



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Geisa Karla Oliveira de Assis

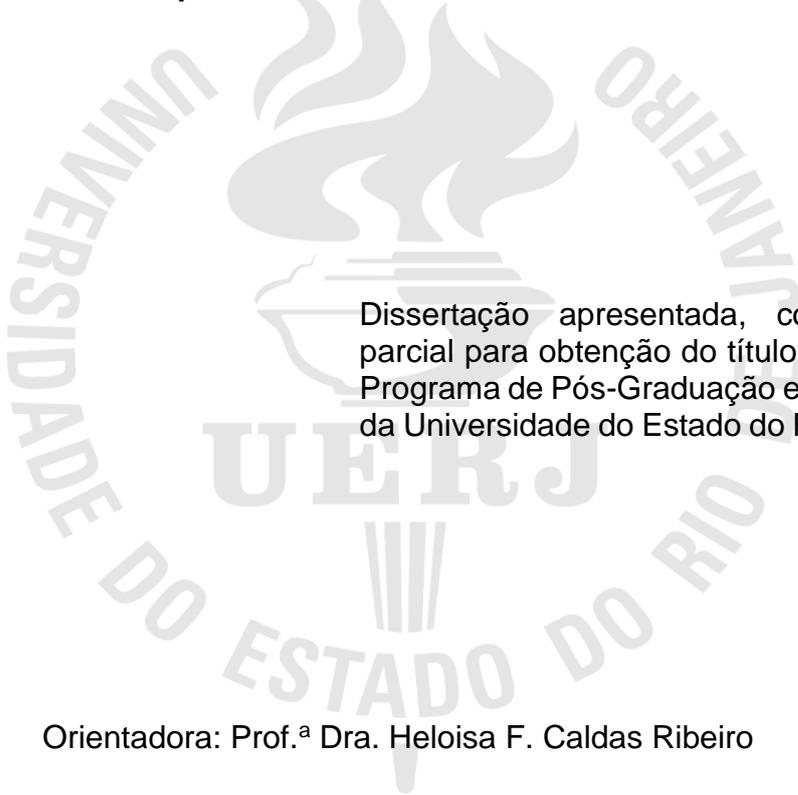
Um estudo psicanalítico sobre as raízes do racismo

Rio de Janeiro

2021

Geisa Karla Oliveira de Assis

Um estudo psicanalítico sobre as raízes do racismo



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.

Orientadora: Prof.^a Dra. Heloisa F. Caldas Ribeiro

Rio de Janeiro

2021

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

A848 Assis, Geisa Karla Oliveira de.
Um estudo psicanalítico sobre as raízes do racismo/ Geisa Karla
Oliveira de Assis. – 2021.
94 f.

Orientador: Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicanálise.

1. Psicanálise – Teses. 2. Racismo – Teses. 3. Segregação –
Teses. I. Ribeiro, Heloisa Fernandes Caldas. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

bs CDU 159.964.2

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

Assinatura

Data

Geisa Karla Oliveira de Assis

Um estudo psicanalítico sobre as raízes do racismo

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.

Aprovada em 14 de abril de 2021.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr^a. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro (Orientadora)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr^a. Rachel Gouveia Passos
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Marcos Vinicius Brunhari
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

À Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez, Marielle Franco e minha avó Lúcia (in memoriam). Mulheres negras que me ensinam a não ser interrompida.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a presença, apoio, troca e incentivo de muitos. Assim, agradeço primeiramente à professora Heloisa Caldas que aceitou orientar este tema a partir da psicanálise, mergulhando comigo nas questões que a negritude levanta. Sua escolha decisiva em acolher um tema que não é comum em psicanálise e sua orientação muitas vezes me sustentou.

À banca examinadora, professores Rachel Gouveia e Marcos Brunhari por suas escutas atentas e pontuações preciosas. Esta dissertação não seria o que ela é sem a orientação cuidadosa de vocês. Muito obrigada!

À UERJ, por ser a primeira universidade pública do Brasil a adotar a política pública das cotas. Isto a tornou efetivamente patrimônio da cidade e do povo permitindo circular diferentes corpos se tornando tão plural. Pela primeira vez, me senti de dentro.

Ao Departamento de Psicanálise pela acolhida, nem sempre fácil.

Ao grupo de pesquisa coordenado pela professora Heloisa Caldas. Ali a transmissão desejosa da psicanálise compartilhada entre colegas me ajudou a traçar parte do caminho percorrido nesta pesquisa.

Aos colegas da turma 2019.1 por dividir comigo as angústias, alegrias e saberes que envolvem a escrita de uma dissertação.

Ao CNPq, pelo fomento, que possibilitou financeiramente a realização desta pesquisa.

Ao grupo de pesquisa convocado por Mariana Mollica e composto por Vilma Dias, Daniele Menezes e Djefferson Amadeu. Nosso desejo decisivo em fazer a psicanálise contribuir com as questões que envolvem a racialidade, não sem uma mudança em si mesma, me animou e permitiu muitas vezes não desistir. Mariana, obrigada por seu rigor teórico não ser rigidez. Vilma, ancestralidade encarnada, mais do que deve ser mencionada. Dani, nossa troca, nossa amizade me acalmaram em momentos de muita angústia. Obrigada por seu cuidado e amor.

Ao grupo Integração e Ocupação psicanalítica que compõe o PSILACS da UFMG, grupo de psicanalistas negros, brancos e indígenas de diversas partes do Brasil orientados pelo desejo em provocar uma mudança na psicanálise e psicanalítica

quanto as questões do racismo no Brasil. É uma alegria inenarrável saber que não estou só.

Ao meu analista, pela presença-voz tão importante em tantos momentos.

Aos meus pais, irmã e irmão por possibilitarem, mesmo com todas as dificuldades, minha formação como profissional e sujeito.

À Igor Papa, por ser minha sustentação e por renovar comigo, a cada dia, a aposta num mundo justo e igual, no nosso amor e na nossa família.

À Deus, pela vida e ao povo negro, brasileiro, amefricano que não desiste da vida, que insiste na luta e na alegria.

RESUMO

ASSIS, Geisa Karla Oliveira de. *Um estudo psicanalítico sobre as raízes do racismo*. 2021. 97f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

O presente trabalho tem como objetivo recolher contribuições psicanalíticas a respeito do fenômeno do racismo, seu lugar na constituição da sociedade ocidental, brasileira e na constituição do sujeito, a fim de nos ajudar a pensar as análises de pessoas negras muito além da mera afirmação que ser negro, lutar contra o racismo leva à formação de grupo que inviabiliza a singularidade. Tendo em vista as recorrentes mortes de pessoas negras no Brasil e, por outro lado, sua inviabilização e invisibilização nos corredores das instituições psicanalíticas e em sua literatura, nos perguntamos: por que o genocídio da população negra não cessa de se inscrever na sociedade e cultura brasileira o que inclui o campo da psicanálise que, até agora, pouco pareceu levar em consideração as questões levantadas pelas pessoas negras? Buscamos então as poucas contribuições psicanalíticas a respeito do tema, para abordar a questão do racismo. Estudamos o conceito de raça e racismo em outros campos do saber a fim de alcançarmos o mecanismo do racismo como construto social, histórico e político. Analisamos suas raízes no mundo, principalmente a partir do colonialismo privilegiando o conceito de racismo estrutural e, no Brasil, a partir da escravização, miscigenação, mito da democracia racial e branquitude brasileira. A investigação na literatura psicanalítica a respeito do mecanismo do racismo nos aproximou dos conceitos de ódio, *extimidade*, expulsão e segregação em psicanálise e nos demos conta de que tais mecanismos estão envolvidos tanto na fundação de um tipo de laço social, quanto na fundação do sujeito. Por fim, resgatamos as contribuições feitas por Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez a respeito do lugar do racismo na constituição da subjetividade negra e na sociedade e cultura brasileira a partir da psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise. Racismo. Segregação. Designação segregante. Significante.

ABSTRACT

ASSIS, Geisa Karla Oliveira de. Um estudo psicanalítico sobre as raízes do racismo. 2021. 97f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This Master's Program dissertation aims at collecting psychoanalytic contributions regarding the phenomenon of racism, its place in the constitution of Western, Brazilian society and in the constitution of the subject. It intends to help us ponder the analyses of black people far beyond the mere statement that being black, fighting against racism leads to the formation of a group that makes singularity unfeasible. In view of the recurrent deaths of black people in Brazil on the one hand, and their scarce presence and invisibility in the corridors of psychoanalytic institutions and in their literature on the other hand, we wonder why the genocide of the black population never ceases to inscribe itself in society and culture. This inscription includes the field of psychoanalysis, which, until now, seems to have barely taken into account the issues raised by black people. Therefore, we have sought the scarce psychoanalytical contributions on the subject in order to approach the issue of racism. We have studied the concept of race and racism in other fields of knowledge in order to understand the mechanism of racism as a social, historical and political construct. We have analyzed its roots in the world, mainly from colonialism, privileging the concept of structural racism and, in Brazil, from enslavement, miscegenation, myth of racial democracy and Brazilian whiteness. The other questions have led us to investigate, in the psychoanalytic literature, the mechanism of racism stemming from the first question. We have approached the concepts of hatred, *extimacy*, expulsion and segregation in psychoanalysis and realized that such mechanisms are involved both not only in the foundation of a type of social bond but also in the foundation of the subject. Finally, we have rescued the contributions made from the field of psychoanalysis by Neusa Santos Souza and Lélia Gonzalez regarding the role of racism in the constitution of the black subjectivity and in the Brazilian society and culture.

Keywords: Psychoanalysis, Racism, Segregation, Significant.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	AS RAÍZES DO RACISMO	11
1.1	AS RAÍZES DO RACISMO NO MUNDO	11
1.1.1	O CONCEITO DE RAÇA	11
1.1.2	RAÇA: ELEMENTO ESTRUTURANTE DA SOCIEDADE	13
1.1.3	AS CATEGORIAS RELACIONADAS À RAÇA: PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO, SEGREGAÇÃO	17
1.2	RACISMO	20
1.2.1	O RACISMO CIENTÍFICO E CULTURAL	20
1.2.2	AS CONCEPÇÕES DE RACISMO: INDIVIDUAL, INSTITUCIONAL E ESTRUTURAL	23
1.3	As Raízes Do Racismo No Brasil	30
1.3.1	A ESCRAVIZAÇÃO DE NEGROS AFRICANOS NO BRASIL	30
1.4	A MISCIGENAÇÃO E O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL	32
1.5	INDICADORES SOCIAIS DO RACISMO ESTRUTURAL NO BRASIL	35
1.6	A BRANQUITUDE BRASILEIRA	40
2	CAUSAS OBSCURAS DO RACISMO: CONTRIBUIÇÕES P SICANALÍTICAS	42
2.1	REJEIÇÃO PRIMORDIAL NO LAÇO SOCIAL: UMA FORMA DE RACISMO	45
2.2	O RACISMO NA FUNDAÇÃO DO SUJEITO	49
3	“NEGRA”: SIGNIFICANTE QUE FURA	60
3.1	EU IDEAL E IDEAL DO EU	60
3.2	UM RETORNO À NEUSA SANTOS SOUZA E LÉLIA GONZALEZ: LEITURAS PSICANALÍTICAS SOBRE O RACISMO	65
3.3	“NEGRO” COMO DESIGNAÇÃO SEGREGANTE	71
3.4	O SUJEITO E O SIGNIFICANTE	75
3.5	VINHETA CLÍNICA “AZIZA”: SIGNIFICANTE “NEGRA” QUE FURA E A INTERPRETAÇÃO ANALÍTICA	78
	CONCLUSÃO.....	81
	REFERÊNCIAS.....	87

INTRODUÇÃO

Esse trabalho se inicia antes da entrada no mestrado. Ele se inicia num evento que funda um marco e um questionamento sobre as instituições democráticas do Brasil, principalmente para a população negra e carioca: o assassinato da vereadora Marielle Franco no dia 14 de março de 2018. Aqui, pra mim é importante fazer menção à sua família de origem que mais do que qualquer um sente a dor e o vazio de sua ausência, Dona Marinete da Silva, sua mãe, Seu Antônio da Silva Francisco Neto, seu pai, Aniele Franco, sua irmã e Luyara Franco, sua filha.

A brutalidade de tal assassinato, e eu gostaria aqui de comentar que suas intenções ainda não foram descobertas resultando na impunidade deste crime, chocou a população brasileira, mas eu me arrisco a dizer que teve um efeito diferente para as pessoas negras, principalmente para mulheres negras. A sensação era de que éramos, nós mulheres negras, alvo, que em qualquer momento aquilo aconteceria conosco. O choque provocado pelo assassinato de Marielle se dá por diversos motivos. Por ter sido a quinta vereadora mais votada da cidade do Rio de Janeiro no ano de 2016, por não retroceder, por afirmar e reafirmar que não iria se calar, pois era uma mulher eleita. No mesmo ano, juntava-se a Marielle, Ágatha Félix e Marcos Vinícius, duas crianças negras, moradoras de comunidades cariocas, vítimas da violência policial. Esses três casos geraram em mim, e eu acredito que não fui a única, uma angústia que tomou força, pois, Marielle era uma pessoa pública, Ágatha voltava para casa com a mãe no banco de trás de uma kombi e Marcos Vinicius estava com uniforme escolar, situações que, por si só, não os colocaria em risco de morte, muito menos de assassinato. Então, por que os que mais morrem no Brasil são pessoas negras? O que determina que a bala seja achada em corpos negros? Não apenas isso, mas por que ser negro é um marcador de subalternidade no Brasil? O conceito de genocídio tomado por Abdias Nascimento em 1978, no clássico “*O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*”, coloca o genocídio não apenas no âmbito da morte física, mas de tudo aquilo que visa apagar a existência de um povo.

Ao mesmo tempo, no caminho dessa pesquisa juntou-se à Marielle, no atravessamento de minha vida do que é ser uma mulher negra, Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e Aziza que me trouxeram uma outra dimensão da negritude e o lugar

do analista diante de uma pessoa negra. Não retroceder do lugar de analista foi, no caso Aziza, não retroceder diante da cor negra.

Éric Laurent, em *Racismo 2.0*, afirma que o objeto do racismo muda conforme mudam as formas sociais. Esta afirmação parece não fazer sentido quando se é uma mulher negra brasileira. Os anos passam e a população negra é a que morre mais, tem os menores rendimentos, pior escolaridade, maior encarceramento. É questionando esta afirmação que me lanço ao mestrado perguntando qual é, portanto, a função e o lugar do racismo no Brasil. Se o objeto do racismo é o mesmo, o negro, será que a forma social brasileira é a mesma desde 1550, início aproximado da escravização negra no Brasil?

Diante da minha formação como psicanalista, outra questão ecoava: com um problema tão pungente, o que a psicanálise tem a dizer sobre isso? Qual o tratamento psicanalítico dado ao racismo?

Não retroceder de minha cor e minha formação me levaram à pesquisa da questão do racismo a partir da psicanálise laciana. Num primeiro momento, frustração. Havia uma pequena bibliografia psicanalítica sobre o sofrimento psíquico causado pelo racismo. Bibliografia esta que sequer é incluída no currículo tanto das graduações de psicologia, quanto nas formações de psicanalistas.

Assim, percorri no primeiro capítulo como o racismo se fundamentou enquanto uma tecnologia de poder, estruturando Estados e Nações, a partir da noção de raça. Os conceitos de *racismo estrutural* (Almeida, 2019) e *colonialidade de poder* (Quijano, 2005) foram aqui fundamentais. Localizo, portanto, na última parte do primeiro capítulo as raízes do racismo no Brasil, na escravização de negros africanos, na miscigenação como tecnologia de branqueamento da população e no mito da democracia racial, mecanismos que caracterizam o que Gonzalez (1988/2020) denominou *racismo por denegação*, analisando sua incidência na sociedade e cultura brasileira a partir dos indicadores sociais e o lugar da branquitude brasileira na instituição e manutenção do racismo.

A partir do segundo capítulo, aprofundo as contribuições da psicanálise, não sem perguntar o porquê da escassez de discussões sobre o racismo na literatura psicanalítica com ares de desconsideração do racismo como sofrimento psíquico. Assim, acompanhada da pergunta se a invenção freudiana seria racista, pesquiso nos textos freudianos, mas não só, conceitos próximos à experiência do racismo: rejeição, expulsão, ódio e extimidade. Encontro na literatura psicanalítica o racismo como

rejeição primordial que funda um tipo de laço social, inaugurado pela escravização e colonialismo, e também a *Ausstossung* freudiana, expulsão que funda o sujeito, para Lacan, e o Eu, para Freud.

No estudo sobre *Ausstossung*, aprenderemos que ela é um par, *Bejahung-Ausstossung* (Afirmação-Expulsão) o que me levou à pergunta sobre a incidência de *Bejahung* (Afirmação), como o mecanismo que cria um novo campo simbólico, nas relações que envolve o racismo na cultura brasileira. Questiono se o conceito de *amefricanidade* abordado por Lélia Gonzalez não aponta para este novo campo simbólico, no qual a existência das pessoas negras pode ser franqueada.

Por fim, no último capítulo, retomamos as elaborações teóricas de Isildinha Baptista (1998), Neusa Santos Souza (1983) e Lélia Gonzalez (1984) a fim de localizarmos a incidência do racismo no psiquismo. Com Isildinha a partir de algumas significações sobre o corpo negro recolhemos potencialmente as considerações da psicanalista a respeito da constituição da imagem do corpo negro no espelho; com Neusa, vemos como o negro em ascensão social erige diante de si um modelo branco de satisfação, um Ideal do Eu branco, criando um fosso entre ele e seu ideal, cuja pedra de toque é a violência contra o próprio corpo. Já Lélia, aponta como o racismo no Brasil ocorre sob o mecanismo da negação sendo a figura da mulher negra que denuncia tal feito.

No mesmo capítulo, abordamos o conceito de designação segregante do psicanalista argentino Pablo Fridman a fim de localizar as raízes da invenção do delírio europeu que enclausurou negro e raça como sinônimos (Mbembe, 2018) como uma designação que tem, em seu fundamento, a pulsão de morte produzindo um efeito de que tudo é dito sobre aquele ao qual a designação é dirigida. Esta diferença conceitual nos possibilita localizar “negro” como efeito significante, aquilo que em essência não significa nada.

É então, com a vinheta clínica “Aziza”, que apontamos a interpretação analítica como aquela que facilitou, neste caso, o efeito significante de “negra” ao incluí-la na cadeia significante da paciente. Sem tomar o racismo como tabu na análise, a analista proporcionou este deslizamento, dando ensejo à fala e ao desejo pela vida.

1 AS RAÍZES DO RACISMO

1.1 As Raízes do Racismo no Mundo

Neste capítulo iniciamos nosso estudo traçando as raízes do racismo no mundo a partir dos mecanismos e da conceituação dos termos “raça” e “racismo”, assim como da articulação existente, não apenas entre eles, mas também no estabelecimento da modernidade, do colonialismo e na sustentação atual das segregações. Seguimos assim Almeida (2019) ao afirmar que “[...] a sociedade contemporânea não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e racismo” (p.20).

Apresentamos, portanto, o conceito de raça, o uso da noção de raça biológica e a queda de sua credibilidade científica – o que não significou a descontinuidade de sua manutenção. Por isso levantamos o componente social da raça, não mais designando-o como raça biológica, mas sim como raça social ou apenas raça. Logo depois apresentamos as categorias relacionadas à raça e damos importante atenção ao racismo, abordando seus dois modos de funcionamento encontrados na história da humanidade ocidental e três de suas concepções. Damos relevância à concepção de racismo estrutural, pois cremos que esta parece a mais assertiva na abordagem do fenômeno do racismo.

Por fim, abordamos as raízes do racismo no Brasil. Acreditamos que estas se encontram na extensa escravização dos negros africanos no Brasil, na miscigenação, no mito da democracia racial e na inércia da branquitude brasileira.

1.1.1 O conceito de raça

O conceito de raça está associado a uma prática de classificação que, desde a Antiguidade e depois na Ciência, visa à distinção de categorias no objeto de estudo, como plantas, animais e grupos humanos. Munanga (2013) afirma que “os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento” (*ibid*, p. 2), porém aponta que o conceito de raça aplicado às relações humanas não foi constituído com este objetivo, mas, desde seu início, fortaleceu e serviu de argumento para o estabelecimento de hierarquias e “[...] pavimentou o caminho do racialismo” (*ibid*, p.3).

O conceito de raça aplicado às relações humanas migrou da Biologia e da Botânica para a “legitimação da hierarquia e das relações de dominação e sujeição

entre as classes sociais sem que houvesse diferenças aparentes” (*ibidem*). Essas diferenças se referem principalmente aos aspectos físicos, biológicos e genéticos, uma vez que é esta a diferença que o conceito de raça aponta quando usado dentro da Biologia, da Botânica e da Zoologia. Ou seja, o conceito de raça aplicado às relações humanas foi constituído apenas para dar forma e força às relações de dominação.

Apesar dessa perspectiva e de o conceito de raça ter nascido na Modernidade, raça não é um conceito fixo. Sua significação varia de acordo com a História e as circunstâncias em que é utilizada. Almeida (2019) afirma que

por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional* e *histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (Almeida, 2019, p.24, grifo do autor).

Os estudos do século XX na área da Genética Humana comprovaram que não há raças humanas em seu sentido biológico e que o conceito de raça é “[...] cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem” (Munanga, 2013, p.5).

Tais pesquisas comprovaram que pessoas da mesma raça podem ser mais distantes geneticamente do que, quando comparadas, a pessoas de outras raças. “Assim, um senegalês pode, geneticamente, ser mais próximo de um norueguês e mais distante de um congolês [...]” (*ibid*, p.4). Porém, o conceito de raça não perde sua força ao ser considerado inoperante cientificamente. A relação primeiramente estabelecida, essa da raça com as características físicas, fomentou ligação firme, intensa e extensa entre as tais características físicas e qualidades culturais, morais, intelectuais e psicológicas. Assim, as raças consideradas superiores eram tributadas com características positivas, sendo consideradas mais bonitas, mais inteligentes, racionais e de bom caráter “[...] em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. [...]” (*ibid*, p.4), o que estabeleceu “naturalmente” a superioridade destas raças sobre as raças inferiores, tributadas negativamente, já que mais escuras, como feias, burras, emocionais, primitivas e de mau caráter “[...] e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação” (*ibid*, p.5).

Ou seja, a noção biológica foi utilizada como véu para disfarçar a única e real finalidade por trás do uso da noção de raça aplicada às relações humanas: legitimação da hierarquia e das relações de dominação e sujeição.

Mais do que ser utilizado como véu que tampona a real finalidade do uso do conceito de raça aplicado às relações humanas, o autor (2013) insiste que é quando as características físicas e biológicas servem como explicação para os comportamentos que o racismo nasce:

É justamente, o estabelecimento da relação intrínseca entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais que desemboca na hierarquização das chamadas raças em superiores e inferiores” (*ibid*, p.9).

Por isso o racismo se dá a partir do conceito de raça, um conceito que fundamenta práticas. É uma tecnologia que visa inferiorizar e excluir grupos humanos por suas características físicas associadas às características intelectuais e morais que valem para cada indivíduo pertencente a determinado grupo racial. Ou seja, o racismo inferioriza um grupo humano a partir da raça à qual esse grupo pertence.

1.1.2 Raça: elemento estruturante da sociedade

A noção de raça social apresentada por Schucman (2017) nos parece relevante para a constituição deste trabalho, já que esta não leva em consideração fatores biológicos, mas se apoia no fato de que o conceito de raça é “[...] eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios” (Guimarães, 1999 *apud* Schucman, 2017, p. 153). Ou seja, por mais que as raças humanas não tenham comprovação nem fundamentação no âmbito das Ciências Biológicas, elas existem na nossa sociedade, operam, classificam, identificam e orientam as ações dos seres humanos.

Por sua operação ser eficaz na sociedade, o conceito de raça se apresenta como um “solo fértil de significações” (Schucman, 2017, p. 174) que produz ações e comportamentos implícitos e explícitos que, por sua vez, fomentam “[...] sua permanência e insistência como definidora de um sujeito e de uma história” (*ibidem*). Logo, a raça se torna componente importante nas estruturas sociais e, por isso, afirmamos no início deste capítulo que não é possível analisar a sociedade sem os conceitos de raça e racismo.

Em *A Psicologia e o Discurso Racial sobre o Negro: do “Objeto da Ciência” ao Sujeito Político*, Schucman (2017) faz uma vasta apresentação sobre os estudos a

respeito do discurso racial ao longo de décadas no Brasil. Com os estudos no campo da Psicologia e, principalmente, da Psicologia Social, o conceito de raça perde seu viés biologizante e é tomado como estruturante da sociedade na forma de um construto social, uma vez que a raça passa a ser considerada um elemento importante na determinação das explorações sociais. Nesse sentido, a Psicologia e a Psicologia Social passam a pensar raça e racismo do ponto de vista psicossocial, não psicologizante. Assim, considera-se que a responsabilidade pela discriminação não é do sujeito discriminado, mas sim das relações de poder. Portanto, classe e raça passam a ser consideradas elementos que se articulam para fazer operar as desigualdades “de bens materiais e simbólicos” (Schucman, 2017, p.178).

