça o psicanalista na política implicada na direção do tratamento, ou seja, o analista é livre em relação à tática, mas menos livre em relação à estratégia, estando atado aos princípios ético/políticos da psicanálise. Sus-

tentar o desejo na relação analítica implica compromisso com o desejo de escuta do inconsciente, sem apriorismo, sem assentar-se no lugar de suposto saber que decorre de uma atribuição imaginária do analisante.

Trata-se, para Pimenta (2012), de levar a sério a questão da política no espaço institucional da psicanálise. A rigor não se pode pensar a psicanálise sem levar em conta as instituições que sustentam sua transmissão, um “coletivo institucionalizado em que a política se apresenta pela interseção da relação de cada um com a causa analítica e a sustentação coletiva do discurso analítico” (PIMENTA, 2012:17). Para Pimenta, a psicanálise deve apoiar-se na produção de psicanalistas que não sucumbam às exigências da civilização e da sociedade capitalista de modo que esta finalidade institucional produza psicanalistas comprometidos com seu objetivo ético-político (PIMENTA, 2012).

4.4 **Ética da psicanálise**

O analista, precisa acessar a subjetividade de seu tempo (LACAN, 1998j). Essa é uma afirmação de Lacan, enfatizada por Brousse (2003), para tratar da posição política do psicanalista. Brousse fala dessa posição como um “dever saber” (BROUSSE, 2003, p.18) do analista em relação ao político e também como ato do analista em relação ao social. A autora nos lembra que o conceito aristotélico de ética diz respeito à arte de viver, do saber-viver, o que inclui dentro desse campo a virtude de agir, e agir bem, o que não coincidiria nestes termos com a ética da psicanálise.

Em seu conhecido texto, *Ética a Nicômaco*, Aristóteles escreve:

Está, pois, suficientemente esclarecido que a virtude moral é um meio-termo, e em que sentido podemos entender esta expressão; e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediana nas paixões e nos atos (ARISTÓTELES, 1991, p.9).

Para Aristóteles, a ética é a busca pelo equilíbrio, pelo meio termo sempre evitando os excessos e as faltas. Portanto, o que é da ordem do desejo estaria fora deste campo por ser considerado como o que é demasiado, monstruoso, bárbaro e tirânico. A ética como equilíbrio, boa medida ou o meio termo aristotélico, é na verdade um valor estético que visa à organização da polis (SAFATLE, 2019, n.p). A justa medida de si e o autocontrole atendem a de-

mandas de ordem e hierarquia próprias às dinâmicas de controle social.

Estes marcadores que não são propriamente clínicos serão absorvidos na clínica vindos de outros campos como a filosofia, a cultura e a política. Neste sentido, valores como equilíbrio e autocontrole acabam inadvertidamente por determinar o que é da ordem do normal e do patológico. Não obstante, como se poderia falar em posicionamento ético numa perspectiva diagnóstica, sem antes estabelecer as limitações históricas do campo social que o determinam? (SAFATLE, 2020, n.p).

A ética terá na psicanálise um valor distinto daquele usado por Aristóteles. A psicanálise em Freud e Lacan, não recua ante o horror. O monstruoso, o bárbaro, o que é da ordem do indizível e do desejo não são particularidades de alguns e sim constituintes do humano, localizáveis em todos. Há que se lembrar de que “a experiência do patológico e a do ato de produzir sintomas” (SAFATLE, 2015, p.294) são expressões fundamentais da condição humana na produção de respostas singulares e de construções insubstituíveis, de seus modos de desejar e de agir (SAFATLE, 2015).

Como sugere Lacan (1986) “o eu está estruturado exatamente como um sintoma. No interior do sujeito, não é senão um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (LACAN, 1986, p.25). A dimensão fundamental do trabalho analítico não consistiria então em dissolver os sintomas, mas em desconstruir os vínculos do sujeito em relação à identidade produzida pela doença, de modo que seja possível aos sintomas “perderem certos efeitos, diminuïrem intensidades e se abrirem à possibilidade de produção de novos arranjos” (SAFATLE, 2015, p.294). O analista não deve vacilar ante o monstruoso, mas tomá-lo como possibilidade de análise. Não por acaso, no lugar das normas e regras, Lacan introduziu no campo psicanalítico o conceito de *ato psicanalítico* vinculado à ética do desejo, como ressalta o psicanalista Antônio Quinet (2009, p.8).

4.5 A responsabilidade pública da psicanálise¹⁶

De acordo com Dunker, “O diagnóstico não é só uma decisão clínica, científica ou técnica, ele é, e sempre foi um tema político. É por isso que ela exige meios públicos de justificação como a ciência, a universidade, as políticas de saúde e, por que não, a responsabilidade pública das instituições de psicanálise” (DUNKER, 2015, n.p). A psicanálise, neste caso, será um dispositivo clínico de controle e adaptação social? Ou está implicada em processos de emancipação social de modo crítico e insurgente no interior dos processos de transformação social? Segundo Safatle (2008),

[...] devemos procurar melhor o que está em jogo nesta tendência psicanalítica, presente desde Freud, de operar no ponto exato de contato entre estruturas da subjetividade e modos de interação social. Exigência resultante da certeza de que um campo é sempre exposição sintomática do outro e de que, se a cura sempre obedece à particularidade do caso, ela não pode, porém, deixar de levar o sujeito a reconfigurar seus vínculos com a ordem sócio-simbólica. (SAFATLE, 2008:16).

Neste contexto, poderia se falar em uma psicanálise publicamente comprometida com questões sociais? Aqui nos socorre o livro *As Clínicas Públicas de Freud*, de Elizabeth Ann Danto (2005), que recupera os esforços de Freud e outros psicanalistas no atendimento à classe trabalhadora. De acordo com a autora “Freud convocara os psicanalistas reunidos em Budapeste para o seu V Congresso Internacional, a fim de dar início àquelas ‘instituições ou clínicas ambulatoriais’” (DANTO, 2005, n.p). Para Freud, “[...]. O pobre deve ter tanto direito à assistência para a sua mente quanto dispõe agora do auxílio oferecido pela cirurgia a fim de salvar a sua vida [...]. Pode ser que passe um longo tempo antes que o Estado chegue a compreender como são urgentes esses deveres” (IBIDEM).