Do mesmo modo, Aníbal Quijano (2005) afirma que um dos elementos fundamentais de padrão de poder mundial, que nasceu e fundamentou a formação das Américas e do eurocentrismo, é o conceito de raça, conceito considerado uma “construção mental”, expressão da dominação colonial que até hoje permeia as relações de poder em escala global. O conceito de raça tem origem e caráter colonial, mas seu uso e funcionamento o ultrapassou e, portanto, “Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico” (Quijano, 2005, p.117).

Para sustentar que o conceito de raça se tornou um elemento de colonialidade no padrão de poder hoje, o autor elucida que na formação desse novo espaço-tempo no qual se constituiu a América como uma grande colônia europeia, o conceito de raça foi usado como suposta diferença biológica que situava a inferioridade dos conquistados frente a superioridade dos conquistadores como natural. Dessa forma, europeus (conquistador-branco-europeu) seriam naturalmente superiores aos índios-negros-mestiços-latinos. Logo, o conceito de raça foi assumido “pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia” (*ibidem*).

Foi por isso que, na expansão marítima, o conceito de raça foi essencial para a exploração dos negros africanos e indígenas americanos. Tratar tais grupos como não-humanos, selvagens e bárbaros só foi possível pela afirmação do homem europeu como homem universal, aquele dotado de civilização. Com isso, autorizava-se o processo de levar a civilização aos povos considerados bárbaros. Assim, como afirma Almeida (2019), a noção de raça e sua operação em classificar seres humanos

serviu, acima de tudo, como uma tecnologia a serviço dos países colonizadores para a destruição e submissão dos países colonizados.

Ainda nessa direção, Wieviorka (2007) aponta que não apenas o colonialismo e o imperialismo foram fenômenos indissociáveis da ideia e construção de raça, mas também do nacionalismo europeu. As classificações a partir da raça, portanto, “[...] se elaboram em um duplo movimento de expansão europeia e de ímpeto de manifestação das identidades nacionais” (Wieviorka, 2007, p.20).

O colonialismo, portanto, respaldou-se no conceito de raça como base fundamental para argumentar a favor tanto da exploração das colônias, da escravização de povos para sua exploração quanto na acepção do padrão humano europeu como universal civil.

As populações das Américas, do continente africano e, mais tarde do mundo, foram classificadas a partir do conceito de raça. Com isso, tal formulação se tornou o elemento base das relações de poder entre os conquistadores-brancos-europeus e as populações da (nova) América conquistada, agora denominados índios, negros e mestiços. As identidades nasceram, portanto, quando as relações de poder foram estabelecidas. Antes da dominação europeia não havia o negro, o índio, o mestiço nem o europeu.

[...] na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p.117).

Portanto, nas Américas, o conceito de raça não só se tornou o elemento fundamental para a classificação social universal da população mundial, como também autorizou, confirmou e possibilitou as relações de dominação e poder estabelecidas. Isto teve como efeito uma nova codificação para as antigas ideias de superioridade e inferioridade entre dominantes e dominados.

Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais (Quijano, 2005, p.118).

Assim, o colonialismo não pôde se desenrolar sem destruição, morte e roubo. Achille Mbembe afirma que o colonialismo foi um projeto de universalização, cuja finalidade era “inscrever os colonizados no espaço da modernidade” (Mbembe, 2018 *apud* Almeida, 2019, p.27). É aqui que o conceito de raça surge na contramão da

noção de razão para que “o ciclo da morte e destruição do colonialismo e da escravidão possam operar simultaneamente como fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea” (Almeida, 2019, p.28).

Como vimos, o conceito de raça serviu e serve para classificar a população mundial. A ele se associou e se associam os lugares sociais, qualidades mentais, morais e éticas, mas não só. O conceito de raça também foi associado, ou seja, serviu como elemento fundamental na divisão e controle do trabalho. Assim, raça e divisão do trabalho associaram-se e reforçaram-se nas relações de poder e dominação, mesmo sendo independentes para existir ou transformar-se (Quijano, 2005). Por isso, os conquistadores-brancos-europeus associaram o trabalho não pago às raças dominadas, pois eram raças inferiores e “nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista” (Quijano, 2005, p.120).

Tornando-se o centro do capitalismo mundial e impondo seu domínio colonial, a Europa impôs às Américas “um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais” (*ibid*, p.121). Assim, a Europa homogeneizou o mundo e suas experiências, histórias e culturas, articulando todos em uma única ordem cultural global.

Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (*ibidem*).

Quijano (2005) afirma que é esta produção hegemônica europeia que fundamentou e reforçou a sensação dos europeus como naturalmente superiores frente a todos os povos do mundo.

Com isso, os europeus se imaginaram como raça final, a mais evoluída de uma trajetória civilizatória, o que os levou a se pensarem como os modernos da humanidade e os avançados da espécie. Logo, as outras raças, constituídas no nascimento das Américas, eram a dos conquistados, colonizados, primitivos, anteriores. Quijano (2005) afirma que esta concepção não é exclusiva dos europeus. A novidade está no fato de que eles conseguiram vender esta ideia e estabelecê-la hegemonicamente no mundo, constituindo a ideia de Modernidade a partir da raça, um padrão de poder mundial efetivamente global.

Mesmo a História sendo muito distinta, ela se unifica frente ao poder colonial. É a partir deste poder que os diversos povos encontrados nas Américas e no continente africano, diversos em suas culturas, línguas, etnias, conhecimentos de

astrologia, Engenharia, Medicina, Filosofia, etc., amalgamavam-se em identificações únicas. Por exemplo, na América colonizada pelos ibéricos, os Astecas, Maias, Chimus, Aymarás, Incas, Chibchas tornaram-se os 'índios'. Nova identidade racial, colonial e negativa (Quijano, 2005). O mesmo ocorreu com os povos trazidos à força do continente africano. Os Achantes, Iorubás, Zulus, Congos, Bacongos, etc., tornaram-se simplesmente "negros" (*ibidem*). É também nesse sentido que Fanon (1935/2008) afirma: "A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial" (p.30).

Assim, esses povos foram retirados de suas próprias identidades antes constituídas, e conseqüentemente tiveram suas construções, contribuições e produções despojadas de seu lugar na história da humanidade. Sendo nada além de primitivos, suas produções foram reconhecidas apenas como ícones da vitória dos colonizadores, como podemos perceber, por exemplo, nos diversos objetos saqueados do continente africano encontrados nos museus europeus. Assim, "o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo" (Quijano, 2005, p.127).

Como aponta o autor (2005), a Europa se convenceu de que se produziu a si mesma como civilização, concluindo que eram naturalmente e, portanto, racialmente superiores a todos os outros, já que os tinham conquistado e dominado. Entretanto, "América e Europa produziram-se historicamente, assim, mutuamente, como as duas primeiras novas identidades geoculturais do mundo moderno" (*ibidem*).

Dessa forma, a perspectiva europeia da América Latina "opera como um espelho que distorce o que reflete" (Quijano, 2005, p.129). Somos, sabendo ou não, levados a ver nossa imagem refletida por esse espelho.

Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida" (*ibid*, p.130).

1.1.3 As categorias relacionadas à raça: preconceito, discriminação, segregação

O conceito de raça extensa e profundamente disseminado como elemento estruturante da sociedade se expressa de diversas maneiras, pois a raça, por ser um elemento estruturante da sociedade, molda comportamentos, escolhas e sentimentos. A seguir, apresentaremos quatro categorias relacionadas à raça, aquelas que

achamos mais importantes diferenciar para melhor entendimento de nosso objeto de estudo.

O preconceito racial é o julgamento de indivíduos, que fazem parte de um grupo racial, que se baseia em ideias e considerações sobre tal grupo. Tal julgamento pode resultar ou não em discriminação (Almeida, 2019). Isso quer dizer que o preconceito se caracteriza por ideias pré-concebidas baseadas no conceito de raça, que são produzidas por determinado grupo racial em relação a outro, ainda que o indivíduo pertencente ao grupo racial considerado superior não se reconheça como um grupo racial. O preconceito se reduz ao campo das ideias e significações e pode se expressar a partir de um indivíduo para com outro.

Já a discriminação, diferentemente do preconceito que se limita ao campo das ideias e significações, são atos que diferenciam os indivíduos que fazem parte de grupos raciais. “Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o *poder*” (Almeida, 2019, p. 32). Assim, pode-se usar a força, sem a qual não é possível manter as vantagens e desvantagens resultantes das diferenças raciais. Tais práticas de discriminação podem ser conscientes ou inconscientes e resultam em desvantagens e privilégios – resultados que vão depender do grupo racial ao qual pertencem (Almeida, 2019). Logo, o autor divide a discriminação em direta, indireta, positiva e negativa.

A discriminação direta e negativa são atos sistemáticos (e deletérios) motivados pela raça que visam atingir pessoas ou grupos raciais. No Brasil, a discriminação direta se dava, por exemplo, nos anúncios de vaga de emprego, onde constava explicitamente, por escrito, que não se aceitavam pessoas de cor.

Já a discriminação indireta são atos em que se desconsideram as diferenças raciais, logo não são incentivadas ações que promovam igualdade, perpetuando, assim, as desigualdades.

A discriminação positiva, pelo contrário, reconhece as diferenças sociais, econômicas e políticas perpetuadas pela discriminação direta, indireta e negativa, que visa excluir e separar grupos racialmente identificados. Assim, toma-se ações que visam diminuir e extinguir tais desigualdades. As cotas raciais em Universidades públicas são um exemplo elucidativo de discriminação positiva.

Já o termo segregação designa tanto um processo quanto o seu resultado. Esta pode ser segregação étnica, segregação racial e segregação social. Ela, portanto, consiste na manutenção de um grupo a distância, em seu espaço próprio, enclaves,

guetos, periferias. Segundo Wieviorka (2007), a segregação racial não é o mesmo que a exploração e a discriminação. “Pode mesmo, por vezes, apresentar-se como seu contrário – “separados e iguais”, reza uma fórmula racista utilizada principalmente pelos detentores do *Apartheid* na África do Sul” (Wieviorka, 2007, p.65).

A segregação pode encontrar suas raízes nas relações coloniais entre senhores brancos e negros escravizados. Percebemos tal fenômeno no *Apartheid*, política oficial da África do Sul a partir de 1948, na segregação racial dos Estados Unidos, que teve sua performance jurídica estabelecida pela Lei Jim Crow, e nas periferias e favelas do Brasil.

Neste último caso, segundo a pesquisa “Economia das Favelas - Renda e Consumo nas Favelas Brasileiras”, em 2019, 67% dos moradores de favelas no Brasil eram negros e o Rio de Janeiro era o único Estado da região sudeste que tinha mais de 10% de sua população vivendo em favelas. Isto aponta para uma segregação não apenas habitacional, mas também social e econômica, pois as favelas, por mais vivas e pulsantes que sejam, ainda são os espaços da cidade em que o Estado, estrategicamente, não se faz presente. Dessa forma, seus habitantes são negligenciados – principalmente a população negra, já que este é o espaço da cidade em que eles majoritariamente se encontram – e, portanto, são deixados à própria sorte, desprotegidos, sem acesso à saúde, saneamento básico, empregabilidade, educação e segurança.

Assim como o racismo pode ser direto e explícito – através da discriminação direta, ou velada, aspectos que também se configuram como uma das características fundamentais do racismo institucional – o mesmo ocorre com a segregação. Esta pode ser direta e explícita, mas também pode ocorrer sem ser claramente percebida, resultando, por exemplo, em uma segregação racial através dos processos econômicos e sociais.

Após abordar as categorias relacionadas à raça, iremos, no próximo subcapítulo, nos aprofundar no tema do racismo a partir do estudo das maneiras que este se apresentou e se apresenta na sociedade (racismo científico e racismo cultural) e de três concepções a seu respeito: racismo individual, racismo institucional e racismo estrutural.

1.2 Racismo

O racismo não se caracteriza por um ato de discriminação, mas pela discriminação sistemática que tem como fundamento a raça. O racismo, portanto, é diferente e mais abrangente que o preconceito racial e que a discriminação racial. Ele é caracterizado por ações e pensamentos sistemáticos, sejam conscientes ou inconscientes, de um grupo racial sobre outro, que resultam na manutenção da exclusão, dominação e subalternização deste grupo.

Ou seja, aqui não estamos falando de um ato, mas sim de um processo que visa manter grupos raciais historicamente subalternizados neste lugar de exclusão, que toca em diversos âmbitos e situações da vida dos indivíduos e grupos raciais: social, político, econômico, familiar, educacional, habitacional, de saúde, etc. O racismo, portanto, “[...] articula-se com a *segregação racial*, ou seja, a *divisão espacial de raças* em localidades específicas” (Almeida, 2019, p. 34).

1.2.1 O racismo científico e cultural

O racismo, por ser uma tecnologia de poder, como afirma Almeida (2019), apresenta diversas formas de expressão e transforma-se no decorrer dos tempos. Assim, há certa distância entre o racismo científico, aquele que se apoiou na ciência para classificação e exclusão de grupos humanos, e o racismo cultural, mais contemporâneo e que se baseia na diferença e na incompatibilidade das culturas. Assim, “o racismo pertence ao presente da humanidade, e não somente ao seu passado” (Wieviorka, 2007, p.11).

O racismo científico é a forma de racismo que se articula à Ciência para demonstrar e validar a existência das raças e a pretensa superioridade da raça branca-europeia. A partir dos conhecimentos da Biologia e da Física, destacavam e classificavam diferenças físicas – determinismo biológico, tanto de africanos quanto de indígenas para que correspondessem às características psicológicas e intelectuais como marca da inferioridade desses povos frente ao europeu.

Estas características físicas também eram associadas ao ambiente em que os negros viviam: os climas, a natureza, as culturas e suas civilizações – determinismo geográfico – igualmente sendo utilizadas para explicar as diferenças entre raças. Assim, as atribuições físicas e psicológicas servem tanto para os grupos humanos, e

para o indivíduo que faz parte do grupo humano correspondente, quanto para as sociedades das quais esses grupos fazem parte.

O nazismo também se apoiou na noção de racismo científico, já que buscava “afirmar a superioridade da raça ariana e dotar-se de uma legitimidade histórica, cultural e natural” (Wieviorka, 2007, p.25). É interessante notar que a deslegitimação do racismo científico se deu apenas com o fim da Segunda Guerra.

O respaldo que o colonialismo encontrou no conceito de raça retorna, segundo Césaire (1950/2020) em *Discurso sobre o colonialismo*, na figura de Hitler, aqui não como argumento para exploração das colônias e escravização dos povos, mas sim para a manutenção da pureza das raças e conseqüente eugenia, também presentes na colonização.

Césaire ressalta que o que o burguês não perdoa em Hitler é o crime contra o homem branco (*ibid*, p. 18), já que as tecnologias de violência e controle empreendidas pelo nazismo tem sua origem na *plantation*, na colonização (Mbembe, 2018, p.32) e a Europa não se mostrou tão chocada com os crimes cometidos contra a humanidade nas colônias tanto quanto com os crimes cometidos contra a humanidade pelo nazismo.

Porém, não é tanto a origem na *plantation* da tecnologia do terror e da violência do qual a noção de raça é estruturante que importa, não buscamos hierarquizar os crimes contra humanidade, colonização, nazismo e outros, mas destacar um traço que insiste:

no pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei ... e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim (Mbembe, 2018, p.32 e 33).

Por isso, a deslegitimação do racismo científico não significou a erradicação do racismo. Como tecnologia de poder, o racismo se refinou e transformou-se em um racismo cultural. Com isso, vemos que raça e racismo são uma construção, tanto social quanto política, que age a partir da diferenciação e inferiorização de povos com características fenotípicas e culturais específicas e que, por meio delas, estabelecem as relações entre os grupos raciais.

A passagem do racismo científico ao racismo cultural marca a passagem da tônica na inferioridade biológica, física e geográfica à diferença cultural, novo argumento que fundamenta a legitimação racista. “O novo racismo, nessa perspectiva,

insiste na ameaça que a diferença dos grupos visados faria pesar sobre a identidade do grupo dominante” (Wieviorka, 2007, p.34).

Almeida (2019) nos faz um importante alerta sobre a mudança da ênfase do racismo da inferiorização de raças para a diferença de raças. Segundo o autor, tal mudança não se dá por uma evolução do espírito ou revolução interior, mas sim por “mudanças na estrutura econômica e política que exigem formas mais sofisticadas de dominação” (Almeida, 2019, p.72).

O autor afirma que as mudanças das técnicas de exploração são acompanhadas por mudanças nas técnicas de violência e opressão e o racismo também se inclui nessas transformações. Assim, o racismo passou do desmantelamento das culturas e corpos para a domesticação de culturas e corpos. Tal destruição e desumanização de povos estabeleceu a superioridade econômica e racial e seu momento posterior foi o de enquadrar tais povos e grupos humanos para que estes sejam controlados, na forma em que Almeida (2019) denominou como sujeito colonial. “Em vez de destruir a cultura, é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado” (*ibid*, p.73).

Apontamos, portanto, como já assinalado, que raça é uma construção social. Construção que visa, a partir das características físicas e da cultura, designar qual grupo deve sofrer racismo e ser discriminado sistematicamente e qual deve ser mantido no poder. Assim, como afirma Almeida (2019), o que faz de alguém branco são os privilégios e o que faz de alguém negro são as desvantagens sociais.

Segundo Wieviorka (2007), o que torna o racismo uma questão da Modernidade é o fato de que ele se apresenta não contra grupos humanos em grande distância, totalmente estranhos, mas sim contra grupos humanos que vivem no mesmo território, sob o mesmo Estado. Observamos que a mínima afirmação identitária pode acarretar a exacerbação identitária dos grupos dominantes e majoritários e que, apesar da presença e do compartilhamento de espaço por diversos, o que parece ser o combustível do racismo não é tanto este espaço compartilhado por diferentes, mas sim as fantasias que pululam ao menor sinal de representações dos grupos humanos tidos como ameaçadores. Assim:

[...] o surto contemporâneo, na Europa ocidental, de nacionalismos xenófobos e racistas, animados pelo ódio à imigração, deve muito a afetos que tem só muito parcialmente a ver com a realidade dessa imigração ou com uma experiência partilhada com ela; e muito mais com um sentimento de ameaça geral à identidade nacional, ela mesma ligada a dificuldades sociais ou a processos muito mais amplos – globalização da economia,

internacionalização da cultura sob a hegemonia americana, construção da Europa, por exemplo (Wieviorka, 2007, p.49).

No racismo atual parece estar em marcha muito mais a lógica da diferença do que a lógica da inferiorização. Na lógica da inferiorização, o objetivo do racismo é o de explorar o outro, como podemos observar nas situações do colonialismo e escravização. Já na lógica da diferença, o objetivo do racismo é afastar, segregar, excluir e eliminar o outro. O outro, segundo Wieviorka (2007), neste sentido é definido por sua cultura, idioma, religião, costumes “[...] uma alteridade irreduzível, [que] deve ser eliminado, expulso, ou ao menos mantido a distância, posto à parte” (Wieviorka, 2007, p.52).

O fato de o racismo atualmente estar ligado à ameaça da identidade nacional pode ser traduzido como “medo do imigrante”. Percebe-se que a tônica recai sobre a expulsão e eliminação desse Outro, mecanismos que serão aprofundados no capítulo dois, no qual discutiremos a função do ódio e da expulsão de gozo na constituição do sujeito, a fim de compreendermos a afirmação de Miller (2016) “A raiz do racismo é o ódio de meu próprio gozo. Não há outra raiz a não ser essa. Se o Outro está no interior de mim mesmo em posição de *extimidade*, trata-se igualmente de meu próprio ódio (p.7).”

O mecanismo da eliminação do Outro, tônica do racismo moderno, a dominação, re-identificação e exclusão de povos, ou seja, o racismo como elemento estruturante da sociedade, apresenta-se também na eliminação do gozo na constituição do sujeito, que se constitui apenas a partir de uma eliminação primordial.

Porém, antes de nos determos nessas importantes questões, estudaremos as diferentes concepções de racismo. Enfatizamos desde o início deste trabalho a concepção de Racismo Estrutural. Apostamos nesta concepção de racismo e baseamos nela todo nosso trabalho, porém não deixaremos de apresentar as outras concepções a fim de abordar suas diferenças com o intuito de, na medida do possível, diminuir os equívocos que podem emergir quanto à concepção e ação do racismo na sociedade.

1.2.2 As concepções de racismo: Individual, institucional e estrutural

A concepção de racismo individual é aquela que considera o racismo apenas em seu caráter comportamental e consciente, ou seja, os atos visivelmente considerados racistas, aqueles cometidos por indivíduos de um grupo racial contra

indivíduos de outro grupo racial. O racismo, nesta concepção, é considerado uma anormalidade, um desvio de caráter individual ou coletivo, atribuído e localizado em determinados grupos. O racismo, à vista disso, deve ser combatido apenas a partir de sanções civis ou penais (Almeida, 2019).

Assim, tal concepção pode conceber apenas a existência de preconceito já que não considera a possibilidade de tais atos serem sistemáticos, ou seja, com o objetivo de manter a estrutura social como está. Logo, podemos considerar que a existência do racismo nesta concepção não é considerada. A concepção de racismo individual, portanto, não leva em consideração as barbáries cometidas legalmente por instituições, Estados e “homens de bem” (Almeida, 2019).

Já a concepção de racismo institucional considera o racismo como uma tecnologia que mantém um grupo humano em situação de inferioridade e subalternidade de maneira que não seja percebida socialmente, pois nesta concepção o racismo visa manter o poder do grupo hegemônico.

Esta concepção de racismo não se restringe aos comportamentos individuais, mas considera o racismo como uma prática institucional que objetiva manter vantagens e desvantagens com base na raça e que, para combater o racismo, sanções individuais são insuficientes. É preciso sanções institucionais, mudanças institucionais, já que são as instituições que mantêm o racismo (Almeida, 2019).

Deste modo, “o problema não é mais a existência de doutrinas ou ideologias que se valem mais ou menos explicitamente da ciência, não é nem mesmo o que pensam as pessoas, ou qual é o conteúdo dos argumentos que utilizam ocasionalmente para justificar seus atos racistas” (Wieviorka, 2007, p.30).

Se não há nenhuma ação que venha barrar os mecanismos das instituições, “os membros dos grupos vítimas do racismo permanecem confinados em postos subalternos da vida econômica e política, ou sofrem a discriminação no emprego, na habitação e na educação” (Wieviorka, 2007, p.32). A concepção de racismo institucional apresenta, portanto, a possibilidade de denunciar as formas não-flagrantes ou brutais de racismo, quando este se expressa veladamente.

Segundo Almeida (2019), os pensadores que defendem a concepção de racismo institucional afirmam que os conflitos raciais também são conflitos presentes na instituição. Assim, a desigualdade racial é resultante não do comportamento de indivíduos racistas, mas sim da manutenção da hegemonia mantida pelas instituições

a fim de perpetuar seus interesses políticos e econômicos. Aqui, portanto, o poder é central e o racismo é dominação (Almeida, 2019).

Na concepção de racismo estrutural, concepção que defendemos e sobre a qual nos apoiamos neste trabalho, o racismo é sempre estrutural pois é um dos elementos fundamentais que organiza as sociedades, econômica, política e subjetivamente. Isso quer dizer que o racismo não é a exceção, mas sim a regra. Não é um ato que nos surpreenda, apesar de sempre nos deixar perplexos, mas sim um processo sistêmico que sempre existiu. É a partir do racismo, que se torna então uma tecnologia, que as desigualdades e as violências se perpetuam e selecionam seus alvos, moldando assim a vida social na atualidade.

É o que estamos mostrando desde o início deste trabalho. O conceito de raça foi todo constituído para alicerçar o racismo, ou seja, para justificar a dominação de povos que foram renomeados, re-identificados ao serem retirados de seus espaços geográficos, suas culturas e idiomas. Assim, uma vez dominados, que sempre se mantenham assim. Com isso, os dominadores também se manteriam. Logo, a formação das Américas e seus povos, e da Europa nesse mesmo movimento, só se deu através da exploração do continente africano e também da realocação de seus povos, exploração instrumentalizada pelo racismo. O Ocidente, sua história, geografia, política e economia só se deu constituído com base no racismo. A lógica que o fundou ainda se mantém. Por isso, consideramos o racismo estrutural.

Com esta concepção, fica claro que os atos racistas que todos veem com evidência, o racismo cotidiano, descrito, por exemplo, por Grada Kilomba (2019) em *Memórias de Plantação: episódios de racismo cotidiano*, não dizem respeito a uma anormalidade, como pretende a concepção de racismo individual, mas a um desenvolvimento político e econômico da sociedade.

Como vimos, a concepção de racismo institucional afirma que as instituições reproduzem os conflitos encontrados na sociedade, sendo o conflito racial um deles. Assim, as regras e padrões racistas das instituições, na verdade, deixam às claras as regras e padrões racistas da sociedade. As instituições apenas reproduzem tais padrões no seio de suas práticas para manter as coisas como estão. Portanto, as instituições são racistas porque a sociedade é racista (Almeida, 2019). Por isso, os comportamentos individuais ou institucionais não são anormalidades, patologias ou falta de caráter, mas expressam o processo e o modo pelo qual as sociedades foram estruturadas.