¹⁶ Ressaltamos dois registros. O Laço Analítico, escola de psicanálise sediada no Largo do Machado, no Rio de Janeiro, mantém há três anos um trabalho consistente de psicanálise na Favela do Jacarezinho. Trata-se de um projeto idealizado pelo psicanalista Luciano Elia, que em síntese, propõe operar no interior da Favela, nos mesmos padrões éticos, estéticos e políticos com que se opera na Zona Sul do Rio de Janeiro. Um segundo registro é sobre a Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro que em novembro de 2021 iniciou um programa de formação cujo ingresso se dá por critério social/racial destinado a pessoas negras. Vale ressaltar que a partir do ingresso de estudantes de psicologia pelos programas de ação afirmativa na UERJ a partir de 2002 e nacionalmente a partir de 2010 e com algum avanço nos serviços públicos socio assistenciais, um contingente significativo destes formados tendeu a inserir-se no serviço público onde passaram a atuar com orientação psicanalítica fornecida pelas universidades públicas e privadas em matérias regulares nos cursos de graduação e na pós-graduação. A aposta neste sentido é de que a demanda por atendimento voltado a saúde mental fosse atendida pelo setor público.

CONCLUSÃO

O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, proteico, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje.

*Alberto Guerreiro Ramos,
1995.*

Na introdução deste trabalho, anunciamos desenvolver o tema *Segregação e Laço Social: articulações entre a psicanálise e relações raciais* a partir de um diálogo entre a teoria psicanalítica e os estudos das relações raciais. Recorremos a conceitos da filosofia, história, sociologia e psicologia para sustentar três hipóteses principais: 1) que a formação social brasileira se caracteriza por um sistema de pertencimento ambíguo de natureza moebiana derivada de um histórico processo de miscigenação e do desenvolvimento da ideologia da democracia racial que determinou um modo singular de relações entre colonizado e colonizador; negros e brancos; 2) que a segregação moderno-colonial se constituiu a partir do século XV subjacente à formação de uma economia mundo sob a acumulação primitiva do capital, e que, a partir do século XVII, o Iluminismo, a ciência moderna e o capitalismo vencedor introduziram um tipo de universalização refratária à diversidade social, política, étnico-racial e sexual; 3) que a demanda de analistas negros para analisantes negros foi historicamente determinada por impasses das instituições de psicanálise e do movimento negro, não se caracterizando por divergências epistemológicas irreduzíveis mas por um desarranjo político-institucional contextual.

A emergência do *cogito* cartesiano no século XVI criou as condições epistemológicas para uma compreensão específica da história e do sujeito moderno, que seriam significativas para a segregação moderna. Nessa epistemologia, a história seria depositária de acontecimentos que poderiam ser recuperados *ipso facto*, por si mesmos e não dialeticamente. O moderno sujeito da ciência era apresentado por Descartes como uma abstração da espécie, supostamente universal, sem concretude e territorialidade, produzindo a ideia de um eu solipsista apartado de condicionantes históricos-sociais e que, não obstante sua pretensão de universalidade, se identificava com o homem branco europeu.

A partir de uma leitura renovada da história em que esta passa a ser vista como processo de inscrição e reinscrição, o sujeito pôde ser reconceituado a partir de dinâmicas implicadas em seu enraizamento histórico. Desde Hegel, mas sobretudo com Freud e Lacan, a memória é compreendida em sua plasticidade reconstrutiva e a história é dialetizada com acontecimentos presentes. O inconsciente freudiano marcou uma diferença radical em relação à psico-

logia da consciência e o primado da razão que submetia, como em Descartes, a horizontalidade dos acontecimentos à verticalidade do conhecimento.

Desde Freud a consciência é apreendida em seu caráter evanescente; já não se trata de compreender a memória pela repetição do idêntico, mas em seu aspecto de inscrição e reinscrição de diferenças. A consciência não retém nenhum traço da experiência sensível; consciência e a memória se excluem entre si. Para além dos trilhamentos da experiência, ocorrem processos de condensação (*Verdichtung*) e deslocamento (*Entstellung*) que, a rigor, sempre operam reconstruções. Para Freud, o aparelho psíquico era um aparelho de memória. Lacan, em seu retorno a Freud, introduz o conceito de grande Outro evocando o caráter transindividual e social da constituição do sujeito. O Outro para Lacan figura como o lugar da memória e o inconsciente como a parte do discurso concreto, no sentido transindividual, que falta à disposição do sujeito para que este possa restabelecer a continuidade de seu discurso consciente.

Esta formulação de Lacan foi decisiva para articulação proposta neste trabalho ao relacionar a psicanálise e estudos das relações raciais. Para Lacan a história, esquecida, negada e recalçada, pode ser reconstruída através dos significantes que marcam o corpo. Para isso concorrem as lembranças da infância, as fantasias, a evolução semântica, o estilo de vida, as tradições, as lendas heroicizadas que transmitem a história e os vestígios que guardam as distorções dos capítulos que foram adulterados. São os fragmentos que podem ser reestabelecidos pela “exegese”, ou seja, pela reconstrução da história e da memória.

A compreensão psicanalítica da história, memória e subjetividade mantêm semelhanças com a concepção destes conceitos no interior da epistemologia dos povos tradicionais e afrodiaspóricos. Seguindo a elaboração de Sodré, é mesmo possível afirmar que o curso da história para estas tradições é contrário à simplicidade de um destino pré-determinado. Há uma temporalidade própria, inscrita pela ancestralidade que marca o destino pela vigência ética do discurso de fundação do grupo. Através do culto ancestral, se articulam passado, presente e o futuro. Os ritos não são a prática de mera repetição, mas processos de atualização da origem no tempo presente. Não há contradição entre história e mito, eles andam de mãos dadas, sem que se viole a verdade do grupo.

Do ponto de vista da psicanálise e também do movimento negro, rever a história significa perceber as fissuras, contradições e os hiatos da enunciação de linguagens e culturas excluídas. Fazer isso pode ser um modo de incidir politicamente na constituição presente do inconsciente e do imaginário social. De acordo com Sodré, Adorno e o Dunker, tanto a psicanálise como os estudos das relações raciais se localizam numa tradição crítica à racionalidade moderno/colonial. Esta chave de leitura permitiu sustentar neste trabalho que, desde a emer-

gência do eu cartesiano, fez-se presente um sujeito histórico barrado, ou seja, uma alteridade negada que se constitui como o Outro da Modernidade.