Logo, o racismo é um resultado normal, pois é ferramenta fundamental para o modo como as sociedades se estruturam, política, econômica e socialmente, além de juridicamente e até familiarmente. O racismo não se expressa apenas em atos isolados cometidos por alguns indivíduos ou nas práticas correntes em instituições, mas também nas famílias e no Direito (Almeida, 2019).

Assim, Almeida (2019), ao abordar e defender a concepção de racismo estrutural, enfatiza que o racismo não é um resultado, mas sim um processo histórico e político, a ferramenta e técnica que visa manter grupos racialmente identificados em separado e discriminados de forma sistemática, sendo “o cerne da manifestação estrutural do racismo: a ideologia, a política, o direito e a economia” (*ibid*, p.57). É interessante notar como o cerne do racismo já se encontrava na análise de Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* (1935), que já esboçava a ideia de racismo estrutural ao considerar que a desalienação do negro não encontrava apenas ao fazer uma análise psicológica, mas também econômica e social.

Ainda que sujeitos e instituições sejam juridicamente corrigidos por seus atos racistas, isso não muda a estrutura da sociedade como racista, mantenedora e reprodutora de desigualdades, mas isso não significa que sanções civis, penais e mudanças nas instituições que visem o combate ao racismo e desigualdades sejam importantes,

pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas (Almeida, 2019, p. 51 e 52)

Portanto, considerar o racismo estrutural não torna as sanções civis e penais individuais e as mudanças institucionais desnecessárias. Saber que o racismo é estrutural, ou seja, de que não é necessária intenção para operar e se manifestar revela também o lugar do silêncio, principalmente no caso do racismo à brasileira, onde o silêncio é sua expressão por excelência. Assim, a partir da noção de racismo estrutural, aquele que se cala torna-se responsável ética e politicamente pela manutenção do racismo (*ibid*).

Destarte, Almeida (2019) afirma que o racismo é um processo político e histórico. Político, pois depende de poder político para a manutenção sistemática das discriminações que mantêm a sociedade como é. Histórico, pois cada sociedade e organização social se utilizou da técnica do racismo para se constituir, como já vimos explicitado ao longo dos tópicos anteriores.

Assim, Almeida (2019) percebe como a formação dos Estados-nação repousa sob a tecnologia do racismo e que não se deram ao acaso: “as classificações raciais tiveram papel importante para definir as hierarquias sociais, a legitimidade na condução do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento” (Almeida, 2019, p.56).

O fato de o racismo ser utilizado como tecnologia para a formação dos Estados-nação tornou possível identificar aqueles que seriam considerados pertencentes a tais nações e os que seriam considerados outro. Este mecanismo resultou na localização daqueles que deveriam ser mantidos longe, descartando-os e exterminando-os se preciso, utilizando toda tecnologia, tipos e campos de saber para colocar o racismo em marcha.

Como vimos, a constituição das Américas e do continente africano se deu pelo assalto dos povos anteriormente constituídos e pela imposição de novas identidades, identidades que tinham como elemento fundamental o conceito de raça e se contrapunham a, também nova, identidade europeia. Agora, portanto, América e África se viam a partir do olhar europeu. Ambas as identidades e imagens se constituíram sob um equívoco. Equívoco que se apresenta também na formação dos Estados da América Latina (Quijano, 2005), pois, como afirma Almeida (2019), o racismo é tecnologia de poder, elemento estruturante na constituição dos Estados-nação.

A formação dos modernos Estados-nação se baseia quase que exclusivamente na experiência política da democracia: “democratização do controle do trabalho, dos recursos produtivos e do controle da geração e gestão das instituições políticas” (Quijano, 2005, p.130).

Segundo Quijano (2005), a experiência da formação dos Estados-nação na Europa se deu a partir de um importante processo de democratização. Apenas a partir dele foi possível colocar em marcha a nacionalização dessa sociedade. Ele enfatiza que “não há, na verdade, exceção conhecida a essa trajetória histórica do processo que conduz à formação do Estado-nação” (Quijano, 2005, p.131).

O equívoco que havíamos citado acima se dá na formação dos Estados-nação na América Latina, pois tal formação se dá a partir de uma perspectiva europeia de homogeneização que se expressa na eliminação de povos e não na descolonização destes, das relações sociais e políticas: “ou seja, não por meio da democratização fundamental das relações sociais e políticas, mas pela exclusão de uma parte da

população. Dadas essas condições originais, a democracia alcançada e o Estado-nação constituído não podiam ser afirmados e estáveis” (Quijano, 2005, p.133).

Porém, mesmo com a expressiva eliminação dos povos, a maioria indígena, negra e mestiça, como assinala o autor, foi mantida e colocou-se uma impossibilidade à democratização da América Latina, já que a colonização das relações sociais e políticas se sustenta até hoje. A manutenção da colonização das relações sociais se expressou na exclusão da participação da maioria da população (negros, indígenas e mestiços) nos processos de independências estabelecidos pelas antigas colônias e sua futura organização como Estado. Apenas aos brancos, minoria e elite, foi permitida participação. Isso possibilitou a perpetuação das relações coloniais e de dominação, como aponta Quijano (2005)

A pequena minoria branca que assumiu o controle desses Estados viu-se inclusive com a vantagem de estar livre das restrições da legislação da Coroa Espanhola, que se dirigiam formalmente à proteção das raças colonizadas. A partir daí chegaram inclusive a impor novos tributos coloniais aos índios, sem prejuízo de manter a escravidão dos negros por muitas décadas. Claro que esta minoria dominante se encontrava agora livre para expandir sua propriedade da terra às custas dos territórios reservados aos índios pela regulamentação da Coroa Espanhola. No caso do Brasil, os negros não eram nada além de escravos e a maioria dos índios constituía-se de povos da Amazônia, sendo desta maneira estrangeiros para o novo Estado (Quijano, 2005, p.134).

No caso do Brasil, veremos como o desejo dos dirigentes brancos pós-abolição da escravatura consideravam os negros africanos não pertencentes à nação e, ao mesmo tempo, impossibilitados de voltar a seu país natal. A miscigenação e o mito da democracia racial, como véus do desejo de eliminação da raça negra no Brasil, nos mostram como o racismo operou na formação deste Estado-nação e da sociedade brasileira.

Ou seja, os colonizadores se mantiveram no poder e os colonizados ainda estavam sob sua dominação e, portanto, o Estado era ferramenta de dominação, segregação e, portanto, de racismo. Assim, um paradoxo é estabelecido: “Estados independentes e sociedades coloniais” (Quijano, 2005, p.134). Porém, o autor afirma que este paradoxo é apenas artificial, já que o processo do estabelecimento dos Estados independentes modernos na América Latina na verdade foi “uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais” (Quijano, 2005, p. 135). Por isso não foi possível ainda experimentar na América Latina a nacionalização e democratização dos Estados efetivamente, pois tanto a nacionalização quanto a democratização só se apresentam possíveis havendo uma

profunda descolonização das relações sociais, políticas e econômicas. Apenas assim o Estado poderá ser pensado, conceituado e vir a atuar a favor da maioria da população. As construções dos Estados nacionais na América Latina se deram na contramão disso e, portanto, “a colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno” (*ibidem*).

O grande equívoco da constituição da democracia e formação dos Estados independentes da América Latina é a perspectiva europeia sob a qual estes processos se deram. Esta perspectiva se fundamenta na democracia e independência que têm como solo comum a homogeneização de identidades, espaços e vivências comuns e compartilhadas e, por isso, não deu certo nas nações da América Latina. Os povos que a compunham, a coexistência de diferentes povos num mesmo espaço geográfico e sua identificação pela Europa a partir da raça, apresenta-se como um fator limitante da nacionalização e estabelecimento de Estados independentes a partir da perspectiva europeia.

Isto quer dizer que a colonialidade do poder baseada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação foi sempre um fator limitante destes processos de construção do Estado-nação baseados no modelo eurocêntrico [...] Por tudo isso, a colonialidade do poder estabelecida sobre a ideia de raça deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação (Quijano, 2005,p.136).

Segundo o autor, a democratização na América Latina se dará quando a maioria dos países se movimentarem nesta direção, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, movimento que se caracteriza pela descolonização e redistribuição de poder: “redistribuição radical de poder” (Quijano, 2005, p.138). Tal disposição é necessária, pois a classificação das pessoas se dá em todos os âmbitos de poder da sociedade, não apenas na esfera econômica, já que a raça “é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista” (*ibidem*). Assim, a democratização da América Latina só se dará a partir da descolonização das relações sociais, políticas, econômicas, etc.

Com o estudo empreendido a respeito do lugar e da constituição da raça, e depois do racismo como tecnologia de poder que fundou e tem mantido as relações de dominação – principalmente a partir do estabelecimento da Europa e do europeu na qualidade de homem universal civilizado, e das identidades do negro, indígena e mestiço como inferiores, além da formação de seus Estados a partir da colonização e

da colonialidade de poder – fica evidente a legitimidade da concepção de racismo estrutural.

Em última instância, o racismo não participa apenas da formação de Estados, mas também da constituição de subjetividades. Mais do que os afetos, o racismo estrutural molda o inconsciente (Almeida, 2019). Assim, as verdades e a normalidade com as quais os indivíduos se identificam dentro de determinada sociedade tiveram como uma de suas ferramentas para constituição o racismo, “ou seja, a vida cultural e política no interior da qual 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, 2019, p.64). O lugar do racismo na formação da subjetividade a partir da psicanálise será abordado no capítulo dois deste trabalho. Antes, nos debruçaremos na constituição e estabelecimento das raízes do racismo no Brasil.

1.3 As Raízes Do Racismo No Brasil

1.3.1 A Escravização de Negros Africanos No Brasil

A escravização de negros africanos está intrinsecamente relacionada à economia do Brasil-colônia e determinou em que Estados do Brasil a raça negra se estabeleceria. Primeiramente seu assentamento se deu no Nordeste, onde os negros africanos escravizados eram a força bruta que carregava nas costas as colheitas das plantações de cana-de-açúcar, principalmente nos Estados da Bahia e Pernambuco: “Só a Bahia, lá por 1587, tinha cerca de 47 engenhos de cana-de-açúcar, fato que ilustra a velocidade expansionista da indústria açucareira desenvolvida com o uso da força muscular africana” (Nascimento, 1978/2017, p.58).

Depois das plantações de cana-de-açúcar, a economia da então colônia portuguesa, hoje Brasil, concentrou-se nas minas de ouro e diamante no século XVIII e, assim, a exploração foi deslocada do Nordeste para o Estado de Minas Gerais. O produto econômico mudou, assim como o Estado, mas a mão-de-obra explorada e sua força de trabalho permaneceu a mesma: o negro africano escravizado.

O mesmo fenômeno se repetiria quando, na primeira metade do século XIX, a queda da produtividade das minas e o início do chamado ciclo do café, cujas plantações se localizavam principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, outra vez dirigiu a migração escrava mais para o sul (Nascimento, 1978/2017, p.58).

Assim, parece evidente o quanto a expansão econômica esteve associada, na construção de nosso país, à exploração de negros africanos escravizados, determinando, inclusive, os Estados nos quais eles iriam habitar. Sem a mão-de-obra escrava não haveria economia e lucros para a colônia portuguesa.

O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal quando, ao mesmo tempo, seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca (Nascimento, 1978/2017, p.59).

Com isso, Nascimento (1978/2017) traz à baila a questão do número de negros africanos trazidos ao Brasil: 4,9 milhões. O autor afirma que o número estimado é um número muito baixo. O fator utilizado para questionar tal informação é a Circular n.29, de 13 de maio de 1891, assinada pelo ministro das Finanças da época, Rui Barbosa. Tal Circular ordenava a destruição por fogo de “todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral” (Nascimento, 1978/2017, p.58). Esta posição determinada pelo governo do Estado brasileiro é uma imagem evidente do lugar do negro africano no Brasil: um sujeito sem história, sem humanidade, sem passado, presente e futuro, além da desresponsabilização do Estado frente aos povos que escravizou.

A queima de tais documentos não significou apenas o desconhecimento de quantos negros africanos foram escravizados, mas foi, acima de tudo, um apagamento da história dessas pessoas que perderam nome, idioma, local de nascimento e habitação. Até hoje milhares de brasileiros descendentes de negros africanos escravizados não têm conhecimento sobre suas origens.

Essa destruição consciente deu lugar a muitos mitos desenvolvidos a respeito da presença e escravização de africanos, muitos deles estimulados pelo “português benevolente”. Porém, os próprios africanos sempre fizeram frente a violência portuguesa (fato que também contraria outro mito constituído no Brasil, pois acreditava-se que o africano era dócil). Nascimento (1978/2017) afirma que o africano protestou contra o regime escravagista através do suicídio, do crime, da fuga, da insurreição e da revolta. O autor dá importante atenção ao banzo¹: afeto triste, trágico

¹ Banzo, palavra de origem kimbundu, é o nome dado por Oliveira Mendes (1817), médico e advogado português, para a “melancolia dos negros” africanos escravizados, principalmente na Angola e no Brasil, sendo considerado uma resposta afetiva à condição da escravização imposta, uma saída, resistência juntamente com a geofagia, infanticídio e suicídio. Indicamos aos leitores deste trabalho o artigo “O Banzo, um conceito existencial: um afroperspectivismo filosófico do existir-negro” de Marcos

tipo de rejeição, uma inconformidade ao sistema, pacifista e não-violenta. “Faltavam-lhe as energias, e assim ele, silencioso no seu desespero crescente, ia morrendo aos poucos, se acabando lentamente” (Nascimento, 1978/2017, p.71).

Além do mito do português benevolente e do africano dócil, há o mito da Abolição da Escravatura no Brasil como ação única e exclusiva da então Princesa Isabel “a libertadora dos escravos”. É mister salientar que o Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravização. A Lei era curta. Apenas declarava extinta a escravização no Brasil e não determinava nenhuma política de amparo aos anteriormente escravizados, o que dificultou a integração dos negros antes escravizados à sociedade brasileira. A atribuição da libertação dos escravizados à Isabel denega todos os esforços feitos pelos negros escravizados e os já então livre nesta luta. A Abolição da Escravidão foi desdobramento muito mais de uma pressão das ruas, das senzalas, do que por benevolência política. Os escravizados contribuíram forte e decididamente para o fim de sua escravização.

Combatendo o mito da libertação dos escravizados como ação benevolente da coroa portuguesa e com o intuito de manter viva a memória, referenciamos importantes abolicionistas negros, entendendo ainda que a conquista não se deu apenas por essas figuras, mas também pela luta de outros milhares de abolicionistas. Citamos: Anastácia, Luiza Mahin, Luís Gama, André Rebouças, Lima Barreto, Tereza de Benguela, Aqualtune, Machado de Assis, José do Patriocínio, Dandara e Zumbi do Palmares e Maria Firmina dos Reis, figuras importantes que atuaram em diferentes épocas, no campo das artes, no campo jurídico, político, nas fugas, revoltas e quilombos.

1.4 A miscigenação e o mito da democracia racial

Aqui faremos uma reflexão sobre o assunto da mistura de raças, tema de enorme importância no estabelecimento da sociedade brasileira, nomeadamente por seus efeitos no imaginário pelo qual ela se concebe, no mito da democracia racial e no fato de muitos brasileiros não acreditarem que há racismo no país, também como consequência de sermos um povo misturado.

da Silva e Silva (2018) para um aprofundamento da questão do Banzo na época da colonização aos dias atuais.

No Brasil, quando tratamos das questões raciais, geralmente localizamos a origem dessas questões nos trabalhos desenvolvidos por Nina Rodrigues (1862-1906). Seus estudos tinham como argumento principal a “degeneração da raça”, ou seja, o argumento principal dos estudos de Nina Rodrigues era que a responsabilidade da degeneração da sociedade brasileira era da população negra, a raça negra, para o autor, era a raça que degenera, já que os negros eram os indecentes, os depravados, os desonestos. Vinha deles a depravação da sociedade brasileira (Schuman, 2017). Como afirma a autora, a ideia da mestiçagem substituiu o “discurso racial presente na obra de Nina Rodrigues, definidor de um padrão de normalização da sociedade – a manutenção das hierarquias” (Schuman, 2017, p.176).

Tal ideia tornava possível o controle sobre o “elemento negro” na construção do país de maneira mais branda e eficaz. É assim marcada a passagem do modelo racial para um modelo culturalista. A ideia da miscigenação teve como fruto o engodo da democracia racial que entrou em xeque a partir da década de 1950, quando a UNESCO patrocinou diversas pesquisas sobre a questão racial. Assim, a democracia racial foi ressignificada como racismo à brasileira ou o mito da democracia racial (Schuman, 2017).

No Brasil, o processo de miscigenação teve um importante papel estrutural e político. Sua função seria dissolver o afrodescendente e suas influências no sangue brasileiro, influência explicada por tanta feiura, inferiorização e bestialidade. Essa foi uma proposta do governo brasileiro recebida com boa aceitação e elogios pela sociedade brasileira branca. O desejo de tal sociedade era de que em um século não houvesse mais negros no Brasil. Acreditavam que na mistura de raças o elemento da raça branca, supostamente superior, prevaleceria. Aqui já conseguimos perceber que o negro africano foi concebido no seio da nação como estrangeiro, aquele que, ainda e além da escravização, precisava ser exterminado.

Segundo Nascimento (1978/2017), um dos processos que facilitaria o processo de miscigenação, embranquecimento da nação e conseqüente desaparecimento, genocídio e extinção da raça negra no Brasil, foi a política imigratória de brancos europeus.

Nascimento (1978/2017) pontua que:

Até mesmo Joaquim Nabuco, o enérgico defensor do escravo, estava comprometido na política de embranquecimento, expressando suas esperanças de que “Esse admirável movimento imigratório não concorre apenas para aumentar rapidamente, em nosso país, o coeficiente da massa ariana pura: mas também, cruzando-se e recruzando-se com a população

mestiça, contribui para elevar, com igual rapidez, o teor ariano do nosso sangue (Nascimento, 1978/2017, p.85).

A eliminação, extinção, genocídio e desaparecimento da raça negra no Brasil ocorreria, segundo os Decretos-Lei² e desejos dos governantes, não apenas pelo fomento à imigração de brancos europeus, como também pela proibição da entrada de pessoas da raça negra e o total abandono dos africanos que se encontravam no Brasil, que seriam deixados indefesos frente a qualquer destruição e sem as ferramentas necessárias à sobrevivência.

O desejo, por parte da população no poder, de embranquecer a nação teve e ainda tem frutos nefastos. Pessoas nascidas de uniões inter-raciais são identificadas como brancas (embora essa situação, na atualidade, pareça, em alguma medida, estar se alterando), o que revela como a balança pende para o lado do embranquecimento da nação brasileira e mostra com clareza como a miscigenação, tecnologia de genocídio e embranquecimento da raça, caracteriza-se por uma ideologia racista. E mais: ser considerado pardo, mestiço ou mulato seria sinal da benevolência da estrutura social, já que a esses indivíduos seria concedido o privilégio de ser branco, fato que enganosamente apontaria para a ausência de preconceito ou discriminação racial (Nascimento, 1978/2017).

Por fim, a miscigenação como artifício para o embranquecimento também se apresenta como ferramenta do racismo estrutural na sociedade brasileira, uma vez que ela não se reduz à produção desse desejo (o do desaparecimento da raça negra no Brasil) na população branca, mas também nos afrodescendentes. Para muitos destes, esta parece a forma mais fácil e rápida de ascender socialmente, mobilidade que seria oferecida pela classe branca. “E neste cerco fechado, o termo “raça” não aparece, mas é o arame farpado onde o negro sangra sua humanidade” (Nascimento, 1978/2017, p. 92).

Já o mito da democracia racial, resultado do projeto político da miscigenação, consiste na crença em que, no Brasil, brancos e negros teriam as mesmas possibilidades de existência. Assim, o Brasil vendeu sua imagem de paraíso racial e sob ela se constituiu. Esta configuração é resultado da solução que o governo

² “Quase no fim do seu governo ditatorial, Getúlio Vargas assinou em 18 de setembro de 1945, o Decreto-Lei n.7967, regulando a entrada de imigrantes de acordo com “a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (Nascimento, 1978/2017, p.86).

brasileiro encontrou para o problema da presença do negro pós-abolição: não foi nem o *Apartheid*, como na África do Sul, nem leis de segregação como nos EUA, principalmente no Sul deste país, a conhecida Leis de Jim Crow. A solução que o governo brasileiro encontrou foi a miscigenação, a partir do fomento à imigração de brancos, principalmente europeus.

A miscigenação e a “democracia racial” adubam o solo do racismo cordial, o racismo à brasileira. Cordialidade, aqui, é um disfarce do ódio que a nação brasileira direciona a si mesma. Sendo assim, a democracia racial só permite aos negros um privilégio: o de se tornarem brancos por dentro e por fora. Segundo Nascimento (1978/2017), tal tecnologia racista, especialmente brasileira, responde a outros nomes, tais como assimilação, aculturação ou miscigenação, processos que mantêm inerte a crença na inferioridade em todos os aspectos dos africanos e seus descendentes.

O fato é que, ser branco ou ser negro é, antes de tudo, uma construção. O negro é resultado do racismo que visa à inferiorização, desumanização e genocídio. O negro, porém, “faz-se humano com a negritude e com a consciência negra, que constituem a reação intelectual e política contra as condições impostas a ele pelo racismo” (Almeida, 2019, p.77).

Tal como veremos no terceiro capítulo com o precioso e paradigmático caso que Santos (1983) nos apresenta: o Caso Luísa.

1.5 Indicadores sociais do racismo estrutural no Brasil

Ao contrário do que muitos acreditam, defendemos que o racismo caracterizado como ódio ao Outro e sua sequente eliminação se expressa, sim, no Brasil. O negro aqui ainda não é considerado como parte da nação. Há uma dificuldade, um tanto insistente, em não reconhecer negros como plenamente brasileiros. São cidadãos que, apesar de juridicamente reconhecidos como civis, são constantemente eliminados sem a menor cerimônia.

Isto se expressa por exemplo nos números que o *Atlas da Violência* (2019) revela. Apesar da resiliência da população negra, da luta do movimento negro, vemos a cada morte de uma pessoa negra a característica do racismo, característica que atravessa e determina as ações do Estado, assim como afirma Mbembe: “a função do

racismo é regular a distribuição da morte e tornar possível as funções assassinas do Estado (Mbembe, 2018, p.18).

No Brasil, o *Atlas da Violência* nos traz a dimensão do que é isso que Mbembe nos alerta. Segundo o Atlas, com os números coletados verificou-se “a continuidade do processo de aprofundamento da desigualdade racial nos indicadores de violência letal no Brasil, já apontado em outras edições” (Atlas da violência, 2019, p.49).

Em 2019, 75,5% dos homicídios cometidos no país têm como vítimas indivíduos negros, ou seja, a cada 100 homicídios no Brasil, 70 são de pessoas negras. Enquanto a taxa de homicídio de indivíduos não negros diminuiu 0,3%, a de negros aumentou 7,2%. Segundo dados compilados pelo Instituto de Segurança Pública com base em boletins da Polícia Civil obtidos pelo UOL através da Lei de Acesso à Informação, entre janeiro de 2016 e março de 2017, 9 em cada 10 mortos pela Polícia no Rio de Janeiro são negros e cerca de 22% ocorreram em morros ou favelas. Além disso, negros tem 23% de chance a mais de serem assassinados quando comparados a brasileiros de outras raças.

O estudo mais recente “A cor da violência policial: a bala não erra o alvo” divulgado pela Rede de Observatórios de Segurança, revelou que em 2019,

na Bahia, estado em que 76,5% das pessoas são negras, quase 97% (474) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; no Ceará, estado em que 66,9% das pessoas são negras, 87% (27) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; em Pernambuco, estado em que 62% das pessoas são negras, 93% (68) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; no Rio de Janeiro, onde somente 52% das pessoas são negras, 86% (1.423) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; em São Paulo, estado em que menos de 35% da população é negra, 63% (495) de mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras (Rede de Observatório da Segurança, 2020, p.7).

A violência contra o negro no Brasil se expressa também nos números de feminicídio de mulheres negras. Segundo os dados do Mapa da Violência de 2015, o feminicídio negro, o assassinato de mulheres negras, entre 2003 e 2013, aumentou 54% enquanto o de mulheres brancas diminuiu 10% e, segundo informações do Anuário Brasileiro de Segurança Pública divulgadas em 2019, 61% dos casos de feminicídio são contra mulheres negras. Além disso, 58% das vítimas de violência doméstica são mulheres negras e estas também são “mais atingidas pela violência obstétrica (65,4%) e pela mortalidade materna (53,6%), de acordo com dados do Ministério da Saúde e da Fiocruz” (Oliveira, 2017).

No Estado do Rio de Janeiro, segundo o Instituto Igarapé, o número de vítimas de feminicídio aumentou em 317% entre 2016 e 2018, sendo que 64% eram mulheres negras. Nos casos de violência, as mulheres negras também representam mais da metade, 51% das mulheres que sofreram violência no Estado do Rio de Janeiro entre 2015 e 2018 eram negras. A raça também aparece como um elemento estruturante do encarceramento em massa no Brasil. Primeiramente destacamos que o Brasil é o quarto país em um ranking mundial com a maior população carcerária. Em 2012 o número de presos era de 622 mil, destes, 61,6% eram negros. Em 2016, ano do último levantamento feito em relação à raça, a população carcerária negra correspondia a 65%. Estes números fazem parte do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) e do Banco de Monitoramento de Prisões do Conselho Nacional de Justiça.

Além dos indicadores de violência, os indicadores de rendimento também tornam evidente o racismo estrutural em marcha no Brasil. Segundo dados divulgados pelo IBGE em 2018, negros recebem em média R\$10,1 por hora trabalhada no Brasil enquanto brancos recebem R\$17, ou seja, brancos recebem 68% mais que negros.

Negros com formação no Ensino Superior ganham em média R\$22,7 por hora de trabalho, 69% do rendimento de brancos que, por sua vez, recebem R\$32,8 por hora. Essa diferença diminui quando ambos têm o nível de escolaridade do Ensino Fundamental, seja completo ou incompleto. Nele, negros recebem 82% do rendimento por hora em comparação com brancos.

Este indicador aponta para o fato de que a igualdade na formação educacional não acaba com a desigualdade no mercado de trabalho, como indica Claudio Crespo, coordenador de Populações e Indicadores Sociais do IBGE, em uma entrevista para o G1. Além de negros receberem menos em todos os níveis de escolaridade, a presença de negros em cargos de chefia é muito baixa. No geral, a presença de negros nos cargos gerenciais é de 29%. Quando o cargo é de alto escalão, o número de negros é de 11,9%, enquanto que a presença de brancos é de 85,9%. Quando os cargos gerenciais são de baixo escalão, a presença de negros aumenta: 45,3%, enquanto a presença de pessoas brancas fica em 53,2%.

Levar em consideração os rendimentos mostrou que, entre os 10% com maiores rendimentos, a porcentagem de negros era de 27,7%, enquanto entre os 10% com menores rendimentos, negros representavam 75,2%. O estudo do IBGE também levantou números sobre a força de trabalho, a subutilização e a desocupação de

negros e brancos em 2018 no Brasil. Em 2018, negros representavam 54,9% da força de trabalho no país, cerca de 57,7 milhões de pessoas, e os brancos, 43,9%, cerca de 46,1 milhões. Apesar disso, a população negra representava 64,2% dos desocupados e 66,1% dos subutilizados³.

Além disso, a taxa de informalidade entre os negros é muito alta. Quase metade dos negros (47,3%) trabalham sem carteira assinada ou sem CNPJ. Esse percentual é de 34,6% entre os brancos (Velasco, 2018).

O fato de negros serem os que menos ocupam cargos de chefia e os mais informais, subutilizados e desempregados, reflete no rendimento no final do mês, que é bem menor. “Em média, o trabalhador negro recebe R\$ 1.608 por mês – apenas 57,5% da média do rendimento do trabalhador branco, de R\$ 2.796 mensais. A maior diferença ocorre no grupo de mulheres negras, que recebem 44,4% do rendimento dos homens brancos no final do mês” (ibidem). É fato já corrente que mulheres negras são as que recebem pior. Os homens brancos têm o melhor rendimento, seguido de mulheres brancas, homens negros e, por último, mulheres negras.

Ocupar a posição dos que menos recebem, mesmo representando a maioria da população, também tem como efeito a desigualdade nas condições de moradia. Quase metade dos negros, 44,5%, não têm pelo menos um serviço de saneamento básico, enquanto que entre brancos esse número é de 27,9%.

Um estudo feito pela ONG Oxfam mostra que em 2015 negros (R\$898) recebiam metade do rendimento de brancos (R\$1589) e que a igualdade salarial entre negros e brancos só seria alcançada em 2089, 200 anos depois da Abolição da Escravatura, e isso se as ações provenientes de políticas públicas contra a desigualdade continuassem sendo implementadas.

Na política a presença negra também fica muito atrás, o que dificulta consideravelmente a formulação de ações de políticas públicas que objetivem a luta contra desigualdade. Em 2018 apenas 24,4% dos deputados federais eleitos se declaravam negros e esta porcentagem é de 28,9% entre deputados estaduais. O número sobe entre os vereadores eleitos em 2016, 42,1%. O número é mais alarmante

³ Lélia Gonzalez (1979/2020) aprofunda a questão da população negra como a maioria dos desocupados, subutilizados e informais a partir das noções de “exército industrial de reserva” e “massa marginal” no texto “Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”.

entre mulheres negras, 2,5% dos deputados federais são mulheres negras, 4,8% deputadas estaduais e 5% são vereadoras.

Apesar dos índices de rendimento e presença em cargos de chefia e representação política se apresentarem baixos entre negros, nos últimos anos os indicadores de escolaridade dos negros no Brasil melhoraram. Mesmo assim, reforçamos o que já foi dito: esta melhora não produziu impactos positivos em indicadores de emprego, representação em cargos de chefia e rendimentos.

As políticas de ações afirmativas, como cotas nos serviços e universidades públicas, têm como objetivo combater a desigualdade racial. Como mostrado nos números divulgados em 2018, o número de negros em universidades públicas era um pouco maior que o de brancos, 50,3%. A presença e permanência de negros entre 18 a 24 anos, em 2018, foi de 55,6%. Entre os brancos, a proporção é de 78,8%. “Na mesma faixa etária, o número de pretos e pardos com menos de 11 anos de estudo e que não estavam frequentando a escola caiu de 30,8% em 2016, para 28,8% em 2018, enquanto o indicador para a população branca é de 17,4%” (Nitahara, 2019). Os dados são do estudo Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil do IBGE e foram coletados pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio - Contínua (Pnad Contínua), que começou a ser aplicado em 2016.

A taxa de analfabetismo entre negros caiu de 9,8%, em 2016, para 9,1%, enquanto entre brancos a taxa é de 3,9%. Nas fases da Educação Infantil e do Ensino Fundamental, a presença de crianças brancas e negras não apresenta diferenças significativas.

Percebemos então que a população negra no Brasil apresenta os piores números referentes à representatividade política, moradia, rendimentos, apesar da melhora nos indicadores de escolaridade – o que só foi possível com as ações de políticas públicas, principalmente as cotas. Os números são alarmantes quando dizem respeito ao encarceramento, violência letal, violência letal dos jovens homens negros, violência doméstica e feminicídio. Ou seja, a população negra é empurrada até hoje para posição de subalternidade.

Estes números, portanto, colocam em xeque de forma radical a democracia racial brasileira, ou melhor, o mito da democracia racial brasileira, ainda operante. Munanga (2017) caracteriza o racismo à brasileira como o crime perfeito, já que uma de suas características é o silêncio, o não-dito e, por isso, mata não apenas fisicamente, mas também aniquila a consciência de negros e brancos. Ele resume o

racismo à brasileira como “difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos e algumas pessoas talvez suponham que seja mais sofisticado e inteligente do que de outros povos” (Munanga, 2017, p. 41).

Podemos, portanto, perceber a expressão da eficiência do racismo à brasileira nos indicadores sociais que apontam para uma desigualdade racial evidente, efeito do racismo estrutural estruturante.

1.6 A branquitude brasileira

Como vimos no decorrer deste trabalho, ser negro e ser branco é uma construção. O negro é resultado do racismo que visa à inferiorização, enquanto o branco é resultado do racismo que visa à valorização. Os números acima detalhados deixam evidente esse fato.

Portanto, assim como negro, branco também é raça e também é um componente do racismo, já que entendemos racismo como um fenômeno que marca a diferença, preferências, privilégios, dominação e subalternização. Aqui, diferentemente dos Estados Unidos, onde prevalece a regra “*one drop*” a partir da qual para o negro ser definido como aquele que tem ascendente negro basta uma gota (*one drop*) de sangue negro, no Brasil, a aparência, o fenótipo branco, é a marca da branquitude. Schucman (2014) realizou um estudo no qual a análise do discurso de pessoas brancas residentes em São Paulo mostrou que a estética branca é significada como o verdadeiro belo “que estabelece uma hierarquia em relação aos não-brancos” (Schucman, 2014, p.89) e, por isso, conclui que “a ideia de superioridade estética é sim um dos traços da branquitude em nosso país” (*ibidem*).

Não apenas a ideia de superioridade estética da raça branca se apresenta como um traço da branquitude no Brasil como também a ideia de superioridade moral e intelectual. A autora (2014) faz uma diferenciação importante ao afirmar que a ideia de superioridade estética da raça branca se contrapõe a negros, indígenas e asiáticos, mas a ideia de superioridade moral e intelectual se contrapõe apenas aos negros.

A autora traz a importante contribuição de Maria Aparecida Bento sobre como a branquitude é responsável pela manutenção do racismo contra o negro no Brasil. Estamos falando do que Bento (2002) denomina de pactos narcísicos e alianças inconscientes. Esses pactos e alianças são mecanismos ambíguos e levam a

branquitude a negar o problema racial, a silenciar e interditar negros em espaço de poder “pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social” (Bento, 2002 *apud* Schucman, 2014, p.91). Assim, a branquitude é “um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade” (Bento, 2002 *apud* Schucman, 2014, p.91).

Para a autora, a responsabilidade da branquitude brasileira na luta antirracista se dá em duas importantes frentes: 1) na identificação e posterior desidentificação com aquilo que é codificado como a raça branca, percebendo o racismo, os privilégios da branquitude e suas significações sociais, para então construir novos significados do que é ser branco e o que é ser negro; 2) na mudança estrutural, onde os lugares de poder estão codificados como lugares de branco. Para isso, “é preciso alterar as relações socioeconômicas, os padrões culturais e as formas de produzir e reproduzir a história brasileira” (*ibidem*).

2 CAUSAS OBSCURAS DO RACISMO: CONTRIBUIÇÕES PSICANALÍTICAS

O fato do racismo – prática inconsciente, por sempre ser querendo, mesmo que sem querer – ser um dos pilares que sustenta a sociedade brasileira, portanto considerado estrutural, infelizmente não deixou de atingir com suas mazelas também as instituições que transmitem, produzem e carregam o ensino e a práxis da psicanálise. Isso resultou no número quase inexistente de analisandos negros e mais inexistente ainda, se isso é possível, de psicanalistas negros. Inexistentes ou invisíveis. Derivou-se daí algo mais grave: uma desconsideração do sofrimento causado pelo racismo e segregação sofrida na literatura psicanalítica.

Geralmente, em psicanálise, especialmente em psicanálise lacaniana, a questão do racismo é abordada pelo viés do registro imaginário, porém tanto esta questão como as que envolvem a negritude devem ser tomadas considerando os três registros cunhados por Lacan: Real, simbólico e imaginário⁴.

Neusa Santos Souza (1983), ao levantar a possibilidade de um Ideal do Eu branco já coloca a discussão no campo simbólico. Quando Laurent (2014) afirma que a rejeição primordial, uma forma de racismo, está na base do laço social, vemos aí, no racismo, uma prevalência do real. Quando tomamos o mecanismo *Bejahung-Ausstossung* como um mecanismo que funda um campo simbólico onde a negritude pode existir para cada negro, um a um, temos uma articulação real-simbólica-imaginária.

Mas é inegável que ser negro pode ter a ver com o processo de identificação. O problema é que, identificação, em determinadas instituições de psicanálise tem uma conotação negativa e generalizada como um processo que se deve evitar sem considerações. Essa perspectiva deve levar em conta o que se evita ao promover a desidentificação na clínica psicanalítica. Trata-se de quebrar as identificações engessadas que apenas servem para sustentar e defender o Eu, que promovem uma negação que ignora os paradoxos dos desejos inconscientes. Dessa forma, o Eu quanto mais bem identificado mais se torna a instância do engano quanto aos desejos

⁴ “O nó borromeano, assim constituído pelos registros R.S.I, traz implícitas as seguintes propriedades: a ex-sistência do real, o furo simbólico e a consistência imaginária. A ex-sistência do real refere-se ao impossível, ao não simbolizável, ao fato de que a articulação dos registros não oferece ao sujeito um Outro consistente, há um furo radical no Outro, que será marcado por pontos de impossibilidade. O furo do simbólico fala do recalque originário, condição para o surgimento do sujeito e da cadeia significante. A consistência imaginária corresponde à ideia da existência de um corpo atrelado a um sujeito” (Lacot, 2004, p.257).

do sujeito inconsciente. Nesse sentido, uma análise deve produzir desidentificação, fazendo aparecer os paradoxos, as contradições do jogo de forças do campo pulsional.

No entanto, seria um exagero pensar que se pode viver sem identificações. Não seria possível que uma pessoa não tivesse identidades, fruto de seus processos de identificação, sob pena de viver em uma errância metonímica infernal, como em casos graves em que uma identificação do Eu não foi alcançada. Não por acaso muitos nesses quadros clamam por uma identidade para constituir seu Eu. Também não podemos idealizar e achar que as pessoas que fazem análise há muito tempo, ou mesmo as que estão na função de psicanalista, não passam pela identificação que produz identidades por elas sustentadas. Ao contrário, elas passam por identificações, sem se deixar siderar por elas, caso sejam analisadas, mas se identificam a outras pessoas e grupos em vários aspectos de sua vida social e cultural. O que se pede do analista é a façanha de se livrar de suas identidades para escutar o sujeito que lhe fala. Esta pode ser uma das formas de se entender a famosa frase de Lacan na qual (Lacan, 1958/1998, p.593) aponta que o psicanalista deve pagar com sua pessoa para se oferecer na transferência.

É preciso ainda distinguir 'identidade' do processo de identificação. O segundo termo aponta ao processo passível de mudança na ordem significativa que constitui a defesa do Eu. É nesse processo que a desidentificação deve operar para reduzir o excesso dessa defesa e alcançar uma identidade mínima irreversível e imutável que se constitui como a marca traumática do sujeito no ponto em que este originalmente surgiu.

Em um processo de análise, ao se passar pela desidentificação daquilo que inicialmente pesava no sujeito do sintoma, o que se visa são os pontos irreduzíveis de identidade nos quais predominam menos as atribuições que foram feitas ao sujeito pelo Outro cultural do que aquelas das quais o sujeito não pode prescindir para enlaçar os três registros Real, Simbólico e Imaginário. Nesse sentido, a psicanálise se apresenta como uma importante práxis, já que para negros é capital desidentificar-se da designação segregante que negro tem no Outro social.

Vale ressaltar que para os brancos, a identidade branca que o Outro lhes atribui, por não lhes causar problemas estruturais, não parece precisar ser questionada, facilitando os processos de branquitude, que tem como um de seus pilares não se identificar a raça nenhuma, a não ser a humana. A não ser que um

branco se pergunte sobre o que é ser negro por conta de experiências contingenciais de sua vida, sua branquitude pode passar em silêncio, como tem sido por séculos e ainda é muito dominante. A situação é bem diferente, no entanto, para os negros que carregam, como se tem demonstrado nesse trabalho, tantas perdas e dores pelo lugar que o Outro lhe atribui.

Constitui-se, portanto, questão importante a insistência em encorajar a desidentificação como o que esteriotipadamente deveria ser feito nas análises de sujeitos negros, visando justamente sua negritude. Nessas circunstâncias a desidentificação se apresenta como uma forma superficial e descuidada do tratamento analítico da negritude. Nas análises de sujeitos negros a desidentificação deve ser feita de forma não estereotipada para não se repetir o estrutural do racismo revitimizando o sujeito negro. Uma desidentificação de sua negritude não pode ser levada ao absurdo da negação da identidade negra em troca de uma identidade universal de ser humano. Não que o negro não possa ser isso, mas para chegar a isso, em um processo de análise, é preciso que não se negue, no sentido analítico do termo, isto é, que não se recusa a cor de pele como um dado irrefutável e determinante em seu movimento social e cultural. Não levar isso em conta, em nome de um purismo da operação de desidentificação seria uma simplória desvalorização do tema do racismo e suas sequelas nos sujeitos aos quais atinge.

O fato de não haver pessoas negras no campo da psicanálise não se dá por conta da práxis psicanalítica, mas sim dos psicanalistas que ainda estão despertando das identificações raciais estruturais e que ainda as utilizam de mau jeito, a despeito de eméritas analistas, vide Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista, Virgínia Bicudo (etc.), todas psicanalistas negras e com articulações entre psicanálise e negritude. Por isso, o objetivo de minha transmissão nessa dissertação visa, além de estudar o assunto, apontar que a psicanálise, sim, tem contribuições a fazer e que se não o faz, devemos nos perguntar o porquê e buscar fazê-las.

Assim, iremos privilegiar as articulações da psicanálise lacaniana a respeito do racismo abordando, num primeiro momento, uma leitura do fenômeno, aquela que o considera em sua faceta de rejeição primordial no estabelecimento de um tipo de laço social e expulsão na fundação do sujeito na tênue franja entre o real do corpo, sua consistência especular imaginária e os discursos que o disciplinam.

Esta leitura do racismo, enquanto expulsão/ rejeição, na base da fundação do sujeito e de um tipo de laço social, este percebido especialmente no colonialismo e na

escravização, nos leva a perguntar sobre seus efeitos também na cultura, principalmente na cultura brasileira, na medida em que os sujeitos por serem transindividuais produzem sustentação de tradições, mas também promovem subversões na cultura dominante da qual advém. Assim, quais seriam as articulações entre as experiências mais singulares do nascimento do sujeito e o racismo contra as minorias políticas no Brasil, a saber, negros, indígenas, mulheres, lgbtqi+, crianças, idosos e pessoas com deficiência?

Como vimos no capítulo anterior, o racismo é uma tecnologia de poder político, histórico, econômico e social que visa manter a estrutura da sociedade intacta. Esta abordagem explica extensamente o fenômeno do racismo, mas resta, como explicitou Miller, “[...]alguma coisa que faz pensar que ele não se dá somente nesse nível” (Miller, 2016, p.3) algo que ele nomeou como as *causas obscuras do racismo*.

Apostamos que estas “*causas obscuras do racismo*” dizem respeito ao gozo nele implicado e adiantamos com Laurent que “sempre jaz, numa comunidade humana, a rejeição de um gozo inassimilável” (Laurent, 2014, p.3) o que nos aproximou da questão do gozo implicado no racismo a partir da noção de segregação, da maneira pela qual é tomada na psicanálise lacaniana, a segregação estrutural e os efeitos de segregação.

2.1 Rejeição Primordial No Laço Social: Uma Forma de Racismo

Consideramos a segregação estrutural uma separação primordial de gozo, um movimento inaugural. Encontramos um movimento inaugural na fundação do psiquismo descrito por Freud no texto *A negativa* de 1925. Porém antes, nos textos pré-psicanalíticos como *O Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895) e no decorrer de sua obra, Freud aborda a constituição do Eu a partir de expulsão e afirmação; ou seja, daquilo que o Eu busca expulsar de si e o que admite dentro de si. Neste ponto, a constituição do Eu se articula à noção de segregação estrutural.

Askofaré (2009), fundamentado em Lacan, aborda a segregação estrutural a partir do mito de *Totem e tabu*, mito em que o pai primevo tem sob sua tutela o gozo e, por isso, os filhos são impedidos de ter acesso a ele. É esta segregação que faz dos filhos irmãos, como Lacan foi levado a pensar ao afirmar que a segregação está na origem da fraternidade (*ibid*, p.347).

Seguimos os apontamentos de Sidi Askofaré (2009), tomando a segregação estrutural como “a segregação causada pela violência original e traumática que traçou uma primeira diferença, quando um sujeito adveio como resposta ao gozo do qual foi objeto” (Caldas, 2016, p.126) e os efeitos de segregação como “a segregação que se repete sintomaticamente usada como defesa frente a qualquer outro gozo” (*ibid*).

Segundo Miller (2016) o que está em questão no racismo é a segregação. Askofaré, no entanto, nos alerta que “o termo segregação não pertence ao vocabulário corrente e menos ainda aos conceitos fundamentais da psicanálise” (Askofaré, 2009, p.345). Ele visa atingir a noção abordada por Lacan para além da descrição de segregação diluída nas noções de discriminação e exclusão e da segregação como efeito do discurso da ciência. Para isto, ele distingue dois conceitos de segregação: segregação estrutural e segregação como efeito. É esta distinção que nos interessa aqui.

O autor aborda a segregação estrutural, como já pontuamos, como origem de todo discurso a partir da leitura de Lacan do mito freudiano do pai da horda em Totem e tabu. Não é o fato de serem irmãos de sangue que funda os irmãos como irmãos, mas sim o fato de que todos são segregados do gozo, interditados da mãe e permitidos de estarem com outras mulheres que não as do Pai (*ibid*, p.348). Esta segregação é o fundamento da fraternidade, ou seja, o

princípio mesmo de discursos que estruturam os laços inter-humanos [e] se verifica no fato de que todas as formas de organizações humanas que se suportam e se nutrem da ideia de fraternidade – da família à nação – passando pelo clã, a tribo, a raça ou a religião, etc. (*ibid*).

É o que nos esclarece Caldas (2016) ao afirmar que “tanto para o sujeito singular como para as massas, a violência está na base da diferenciação e sustenta uma política de segregação para sua manutenção” (p.126).

A importante afirmação de Lacan de que os processos de segregação se acirriariam com a globalização, que na época se iniciava pela chamada abertura dos mercados comuns (Lacan, 1967/ 1998), segundo Askofaré, aponta para o fato de que os fenômenos de segregação poderiam estar ligados a qualquer discurso, até mesmo os proferidos pelas instituições de psicanálise, “desde que eles se estruturam em torno de um Pai ideal ou de um significante ideal” (Askofaré, 2009, p.349). É partir desta noção articulada pelo autor que ele afirma a ideia de um “racismo de discurso” (*ibid*).

Laurent, em seu texto Racismo 2.0 (2014), aborda a questão do racismo a partir de Lacan e do movimento do colonialismo. Nesse movimento, o autor localizou aquilo

que denominou como “choque dos gozos”, isto é, a “vontade de normalizar o gozo daquele que é deslocado, emigrado em nome de um dito ‘bem dele’” (*ibid*, p.2). O autor aborda a lógica do racismo em Lacan, a partir da lógica do laço social, para afirmar que a lógica do laço social para Lacan se dá a partir de uma primeira rejeição pulsional, de “uma forma de racismo” (*ibid*.)

Essa lógica coletiva é fundada na ameaça de uma rejeição primordial, uma forma de racismo: um homem sabe o que não é um homem. E é uma questão de gozo. Não é homem aquele que rejeito como tendo um gozo distinto do meu. Movimento que dá a forma lógica de toda assimilação ‘humana’, enquanto precisamente ela se coloca como assimiladora de uma barbárie e, portanto, reserva a determinação essencial do ‘Eu’ (*ibid*, p.4).

Dessa forma, depreendemos que o colonialismo, e acrescentamos, a escravização, fundou uma outra maneira de laço social, uma outra lógica que não apenas se caracteriza por um choque de civilizações, mas, sobretudo, por um “choque de gozos”. Este laço social se deu através da rejeição do gozo diferente do meu para a promoção da minha afirmação como homem. Assim, para se tornar humano, é preciso que este que foi rejeitado por ter um gozo diferente do meu, o rejeite também e assimile minha maneira de gozar, maneira definitivamente humana. O racismo, portanto, se apresenta aí como um modo de gozo que estabelece um tipo de laço social.

Nessa mesma direção, as contribuições da psicanálise a respeito do racismo nos chamaram atenção a partir da hipótese de Miller “A raiz do racismo é o ódio de meu próprio gozo”⁵ (Miller, 2016, p.7), ocasião em que ele também aponta que é a segregação aquilo que está implicado no racismo.

Miller chega a tal hipótese a partir do conceito de *Extimidade*, retirada da noção de *Êxtimo* de Lacan. O autor fia tal conceito partindo da noção de imigração, do racismo e da segregação, nesta ordem. A respeito da imigração, inclusive do estatuto de Freud como imigrante, o autor chega a falar em *extimidade social*. Mas por que Miller parte da questão da imigração para abordar a *extimidade*, sendo levado ao racismo e à segregação? Não apenas porque “ser um imigrante é também o próprio estatuto do sujeito na psicanálise” (Miller, 2016, p.1), mas também porque

em nossa época vivemos o retorno disso, o retorno de *extimidade* desse processo [o colonialismo]. Isso é tanto mais interessante na medida em que se trata dos mesmos: eles pretendiam colonizar povos inteiros e não podem mais suportar que esses povos não estejam em suas casas (Miller, 2016, p.4).

⁵ Esta hipótese foi formulada em um curso ministrado pelo autor em 1985 chamado “*Extimidad*”, conceito que abordaremos neste trabalho. Esta lição se chama Racismo, traduzida para o português como “Racismo e *extimidade*” (2016).

É, portanto, a partir da concepção de racismo ligado ao preconceito contra imigrantes também conhecido como xenofobia que Miller aborda o racismo, a segregação e a *extimidade*. O autor não parte da experiência de ser exilado de sua terra, roubado e sequestrado dela, o que aconteceu com negros africanos escravizados, nem do que se fez com seus descendentes, mas sim do sentimento daquele que sente sua casa invadida, mas que antes invadiu e sequestrou a terra e os seus daquele que agora lhe invade, ou seja, um sentimento que pode muito bem ser atribuído à Europa e à França⁶.