Ao negar a alteridade dos outros povos, os europeus eligiram a si mesmos como raça superior, uma construção fictícia na perseguição de suas próprias intenções. A dominação cultural começou no próprio instante em que o espanhol pisou a América e após ele, o português, o holandês, o inglês, o francês e o estadunidense seguiram no mesmo caminho. No entanto, a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é apenas um invento ideológico do romantismo alemão de fins do século XVIII; uma manipulação conceitual do modelo ariano que se inicia no século XVI e marca a formação do eurocentrismo no imaginário dominante do mundo moderno/colonial. Trata-se de uma forma de legitimação e exploração dos povos não europeus apoiados na concepção do outro como destituído de religião, escrita e história, e, portanto, atrasados e inferiores em relação à Europa.

Da parte dos colonizadores, havia a necessidade objetiva de submeter os grupos dominados a uma hierarquia social definida por seus marcadores “ontológicos”. Daí porque no mesmo momento em que se estabelece *o homem* como abstração máxima da espécie, reificam-se antigas formas de classificação social determinadas pela raça. No entanto este não foi um processo que começou com a emergência do cogito expresso na forma *Ergo Sum*. Antes que Descartes pudesse enunciar o *eu sou* como entidade superior e universal, representante do homem, branco, cristão e capitalista, processos históricos de dominação e extermínio se realizaram com base no que Dussel nomeia *Ergo Conquiro*. Na base, estava um processo de genocídio/epistemicídio praticado desde o século XV contra judeus, muçulmanos, indígenas, africanos e pela acusação de “heresia” às mulheres indo-europeias acusadas de bruxaria.

A partir do século XVII, O Iluminismo e a Revolução Francesa modificaram a concepção totalizante da *natureza humana*. No quadro do racismo científico e do direito positivo, a afirmação dos direitos universais da pessoa humana – de todos iguais perante a lei –, exigiu a acomodação da assimetria das condições reais de desigualdade. A segregação, no interior dos discursos biológico-racistas e da regeneração da raça, fez com que pouco a pouco a luta entre as raças se constituísse em racismo de Estado. Com este “novo” aparato de tecnologia disciplinar do corpo, o controle biopolítico da população apela à eliminação das “raças inferiores”, das “sub-raças”, dos “indivíduos anormais”, dos ditos “loucos” e dos chamados “degenerados”. No Brasil, os colonizadores desenvolveram certo temor em relação aos negros, em parte pelo medo das insurreições, mas sobretudo porque temiam que a mestiçagem apagasse os marcadores de diferenciação e hierarquização das estruturas sociais. Na relação entre escravizados e a classe senhorial havia permanente conflito, resistência da parte dos escraviza-

dos e, apesar da brutalidade da escravidão, a sujeição não era total: o escravizado não perdia sua condição de sujeito ativo; mesmo configurado no ordenamento jurídico como propriedade, permanecia no escravizado a luta.

Ao lado da luta, e mesmo dentro do regime estrito de segregação, havia no Brasil um nível significativo de interpenetração entre brancos e negros. Obviamente em grau muito menor que os brancos, a população negra acumulara algumas propriedades materiais e simbólicas e constituía uma relevante rede de apoio social e familiar. A partir de meados do século XIX, estas estruturas de apoio e permeabilidade social que se desenvolviam com a resistência explícita da classe senhorial foram fortemente abaladas com a aprovação da lei de terras a partir de 1850 e a opção pelo embranquecimento da população através da imigração de trabalhadores europeus. A classe senhorial optou por uma mudança lenta e gradual do sistema escravista e com a aprovação da referida lei, impediu o acesso de negros alforriados a um pedaço de terra pondo em curso a construção de inúmeras legislações que criminalizaram e estigmatizaram o negro livre.

Neste processo, a marca da cor é reforçada como fiadora da estratificação econômica e da hierarquia sócio-racial como um projeto de país. Os marcadores raciais definem os lugares sociais, ao mesmo tempo em que se fortalece a ilusão de que os descendentes de africanos e indígenas poderiam ascender socialmente. Primeiramente temida, a miscigenação passará a ser um instrumento de dominação desde que fosse controlada intencionalmente pela classe dominante branca. A miscigenação, assim, promoveria o embranquecimento do país que se realizaria pelo aporte de contingentes imigrantes europeus brancos, e seria a via da ascensão social.

Há, por um lado, um aspecto real da miscigenação como fator decisivo da formação social brasileira que não pode ser desprezado. Por outro lado, há um discurso em que estes processos são retratados de modo idílico. Se o postulado freyriano da democracia racial em 1932 representava o fim da narrativa racista e eugênica da intelectualidade que vigeu até os anos 1920, por outro criava uma áurea mística em torno da miscigenação, que pecava por não enfrentar as desigualdades reais sociais e econômicas.

Gilberto Freyre e outros autores buscaram enfrentar as questões do racismo atribuindo a condição de marginalização do contingente negro à herança do período escravista e colonial. Autores como Carlos Hasenbalg apontaram em outra direção, destacando a relação atual entre a exploração capitalista de classe e a permanência do racismo brasileiro. Contra a tese dos mitos fundadores nacionais, Hasenbalg explica a situação de exclusão da população negra por fatores estruturais contemporâneos da sociedade de classe, na qual o negro é submetido a pro-

cessos que dificultam no presente seu acesso aos meios de desenvolvimento socioeconômico. O autor não relega a questão racial a segundo plano mas associa a afirmação da identidade étnico-racial à mobilização do contingente negro para luta de classe.

Entre 1930 e a formação do Estado Novo em 1937, o Brasil vive anos de inclinação autoritária; viés nacionalista e racista. A Ação Integralista Brasileira, cujo principal nome era Plínio Salgado, defendia abertamente práticas eugênicas como política de Estado. Na constituição de 1934 essa influência se fez sentir no texto constitucional onde está explícito que a educação deveria seguir um princípio eugenista. No entanto, a ideologia nazifascista no Brasil não se limitou a grupos brancos de direita e extrema direita. Figuras importantes da nacionalidade como Vinícius de Moraes e Abdias do Nascimento perfilarão-se na AIB na juventude, bem como frações importantes do movimento negro de direita, como a Frente Negra Brasileira.