É interessante notar que, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2017), Freud retoma a alegoria dos porcos-espinhos de Schopenhauer para afirmar que “ninguém suporta uma aproximação demasiado íntima do outro” (Freud, 1921/2017, p.92). Ele utiliza relações da cultura para ilustrar tal situação.

Primeiro o casamento, amizades e relações entre pais e filhos. Nestas relações haveria uma quota de rejeição e hostilidade que não estariam ao alcance da percepção graças ao recalque, porém a rejeição e hostilidade inerente às relações humanas ficam perceptíveis “quando um sócio discute com o outro, quando um subalterno resmunga contra seu superior” (*ibid*, p.93) e quando as pessoas se reúnem em unidades maiores, como no caso de povos muito proximamente parecidos em que estes se repelem: “o alemão do sul não suporta o alemão do norte, o inglês calunia o escocês, o espanhol despreza o português” (*ibidem*).

O narcisismo das pequenas diferenças⁷, portanto, se apresenta na família, em relações extrafamiliares e entre povos que tem entre si similaridades. Freud também aborda a rejeição e hostilidade presente no caso de diferenças maiores. Freud nos diz que “no caso de diferenças maiores, não nos surpreende mais que resulte uma aversão difícil de superar, como a do gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo negro” (*ibidem*). Esta é uma observação que não podemos deixar de fazer e que se apresenta, mesmo que marginalmente, na pena de Freud.

Aqui sublinhamos que as diferenças maiores e a aversão difícil de superar é a do branco pelo negro. Não se trata de narcisismo das pequenas diferenças, mas sim das grandes diferenças, que em Freud não se encontram no campo do narcisismo,

⁶ Faço esta pontuação para contextualizar a contribuição do autor psicanalítico. Perguntamos, a partir disso, e da hipótese cunhada por este autor “A raiz do racismo é o ódio de meu próprio gozo” (Miller, 2016, p.7) qual seria, quanto a sua relação com o gozo, a especificidade do racista?

⁷ Nas questões espinhosas que envolvem a discussão sobre o colorismo e a repetição de muitos negros em desconsiderar negros de pele clara como negros, não se trataria de um narcisismo das pequenas diferenças?

mas sim da rejeição, da hostilidade e da aversão e que não se encontram sob a marca do recalque.

É, portanto, sobre o fundo da segregação como estrutura, como aquilo que estrutura o discurso, o psiquismo e as organizações humanas que se articulam fundamentadas na ideia de fraternidade, que se inscreve o efeito de segregação “que subsome a segregação como prática – a prática segregativa – e os fenômenos de segregação” (Askofaré, 2009, p.348).

2.2 O Racismo Na Fundação do Sujeito

A hipótese formulada por Jacques-Alain Miller (2016, p.7) “a raiz do racismo é o ódio de meu próprio gozo”, se constituiu como um importante ponto de partida para nossa investigação, pois encontramos em Freud uma abordagem sobre o ódio. A partir disso encontramos conexão entre o ódio, implicado no racismo, e gozo, pois não se pode desconsiderar a presença do gozo: o que se odeia é o próprio gozo.

Freud articula a fundação psíquica ao mecanismo de expulsão que, em 1915, se dá a partir do ódio e, mais a frente, em 1925 a partir das pulsões de morte. É interessante perceber que esta expulsão primordial tem uma implicação na constituição do Eu.

Em psicanálise o Eu é um ponto de fixação que, como veremos, se estabelece a partir do que foi expulso, já que isso é não-Eu constituindo um Eu. Assim, o Eu também é um ponto de desconhecimento, desconhecimento disto que é não-Eu, que me assedia e que considero alheio, exterior, mas que pela própria operação é recortado daquilo que faz parte de mim mesmo. Foi essa operação que levou Lacan a criar o neologismo *êxtimo*, o exterior íntimo.

Há, portanto, nos textos de Freud preciosas pontuações a respeito disto que estamos considerando a segregação estrutural no âmbito da fundação do psiquismo, daquilo que é expulsado pelo Eu e do que é admitido por ele. Parte destas colaborações encontramos nas considerações freudianas a respeito da constituição daquilo que ele considera o Eu. Segundo Freud, está intimamente ligado a ela a expulsão de tudo o que ao Eu traz desprazer, sendo isto odiado e considerado diferença, mundo externo.

Ódio

Em *As pulsões e seus destinos*, texto de 1915, Freud aborda a constituição do Eu dando lugar ao ódio. Vemos como este faz parte da constituição do Eu, o que leva Freud a afirmar que é da luta do Eu pela sua afirmação e conservação que resulta nos verdadeiros moldes da relação de ódio (Freud, 1915). É na conjuntura do narcisismo e do autoerotismo que o Eu se encontra como objeto por excelência, estando todos os investimentos direcionados a ele. Assim, o mundo exterior não está ocupado com interesse sendo indiferente à satisfação.

Logo, o Eu sendo autoerótico e satisfazendo-se consigo mesmo, não precisa do mundo exterior, mas mesmo assim recebe dele objetos. Esta condição do narcisismo e do autoerotismo é acompanhada por prazer, mas também desprazer, aquele advindo da percepção do Eu a certos estímulos pulsionais internos.

Estando sob o domínio do princípio do prazer, ou seja, sob a tendência em manter a tensão o mais baixa possível, ocorre no Eu um novo desenvolvimento “Ele toma para si, em seu Eu, os objetos oferecidos, desde que eles sejam fontes de prazer, introjeta-os e, por outro lado, expela o que dentro dele se torna causa de desprazer” (Freud, 1915/2017, p.53).

Aí há também uma mudança em relação ao mundo externo que, antes indiferente, agora é dividido “(...) entre uma parte prazerosa, que [o Eu] incorporou a si, e um resto que lhe é estranho. O Eu extraiu de si uma parte, que projeta no mundo externo e sente como hostil” (Freud, 1915/2017, p.55). Lyra e Camargo (2012) consideram esta passagem essencial na abordagem do ódio, pois aponta para um ato, uma expulsão fundadora. Este ato inaugura “(...) tanto uma estranha alteridade, quanto a internalização do exterior” (Lyra e Camargo, 2012, p.86).

Ainda em *As pulsões e seus destinos*, Freud (1915/2017) afirma que a única relação decisiva do ódio é com o desprazer, pois é o desprazer que aponta ao Eu o objeto que ele deve odiar. Para além disso, também aborda que estímulos pulsionais no interior do Eu também são fonte de desprazer e, por isso, fonte de ódio, tornando a parte do Eu que causa desprazer alvo do ódio e, conseqüentemente, mundo externo, a mesma lógica a qual aponta Lacan ao afirmar que “É numa exterioridade jaculatória que se identifica esse algo pelo qual o que me é mais íntimo é, justamente, aquilo que sou obrigado a só poder reconhecer do lado de fora” (Lacan, 1968-69/2008, p.219).

Por fim, Freud afirma:

O Eu odeia, abomina e persegue, com intenções destrutivas, todos os objetos que constituem fontes de sensações desprazerosas para ele, não importando

se significam uma interdição da satisfação sexual ou da satisfação de necessidades de conservação (Freud, 1915/2017, p.57).

Destruir o objeto odiado e que causa desprazer é mais importante ao Eu, mesmo que isto signifique interdição de satisfação de qualquer tipo.

Lacan, no seminário 17, afirma que o desprazer não é outra coisa senão o gozo “Eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer. Não há outra coisa a dizer - não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo” (Lacan, 1969-70/1992, p.81).

Logo, o gozo sendo o desprazer e sendo a relação com o desprazer a única decisiva para o ódio, ódio que o Eu dispensa a si mesmo projetando esta parte para fora e tornando-a como do mundo externo, nos aproximamos da noção de gozo que nos interessa, aquela que aborda o próximo dentro de mim mesmo, o exterior íntimo, que levou Lacan a criar o neologismo *êxtimo*.

Em *Mal-estar na civilização* (1930/2010) Freud aborda o próximo a partir do mandamento cristão: *Amarás teu próximo como a ti mesmo*. Sua posição perante a tal mandamento é de estranheza e surpresa e, seguindo toda uma linha de considerações sobre isso, Freud chega à conclusão que seu amor é um privilégio dos seus e que o desconhecido tem mais direito à sua hostilidade e ódio que ao seu amor.

Não é somente o desconhecido que tem direito à hostilidade, segundo Freud, mas o contrário também é verdadeiro, ele como desconhecido do próximo merece sua hostilidade, não seu amor. É mais provável que o próximo quando for solicitado a amar o desconhecido o repudie. Assim, Freud chega a uma importante conclusão:

...o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes pulsionais, também um forte quinhão de agressividade (...) para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo (Freud, 1930/2010, p. 76 e 77).

É esta tendência à agressão o fator que perturba nossa relação com o próximo e obriga a civilização a seus grandes dispêndios de energia. O pendor à agressividade e as restrições sexuais são, segundo Freud, as causas do mal-estar na civilização.

O racismo, ao contrário do que se possa pensar e seguindo o conceito de racismo estrutural explicitado no capítulo 1 e de segregação estrutural que estamos

tecendo aqui, não é o mesmo que a agressividade. Esta se fundamenta em uma tensão imaginária e narcísica entre o Eu e seu semelhante, como afirma Lacan

Seja como for, o que o sujeito encontra nessa imagem alterada de seu corpo, é o paradigma de todas as formas da semelhança que vão trazer sobre o mundo dos objetos uma coloração de hostilidade ao projetarem aí o avatar da imagem narcisista, que, pelo efeito jubilatório de seu encontro no espelho, se torna, na confrontação com o semelhante, o escoadouro da mais íntima agressividade.

É esta imagem que se fixa, Ego ideal, do ponto em que o sujeito se detém como ideal do Ego. O Ego é, desde então, função de controle, jogo de prestância, rivalidade constituída (Lacan, 1960/2014, p.291).

A agressão e a agressividade fazem parte da linguagem, de seu laço e não visa o desaparecimento do outro, pois sua presença é necessária para sustentar tal tensão. O ódio, pelo contrário, exige o extermínio deste outro que porta o gozo estranho (Fridman, 2017).

Assim, há uma constante de agressividade que visa o real no Outro e que, por isso, merece o nome de ódio. Esta constância é resultante da intensificação do ódio, da intenção de aniquilação do objeto e da pulsão que deve ser incluída na aproximação do humano com seu próximo. É este caráter de agressividade, relacionada ao ódio, que leva o humano a abusar do próximo que o cerca, expressão do gozo que o próximo desperta. É então o gozo que sustenta a maldade e a constante de agressividade do humano com o próximo.

O ódio e a segregação, presentes na expulsão que funda uma alteridade primordial, podem retornar como ódio à diferença, mecanismo encontrado na fundação do psiquismo e que vemos se expressar na cultura desde os tempos coloniais.⁸

Êxtimo

Êxtimo, portanto, isto que é o exterior íntimo, designa o campo do gozo, o vacúolo, o limite íntimo, " (...) a proibição no centro que, em síntese, constitui o que nos é mais próximo, embora nos seja externo (...)" (Lacan, 1968-69/2008, p. 218). O campo do gozo, segundo Lacan (1968-69/2008), o campo lacaniano, define-se pelo gozo que decorre da distribuição do prazer no corpo, que tem como decorrência o limite íntimo, a proibição no centro. Neste centro que é o campo do gozo, o prazer é intenso demais, ou seja, é desprazer, é gozo.

⁸ A importância de pontuar que o ódio à diferença tem sua expressão maior em tempos coloniais, e que permanece até hoje, se dá a partir do fato de que os mecanismos empreendidos a partir das colonizações se deram em âmbito global e instituiu uma hegemonia.

O gozo é um mal, afirma Lacan (1959-60/1991), porque comporta o mal do próximo. É por isto que Freud recusa o mandamento cristão *Amarás teu próximo como a ti mesmo*, pois o próximo é um ser malvado. A aproximação do próximo faz surgir a presença dessa maldade que habita em mim e no próximo.

Segundo Lacan, o que me é mais próximo é o meu gozo e é a partir de sua aproximação que “(...) surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorna contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar esse peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa” (Lacan, 1959-60/1991, p.223).

De acordo com Lacan:

Freud introduz esse termo (*das Ding*) através da função do *Nebenmensch*, do homem que é mais próximo, desse homem muito ambíguo, por não sabermos situá-lo. Quem é, afinal, esse próximo que ressoa na formulação dos textos evangélicos, *Ama teu próximo como a ti mesmo*? Onde pegá-lo? Onde existirá, fora desse centro de mim que não posso amar, alguma coisa que seja mais próxima? (Lacan, 1968-69/2008, p.219)

Lacan então ilustra esse próximo do qual não é possível localizar com a gravura de Munch, *O grito*, a partir da indicação de Freud de que esse próximo é como o grito. Na gravura, a paisagem calma é o que expressa o valor do grito, pois aponta para o fato de que desse grito sai o silêncio absoluto. “É no próprio silêncio que se centra esse grito, que surge a presença do ser mais próximo (...)” (Lacan, 1968-69/2008, p.219).

Seria então pela expulsão de gozo que se funda o “não-eu” e o Eu, em um movimento moebiano – que implica tanto a intimidade como a exterioridade em coalescência e não em oposição como na ideia habitual de dentro/fora – a partir da qual se funda o sujeito e o Outro, que a constituição do psiquismo, como um momento mítico, se daria, um momento em que ocorre a “operação mais primordial de todas”. No seu escrito “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud” (1954/1998), Lacan considera o par *Bejahung-Ausstossung* como este momento mítico.

***Bejahung-Ausstossung* (Afirmação-Expulsão)**

Os dois mecanismos, tratados por Freud ao trabalhar a negativa, se dão de forma simultânea e são observáveis pela negativa, isto é, quando o sujeito do desejo só pode se apresentar na consciência a partir do compromisso que faz com o que recusa em si mesmo por meio de uma negativa (França Neto, 2006). Por isso, Freud

afirma que quando o paciente apresenta uma negativa, devemos desconsiderá-la, pois ela é apenas o compromisso feito entre o sujeito do desejo e a consciência:

Assim, ao interpretar tais ideias, podemos desconsiderar a negativa [*Verneinung*] da frase e destacar apenas seu conteúdo. É como se o paciente tivesse dito: “Com relação a essa pessoa, de fato pensei na mãe, mas não tenho a menor vontade de fazer essa ideia valer”. [...] Nota-se, portanto, que o conteúdo recalcado de uma ideia ou pensamento pode penetrar na consciência, desde que seja *negado* [*verneinen*]. Isso porque a negativa [*Verneinung*] é uma maneira de tomar conhecimento do recalcado em um plano apenas intelectual. O que está em jogo, nesse caso, é só uma suspensão do recalque, naturalmente ainda não sua plena aceitação [*Annahme*]. (Freud, 1925/1976, pp.147-148).

Freud retoma o mecanismo da constituição do Eu, em 1925 (2007), no texto *A negativa*, para explicar a origem psicológica da negação. Este mecanismo é função do juízo, dividido em juízo de atribuição e juízo de existência. No juízo de atribuição o Eu-prazer atribui ou não qualidades ao objeto. Se ele for bom, o Eu-prazer o introjeta, se ele for ruim, o Eu-prazer o joga fora (*werfen*) (Freud, 1925/2007).

A outra categoria de juízo implicada na origem psicológica da negação é o juízo de existência. Aqui, o Eu-real vai reconhecer se as representações contidas nele podem ser encontradas no lado de fora.

O juízo segundo Freud (1925/2007) tem suas raízes no corpo. É no corpo, a partir da ação motora e das percepções sensoriais que o Eu praticou as ações do julgar antes de transformá-lo em processos de pensamento. Além disso, Freud (1925/2007) relaciona as ações do julgamento de atribuição (introjetar e expulsar) com as duas pulsões que ele havia introduzido cinco anos antes: as pulsões de vida e as pulsões de morte. “A afirmação [*Bejahung*] - como substituto da união - pertence a Eros; a negação - sucessora da expulsão - pertence à pulsão de destruição” (Freud, 1925/2007, p. 145). É possível aí rastrear no antecessor da negação, algo da ordem da pulsão de morte e, em contrapartida, acercar-nos da *Bejahung*, afirmação sucessora da unificação e pertencente à ordem de Eros.

Observamos, assim, que na constituição do psiquismo, desde Freud, não há afirmação sem expulsão, *Bejahung* sem *Ausstossung*. Para que haja afirmação, é preciso que algo seja expulso (França Neto, 2006). Caso contrário, tudo o que fosse dito poderia ser entendido e a linguagem não teria limites. O mecanismo *Bejahung-Ausstossung* (Afirmação-Expulsão), dessa maneira, revela como se dá a entrada do sujeito na linguagem: a *Bejahung* (Afirmação) é o sim que o sujeito concede a elementos que lhe chegam pela via da linguagem e a *Ausstossung* (Expulsão) é a

expulsão daquilo que “o irrepresentável do real no significante atesta o limite ou impossível de *lalíngua* [*lalangue*]” (Filho, 2011, p.35), é a perda que a entrada na lei simbólica causa.

Por isso, *Bejahung* (Afirmação) é considerada uma afirmação simbólica que traz em sua dinâmica uma expulsão, como afirma Filho (2011):

A *Bejahung* é o que constitui a afirmação simbólica primeira, correlacionada com a inclusão significante, *Einbeziehung ins Ich* (literalmente: inclusão no eu), ela comporta uma *Ausstossung aus dem Ich*, uma expulsão do eu, ou seja, o que constitui o real excluído da ordem simbólica. (p.37).

E, como ressalta Costa (2008):

A oposição entre subjetivo e objetivo não está dada desde o início, para Freud, e este processo de diferenciação do mundo externo com o mundo interno acarreta a entrada do sujeito no registro das representações e da linguagem [...] não haveria, nesta largada inicial do sujeito, nada que fosse estranho ao pensamento. Tudo aquilo que fosse interior ao sujeito encontrava-se também presente no exterior, fora dele (p.40).

Explicitando um pouco mais, nesse mecanismo de constituição do sujeito e do Outro, da entrada do sujeito na linguagem e da constituição do interior e exterior, a operação da *Bejahung* (Afirmação), operação de afirmação primordial, é considerada uma “primeira escrita simbólica” (*ibid*), enquanto *Ausstossung* (Expulsão) conforma-se como uma expulsão que constitui o fora do simbólico.

Em um sentido lógico, portanto, podemos compreender que primeiro houve a introjeção das percepções como representações e depois a expulsão para fora daquilo que não pôde ser simbolizado por esta “afirmação primordial”. Nas palavras de Lacan, “somos assim levados a uma espécie de intersecção do simbólico e do real, que podemos dizer imediata, na medida em que ela opera sem intermédio imaginário”. (*ibid.*, p.43).

O mecanismo *Bejahung-Ausstossung* (Afirmação-Expulsão), portanto, se configura como o mecanismo que constitui o sujeito a partir de sua entrada no campo simbólico e da criação do real, como aquilo que está fora da simbolização, i.e., como as representações que não foram simbolizadas.

A “afirmação primordial”, portanto, é um recorte que o sujeito realiza dentre a totalidade das possibilidades de simbolização, escolhendo as percepções que serão lidas simbolicamente. Do mesmo modo, ele exclui (*Ausstossung*) de si percepções que, por isso, não irão fazer parte de suas representações. Essa exclusão forma, assim, o que é da ordem do real, do mundo exterior e inacessível ao sujeito. Ela impede, portanto, que o sujeito tenha acesso amplo e irrestrito sobre o mundo externo, ou melhor, sobre a sua ligação imediata com o que vem do Outro (*ibid*, p.46).

Dessa forma, a inscrição da *Bejahung* (Afirmação) promove uma experiência que estabelece um campo subjetivo interno, reconhecido como sendo “de dentro”. Em contrapartida, teríamos na *Ausstossung* (Expulsão) uma operação que “constituiria o

real na medida em que ele é o domínio que subsiste fora da simbolização” (Lacan, 1954/1998, p.390).

Como vimos, Freud concede importante lugar ao mecanismo Afirmação-Expulsão (*Bejahung-Ausstossung*) para abordar a constituição do Eu, relacionando a Expulsão (*Ausstossung*) às pulsões de morte e Afirmação (*Bejahung*) às pulsões de vida. Lacan considerará a *Ausstossung* (Expulsão) em sua vertente de expulsão inaugural, expulsão de gozo. É Laurent (2011) que nos alerta sobre essa consideração de Lacan a respeito da *Ausstossung* (Expulsão) em um texto em que aborda o racismo. Laurent propõe que a (re)leitura que Lacan faz de Freud a respeito da *Ausstossung* (Expulsão) seja considerada uma definição constante do racismo no discurso analítico.

Assim, a partir da observação de que o texto *A negativa* (Freud, 1925) foi primordial para a análise de Lélia Gonzalez (1984) em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* e de que, para a autora, o racismo no Brasil está sob o mecanismo da negação e a figura que traz isso à tona é, segundo ela, *A Nêga-ativa* (*ibid*, p.227), m dos lugares da mulher negra na cultura brasileira, ressaltamos a afirmação de Freud que a negativa é sucessora de *Ausstossung* (Expulsão), o que permite nos perguntarmos sobre o lugar de *Bejahung* (Afirmação), já que não há *Ausstossung* (Expulsão) sem *Bejahung* (Afirmação).

Como e se, no Brasil, onde a expulsão e a negativa parecem mecanismos presentes no racismo, a afirmação (*Bejahung*), uma inscrição inaugural que possibilita a constituição do campo simbólico, o sim que o sujeito concede a elementos que lhe chegam pela via da linguagem i.e., pode vir a operar para negros, mas não só, como o sim à dignidade de suas existências? Enquanto o racismo opera expulsando negros das possibilidades de existência, o que caracteriza o genocídio já que este abarca não apenas a morte física, mas qualquer tipo de estratégia que apaga a existência (Nascimento, 1978/2017), como operaria uma afirmação da negritude, para além de uma simples formulação positiva frasal, mas sim uma subversão estrutural, no qual a possibilidade de existência digna é franqueada ao negro?⁹

É importante salientar que na teoria psicanalítica lacaniana o mecanismo afirmação-expulsão (*Bejahung-Ausstossung*) diz respeito a fundação do sujeito

⁹ É interessante notar que Lélia Gonzalez (1984) aponta para a bá, a mãe preta, a função materna, a responsável pela transmissão da linguagem, e por consequência, no Brasil, a responsável pelas marcas da africanidade que fundam o pretuguês. Seria o pretuguês parte da *lalíngua* brasileira?

(nomeadamente a fundação do sujeito neurótico) do campo simbólico e se articula também à expulsão de gozo e criação do campo do real. Em nossa pesquisa, não encontramos produções que se dediquem especificamente à análise da presença de tais mecanismos e seus efeitos no racismo circunscrito ao laço social brasileiro. E é aí onde se encontra nosso esforço. Parece-nos bastante notória a presença desses mecanismos no funcionamento do racismo no Brasil e na fundação da negritude para cada negro, um a um.

Bejahung, portanto, constitui uma questão. Há *Bejahung* para todo sujeito e isso inclui os negros, mas como *Bejahung* se instala em um par com *Austossung* e como temos visto isto tem um efeito na cultura produzindo uma espécie de *Behajung* racista levantamos a hipótese da possibilidade de uma *Behajung* que não seja racista, que não funde no sujeito negro um amódio¹⁰ tão forte a si mesmo. Esta *Bejahung* é fundamentalmente presente na relação de sujeitos negros com a linguagem e cultura. Aqui *Bejahung* parece como barra frente ao racismo, como artifício para barrar a violência do laço social. Vemos essa *Bejahung* presente nos Movimentos Negros, no movimento Black Power, Black is beautiful e Vidas negras importam, na categoria de *Amefricanidade* e na ideia de Negritude, que busca reivindicar a identidade negra e sua cultura, por exemplo. Um dito que cria um campo onde a existência é possível, um dito que barra a violência. Essa *Behajung* nos parece digna e não indigna produzindo um amódio que pode tender mais ao amor do que ao ódio e racismo do qual o sujeito negro também é afetado por estrutura. Nesta estrutura fundada no laço social que tem como partida o racismo, uma rejeição primordial de gozo, o negro se encontra e se sente Coisa (*das Ding*) indigna; com a *Behajung* mais ao lado do amor o corpo do negro, sua cor, seus traços, sua origem africana, sua ancestralidade, religião, filosofia, etc são elevados à dignidade da Coisa¹¹. Há portanto aqui uma ética em jogo no Movimento Negro.

¹⁰Amódio ou *hainamoration* é um neologismo lacaniano para designar que amor e ódio não são opostos como faz crer o senso comum, ideia esta que já está esboçada em Freud em “Pulsões e seus destinos” (1915) com a noção de ambivalência.