Até 1964, a democracia racial representou um ideal de integração do negro na sociedade de classe. Durante o regime civil-militar de 1964 romperam-se os compromissos de inclusão: a democracia racial foi propalada como um dado já constituído da formação brasileira, e nos anos 1980 foi retomada pelo Movimento Negro Unificado como mito a ser denunciado. Enquanto foi discurso social hegemônico, até os anos 1980, a democracia racial produziu no Brasil um tipo de cisão da consciência. O racismo vivenciado na prática era negado no discurso dominante.

Partindo da constatação dos duplos miscigenação (temida e manipulada), democracia racial (como projeto real e como ideologia), segregação e interpenetração, Gilberto Freyre e Guerreiro Ramos sustentam o postulado da ambiguidade como traço fulcral das relações sociais e raciais no Brasil. Historicamente, essa ambiguidade é associada por Gilberto Freyre às raízes ibéricas de nossa cultura, posto que o ethos da formação social espanhola e portuguesa teria origem na África, na dupla gênese oriental/ocidental presente na Península Ibérica. Elide Bastos sustenta que, desde os anos 1920, Freyre tornava positiva a miscigenação do Brasil, filho de três raças, dois climas e dois tempos históricos. No entanto, ela ressalva que esta relação produziu uma civilização baseada em relações mórbidas – sadistas-masochistas – e que inverteu a relação senhor-escravo, introduzindo o papel civilizador do negro na sociedade brasileira.

Esta abordagem nos permitiu a hipótese de que a formação social brasileira é homóloga à topologia da banda de Moebius. A banda de Moebius é uma estrutura de apenas um lado, nela não há lado de dentro nem de fora; não é possível isolar-se nela numa ou noutra parte, a separação existe e inexistente simultaneamente. Esta figura topológica foi tomada por Lacan co-

mo metáfora do aparelho psíquico, uma forma de demonstrar que não há uma cisão radical entre o psíquico e o social. Se a banda pode servir de metáfora de nosso sistema de pertencimento e relações sócio-raciais ambíguas, a rigor, apenas de modo artificial se pode alegar a cisão étnico-racial da sociedade brasileira.

Segundo a elaboração de Lacan, algo do exterior precede a interiorização da imagem do eu antes que este possa distinguir entre o eu e o não-eu, o dentro e o fora. A relação entre exterioridade/interioridade; indivíduo e social é de interpenetração. Segundo Guerreiro Ramos, os polos de uma polaridade podem se transformar nos termos de uma ambiguidade. Subjaz aqui o conceito hegeliano da dialética em que sujeito e objeto se alteram sucessivamente numa espiral. A mestiçagem e a interpenetração das culturas africana, indígena e europeia, característica predominante da configuração social brasileira, é o corte que constitui o elemento temporal que permite situar o ponto que funda o *ethos* nacional, no sentido moebiano, dessa formação.

No entanto, Lacan compreende a formação dos laços sociais e a constituição do sujeito não por meio de relações intersubjetivas, de um eu a outro eu, mas por relações trans-individuais mediadas pelo grande Outro – cultura, linguagem, lei e seus representantes. Por isso, afirmar a ambiguidade moebiana das relações raciais no Brasil permite melhor especificá-la sem no entanto recair na afirmação ideológica da democracia racial já que o Outro da formação social brasileira segue excluindo a alteridade, como no *Ergo Conquiro/Ergo Sum*.

Parece-nos que, se for acertada a hipótese de que nossa gramática sócio-racial é ambígua e homóloga à banda de moebius, essa interpenetração se faz sentir na própria linguagem brasileira. Segundo Gonzáles, os brancos riem dos negros como ignorantes quando estes dizem que são *Framengo*, mas ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Perdem de vista que a fala brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, condensa você em CÊ, o está em TÁ ... é uma linguagem própria, e os brancos mesmos não se dão conta de que estão falando PRETUGUÊS (GONZÁLES, 1984). Para a autora, “o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda”, um termo que deriva do quimbundo¹⁷ e juntamente com o ambundo¹⁸ pertence ao tronco linguístico bantu. “De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc. e tal” (GONZÁLES, 1984, p.238).

¹⁷ Língua da família banta, falada em Angola pelos ambundos.

¹⁸ Grupo étnico banto que vive em Angola.

Conforme indica Sodré, a classe dominante brasileira produz um idioleto, uma linguagem privada que se “coloniza” os extratos subalternizados da população e que atua na forma de um Supereu sádico. Nesta função a classe dirigente emula no imaginário social brasileiro a velha forma escravista. A psicologia do racismo é engendrada artificialmente através de técnicas de controle social racionalmente calculadas que determinam o laço social em geral e as funções econômicas/libidinais particulares do indivíduo. É concebível falar em racismo estrutural como mote político, mas, conceitualmente, trata-se de um racismo para-estrutural, “difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos” (MUNAGA, 2017, p.17). Um racismo que, como argumenta Almeida, é uma ideologia que molda o inconsciente por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas.

É notável, a partir daí, a homologia entre o papel do Supereu como instância psíquica que “comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem” (LACAN, 2009) e a elaboração de Sodré de que a classe dominante, na configuração social brasileira, assume uma posição análoga a um Supereu sádico (SODRÉ, 2021, n.p). Supereu e gozo, no sentido lacaniano, estariam estruturalmente relacionados: “gozar não é uma maneira de seguir nossas tendências espontâneas, é antes algo que fazemos como um tipo de dever ético estranho e distorcido” (ZIZEK, 2010, p. 99). O discurso social sobre o negro, no contexto atual, emerge de modo ambivalente revelando o caráter insensato no puro gozo perverso da classe dominante, “na destruição incessante dos objetos, que nada mais faz do que atualizar um excedente de gozo” (IBIDEM, p. 22,23).

Também o subalternizado submetido ao racismo participa de alguma maneira neste jogo, numa espécie de gozo masoquista. Não são suas disposições psicológicas que causam o processo; pelo contrário, a classe dominante na posição de Supereu sádico, define os termos desta relação por razões de interesse próprio que são completamente não psicológicas. O sádico atua como mandatário de poderosos interesses econômicos e políticos. É neste sentido que a lei estabelece as coordenadas do desejo do masoquista. Como nos lembra Adorno, o motivo subjetivo deste processo de submissão é o medo da exclusão e das sanções sociais vinculadas a raça e a classe. Sedimentado no indivíduo, transforma-se em uma segunda natureza pela valorização do outro, branco, rico, homem, europeu, e a negação de si mesmo.

Foi neste contexto de colonialismo, segregação e ambiguidade, por vezes não sabida, que no Brasil se estabeleceu a psicanálise, e se confrontou (e conformou) não apenas com essa formação social, mas também com as variações históricas do movimento negro e das negras psicanalistas. A aproximação entre a psicanálise e os movimentos sociais das maiorias

subalternizadas, em especial do movimento negro, não se deu alheia ao contexto histórico-social. Setores conservadores da psicanálise tenderam a etiquetar demandas de reconhecimento da população negra, das feministas, de pessoas trans e LGBTQIA+ de modo geral, reduzindo-as ao identitarismo.

No entanto, parecem convergir a psicanálise e o movimento negro neste momento – 2022 – quanto à noção de parcialidade do sujeito e do objeto. Neste sentido, rebaixar a identificação como identidade fechada ou identitarismo, a psicanálise, na leitura das demandas raciais, limita o uso do significante identidade como expressão contrária à dimensão não-toda e portanto faltosa do sujeito e do objeto. E, o que é mais grave do ponto de vista analítico, transpõem ao campo dos estudos das relações raciais um enunciado cuja enunciação deve ser tomada com rigor no interior da psicanálise, carecendo de mediações outras quando aplicado a outros campos.

Na teoria psicanalítica, identidade parece remeter a imagem fixa de uma construção especular, algo de um eu cartesiano, imaginário. No entanto, nos estudos das relações raciais, especificamente sobre a comunidade negra, sua enunciação é diversa. Daí porque Domingos ao conceituar o significante negritude escrever que,

[...] no Brasil, negritude passou a ser um conceito dinâmico, o qual tem um caráter político, ideológico e cultural. No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. (DOMINGUES, 2005, p. 194¹⁹).

Neste sentido, identidade negra deve ser lida pelo vetor do conceito de negritude que no contexto brasileiro explícita seu modo de abertura. Na mesma direção cabe ressaltar o posicionamento político de algumas lideranças do movimento negro no Primeiro Encontro Internacional da Coalizão Negra por Direitos, realizado em 2019. Neste sentido, a militantes do MNU, Monica Oliveira e Edson França falam de um projeto da identidade negra *para o Brasil* e não para os pretos:

Foi dentro do [Movimento Negro Unificado] MNU que nos anos 90, na primeira metade dos anos 90, que eu ouvi falar sobre um projeto político do povo negro para o Brasil. Foi o MNU que trouxe essa discussão do projeto político do povo negro para o Brasil pela primeira vez. É importante que a gente diga isso, o movimento negro não está chegando agora na discussão de um projeto político para esse país. E sempre foi dito, que não é um projeto de um Brasil para pretos é um projeto do povo negro para o Brasil. (OLIVEIRA, 2019, n.p.) [...] Nós não vemos possibilidade, de

¹⁹ <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041/77683>

avançar no processo de libertação da população negra, de construção da nossa dignidade social política e econômica, se a gente abandonar a luta de classes, se a gente não olhar e pensar nos desígnios da nação, se a gente não tiver um projeto para o Brasil. (FRANÇA, 2019, n.p.).

De fato, os campos da negritude e da psicanálise possuem especificidades e mesmo questões políticas e epistemológicas de natureza irreduzíveis. No entanto, é possível encontrar convergências. Asad (2019) chama a atenção para o aspecto estratégico do uso da identidade, que pode ser útil no sentido de favorecer estrategicamente a identidade étnico-racial como ponto de ancoragem inicial no processo de transferência entre analistas e analisantes, quando evocado por parte dos analisantes. Para Vargas (2020), a categoria analítica “racismo” não é suficiente para analisar as experiências de pessoas negras, seja no Brasil ou na diáspora mundial:

É inegável o poder que essa perspectiva analítica tem de aglutinar grupos sociais oprimidos díspares. Ao tornar as condições das vidas de mulheres negras comensuráveis às das mulheres não brancas, ou de cor (asiáticas, latinas, indígenas e outras), o manifesto abre a possibilidade da formação de blocos políticos multirraciais, que lutam contra as formas articuladas de opressão. Esses blocos políticos têm como base analítica e ética o reconhecimento de que tais opressões são o resultado da supremacia branca global. As opressões que cada grupo sofre não são necessariamente as mesmas, mas elas são comparáveis e traduzíveis umas às outras porque provêm de uma mesma fonte, qual seja, a supremacia branca cis-heteronormativa patriarcal e capitalista. E da comparação e reconhecimento das várias opressões sofridas por grupos não brancos diversamente categorizados (simultaneamente pela classe social, raça, gênero, sexualidade, entre outras variáveis) resultam denominadores comuns, os quais ressaltam experiências compartilhadas (VARGAS, 2020, p.17-18).

De certo modo a proposição de Vargas se comunica com teoria lacaniana que situa o sujeito do desejo como o que deve ser reconhecido, mas cujo reconhecimento não é dado por uma outra consciência. No entanto, ao se opor ao conceito de autoidentidade da consciência, a psicanálise não pode se transformar na hipóstase da diferença e das expectativas de reconhecimento (SAFATLE, 2006). O verdadeiro desafio posto à psicanálise não está em defender a desintegração do sujeito, mas de encontrar a potência própria às experiências de não-identidade; quebrar o círculo narcísico do Eu e as trocas intersubjetivas previamente estruturadas. Trata-se de uma *experiência* que implica em articular uma definição não totalizante do horizonte formal de síntese do sujeito que sustentaria processos de reconhecimento contrários a identidades fixas. No quadro das análises que articulam a teoria psicanalítica e os estudos das relações raciais, isso implicaria em afirmar moebianamente, que branco também é negro sem deixar de ser branco; que negro também é branco sem reduzir-se à brancura. Para que esse real da constituição de um “sujeito brasileiro” possa emergir, há que se afirmar um para

além do negro e para além do branco, reconhecendo a emergência de um sujeito da miscigenação e uma formação social que a rigor é ambígua e diversa, mas que foi historicamente barrada. Há que se fazê-lo sem ignorar as relações de poder e o papel da classe dominante nos processos de submissão racial e estratificação econômica.