¹¹A ideia da elevação do negro à dignidade da Coisa relacionado a isto o amor em sua vertente real a partir da abordagem lacaniana do gozo feminino vem da afirmação lacaniana de que “A sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa” e do apontamento de Lacan em “Nota Italiana” de que uma análise dignifica o amor. Que amor é este que se trata na análise? Não queremos aqui aproximar a análise da sublimação, mas sim apontar o que há aí de tratamento do objeto pela via do amor. Seria esta uma das saídas para o tratamento do racismo nesta relação moebiana entre singular e coletivo? Nesse sentido temos também “Quarto de despejo: diário de uma favelada” de Carolina Maria de Jesus, pois aí a escrita e o testemunho parecem se apresentar como uma saída da escritora ao racismo proporcionada essencialmente pelo seu amor à escrita. O efeito do amor à escrita da escritora, e também de muitas

O que estamos afirmando aqui é que, como vimos no capítulo 1 e no início deste, a hipótese de que há algo no racismo a respeito do gozo, ou seja, o racismo como uma maneira de estabelecer um tipo de laço social, este que tem em seu fundamento uma rejeição primordial, faz ressonância tanto com a constituição do sujeito, quanto com o que se apresenta como racismo contra o negro no Brasil. Quando abordamos o par *Bejahung-Ausstossung* estas ressonâncias nos fazem questão, principalmente, se acompanhamos Lélia Gonzalez (1984) em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Lélia considera que o racismo no Brasil opera a partir do mecanismo da negativa. Como vimos, a negativa é este compromisso feito entre a consciência e o sujeito do desejo e é sucessora da *Ausstossung*. Ainda com Lélia, temos a função materna na cultura brasileira exercida pela mãe preta esta que transmite a linguagem, constituindo assim, o *pretuguês*, a marca da africanidade, ou ainda, a *lalíngua* brasileira. Com o fato de que *Bejahung* constitui *Ausstossung*, ou seja, para que algo seja incluído no eu, algo precisa ser expulso, nos perguntamos se na cultura brasileira, o *pretuguês* é sinal de *Bejahung*, ou seja do sim às representações que irão constituir o campo simbólico da cultura brasileira.

É o *pretuguês* que se apresenta como o que há de africanidade em nossa língua, fundando um campo simbólico onde é possível ao negro existir. Essa marca de africanidade nos leva à categoria de *amefricanidade* já que esta não nega as relações que temos com África, não sendo possível se negarmos a escravização e os efeitos dela na constituição da cultura e sociedade brasileira, ou seja, de nosso Outro, o que no Brasil vem sendo feito através da política de branqueamento por meio da miscigenação e do mito da democracia racial. É por esta via que *Bejahung* para os negros parece ser possível, o que atesta para uma já existência de inscrição simbólica onde o negro pode existir sem ser empurrado para fora. A pergunta que fica é: como fazer o *pretuguês* ressoar? Como fazê-lo operar?

Neste sentido encontramos a *categoria de amefricanidade* proposta por Lélia Gonzalez, que segundo a autora

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas (Gonzalez, 1988/2020, p.127).

escritoras negras que exercem a escrevivência, ilustra esta relação moebiana entre singular e coletivo já que os efeitos são singulares, mas não só.

A proposta da *categoria de amefricanidade* vem como resposta tanto à ideologia de branqueamento, que vem manter negros e indígenas subalternizados no seio da sociedade brasileira, quanto ao imperialismo estadunidense que se coloca como “A América”. *Amefricanos* seriam todos nós, os brasileiros (não apenas pretos e pardos), uma categoria que designaria toda uma descendência “não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo” (*ibid*, p.135). Diferentemente do que se possa pensar, portanto, reconhecer a *categoria de amefricanidade*, “é reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos*” (*ibid*, p.138).

3 “NEGRA”: SIGNIFICANTE QUE FURA

3.1 Eu ideal e ideal do Eu

Como vimos até aqui, o racismo se configura no estabelecimento de um laço social, especialmente a partir do colonialismo e escravização, como rejeição pulsional primordial, rejeição de gozo. Tal rejeição de gozo para constituição de um Eu, povo ou nação, portanto racismo, também se apresenta na constituição do sujeito, ou seja, no segundo capítulo deste trabalho abordamos o racismo em sua prevalência real. Tomando a cultura e a sociedade brasileira, tal como Isildinha Baptista, Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e outros, como objeto de estudo vemos que a pessoa negra geralmente é destinada aos lugares de rejeição, subalternidade, exclusão, eliminação. Neste capítulo, portanto, tentaremos cercar a predominância/ prevalência das vertentes imaginária e simbólica do racismo no Brasil. Imaginária, a partir das instâncias do Eu ideal e Ideal do Eu, seu lugar de engodo e consistência e simbólica da noção de designação segregante. É importante salientarmos que tanto na rejeição primordial, quanto na imagem que encapsula e na designação segregante os operadores lacanianos imaginário, simbólico e real estão em relação, podendo haver, portanto, prevalência de cada um deles.

Observamos que o racismo, prática necropolítica (Mbembe, 2018) que se estabelece como tecnologia de poder, possui muitas camadas e maneiras de expressão. Uma delas é a de fixar o sujeito no significante “negro” que, na lógica racista, já vem colado a significados e, assim, efetiva-se o objetivo do racismo: segregar, afastar e aniquilar. Como veremos no tópico seguinte, este encapsulamento trata-se de uma designação segregante.

Para falarmos do efeito de segregação no Brasil que, por sua vez, expressa-se a partir do racismo contra o negro, indígena e não-branco e, tendo como pano de fundo a segregação estrutural que está para todos, o racismo como rejeição primordial, iremos recuperar as elaborações sobre o Eu ideal e Ideal do Eu em psicanálise. O Eu é a instância que se articula às identificações e, quanto mais identificado, mais intensamente se conforma como uma instância que conduz ao engano quanto ao sujeito do desejo.

É em *Introdução ao Narcisismo* (1914/2010) que Freud vai promover uma importante guinada na teoria psicanalítica e iniciar a abordagem das instâncias ideais do Eu, Eu ideal e Ideal do Eu. É nesse texto que o fundador da psicanálise elabora

mais detalhadamente o desenvolvimento do Eu a partir do narcisismo, ou seja, a partir do momento em que o Eu está libidinalmente investido. Freud deixa evidente que o Eu não existe desde o começo da vida, mas que precisa ser desenvolvido. Assim, para que o Eu se desenvolva é preciso que haja uma *nova ação psíquica* que inaugure o narcisismo.

Na análise de adultos, Freud reconhece que a grandeza do Eu, resultante do investimento da libido no Eu que outrora dominava na criança, se arrefeceu e seus traços psíquicos se embaçaram. Ele não acredita que toda a libido do Eu tenha se convertido em investimentos objetais, mas sim que ao "... Eu ideal dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância" (Freud, 1914/2010, p. 40).

Esse amor se dirige ao Eu ideal por meio do recalque, que ganha um novo agente na teoria psicanalítica, não mais o eu, mas o "autorrespeito do eu" (p. 39). Segundo Freud, há recalque quando há conflito pulsional envolvendo os ideais morais e culturais do indivíduo. Para que haja recalque, não basta que tais ideais sejam apenas entendidos intelectualmente pelo Eu, mas sim, que igualmente sejam considerados por ele como determinantes, provocando submissão às exigências que deles partem.

O indivíduo não quer abrir mão da sua perfeição narcísica, mas, como não pode mantê-la devido ao recalque, readquire, então, tal satisfação em novo formato: Ideal do eu. Assim, afirma Freud, "o que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal" (Freud, 1914/2010, p. 40).

Se aplicarmos essa ideia ao racismo e à branquitude, seria possível inferir que não é suficiente que brancos tenham um *conhecimento intelectual sobre a existência* do racismo, mas que este precise ser *determinante para si*? Talvez aí brancos poderiam se submeter às *exigências* que partem do combate ao racismo? Ou, como já afirmamos e vale aqui retomar, a não ser que um branco se pergunte sobre o que é ser negro por conta de experiências contingenciais de sua vida, sua branquitude pode passar em silêncio, como tem sido por séculos e ainda é muito dominante? A dificuldade se apresenta recrudescida quando brancos fazem uso de discursos correntes para não se confrontar com tal exigência urgente.

Ainda nas elaborações freudianas sobre o narcisismo, este se desloca para o Eu ideal por meio do recalque, encontrando-se, então, de posse de toda perfeição. O direcionamento da libido investida no Eu ao Eu ideal, por causa do recalque, nos

aponta para a incapacidade de renúncia à satisfação do indivíduo no âmbito da libido. Assim, para Freud, o Eu ideal é a instância que recebe a libido que o Eu real desfrutava antes do recalque e o Ideal do Eu é o novo formato pelo qual o Eu readquire a satisfação narcísica, ou seja, a libido outrora investida no Eu.

Também constatamos que o Eu não é uma instância dada *a priori* em Lacan na elaboração do estágio do espelho. A dinâmica do estágio do espelho produz uma identificação definida por Lacan como uma “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1949/1998, p.97). O bebê não tem controle sobre seu corpo desde o início da vida, como sabemos bem. Tal controle, tal maturação é efeito de uma precipitação do Eu a partir de sua imagem no espelho, que é sustentada pela imagem do outro também no espelho e dos objetos que rodeiam o bebê. Ou seja, “no especular forma-se a imagem primordial do Eu, dada por seu reflexo no campo do Outro” (Caldas, 2011).

Tal precipitação é assinalada pela assunção jubilatória que a imagem no espelho provoca. Essa imagem, identificação que é o Eu ideal, é estabelecida, segundo Lacan, antes de sua determinação social. A função do estágio do espelho é instituir “uma relação do organismo com a realidade” (Lacan, 1949/1998, p.100).

Caldas (1997), no texto *‘Eu vi a lâmpada’* aborda a incidência do registro imaginário na constituição do Eu sem deixar de levar em consideração os outros registros, simbólico e real. A autora toma as identificações inerentes à constituição do Eu como respostas imaginária e simbólica à falta no real e sublinha que no estágio do espelho “o Eu encontra abrigo na imagem, i(a), para constituir-se como um semblante de totalidade face ao despedaçamento do corpo pulsional” (p. 46). Esse abrigo é sustentado pelo olhar do Outro. O logro é o que subjaz a toda imagem, afirma Caldas (1997).

É o que coloca Isildinha Baptista Nogueira em “*Significações do corpo negro*” ao considerar o corpo, em seu viés imaginário, como aquele que advém pelo reconhecimento do Outro. É neste ponto que a autora interpreta que o fascínio pela imagem, na criança negra, pode vir acompanhada “por uma repulsa à imagem que o espelho virtualmente oferece” (Nogueira, 1998, p.93) e que a assunção jubilatória, neste caso, “é necessariamente acompanhada de um processo suplementar que envolve a negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, pois a criança negra reluta em aderir a essa imagem de si que corresponde à imagem do

desejo da mãe” (ibid). Para a autora, a mãe negra ama seu bebê, mas nega o que a pele negra representa, localizando a imagem do desejo da mãe no ideal da brancura.

É importante salientar que a autora está levando em consideração que a *cor negra* é expressão do *ser negro* encerrada em diversos significados. Tais significados não estão explicitamente atribuídos, principalmente quando levamos em consideração o racismo à brasileira, mas apresenta “sentidos presentes, restos de um processo histórico-sociológico que persistem numa zona de associações possíveis e que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita” (ibid, 90).

A autora desenvolve ainda a problemática do espelho, a partir do estranho inquietante abordado por Freud (1919)

o sentimento de “estranho inquietante”, diante de uma experiência inesperada, como a de ser, inesperadamente, refletido em um espelho ou em uma superfície refletora qualquer, experimentando sentimentos de medo e constrangimento, para em seguida se recompor, reconhecendo-se e não se repudiando, na certeza de que será confirmado enquanto sujeito pelo olhar do Outro (Nogueira, 1998, p.90).

Este estranho inquietante para negros é o reconhecimento de sua condição de não ser, não apenas do reconhecimento da alteridade que lhe constitui, já que negro não é uma condição genérica, mas sim uma condição específica. Então a autora pergunta: “como fica o negro que se confronta com o olhar do Outro que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz enquanto significante? (ibid).

É o Ideal do Eu o responsável por garantir a satisfação narcísica e o "modelo ao qual o sujeito procura conformar-se" (Laplanche, 2001, p. 222). Nele tudo é magnífico: "Magnífica é a própria instância do ideal do eu que idealiza as identificações com os atributos amáveis, a partir de um Outro que sempre outorga seu visto positivo" (Gerez-Ambertín, 2003, p. 58).

É importante salientar que a formação do Ideal do Eu, segundo Freud, parte da influência dos pais e da cultura, “os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública)” (Freud, 1914/2010, p.42). Considerando, portanto, a cultura e a opinião pública brasileiras, não seria de bom tom ponderarmos sobre o racismo que, como tecnologia de poder estrutural, determina, inclusive a opinião pública, na formação do Ideal do Eu? Neusa Santos Souza (1983) não recuou e o considerou em sua análise do Ideal do Eu de pessoas negras, como veremos no tópico a seguir.

O investimento depositado no objeto, que no narcisismo é a imagem da criança e a mulher que a cria, foi recolhido e substituído por uma identificação, o Ideal do Eu. Os efeitos dessas identificações iniciais serão gerais e duradouros, o que levará Freud a formular a proposição de que a origem do Ideal do Eu está atrás da “primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal” (Freud, 1923/2007, p. 28). É, então, na formulação do Complexo de Édipo, mais localizadamente em sua saída e nas identificações que ali são engendradas, que a gênese e o caráter do Ideal do Eu são apresentados.

Em seu movimento de retorno a Freud, Lacan lê o complexo de Édipo e estabelece três tempos. O primeiro é composto pela mãe, o filho e o falo. A mãe, supondo que nada lhe falta, imaginariza o filho como falo e este, por sua vez, diligencia-se a satisfazer o seu desejo, pois para agradar a mãe é “necessário e suficiente ser o falo [...] o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto do desejo de sua mãe” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 198). Esse tempo é equivalente ao estágio do espelho e ao narcisismo acima descritos. Aqui o pai aparece de modo velado, o que não impossibilita sua existência no mundo real.

Já no segundo tempo, o pai aparece como privador mediado pelo discurso da mãe. Ele priva a mãe do falo. Essa privação recai sobre o filho como perda do objeto de desejo, instaurando nele a falta.

A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai (Lacan, 1957-1958/1999, p. 199).

A função paterna não é necessariamente fundamentada em um pai da realidade, mas sim na eficácia da lei sobre o desejo da mãe e do filho. O pai não é a lei, mas sim aquele que a transmite funcionalmente, em nome do pai. A lei, então, proíbe a relação incestuosa entre mãe (não reintegrarás teu produto) e filho (não dormirás com tua mãe) e possibilita o desejo.

No terceiro tempo, o pai aparece como aquele que pode satisfazer o desejo da mãe, pois teria a chave para tal. Ele intervém como possuidor do falo, possibilitando a identificação do filho com o pai e, por isso, promove o estabelecimento do ideal do eu. O filho poderá, assim, buscar outros meios de satisfação, já que um lhe é proibido – a mãe. Tal movimento indica a incorporação da lei e a possibilidade do desejo. É porque a mãe falta, porque ela é castrada e não pode dar todas as coisas à criança,

que esta pode desejar outra coisa que não a mãe. Por isso, a interdição do incesto é a própria condição de possibilidade da palavra, da habitação da criança no meio simbólico, como afirma Valas (2001):

A interdição do incesto é a própria condição de possibilidade da palavra e é o que a experiência clínica nos ensina. Porque a mãe está em falta, porque ela falta, porque não pode responder de modo inteiramente satisfatório às demandas do sujeito, este pode desejar outra coisa, que ela não está capacitada a lhe dar. (Valas, 2001, p. 31).

Lacan atribui à identificação ao pai na saída do Édipo à organização do Eu e sua inserção no registro simbólico na forma de Ideal do eu:

Em terceiro lugar, o pai se revela como aquele que tem. É a saída do Complexo de Édipo. Essa saída é favorável na medida em que a identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo, no qual ele intervém como aquele que tem o falo. Essa identificação chama-se Ideal do eu (Lacan, 1957-1958/1999, p. 200).

É essa identificação que permitirá à criança sair da relação de alienação com a mãe e habitar o campo do simbólico.

É, portanto, através da instância daquilo que Neusa estabeleceu a partir de Fanon e Freud, Ideal de Eu branco, que ao negro brasileiro em ascensão social será permitido ser gente, mas ao preço de um apagamento de seu corpo e sua história, do despedaçamento que foi feito de seu corpo e sua história. O Ideal de Eu branco, portanto, é uma saída, como aponta Neusa, ao lugar Real que é o da subalternidade. Porém, como afirma Lélia, esse é um lugar de domesticação, no mesmo sentido em que aponta Almeida (2019) quanto às ações do racismo, que passou da eliminação dos povos para a domesticação dos povos. Na cultura brasileira, o Ideal de Eu branco vem exatamente cumprir este papel da domesticação do negro visando sua eliminação, a eliminação da mancha negra na cultura brasileira.

3.2 Um retorno à Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez: Leituras psicanalíticas sobre o racismo

Souza (1983) afirma que o Ideal do Eu é de domínio do simbólico e que este significa articulação e vínculo. Portanto, é a instância que estrutura o sujeito psíquico, o lugar do discurso (Souza, 1983, p.33). Já o Supereu é a instância que vai exigir do Eu a realização do Ideal do Eu, exigência impossível de alcançar.

É Souza (1983) que nos oferece a primeira análise dessa exigência a partir da raça. A partir de entrevistas ela observa um fenômeno que é o do negro cujo Ideal do Eu é branco, ou seja, as exigências vivenciadas por esse negro conformam-se a partir de realizações como branco, uma vez que o seu modelo (corporal, cultural, etc) é

branco. É esse modelo que ele teria que alcançar. A autora nos mostra que a negação de qualquer *mancha negra* é a primeira regra básica para a construção desse Ideal de Eu branco. Essa negação superegóica, segundo a autora, pode ser tão violenta que chega a violar o corpo físico e pulsional.

O racismo esconde assim seu verdadeiro rosto. Pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. Todo ideal identificatório do negro converte-se, desta maneira, num ideal de retorno ao passado, onde ele poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro, onde seu corpo e identidade negros deverão desaparecer (Costa, 1983, p.5).

Logo, vemos que desejar negar e apagar qualquer traço que aponte para alguma identificação negra está totalmente articulado com negar e apagar o corpo negro. Jurandir Freire Costa, no prefácio do mesmo livro, endossa que o racismo se dá no campo de batalha que é o corpo: ao repudiar a cor negra, o sujeito negro está repudiando seu corpo.

Porém, como não ver, através desta mesma demonstração, que a *ideologia de cor* é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a *ideologia do corpo*. De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o "close-up" de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. Uma visão panorâmica, rapidamente, nos mostra que o sujeito negro ao repudiar a cor, repudia, radicalmente o corpo (Costa, 1983, p.5).

Souza (*ibid*) aborda com precisão esse mecanismo através do qual o próprio negro nega a sua identidade em prol de uma identidade branca estabelecendo uma relação persecutória com seu corpo e aponta com uma delicadeza ímpar que “frente à constatação dramática da impossibilidade de realizar o Ideal, o negro vislumbra duas alternativas genéricas: sucumbir às punições do Superego ou lutar, lutar ainda mais, buscando encontrar novas saídas” (*ibid*, p.40).

Essa violência do corpo físico e pulsional, a construção e afrouxamento do Ideal do Eu branco é bem descrita no caso paradigmático que traz Neusa, o caso Luísa.

Na infância, Luísa apresentava uma relação com seu corpo e com seu Eu que se aproximava do horror. O olhar que encontrava no espelho lhe causava duas experiências: a de estar consigo mesma, de se reconhecer e se sentir, e a do horror. É importante sublinhar que, nesta época também se apresenta a solidão, dispersão e a diferença frente a outros corpos como marca de uma feiura sua. Negra se constrói no espelho como “sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir” e, ao mesmo tempo, “feiura”. O sintoma que se produz daí é dispersão e depois pavor.

Tinha o lance da minha solidão. Contam que eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho. Era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir; falava comigo mesma, me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham um cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato.

Depois eu deixei de falar no espelho, mas eu me lembro que era uma coisa de eu me sentir. Não consigo explicar isso. Talvez esses fossem momentos onde eu não estava dispersa. Momentos comigo mesma. Eu sempre fui muito dispersa.

Depois eu fui sentindo que aquilo (olhar no espelho) era uma coisa ruim. Um dia eu me percebo com medo de mim no espelho e um dia tive uma crise de pavor e foi terrível. Fiquei um tempo grande assim: não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação (Souza, 1983, p.47).

O pavor no espelho deu lugar na adolescência de Luísa a uma negação da identidade como negra, já que esta identidade portava significações negativas às quais ela não correspondia. Isto retornava a ela como um não saber qual era seu lugar.

Aí, eu não sabia o meu lugar, mas sabia que negro eu não era. Negro era sujo, eu era limpa; negro era burro, eu era inteligente; era morar na favela e eu não morava e, sobretudo, negro tinha lábios e nariz grossos e eu não tinha. Eu era mulata, ainda tinha esperança de me salvar. Em termos de classe continuava a dúvida. Em termos de negritude, não (Souza, 1983, p.48).

A época da faculdade de Medicina é marcada pelo reconhecimento de sua identidade como mulher negra, mas esta ainda estava referida a significações prévias e socialmente concebidas, como, por exemplo, ser mulher negra é ser a amante, a mais poderosa. Aqui então aparece uma nomeação própria: "veneno".

Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra - a amante. Os homens ficavam com as mulheres negras. Eu me achava mais mulher porque era negra: ser negra tinha pontos contra, mas tinha um veneno, uma coisa que segurava o homem. Eu me achava potencialmente mais mulher que ela. Porque era negra. Era uma coisa fantasiosa, me achava melhor trepando. Eu era negra, era diferente, era alguma coisa melhor. Acho que tinha uma propaganda subliminar. Os homens, o David, o Mário, o Roberto, cada um à sua maneira... eu achava que por trás dos elogios tinha um elogio por eu ser negra (Souza, 1983, p.52).

Já na época da faculdade de Ciências Sociais, Luísa se aproxima mais do Movimento Negro. Isso, somado às suas relações amorosas, que sempre colocavam para ela a questão da relação entre a identificação como mulher negra e o sexual, dão relevo à sua nomeação como singular produzindo uma nova significação, sem sentido, significação que faz cair as significações previamente estabelecidas pela sociedade: "se eu sou esse veneno que eu queria ser, teria que ser porque eu sou Luísa, independentemente de ser negra" (Souza, 1983, p.54).

Retomando a questão da desidentificação abordada no início do capítulo 2 nos parece que no caso Luísa a estrutura da desidentificação se apresenta, não como pode fazer parecer em sua adolescência, onde negra ela não era, porque negra, neste momento, porta as significações oriundas do Outro cultural. A desidentificação ganha um lugar de destaque quando Luísa alcança a identidade final de ser uma mulher desejada pelo seu veneno. Parece então que foi só quando ela se despiu da atribuição racista do Outro cultural ao que é ser uma mulher negra, que também a atormentava em seu íntimo e, ao mesmo tempo, lhe era externa, *êxtima*, para usar o neologismo lacaniano; só quando passou pelo processo de desidentificação de que mulheres negras são mais primitivas e, portanto, mais venenosamente sexuais, que a identificação racista pôde cair. Com ela, vale assinalar, caiu também a identificação que deprecia mais a negra, mas também a mulher, e a sexualidade feminina, para alcançar, então, sua identidade irreduzível nomeando-se Luísa veneno. Luísa veneno não é um Ideal do Eu negro, uma identificação, mas sim uma nomeação fora-do-sentido comum e compartilhável, uma identidade singular em que Luiza é isso... veneno. Cremos que tal nomeação não foi alcançada sem a presença de Luiza no Movimento Negro, mas também não sem a presença de Neusa, que com sua escuta analítica conduziu a entrevista.

Assim, a saída que Neusa Santos Souza (1983) aponta ao final de “Tornar-se negro...” se apresenta como paradoxal no ponto em que se deve constituir um outro Ideal.

O negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História.

Independente dos modos de compreender o sentido da prática política, seu exercício é representado para o negro como o meio de recuperar a auto-estima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar (Souza, 1983, p.44).

Se a saída do negro em ascensão social é por um outro Ideal, devemos nos perguntar se isto desembocará também em segregação, como aponta Askofaré. Porém, não podemos não levar em consideração, como aponta Cristiane Ribeiro, a importância da militância negra na constituição deste Outro social em que é possível ao negro poder existir em suas complexidades

Afinal, se pudermos considerar, como apostei até aqui, o *devoir sujetto* como um *vir a ser* sustentado sempre por saídas singulares — com reverberações

políticas, mesmo que não necessariamente — o *tornar-se negro* será construído a cada sujeito, a cada contingência, a cada encontro. Continuamos, pois, na encruzilhada, onde a militância não pode ser descartada por não trazer garantias subjetivas e, de igual modo, a saída subjetiva não pode ser descartada por não trazer garantias coletivas (Ribeiro, C. 2020, p. 107, grifo da autora).

Já Lélia Gonzalez é quem dá à negação freudiana um lugar especial como um mecanismo essencial para o racismo na cultura brasileira e na América Latina, racismo por denegação. Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* também (1984) aborda isso que foi salientado por Neusa Santos Souza (1983): o negro que tem por Ideal de Eu um Ideal de Eu branco que, em Gonzalez (1984), lê-se em termos de identificação do dominado com o dominador.

Nesse texto, Gonzalez (1984) indaga sobre o porquê dessa identificação. “Ou seja, que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação?” (p.224). Ela, portanto, situa o lugar de onde virá a interpretação sobre o sucesso de tal identificação. O lugar da mulher negra será capital para a análise do racismo (e do sexismo) no Brasil.

Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular (*ibid*).

Esse lugar não é um lugar essencialista, mas se dá na articulação e no encontro com os outros lugares sociais (Ambra, 2019). A epistemologia da qual Lélia faz uso é a epistemologia psicanalítica. É a partir do discurso analítico que Lélia Gonzalez encontra ferramentas para a análise do racismo e sexismo no Brasil. A autora situa o lugar do negro na cultura brasileira e o subverte com a psicanálise. Nos diz a autora:

Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e Lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (Miller, 1976, p.17 *apud* Gonzalez, 1983 p.225).

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (Gonzalez, 1983, p.225).

Ora, é com o discurso analítico que em um mesmo movimento Lélia Gonzalez (1984) localiza o lugar do negro na lógica da dominação como aquele que deve ser

domesticado, o lixo que deve ser jogado para fora da casa; e a partir desse lugar de lixo pega emprestado da psicanálise a leitura que esta faz do lixo. “A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica” (Gonzalez, 1983 *apud* Miller, 1976, p. 17), pinça Lélia Gonzalez de Miller para dizer que o negro, não apenas considerado, mas também localizado no lugar de lixo na cultura brasileira devido à lógica de dominação, vai falar deste lugar para subvertê-lo.

É com a ideia de lugar do lixo da linguagem e de que dizemos mais do que falamos, ideia oriunda e colocada como *práxis* e direção do tratamento analítico, que Lélia Gonzalez analisa a cultura brasileira como uma cultura que conscientemente oculta e revela “as marcas da africanidade que a constituem” (*ibid*, p.226). O mito da democracia racial é, como aponta Gonzalez (1984), uma narrativa que oculta algo para além daquilo que mostra. A autora faz um uso do significante psicanalítico “negativa” e em uma transfiguração demonstra que no Brasil a negativa incide homofonicamente sobre *A-Nêga-Ativa*. Ela analisa, então, a mulher negra em quatro lugares: a mucama, a empregada doméstica, a mulata e a mãe preta para alcançar o que é ocultado pelo mito da democracia racial, já que é sobre a mulher negra que a violência desse mito incide especialmente.

Para Gonzalez (1984), a mulata e a empregada doméstica são atribuições do mesmo sujeito: a mucama, e assim “constatamos que o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama” (Gonzalez, 1984, p.230). A mucama era a mulher negra escravizada que cuidava das crianças, das tarefas domésticas da Casa Grande e era abusada sexualmente pelo senhor branco.

A mucama era a mulher negra escravizada que cuidava das crianças, das tarefas domésticas da Casa Grande e era abusada sexualmente pelo senhor branco. A empregada doméstica é a mulher negra do cotidiano, a mucama permitida, “o burro de carga que carrega sua família” (*ibid.*), mas a “malemolência perturbadora” (*ibid.*) da mucama aparece encarnada na mulata que no carnaval é exaltada. O fato de a figura da mulher negra escravizada ainda ser uma referência atual na cultura brasileira leva Gonzalez (1984) a afirmar que nunca saímos desse estado de coisas. Em sua análise, interpreta que a violência sobre a empregada doméstica se dá, pois ela “só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras” (Gonzalez, 1984, p.234).

Por fim, temos a mãe preta. Gonzalez (1984) eleva a mãe preta à categoria de função materna, função que vimos acima na abordagem dos três tempos do Édipo.

“Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante” (p.235). A mãe preta não é o exemplo de amor e dedicação à criação dos filhos (dos outros) nem a entreguista, aquela que se entrega ao serviço ao branco, mas sim aquela que transmite a linguagem, os valores da cultura, o *pretuguês*. “Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe” (*ibid*).

3.3 “Negro” como designação Segregante¹²

Segundo Fridman (2017), a segregação é o mecanismo que busca afastar ou exterminar uma determinada coisa *a priori*, não exigindo motivos ou explicações e, por isso, é considerado um ato irracional. Porém, buscando-se a especificidade do objeto a ser segregado, afastado e exterminado, exige-se razão, motivos e explicações. Assim “há um esforço racional de delimitação, de justificação, que fracassa inevitavelmente, porque se trata de determinar um X inominável” (Fridman, 2017, p.90, *tradução nossa*)¹³.

É por meio da linguagem que a segregação consegue exercer seus efeitos e atingir seus alvos. As construções linguageiras, portanto, são intencionais e operam como uma estrutura econômica, cultural e social que são transmitidas pela palavra (Fridman, 2017). O senso comum que exprime seus saberes, seja implícita ou explicitamente, é uma fonte privilegiada de contribuição e indução à injúria. “A linguagem é preâmbulo e construção do abate”¹⁴ afirma Fridman (2017, p. 105, *tradução nossa*). Isso torna a linguagem o instrumento primário da segregação.

Assim, criam-se designações segregantes que separam e visam à exterminação daqueles que presentificam este X inominável a fim de designar um mais além do simbólico. Uma designação que se refere em seus fundamentos à

¹² Recolhemos essa expressão do psicanalista Pablo Fridman (2017) a fim de nos aproximarmos de umas das funções que “negro” vem operar. Uma delas é esta que encapsula pessoas negras, impossibilitando que sejam outra coisa diferente daquilo que “negro” vem a designar. Aqui, “negro” é como o destino já traçado ao qual não se pode escapar, destino este que, geralmente é a morte. Sobre os diversos desdobramentos de “negro” como designação segregante, cf. Fanon, 1935; Nascimento, 1978; Mbembe, 2018; Kilomba, 2018. Na vinheta clínica deste capítulo, desenvolveremos uma virada de “negra” como designação segregante para significante, aquilo que, essencialmente, não representa nada. Esta operação possibilitou a abertura da fala, a construção de uma outra localização da analisanda no seu *infamiliar*: a curva.

¹³ “hay un esfuerzo racionalista de delimitación, de justificación, que fracasa inevitablemente, porque se trata de determinar una X innombrable” (Fridman, 2017, p.90).

¹⁴ “El lenguaje es prolegómeno y construcción de la matanza” (Fridman, 2017, p.105).

pulsão de morte. “Por esta razão aquele que é aludido por esta designação nunca pode permanecer indiferente a isso, na medida em que esta designação sempre o localiza em uma posição mortificante” (Fridman, 2017, p.93, *tradução nossa*)¹⁵. A designação segregante é, portanto, uma designação imposta e tanto a designação quanto a indeterminação são absolutas. A designação aponta para qualquer característica, basta que esta seja objeto de expulsão ou escárnio.

Dessa maneira, a designação segregante produz um efeito de que tudo é dito. Por outro lado, na análise ocorre uma transformação, um esvaziamento das designações até que elas se tornem significantes que subvertam o discurso dominante, abrindo a fala ao invés de obturá-la, função esta que a designação segregante vem exercer. Essa designação é alicerçada no desejo de morte, na posição de gozo que atravessa o Outro que oferece tal designação. É por isso também que, apesar da não existência de “raça” em seu sentido biológico, existe a raça em seu sentido discursivo: “uma raça é um efeito de discurso”, afirma Miller (2016, p.8), a partir da noção lacaniana de que “uma raça se constitui pelo modo como se transmite, na ordem de um discurso, os lugares simbólicos” (Miller, 2016, *apud* Lacan, 1972/2003, p.462). E mais: tais discursos estão dados como estruturas e não se desfazem facilmente.

Esses lugares, essa estrutura, detém uma interpretação que determina o próprio ser e a existência social dos sujeitos, como aponta Zizek (2014):

[...] o “ser” dos negros (ou dos brancos, ou de quem for) é um ser social e simbólico. Quando são tratados como inferiores, isso os torna realmente inferiores no âmbito de sua identidade social simbólica. Para colocar em outras palavras, a ideologia racista branca detém uma eficácia performativa. Não se trata simplesmente de uma interpretação daquilo que os negros são, mas de uma interpretação que determina o próprio ser e a existência social dos sujeitos interpretados (p.54).

Sobre isto, Mbembe (2018) nos traz uma contribuição importante. O autor afirma que “negro” é uma palavra, um nome e uma cor. Trata-se de uma palavra que tem densidade e consistência, provocando uma sensação, um sentimento ou um ressentimento a quem se destina.

Um nome, que como todo nome, foi dado por alguém. Nome nem um pouco lisonjeiro, mas uma forma de coisificação e degradação.

Seu poder era extraído da capacidade de sufocar e estrangular, de amputar e castrar. Aconteceu com esse nome o mesmo que com a morte. Uma íntima relação sempre vinculou o nome negro à morte, ao assassinato e ao

¹⁵ “Por esta razón el aludido por ese nombre nunca puede permanecer indiferente a eso, en la medida en que esta designación siempre lo ubica en una posición mortificante” (Fridman, 2017, p.93).

sepultamento. E, óbvio, ao silêncio a quem deveria ser necessariamente reduzida a coisa - a ordem de se calar e não ser visto (Mbembe, 2018, p.264).

E, por fim, uma cor, que se impõe como nó na trama de poder, que possui certas propriedades: 1) uma recordação arcaica, uma herança que ninguém pode modificar, uma vez que o negro não pode mudar a sua cor; 2) um exterior-interior onde o negro foi encerrado e transformado nesse outro que para sempre me será desconhecido. Quando Mbembe secciona “negro” em palavra, nome e cor, ele consegue expandir os efeitos deletérios que tal atribuição tem sobre os sujeitos negros “Portanto, a cor negra não tem sentido. Só existe por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e axiomatiza” (Mbembe, 2018, p.265).

E mais, é possível perceber as implicações de tal atribuição a partir dos registros imaginário, simbólico e real. Assim, nos parece que “negro” se constituiu como uma designação segregante que visa ao real do sujeito que se quer eliminar.

A designação segregante aponta para o obscuro e indiscernível daquele que segrega (Fridman, 2017). No entanto, não é verdade que o segregado, aquele sob qual é imputado a designação segregante, tem toda sua vida sugada por essa designação, pelo contrário, sua dimensão vital é atribuída como maior que a dos outros. Sua pretensa vitalidade, portanto, o torna mais perigoso, mais ameaçador para aquele que visa de qualquer maneira à separação.

Este gozo próprio-não-próprio que se supõe àquele que se rechaça, implica uma mobilização, um esforço que implica uma determinação. Neste ato se supõe uma capacidade de destruição superior a toda possibilidade racional” (Fridman, 2017, p.99, *tradução nossa*)¹⁶.

A segregação não toma por inteiro o segregado, mas mobiliza intensamente o segregador. Seu desejo se particulariza em um desejo de segregar e se desenvolve de tal forma que qualquer um pode ser alvo da segregação. Isto explica o fato de que os projetos e ações de segregação não se aplacam ou diminuem, mas as medidas de segregação parecem cada vez mais insuficientes e, por isso, se tornam cada vez mais evidentes, concretas e violentas. “O ato de segregação sempre será insatisfatório, porque se atribui ao que se expulsa uma vitalidade e potencialidade infinitas” (*ibid.*, *tradução nossa*)¹⁷.

¹⁶ “Este goce propio-no propio que se le supone a aquel que se rechaza, implica una movilización, un esfuerzo que conlleva una determinación. En este acto se supone una capacidad de destrucción superior a toda posibilidad fáctica, a toda posibilidad racional incluso” (Fridman, 2017, p.99).

¹⁷ “Siempre el acto de segregación será insatisfactorio porque se atribuye al que se expulsa una vitalidad y una potencialidad infinita” (*ibid.*).

Isso indica que não há resolução que dê fim a essa problemática, pois sempre haverá um resto impossível de se eliminar. Esse resto, em última instância, é o corpo e a impossibilidade de eliminá-lo (Fridman, 2017). É por isso que a eliminação dos corpos está presente em todo ato de segregação, pois o que se produz é a “separação do corpo do outro (que evoca a falta no Outro), e a possibilidade de sua eliminação” (*ibid.*, p.101, *tradução nossa*)¹⁸. Logo, o desejo obscuro, o desejo de morte do segregador, na realidade aponta para a posição de gozo, nada racional, mas sim uma posição parasitária. Essa posição está ligada à satisfação de controlar outro gozo, o do próximo. Com tal intuito, o segregador compromete todo o seu ser, aliena-se e restringe suas potencialidades (Fridman, 2017). É aqui que podemos localizar as causas obscuras do racismo explicitadas no capítulo anterior.

Essa posição em nada se coaduna com a posição do psicanalista. Eric Laurent, em seu texto *O analista cidadão* (1999), faz uma crítica à posição de intelectual crítico que o analista pode tomar ao torna-se um especialista da desidentificação e propõe uma nova postura: o analista cidadão. Esse termo, segundo Laurent, adquire seu sentido com o suporte da teoria moderna da democracia, levando-o a afirmar que “há uma comunidade de interesses entre o discurso analítico e a democracia” (Laurent, 1999, p.8). Um dos pontos cruciais dessa comunidade de interesses entre o discurso analítico e a democracia, e o que fundamenta o analista cidadão, é o fato de ele ser “um analista sensível às formas de segregação” (Laurent, 1999, p.8).

Isso significa que o psicanalista encarna e, por isso, presentifica o resto a ser segregado. Ele se faz agente, semblante desse resto. A presença do analista é um dos nomes dado por Lacan à transferência. Essa presença não é qualquer, mas sim uma presença que dá lugar a uma ausência, a este X inominável, que é estrutural (Fridman, 2017).

Veremos na vinheta clínica mais adiante como o desejo da analista em querer saber o que é ser uma mulher negra para a paciente, ou seja, ao tomar “negra” como significante e não designação segregante possibilitou a introdução deste significante, produzindo uma interpretação que fura a cadeia significante da analisanda e resultando na abertura à fala. Para abordarmos tal vinheta, nos aproximaremos dos conceitos de sujeito, significante e interpretação na leitura de Lacan.

¹⁸ “separación del cuerpo del otro (que evoca la falta en el Otro), y si es posible su eliminación” (Fridman, 2017, p.101).

3.4 O Sujeito e o Significante

A estrutura é esta ideia de que leis organizam o pensamento independentemente do indivíduo (Lang & Andrade, 2019). Assim, na psicanálise, desde Freud e principalmente a partir da releitura de Lacan, o inconsciente é regido por uma estrutura que produz efeitos. “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”, nos diz Lacan (1964/ 2008, p.27), e seus mecanismos seriam a metáfora e a metonímia ou, condensação e deslocamento, como postulado por Freud.

O inconsciente, portanto, se constitui como uma cadeia significante que se repete e insiste nisso que Freud denominou como a outra cena. Aqui o termo crucial é *significante* (Lacan, 1960). O significante em psicanálise só existe em cadeia, ou seja, articulado com outros significantes, o que aponta para o fato de que, em sua essência, o significante não significa nada. “Nosso ponto de partida, o ponto a que voltamos sempre, pois estaremos sempre no ponto de partida, é que todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (Lang & Andrade, 2019 *apud* Lacan, 1955-6/1985, p. 212). É, portanto, na relação entre inconsciente e linguagem em psicanálise que “o uso da fala produz um dizer mais além e mais aquém do que era pretendido. Essa descoberta desemboca em uma teoria na qual o sujeito surge como efeito produzido pelo encadeamento dos significantes” (Lang & Andrade, 2019, p.109).

É no corte da cadeia significante que é possível verificar a “estrutura do sujeito como descontinuidade no real” (*ibid*, p.284) e, através da análise, segundo Lacan, é possível revelar a verdade da relação entre significante e significado “ao fazer dos buracos do sentido os determinantes de seu discurso” (*ibid*).

A causa do sujeito, por ser efeito da ordem simbólica e por sua relação com o Outro ser de interseção, aponta para o fato de que ele é “decorrente da articulação produzida entre os significantes na estrutura da linguagem” (*ibid*). Por isso, Lacan nos alerta que “um significante representa um sujeito para outro significante” (1960/ 1998, p.833), ou seja, o sujeito, segundo a leitura psicanalítica, se apresenta nos vazios da articulação significante, não no sujeito da frase, na pessoa que a enuncia ou no tema que a cadeia aborda. O sujeito é um intervalo, aquilo que escapa.

No Seminário 11, intitulado *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan estabelece uma relação paradoxal entre o sujeito e o Outro. O sujeito só pode ser no Outro, lugar onde estão os significantes que o nomeiam, ou seja, sua cadeia

significante. Segundo Lacan o Outro “é o lugar em que se situa a cadeia significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p.200). O Outro ocupa, portanto, uma posição mestra, pois é a “sede prévia do puro sujeito do significante” (Lacan, 1960/2014, p.289).

Esta definição liga o Outro e o sujeito de um modo que constitui, claramente, uma alienação: o sujeito como tal só pode ser conhecido no lugar ou *locus* do Outro. Não há meios de se definir um sujeito como consciência de si” (Laurent, 1997, p.34).

Para tornar-se Eu e adquirir uma identidade, o sujeito se identifica com a cadeia significante que o Outro lhe (a/re)presenta. Ao fazê-lo, o sujeito perde seu ser e torna-se um ser de linguagem, Eu, petrifica-se nos significantes, assume uma identidade, mas não é nada além disso.

[...] a união do sujeito com o Outro deixa uma perda: se o sujeito tenta encontrar-se no Outro, só pode se encontrar como uma parte perdida. Ele fica petrificado por um significante-mestre e perde alguma parte de seu ser. A alienação [...] é, o fato de que o sujeito, não tendo identidade, tenha de identificar-se a algo (Laurent, 1997, p.43).

É isso que Lacan (1964/2008) representa com o exemplo da frase “a bolsa ou a vida”. Só há uma escolha: a vida, mas, para isso, perde-se a bolsa, tornando a vida uma meia-vida, uma vida em que algo está faltando. Como, então, os significantes, já que eles vêm do Outro, serão sentidos como não tanto do Outro, mas como também do sujeito? Isso acontecerá a partir da operação de separação, quando não todo o sujeito passar por esses significantes.

Essa separação representa que o desejo do Outro está em outro lugar, não apenas ali com o sujeito. O Outro nomeia o sujeito, este se identifica com esses significantes e todo o seu ser é capturado por eles, franqueando a existência do sujeito à sua representação por esses significantes que correspondem ao desejo do Outro. A ausência do Outro aponta para o fato de o sujeito não ser seu objeto total de satisfação, ou seja, seu desejo está em outro lugar, é metonímico e sua satisfação é parcial. É isso que Lacan quer dizer com:

Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – ele me diz isso, mas o que é que ele quer? (Lacan, 1964/ 2008, p.209).

A falta que o sujeito encontra no Outro é a falta de desejo marcado pelos intervalos do seu discurso. Depois, a ausência instaura o desejo como faltante. É, segundo Lacan (1964/2008), nas faltas do discurso, naquilo que não cola, que o desejo do Outro será apreendido pelo sujeito. Logo, o Outro não é capaz de nomear

todo o sujeito. É por isso que Lacan fala de duas faltas que se recobrem, a do sujeito, que ao ser capturado pelos significantes perde seu ser, só podendo ser um ser de linguagem; e a da falta do desejo do Outro no laço que mantenho com ele, o que me leva a buscar para além do que deseja:

Duas faltas aqui se recobrem. Uma é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real [...]. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada (Lacan, 1964/ 2008, p.201).

Segundo Soler (1997), Lacan concebe a interseção como a definição de separação, a falta comum a ambos os conjuntos e não o pertencimento daquilo que é comum a dois conjuntos, como apresentada na operação da teoria matemática dos conjuntos. Ou seja, a resposta ao desejo do Outro não pode ser dada nem pelo sujeito, pois ele é faltoso, já que ao se identificar com os nomes disponíveis no Outro, ele perde algo do seu ser; e nem pelo Outro, pois este falta ao sujeito, ao se ausentar. A resposta à questão “o que é o sujeito para além do significante?”, é dada, então, pelo objeto *a*, “um gozo a mais” (Soler, 1997, p.65). Desse modo, com os mecanismos lógicos da alienação e separação, percebemos que os significantes não correspondem ao sujeito por inteiro, de modo que este sempre escapa, não podendo ser descrito por eles. Tais mecanismos se dão a partir do fato de que há um *X* inominável.

Isto, pois, para Lacan (1960/2014), o sujeito é um conceito que aponta para a inconsistência do simbólico, já que ele é aquele que cai, que resta da operação significante, já que dividido entre a representação designada pelo significante e o objeto enquanto ausência. O significante, portanto, “não designa um atributo qualitativamente positivo de um sujeito, mas a própria falta de tal atributo” (p.135). Assim, o sujeito é um buraco que busca ser nomeado, representado, compondo tanto o nome quanto a demanda proveniente do Outro. O sujeito, então, tenta lidar com a maneira como foi nomeado por uma exigência do Outro, sempre apresentada como obscura por conta da preocupação do sujeito a respeito do que o Outro realmente deseja (Fridman, 2017).

A relação do sujeito com o Outro, por ser uma relação em que não há uma descontinuidade entre eles, também nos leva a uma outra espacialidade introduzida pela psicanálise que, por isso, fará Lacan recorrer à topologia “pois ela oferece outra

racionalidade espacial que torna pensável e transmissível o modo como o discurso do inconsciente se articula na clínica psicanalítica” (Lang & Andrade, 2019, p.111).

A noção de tempo em psicanálise também é outra, nomeada como tempo lógico por Lacan, diferencia-se do tempo cronológico, unidirecional, e já o encontramos em Freud com a noção de *nachträglichkeit* “argumentando que o trauma só se constitui quando uma experiência posterior ressignifica uma anterior” (*ibid.*). Lacan retoma esse termo e, ao reler como futuro anterior, muda a noção de tempo em análise, “pois o material que se produz nas sessões pode ser relacionado tanto com algo que já foi dito, quanto com algo que ainda o será” (*ibid.*).

O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando. (Lang & Andrade, 2019 *apud* Lacan, 1953/1998, p. 301).

É a noção de tempo lógico, o tempo do inconsciente, que introduz o corte como aquilo que pode ter efeito de interpretação, uma vez que:

Em lugar de trazer à tona o sentido, o corte opera como o avesso do inconsciente, pois extrai determinado significante da cadeia, suspendendo o sentido (Miller, 1996: 99). O manejo com a letra estanca o encadeamento e produz um significante desatrelado do sentido, tornando a intervenção analítica um modo de operar com o real (*ibid.*, p.39).

Segundo Lacan, "a arte do analista deve ser a de suspender as certezas do sujeito" (Lacan 1953/2014, p.116). O sujeito não é o indivíduo. Segundo Lacan, ele “vai bem para além do que o indivíduo experimenta “subjetivamente”, tão longe exatamente quanto a verdade que ele pode atingir” (*ibid.*, p.129). O sujeito implica-se na análise quando aceita a posição mais constituinte dela, a da intersubjetividade. E é na posição de terceiro que a descoberta do inconsciente feita por Freud apresenta seu verdadeiro fundamento (Lacan, 1953).

3.5 Vinheta clínica “Aziza”: Significante “Negra” que fura e a interpretação analítica

Na vinheta clínica deste capítulo, abordaremos os efeitos de uma interpretação analítica ao tomar “negra” como significante, aquilo que, essencialmente, não representa nada. Essa operação possibilitou a abertura da fala, i.e., a construção de uma outra localização da analisanda no seu *infamiliar*: a curva.

O início do uso da interpretação na prática analítica, segundo Freud, era a de desvendar o sentido dos sintomas e torna consciente o inconsciente, porém a prática

da interpretação passa para a “leitura de algo que se repete para além do sentido e da decifração” (Bastos & Ribeiro, 2015, p.35).

Aziza, uma mulher negra retinta (apesar de tal não aparecer em seu discurso) chega à análise com uma narrativa que se repete a cada sessão por mais de um ano: o retorno à infância quando, por decisão dos pais, foi morar com a irmã mais velha, local onde sofreu diversas violências. A decisão feita à infância, ao qual o motivo lhe é desconhecido, parece como destino traçado: sua vida foi traçada pela escolha dos outros e, por isso, sua infância e juventude são sentidas como perdidas.

Segundo Bastos & Ribeiro (2015), a interpretação psicanalítica consiste em “operar com o encadeamento significante, algo que leva ao encontro da significação ou do sentido a partir de significantes presentes nas formações do inconsciente e nas associações que a ele se ligam” (*ibid*, p.36). O sentido, aqui, é o sentido inconsciente produzido pela interpretação.

Em uma das sessões em que Aziza está relatando situações em que se sentiu inferior é levada à *infância*, na época em que morou com a irmã mais velha e destaca o significante *intrusa* que a leva a relatar situações que viveu quando empregada doméstica. *Indeferida*, significante que apareceu em uma sessão anterior, *inferior*, *intrusa* e *empregada doméstica* faz questão à analista diante desta mulher negra o que a leva a perguntar: “Será que indeferida, inferior, intrusa, empregada doméstica não tem a ver com ser negra?” Ao passo que a paciente nega.