REFERÊNCIAS

1. *A Tese de 1932 (Da Psicose Paranoica em suas Relações com a Personalidade)*. | Christian Dunker. Postado por Christian Dunker. (33.min. 27s). son. color. port. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0h_XnFaH8uU>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- I Encontro internacional da coalizão negra por direitos*. Postado por Coalização Negra por Direitos. (11 min. 17 s.) son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eJh2MRyFXY>>. Acesso em: 18 jun. 2022.
- ADORNO, W. T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2011.
- AGUILAR FILHO, S. *Educação, autoritarismo e eugenia: exploração do trabalho e violência à infância desamparada no Brasil (1930-1945)*. 2011. 352f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo. 2011. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/xx8ns8n>>. Acesso em: 17 abr. 2022.
- ALEMÁN, J. El racismo es el odio del goce del otro. *The Clinic*. Santiago, Chile. n. p. 02. 2018. Disponível em: <<https://www.theclinic.cl/2018/08/02/jorge-aleman-racismo-odio-del-goce-del/>>. Acesso em: 15 abr. 2022.
- ALENCASTRO, L. F. de *História da vida privada no Brasil 2*. Companhia de bolso. 2019. Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/87015.pdf>>. Acesso em: 05 abr. 2021.
- ALMEIDA, S. L. de *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALMEIDA, S. L. de Prefácio da edição brasileira de Asad Haider. In: HAIDER, A. *Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019. pp. 07-19.
- ARANTES, P. E. O espírito de contradição organizado. *Ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel*. São Paulo: Paz e Terra, 1966.
- ARAÚJO, R. B. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicomaco*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- AZEVEDO, R. (1993). Genealogia del racismo. 2022. Revista de História da USP. São Paulo. v.n. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18734/20797>. Acesso em: 15.abr.2022.
- BARROS, R. M. M. de A arte, o gozo feminino e o mal-estar na contemporaneidade. 2016. *Affectio Societatis*. v.13 n.24. Disponível em:<https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-PT&user=6d2YvY4AAAAJ&citation_for_view=6d2YvY4AAAAJ:zYLM7Y9cAGgC>. Acesso em: 12 nov.2021.

BASTOS, R. E. *Gilberto Freyre: a diversidade e a extensão dos direitos políticos*. 1994. AN-POCS. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/18-encontro-anual-da-anpocs/gt-17/gt22-12/7524-elidebastos-gilberto/file>>. Acesso em: 18 jun. 2022.

BBC. *A História do Racismo*: documentário. Neabi, Unisinos. 2013. Disponível em: <<http://unisinos.br/blogs/neabi/2013/02/04/a-historia-do-racismo-documentario/>>. Acesso em: 18 jun. 2022.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade & Estado*. v. 31. n.01. 2016. pp. 15-24. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467>>. Acesso em: 16 abr. 2022.

BENILTON Bezerra Jr. - *Precariedade e Desamparo: trauma e formas de resistência*. Postado por CPRJ - Circulo Psicanalítico do Rio de Janeiro. (1h. 15min. 05s.). son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=I2HRp884fhg>>. Acesso em: 24. abr. 2021.

BÍBLIA. Tradução King James Atualizada. São Paulo: Abba Pres. 2012.

BICUDO, V. L. (1945). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Editora Sociologia e Política, 2010. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/n0c0x00>>. Acesso em: 17 abr. 2022.

BRANDÃO, A. A. *Etnia, imprensa e essencialismo*. Rio de Janeiro: Contracampo. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17315/10953>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

BROUSSE, M. *O inconsciente é a política*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise. 2003.

BUCK-MORSS, S. *Hegel e Haiti*. Novos estudos CEBRAP. 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/Rms6hs73V39nPnYsv44Z93n/?lang=pt>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

CAFÉ Filosófico: Gilberto Freyre e o tema da miscigenação - Elide Rugai Bastos. Postado por Percy Reflexão. (54min.14s.). son. color. port. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=axqnC_OZS4>. Acesso em: 09 fev. 2021.

CALDAS, H. *Segregação e gozo em Ensaio sobre a cegueira*. Desenredos. ano 3, n. 8. 2011. Disponível em: <http://www.desenredos.com.br/8_ens_heloisa_261.html>. Acesso em: 08 jun. 2021.

CARNEIRO, S. *Miscigenação*. Geledés. 2000. Disponível <<https://www.geledes.org.br/miscigenacao>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

CARVALHO, J. M. de *A Burocracia Imperial: a dialética da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Dados. n.21. 1979. Disponível em: <<http://dados.iesp.uerj.br/es/edicoes/?vn=21>>. Acesso em: 17 abr. 2022.

CHAUÍ, M. *Marilena Chauí e a democracia em perigo: o neoliberalismo (de Bolsonaro) é a nova forma de totalitarismo*. Vio Mundo. 2018. Disponível em:<

<https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/>>. Acesso em: 24 ago. 2021.

COELHO, G. “*Sentir para entender*”: juventude, presença e sentidos. *Polêmica*, v. 16, n.4. 2016. Disponível em:< <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/26456/19003>>. Acesso em: 21 mai. 2022.

CONCEIÇÃO, L. A. A. da “*Ciberaxé*”: redes formativas e de difusão do conhecimento do candomblé. 2019. 180 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/32425/1/TESE%20LUCIO%20CORRIGIDA.%20COM%20FICHA.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (16 de julho de 1934). Poder Legislativo, Brasília, DF. 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 18 jun. 2022.

CAFÉ filosófico: a ignorância da diversidade. Postado Por Percy Reflexão. (49 min. 52 s.). son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TPxv0o4NaPA>>. Acesso em: 29 nov. 2021.

COSTA, J. F. Entrevista sobre a trajetória de Neusa Santos Souza concedida a William Pereira Penna. In: PENA, W. P. (2019). *Escrivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas psis*. 2019, 124 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense. Niterói, Rio de Janeiro. 2019. Disponível em: <https://app.uff.br/slab/uploads/2019_d_WilliamPenna.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2021.

CPDOC. FGV. (2020). Anos de Incerteza (1930 - 1937). Ação Integralista Brasileira. In: A Era Vargas: dos anos 20 a 1945. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/RadicalizacaoPolitica/AIB>, Acesso em: 05 out. 2021.

DANTO, E. A. *As clínicas públicas de Freud: psicanálise e justiça social*. São Paulo: Perspectiva. 2005.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOMINGUES, P. Movimento da negritude uma breve reconstrução histórica. Londrina: Mediações. v. 10, n. 1. 2005. Disponível em: <<https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>>. Acesso em: 18 jun.2022.

DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUSSEL, E. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana*. Tradução Sandra Trabuco Venezuela. São Paulo: Paulinas, 1997.

DUSSEL, H. (2005). *Europa, modernidade e eurocentrismo*. Disponível

em:<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

EDUCAÇÃO racista e aparofóbica na formação do sistema de justiça. / com Pedro Serrano. Postado por Federação Nacional dos Estudantes de Direito, em parceria com a TVGGN. (51 min. 32 s.). son. color. port. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=456e00Adu-s&t=1147s>>. Acesso em: 16 abr. 2022.

ENRIQUE Dussel y otra mirada sobre la historia universal. Postado por NatGeA. (52 min. 2 s.) son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSIGf4o>>. Acesso em: 29 mar. 2020.

ESSER, C. D. A importância da história em Hegel e Gadamer e sua contribuição para o direito. 2013. Disponível em:<<https://periodicos.ufv.br/revistadir/article/view/1433/704>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

FANON, F. *Pele negra mascaradas brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANTINI, J. A. - *Existia racismo na Antiguidade?* Aventuras da História. n. 168. v. 11. 2017. Disponível em: https://issuu.com/jornaleco/docs/jornaleco_488_maior_2017_3551e896190829. Acesso em: 18 jun. 2022.

FERNANDES, F. Prefácio. In: NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

FIGUEIREDO, Â. *Classe média negra: trajetórias e perfis*. Salvador: EDUFBA, 2012.

FOUCAULT, M. *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina: Altamira, 1976. Disponível em: <<http://www.ammapsique.org.br/baixa/Genealogia%20do%20racismo.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2021.

FREUD, S. (1996). O mal-estar na civilização. *O Futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro. Imago. pp. 73-151.

_____. (1996). Psicologia de grupo e análise do ego. *Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago. pp. 75-137.

_____. (1996a). O estranho. *Uma neurose infantil e outros trabalhos*. Rio de Janeiro. Imago. v. XVII. pp. 235-267.

_____. (1996a). Fragmentos da análise de um caso de histeria. *Um caso de histeria, três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos*. Rio de Janeiro. Imago, pp. 19-115.

_____. (1996c). Moisés e o monoteísmo. Três ensaios. *Moisés e o Monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro. Imago. pp. 15-65.

_____. (2004). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro. Imago.

FREYRE, G. *Brasis, Brasil, Brasília*. Rio de Janeiro: Gráfica Record, 1968.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução a metapsicologia freudiana*. Volume 1: sobre as afasias: o projeto. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GELEDÉS. 1452-55: quando Portugal e igreja católica se uniram para reduzir [praticamente] todos os africanos escravatura perpetua. 2009. Disponível em; <<https://bit.ly/2TKDt0a>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*. ANPOCS. 1984. pp. 223-244. Disponível em: <<https://bit.ly/3KvXdKk>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*. v. 31. n.01. 2016. pp. 25-49. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467>>. Acesso em: 03 abr. 2021.

GUIMARÃES, A. S. A. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos*. n. 61. 2001. pp.147-162. Disponível em: <https://silo.tips/download/democracia-racial-o-ideal-o-pacto-e-o-mito>>. Acesso em> 11 nov. 2021.

_____. O legado de Carlos Hasenbalg (1942-20140. *Afro-Ásia*. n. 53. 2016. pp. 277-290. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22477/14386>>. Acesso em: 12 dez. 2021.

HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Traduzido por Patrick Burglin. Prefácio de Fernando Henrique Cardoso. Belo Horizonte: Editora UFMG. Rio de Janeiro. IUPERJ. 2005.

_____. Entrevista com Carlos Hasenbalg: por Antônio Sérgio Alfredo Guimarães. 2006. *Tempo Social*. v. 18, n. 2. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ts/a/6bt58WnTqww3pb6g4jXRwrP/?lang=pt>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

HEGEL, G. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

JAMES, C. L. R. *Jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo. 2012.

LACAN: uma linguagem para o real. Postado por Instituto CPFL. (1h. 39min. 08s.). son. color. port. Disponível em: <https://youtu.be/qV5el669U_M>. Acesso em: 12 fev.2021.

LACAN, J. *O Seminário*: livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. (1987). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Tradução de Aluísio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potlguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

_____. (1998a). Agressividade em psicanálise. *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 101-124.

_____. (1998b). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. *Os escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 127-151.

_____. (1998c). Intervenção sobre a transferência. *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 215-225.

LACAN, J. (1998d). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 238-324.

_____. (1998e). Variantes do tratamento-padrão. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 325-364.

_____. (1998f). A psicanálise e seu ensino. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 438-460.

_____. (1998g). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 496-533.

_____. (1998h). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 538-590.

_____. (1998i). A significação do falo: Die Bedeutung des Phallus. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 692-703.

_____. (1998j). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 591-652.

_____. (1998l). Subversão do sujeito e dialética do desejo. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 807-842.

_____. (1998m). A ciência e a verdade. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 869-892.

_____. (1998n). Do sujeito enfim em questão. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 229-237.

_____. (2003). Pequeno discurso no ORTF. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 226-231.

_____. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 243-264.

_____. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

LYRA, R; CAMARGO, C. Ódio, um sentimento lúcido. In: VIEIRA, M. A.; BARROS, R. do

R. (Org.). *Ódio, segregação e gozo*. Rio de Janeiro: Subversos e Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro, v.1, 2012. pp. 83-94.

MARTINS, H. V. *Psicologia, colonialismo e ideias raciais: uma breve análise*. Psicologia Política. vol. 19 n. 44. 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2019000100007>. Acesso em: 18 jun. 2022.

MARTINS, H. V. *Usos dos discursos psi: a questão racial (1930-1950)*. Arquivos Brasileiros de Psicologia. Rio de Janeiro. 2020. pp. 33-47. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arp/v72nspe/04.pdf>>. Acesso em: 09 mar.2022.

MATTOS, H. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MOON, P. Branco pelo lado paterno, negro pelo lado materno. *Agência FAPESP*. 2017. Disponível em: <<https://agencia.fapesp.br/branco-pelo-lado-paterno-negro-pelo-materno/25096/>>. Acesso em: 21 jan. 2022.

MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KHOURI, M. G. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASIO, J-D. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

NOGUEIRA, I. B. *Significações do corpo negro*. 1998. 146 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1998. Disponível em: <<http://www.ammapsique.org.br/baixar/corpo-negro.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2022

NOGUEIRA, O. A questão racial brasileira vista por três professores. 2005. REVISTA USP. V. n. 68. Disponível em: <file:///C:/Users/pierr/Downloads/13491-Texto%20do%20artigo-16465-1-10-20120517.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2022.

NOGUEIRA, O. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998.

OLIVEIRA, R. M. de S. Cheiro de alfazema: Neusa Souza, Virgínia e racismo na psicologia. *Arquivo Brasileiro de Psicologia*. v. 72. 2020. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300005>. Acesso em: 18 jun. 2022.

PEREIRA, M. E.; ÁLVARO, J. L.; OLIVEIRA, A. C.; DANTAS, G. S. Estereótipos e essencialização de brancos e negros: um estudo comparativo. *Psicologia & Sociedade*. vol. 23 n. 1. 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/Vfb945PY5b8Z8hQrQMYhg5m/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

PEREZ, L. M. de F. *Corpo, angustia e vulnerabilidade: o corpo na clínica psicanalítica contemporânea*. 2011. UFC. Disponível em: <<http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Mesas/23.pdf>>. Acesso em: 21 mai. 2022.

PIMENTA, A. C. A ética do desejo e a política da falta. *Reverso*. n. 64. 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v34n64/v34n64a02.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2022.

QUINET, A. *As 4 + 1 condições da análise*. Rio de Janeiro. Zahar.2009.

RACISMO e sociedade: vicissitudes de um país racializado. Postado por Conselho Regional de Psicologia Rio de Janeiro. (1 h. 45 min. 15 s.). son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5H5s5LbqHF&t=49s>>. Acesso em: 20 nov. 2021.

RAÇA racismo e classe média negra no Brasil e nos Estados Unidos. Postado por Formação e Estudos sobre Racismo e Antirracismo. (2h. 45s.). son. color. port. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=b4lcR0WopRo&t=4221s>>. Acesso em: 12 nov. 2021.

RAMOS, G. *Administração e estratégia do desenvolvimento: elementos de uma sociologia especial da administração*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1966.

RAMOS, G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro. UFRJ, 1995.

REPENSAR a liberdade depois do inconsciente, com Vladimir Safatle. Portado por Instituto CPFL. (1 h. 44 min. 28 s.) son. color. port. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=103DjF1pDMg>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

RIBEIRO, M. A. P. S. Os africanos livres na Real Fábrica de Ferro São João do Ipanema: Funções, Origens Étnicas e Rotina de Trabalho (1840-1850). 2013. SANKOFA. vol. 1 n. 12. Disponível em: <file:///C:/Users/pierr/Downloads/6859-1849-PB.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2022.

ROSA, M. D. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação. 2004. Disponível em: <file:///C:/Users/pierr/Downloads/1509-14814-1-PB.pdf>. Acesso em: 21. abr. 2021.

SAFATLE, V. P. *A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do cogito cartesiano*. Rio de Janeiro. 2000. Disponível em: <https://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi014.htm>. Acesso em: 03 abr. 2021.

_____. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP; FAPESP, 2005.

_____. Sexo, simulacro e políticas da paródia. *Revista do Departamento de psicologia – UFF*, v. 18 n. 1. 2006. pp. 39-56. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/7TycYx5Nv3tPtWK9P5jsPZq/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 18 jun. 2022.

_____. Por uma crítica da economia libidinal. *PEPISIC*. v.31 n. 146. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000100004> Acesso em: 28 jul. 2021.

_____. História, memória, sofrimento. *ACADEMIA.EDU*. 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/32400124/Curso_integral_Historia_memoria_sufrimento_2015>. Acesso em: 14 abr. 2022.

_____. Lógicas do reconhecimento. *ACADEMIA.EDU*. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3mN7yba>. Acesso em: 05. nov.2021.

_____. Identidade: a psicanálise da desintegração. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. São Paulo: Autêntica, 2019.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina. 2009. Disponível em:

<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Revista%20Lusofona%20Educacao_2009.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2021.

SENADO FEDERAL. Lei no 601, de 18 de setembro de 1850. Brasília, DF. 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Imago, 2002.

_____. Pensar nagô. Rio de Janeiro: Vozes. 2017. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/nc1ccv8>>. Acesso em: 17 abr. 2022.

_____. *O Terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOLER, C. O Discurso Capitalista. *Stylus Revista de Psicanálise*. n. 22. pp. 55-67. 2011. Disponível em: <<http://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/816/513>>. Acesso em: 13 nov. 2021.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TORNAR-SE negra (O Racismo e o Negro no Brasil) – Maria Lucia da Silva. Postado por Editora Perspectiva. (3 min. 44 s.) son. color. port. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ck2kSZJeEDk>>. Acesso em: 25 abr. 2021.

VARGAS, J. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Em Pauta*, n. 45, v. 18. 2020. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/47201/0>>. Acesso em: 18 jun. 2022.

VIEIRA, M. A. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro. Zahar. 2001.

WESTIN, R. Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios. *Senado Federal*. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3wEwwvz>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

ZIZEK, S. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma? *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. pp. 297-332.