A interpretação analítica opera com os significantes visando ao objeto. Mas não apenas isso, a interpretação analítica opera com a língua, os pedaços, os cacos de palavras, fonemas, sons, essa primeira inscrição da linguagem no corpo “o que não impede que o inconsciente seja estruturado como uma linguagem: do trabalho de equivocar a última, precipitam-se ao longo da análise restos linguageiros que se reiteram e se destacam da cadeia” (*ibid*, p.37). Por isso, fala-se de efeito de interpretação, pois quem faz a interpretação é o inconsciente. O que atesta isso também é o efeito de surpresa que a própria interpretação tem para o analisando. Esse efeito só pode ser recolhido *a posteriori*, não podendo ser antecipado ou calculado nem pelo analista nem pelo analisando.

É o que vemos acontecer nesta vinheta. Não é a pergunta que importa, mas o encadeamento significante que ela opera. Na repetição do relato, destaca-se uma cadeia significante: *intrusa-inferior-indeferida-empregada doméstica*. *In* é o significante tanto da exclusão quanto da negação que se repete em sua vida,

principalmente em seu lugar na família. É o *in* que também localiza um sintoma familiar ao qual Aziza se identificava: a mudez. Dentro de casa era muda, fora de casa era falante. Ser da família é se calar, ser de fora da família é poder dizer. É entre falar e calar que Aziza se localiza enquanto sujeito.

Na sessão seguinte, a analisanda confirma a interpretação com uma lembrança: sua irmã e sobrinha voltaram à casa dos pais e, por serem “mais claras”, foram escolhidas a ficar, ao passo que Aziza foi escolhida para se retirar. “Mais clara” é a marca da escolha do pai, que, por exemplo, apresentava a sobrinha de Aziza como neta dele (apesar de não ser), mas ela apenas era apresentada como filha se perguntavam quem era. A escolha do pai a causa vergonha já que denuncia a recusa da cor negra por ele.

Ao lembrar-se, a repetição cessa e um novo momento na análise se instala: relato e lembranças familiares atravessadas por aquilo que podia ser falado e o que devia ser calado, o passado se constituindo como tal e a abertura da possibilidade em desejar. A analista, nesse caso, ao poder dizer “negra”, inaugura uma outra posição: pode falar. “Hoje, por conta da análise, consigo pensar nisso, há o sofrimento, mas é diferente, ele não se instala, ele está no passado”. O significante “negra” possibilita um lugar na família, a introduz, na “curva”.

Por fim, aparece um desejo de saber sobre “as viúvas negras do Convento da Boa Morte em Salvador: mulheres negras escravizadas que se submetiam aos senhores de engenho em troca de ouro para a compra de alforrias”. Este desejo de saber sobre o que é uma mulher negra confirma que não, ser mulher negra não é, para esta paciente, ser intrusa, inferior, empregada doméstica. Ser mulher negra ainda é algo a ser construído, não sem a transmissão das “viúvas negras do Convento da Boa Morte em Salvador”.

CONCLUSÃO

Este trabalho se iniciou com duas importantes perguntas, a primeira: por que no Brasil, onde a maioria da população é negra, ser negro é um marcador de subalternidade? Esta pergunta se desdobra em tantas outras que vem questionar sobre os indicadores sociais de pessoas negras, onde seus números atestam para uma subalternização que não cessa de se inscrever: Por que negros são as maiores vítimas de violência policial, baixa escolaridade, subemprego, desemprego, baixos rendimentos? Por que a maioria das mulheres a sofrerem feminicídio são negras? Por que aqueles que mais ocupam cargos de chefia não são negros? O título do célebre livro de Abdias Nascimento nos dá uma pista “*O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*”. O genocídio do negro brasileiro é um processo de racismo mascarado. Aqui temos uma outra pista sobre o racismo à brasileira: mascarado. Assim, um dos objetivos deste trabalho foi investigar o que é o racismo e quais são suas raízes e manifestações no Brasil e no mundo.

O primeiro importante conceito que nos deparamos foi o de raça. Vimos que raça, aplicada às relações humanas é um conceito inoperante cientificamente, pois não explica a diversidade humana. Ou seja, biológica e geneticamente não há raças. Isto revela o verdadeiro fundamento que há na elaboração do conceito de raça e no seu uso para explicar a diversidade humana: legitimar a hierarquia e as relações de dominação e sujeição dando origem à ideia de raças superiores e inferiores (Munanga, 2013). Assim, o conceito de *raça social* nos parece mais adequado já que ele leva em consideração a inexistência de raças biológicas e coloca acento à sua eficácia social para construção, manutenção e reprodução de diferenças e privilégios. Por isso, a raça se torna um componente importante nas estruturas sociais (Schuman, 2017).

Localizamos a origem do conceito de raça, assim como seu caráter, no colonialismo. A raça como expressão da dominação colonial permeia as relações de poder até hoje, tornando-se um elemento fundamental de *colonialidade de poder* em escala global. É a noção de raça, da diferença de raças em superiores e inferiores com base biológica, que deu esteio à formação das Américas, do eurocentrismo e do despojo feito ao continente africano (Quijano, 2005). Acima de tudo, o conceito de raça foi utilizado como tecnologia a serviço dos países colonizadores para a destruição e submissão dos países colonizados.

O colonialismo, portanto, respaldou-se no conceito de raça como base fundamental para argumentar a favor tanto da exploração das colônias, da escravização de povos para sua exploração quanto na acepção do padrão humano europeu como universal civil. As identidades nasceram, portanto, quando as relações de poder foram estabelecidas. Antes da dominação europeia não havia o negro, o índio, o mestiço nem o europeu. Portanto, nas Américas, o conceito de raça não só se tornou o elemento fundamental para a classificação social universal da população mundial, como também autorizou, confirmou e possibilitou as relações de dominação e poder estabelecidas.

O racismo, portanto, se caracteriza como discriminação sistemática que tem como fundamento a raça, ou seja, a hierarquização e sujeição de grupos humanos a partir de suas características físicas e/ ou culturais que resultam na manutenção da exclusão, dominação e subalternização de um grupo.

Vimos que no mundo o racismo se apresentou enquanto racismo científico, que tem como base a diferença das raças a partir de características biológicas, físicas, geográficas e climáticas. Este foi deslegitimado, mas isto não significou sua erradicação apontando para o fato de que o racismo, como tecnologia de poder, se refina e transforma. Assim, o racismo passou sua tônica da diferença biológica, das características físicas para a diferença cultural.

A passagem do racismo científico ao racismo cultural marca a passagem da tônica na inferioridade biológica, física e geográfica à diferença cultural, novo argumento que fundamenta a legitimação racista. Assim, o racismo passou do desmantelamento das culturas e corpos para a domesticação de culturas e corpos. A mudança da tônica do racismo não se dá por evolução interior, mas sim por “mudanças na estrutura econômica e política que exigem formas mais sofisticadas de dominação” (Almeida, 2019, p.72).

Assim, consideramos o conceito de *racismo estrutural* (Almeida, 2019), pois examinamos o racismo como um dos elementos fundamentais que organizam a sociedade, uma tecnologia de poder, um processo histórico e político, não o resultado de ações. Aqui o racismo é regra, não exceção, nem patologia ou desvio de caráter. É a partir do racismo, que começa a ser considerado então uma tecnologia, que as desigualdades e as violências se perpetuam e selecionam seus alvos, moldando assim a vida social na atualidade.

Já as raízes do racismo no Brasil foram localizadas na escravização de negros africanos, na miscigenação como tecnologia de branqueamento da população e no mito da democracia racial, mecanismos que caracterizam isto que Gonzalez (1988/2020) denominou *racismo por denegação*.

O racismo à brasileira tem características específicas. A miscigenação e o mito da democracia racial se fundamentam na política da miscigenação. Ambos são como véus do desejo de eliminação da raça negra no Brasil, pois na miscigenação o que se deseja é a dissolução do sangue negro no sangue branco, considerado superior. Aqui o negro africano foi concebido no seio da nação como estrangeiro, aquele que, ainda e além da escravização, precisava ser exterminado.

Na democracia racial o que se deseja é o silenciamento. Não há racismo no Brasil, somos misturados, somos todos brasileiros, pregam os que defendem a existência da democracia racial. A miscigenação e a “democracia racial” adubam o solo do racismo cordial, o racismo à brasileira. Cordialidade, aqui, é um disfarce do ódio que a nação brasileira direciona a si mesma. Sendo assim, a democracia racial só permite aos negros um privilégio: o de se tornarem brancos por dentro e por fora.

O negro no Brasil, portanto, é considerado inferior, estranho e exótico. O objetivo das classes dirigentes brancas é que o negro no Brasil desapareça, seja morrendo fisicamente ou simbolicamente. Que ele, já não tendo mais sua referência de família, povo, nação e língua, abandone também sua cor, crenças e religião e se concentre apenas em sobreviver, vendendo sua força de trabalho aos brancos detentores do poder, seja como seguranças, empregadas domésticas, babás, trabalhadores de serviços gerais (ou seja, os responsáveis pela limpeza dos espaços ocupados pelos brancos) e ambulantes. O abandono à sua cor, já que ela lhe traz tanta dor, pode também acarretar ódio à própria cor, ao próprio corpo e ao próprio povo. O negro, portanto, pode vir a se tratar como imigrante de si mesmo.

Ao contrário do que muitos acreditam, defendemos que o racismo caracterizado como ódio ao Outro e sua sequente eliminação se expressa, sim, no Brasil. No Brasil vemos que o racismo estrutural e estruturante molda a sociedade a fim de dificultar o acesso de negros a diversos âmbitos da sociedade (e a psicanálise representa um deles), revelando que o “para todos”, insígnia maior da democracia, na verdade, é apenas para alguns.

Foi, portanto, diante de minha formação como psicanalista que a segunda questão ecoava: Com um problema tão pungente, o que a psicanálise tem a dizer

sobre isso? Assim como na primeira questão, esta também se desdobrava em tantas outras: Por que o silêncio das instituições psicanalíticas brasileiras a respeito do sofrimento advindo do racismo? Seria este silêncio sintoma do racismo à brasileira?

Com a pesquisa encontramos elaborações psicanalíticas sobre os efeitos do racismo na constituição psíquica de pessoas negras. Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista, Virgínia Bicudo tem importantes trabalhos a respeito do racismo à brasileira e sua incidência na relação entre sujeito e Outro de pessoas negras. Além de Lélia Gonzalez que utilizou a epistemologia psicanalítica para fazer uma análise do racismo e sexismo na cultura brasileira. É a transmissão destas mulheres e de tantas outras silenciadas no meio psicanalítico que dá esteio para que eu e minhas contemporâneas se debrucem sobre a problemática do racismo no Brasil a partir da psicanálise, não sem operar uma mudança no *status quo* psicanalítico. Isto porque este silenciamento não impede que suas vozes ecoem em nós. O fato de não haver pessoas negras no campo da psicanálise não se dá por conta da práxis psicanalítica, mas sim dos psicanalistas que ainda estão despertando das identificações raciais estruturais e que ainda as utilizam de mau jeito.

O fato é que a psicanálise se encontra diante de um paradoxo: enquanto suas instituições ainda carregam aspectos estruturais racistas, muitas das experiências analíticas desenrolam-se como antirracistas. Talvez, por isso, eu tenha entrado na psicanálise por me achar branca e entrei em análise ao me tornar negra.

Um dos argumentos mais utilizados é o de que a experiência do racismo e o de combate ao racismo, principalmente através da militância, seriam expressões da incidência do eixo imaginário, que por isso, esconderia o sujeito nos engodos da imagem. Vimos neste trabalho que não se trata disso e que não devemos tomar como um jargão a desidentificação. O que testemunhamos neste argumento da desidentificação de pessoas negras à sua própria cor é o racismo à brasileira. Em um processo de análise, é preciso que não se recusa a cor de pele como um dado decisivo e determinante em seu movimento social e cultural.

A cor no corpo é real e imutável o que indica que uma identidade negra não é passível de transformação pelo jogo das desidentificações que operam no eixo simbólico-imaginário. No entanto, isso pode ser analítico quando se trabalha para retirar o sujeito da armadilha de se rejeitar porque o Outro lhe identifica como rebotinho. Aí sim a desidentificação ganha um lugar de destaque como vimos no caso

Luísa, apresentado por Neuza Santos Souza, quando ela alcançou a identidade final de ser uma mulher desejada pelo seu veneno independentemente de ser negra.

Assim, abordamos articulações a partir da psicanálise a respeito do racismo tomando-o a partir da rejeição primordial no estabelecimento do laço social e expulsão na fundação do sujeito na tênue franja entre o real do corpo, sua consistência especular imaginária e os discursos que o disciplinam.

Dessa forma, depreende-se que a lógica colonial denuncia uma outra maneira de laço social, uma outra lógica que não apenas se caracteriza por um choque de civilizações, mas, sobretudo, por um “choque de gozos”. O laço social agora se dá através da rejeição do gozo diferente do meu para a promoção da minha afirmação como homem. Assim, para se tornar humano, é preciso que este que foi rejeitado por ter um gozo diferente do meu, o rejeite também e assimile minha maneira de gozar, maneira definitivamente humana. O racismo, portanto, se apresenta como um modo de gozo que estabelece um tipo de laço social.

Isto faz eco quanto à análise de Freud sobre o fato de que “ninguém suporta uma aproximação demasiado íntima do outro” (Freud, 1921/2017, p.92). Para Freud, a insuportável aproximação íntima do outro, quando se trata da aproximação entre branco e negro, não se encontra sob a barra do recalque, como no narcisismo das pequenas diferenças, sendo, portanto, a aversão difícil de superar do branco pelo negro um caso de diferenças maiores. Essas diferenças maiores são aquilo que Laurent (2014) localiza no advento do colonialismo como “choque de gozos”.

A rejeição do gozo, um tipo de racismo que se funda no laço social estabelecido pelo colonialismo, se apresenta também na literatura psicanalítica quanto à fundação do sujeito, em Lacan, e do Eu, em Freud. A hipótese de Jacques Alain-Miller “A raiz do racismo é o ódio de meu próprio gozo” serviu como pano de fundo para a pesquisa do lugar do racismo na articulação entre o estabelecimento do laço social e da fundação do sujeito.

O que encontramos na pesquisa desta articulação foi a operação da *Ausstossung* freudiana lida por Lacan como expulsão de gozo inaugural, antecessora da *Verneinung*, a negativa freudiana, pertencente à pulsão de morte. É *Ausstossung* que enlaça o racismo como mecanismo de fundação do laço social colonial, que se expressa na colonialidade de poder, e o racismo à brasileira, racismo por denegação, que nega aquilo que expulsa como sendo próprio à sua constituição.

Porém, *Ausstossung* não é o mecanismo em si, mas sim *Bejahung-Ausstossung*. Este mecanismo revela como se dá a entrada do sujeito na linguagem: a *Bejahung* é o sim que o sujeito concede a elementos que lhe chegam pela via da linguagem e a *Ausstossung* é a expulsão daquilo que “o irrepresentável do real no significante atesta o limite ou impossível de *lalíngua* [*lalangue*]” (Filho, 2011, p.35).

Perguntamos, portanto, sobre a incidência de uma *Bejahung* que permita se elevar a cor e os traços da negritude à dignidade da Coisa, como um mecanismo que possa criar um novo campo simbólico, nas relações que envolvem o racismo na cultura brasileira. Se o racismo é esse mecanismo que expulsa, por meio do ódio, do gozo e do ódio de meu próprio gozo, qual saída aqueles que são marcados por isto que leva à expulsão encontram?

Encontramos no *pretuguês* a possibilidade de uma *lalíngua* brasileira, já que se trata do sim às marcas da africanidade no Brasil transmitida na língua pela mãe preta, segundo Lélia Gonzalez.

No terceiro capítulo analisamos a incidência do racismo em prevalência simbólica e imaginária, depois de ter abordado sua prevalência real, isto que se constitui como expulsão de gozo. Por isso, retomamos as elaborações de Isildinha Baptista sobre a constituição da imagem do corpo negro no espelho, de Neusa Santos Souza sobre o mecanismo de *tornar-se negro*, a partir principalmente do caso Luísa, e a noção de designação segregante do psicanalista argentino Pablo Fridman articulando à elaboração de Mbembe de que o delírio europeu que faz coincidir negro à raça tem em um de seus fundamentos a palavra, o nome e a cor: negro. Aqui, portanto, vemos o enodamento entre palavra, imagem e corpo que o racismo opera a fim de estabelecer os lugares de rejeição, subalternidade, exclusão, eliminação.

Por fim, a vinheta clínica Aziza vem ilustrar os efeitos da interpretação analítica a partir da posição da analista em não retroceder quanto à cor nem tomá-la como tabu. A analista ao se perguntar sobre o que é ser negra para aquela mulher e ao direcionar tal questão ao interpretar sua cadeia significante que tinha como S1 *In*, abre para a construção singular desta paciente sobre seu lugar de mulher negra que é apresentando com o desejo de saber sobre “as viúvas negras do Convento da Boa Morte de Salvador” que compravam sua própria liberdade.

REFERÊNCIAS

Atlas da violência. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf>. Acesso em 02 de setembro de 2019.

Jesus mulher e negra fala de feminicídio: “Todos os dias com medo”. *Universa*, 24 de fevereiro de 2020. Disponível em <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/02/24/jesus-mulher-e-negra-fala-de-feminicidio-todos-os-dias-com-medo.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

RJ tem aumento de mais de 300% de casos de feminicídio em dois anos, aponta instituto. G1, Rio de Janeiro, 25 de novembro de 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/11/25/rj-tem-aumento-de-mais-de-300percent-de-casos-de-feminicidio-em-dois-anos-aponta-instituto.ghtml>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

Trabalhador branco ganha por hora 68% mais que pretos e pardos, mostra IBGE. G1, 13 de novembro de 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/11/13/trabalhador-negro-ganha-por-hora-59percent-do-rendimento-do-trabalhador-branco-mostra-ibge.ghtml>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural* -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia González. *Sig Revista de Psicanálise*, n. 14, jan/jun 2019, p.85-102.

ASKOFARÉ, Sidi. Aspectos da segregação. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 2, jul./dez. 2009, p. 345-354.

BASTOS, Angélica; RIBEIRO, Mariana Mollica da Costa. O sentido da interpretação. In: *Interpretação e ato na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2015, p.35-50.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral. *Mapa do encarceramento : os jovens do Brasil / Secretaria-Geral da Presidência da República e Secretaria Nacional de Juventude*. – Brasília : Presidência da República, 2015. Disponível em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/01/Mapa_do_Encarceramento_-_Os_jovens_do_brasil.pdf>. Acesso em 14 de junho de 2020.

BOEHM, Camila. Moradores de favelas movimentam R\$ 119,8 bilhões por ano. Agência Brasil. São Paulo, 27 de janeiro de 2020. Disponível em <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-01/moradores-de-favelas-movimentam-r-1198-bilhoes-por-ano>>. Acesso em 02 de março de 2021.

CALDAS, Heloisa. 'Eu vi a lâmpada'. *Latusa* – Escola Brasileira de Psicanálise, Rio de Janeiro, n. 1, p.45-52, 1997.

_____. Segregação, violência e errância. In: Errâncias, adolescências e outras estações. Caldas, H; Bemfica, A; Boechat, C. (Org.). Belo Horizonte: Editora EBP, 2016, p.125-135.

_____. Segregação e gozo em Ensaio sobre a cegueira. *Revista Desenredos*, Teresina- Piauí, Jan/Fev/Mar de 2011, Disponível em: <http://www.desenredos.com.br/8_ens_heloisa_261.html>. Acesso em 14/12/2020.

_____. O amor nosso de cada dia. *Latusa, revista da EBP-Rio de Janeiro, n. 13: O semblante e a comédia dos sexos*. Contra Capa: Rio de Janeiro, p. 11-17, 2008.

CALVI, Pedro. Sistema carcerário brasileiro: negros e pobres na prisão. *Comissão de Direitos humanos e Minorias*, Brasília. 06 de agosto de 2018. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/sistema-carcerario-brasileiro-negros-e-pobres-na-prisao>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

CÉSAIRE, Aimé. (1950) *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

COSTA, André Oliveira. A negação primordial na constituição psíquica: o problema da afirmação-expulsão (Bejahung-Austossung) segundo Freud e Lacan. *Intuitio*. Porto Alegre V.1 - No.2, Nov/2008, pp. 33-48.

FANON, Frantz. (1935) *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILHO, Jorge A. Pimenta. A negação e o reencontro do objeto pulsional. *Afreudite* – Ano VII, n.º 13/14, 2011, pp.31-41.

FRANÇA NETO, Oswaldo. A Bejahung nas conexões da psicanálise. *Psicol. clin.* [online]. 2006, v.18, n.1, pp.153-163. ISSN 1980-5438. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652006000100013>.

FREUD, Sigmund. (1895) O Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira*, v. I, 1996, p. 335-397.

_____. (1900) *Interpretação dos sonhos*. Porto Alegre, RS: LP&M, 2017.

_____. (1914) Introdução ao narcisismo. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia da Letras, 2010, p. 14-50.

_____.1915) *As pulsões e seus destinos*. 1. ed.; 3. reimp - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. (1921) *Psicologia das massas e análise do eu* - Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2017.

_____. O Eu e o Id (1923). In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume III (1923-1938). Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_____. 1925) A negação. In: *O infamiliar* - Obras incompletas de Freud, v.8, 1. ed.; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. (1925). A denegação. In: *ESB*, v. XIX (pp. 293-300). Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1925) A negativa. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, v. III. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p.145-158.

_____. (1930) *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FRIDMAN, Pablo. La segregación y sus destinos. In: *Indagaciones psicoanalíticas sobre la segregación*. Org: Delgado, O. Fridman, P; 1ªed. - Olivos: Grama Ediciones, 2017.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. *As vozes do supereu*. Editora de Cultura, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

_____. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher (1979). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, F. LIMA, M. (Org.) 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.25-44.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade (1988). In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, F. LIMA, M. (Org.) 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.127-138.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação* - Episódios de racismo cotidiano. 1ªed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho (1949). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.96-104.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.591-652.E, 1986.

_____. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud (1954). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.383-401.

_____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. 1959-60) *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

_____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *O seminário, livro 11: os quatros conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. . Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. (1968-69) *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1969-70) *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

LACET, Cristiane. Da forclusão do Nome-do-Pai à forclusão generalizada: Considerações sobre a teoria das psicoses em Lacan. *Psicologia USP*, 2004, 15(1/2), 243-262.

LANG, Charles Elias; ANDRADE, Hudson Vieira de. Formalização e clínica psicanalítica: a estrutura, o significante e o sujeito. *Cad. Psicanál. (CPRJ)*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 40, jan./jun. 2019, p. 99-119.

LAPLANCHE, Jean; Pontalis, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAURENT, Eric. Racismo en el siglo XXI?. In: *Coloquio de la extimidad: en referencia al libro Extimidad del curso de Jacques-Alain Miller*. Brodsky, G; et al. 1ª ed - Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011.

_____. *Racismo 2.0*. Disponível em: <
<http://ampblog2006.blogspot.com/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>>. Acesso em: Acesso em: 26/12/2019, 2014, p.1-7.

_____. Alienação e separação I. In: *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Feldstein, R. et al (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 31-41.

_____. Alienação e separação II. In: *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Feldstein, R. et al (org.). Rio de Janeiro:

Jorge Zahar Ed., 1997, p. 42-51.

_____. O analista cidadão. *Revista Curinga Online*, n. 13 - Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise - Seção Minas, setembro/ 1999, pgs 7-13.

LIRA, Rodrigo; CAMARGO, Claudio. Ódio, um sentimento lúcido. In: *Ódio, segregação, gozo*. VIEIRA, Marcus; BARROS, Romildo (Org). Rio de Janeiro: Subversos, 2012.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDONÇA, Heloísa. *Mulheres negras recebem menos da metade do salário dos homens brancos no Brasil*. El País, São Paulo. 13 de novembro de 2019. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/12/politica/1573581512_623918.html> Acesso em 14 de junho de 2020.

MILLER, Jacques-Alain. *Racismo e extimidade*. Disponível em: <<http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-do-sujeito>>. Acesso em: 26/12/2020, p.1-10.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 2013, p.1-17. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em 29 de agosto de 2020.

_____. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. KON, N. M; ABUD, C. C.; SILVA, M. L. (Org.). 1º ed. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 33-44.

NASCIMENTO, Abdias. (1978) *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 1 reimpr. da 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NITAHARA, Akemi. *Pela primeira vez, negros são maioria no ensino superior público*. Agência Brasil, Rio de Janeiro. 13 de novembro de 2019. Disponível em <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-11/pela-primeira-vez-negros-sao-maioria-no-ensino-superior-publico>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do corpo negro*. 1998. Tese (Doutorado), Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, Tory. *Seis estatísticas que mostram o abismo racial no Brasil*. Portal Geledés. 20 de novembro de 2017. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/seis-estatisticas-que-mostram-o-abismo-racial-no->

brasil/?gclid=Cj0KCQjwiYL3BRDVARIsAF9E4GcN4m9Jqqw6SeYbZQ0NjJV5eodOR9-1YulJfqFTtm9p7EnDnl6UulkaAoc_EALw_wcB>. Acesso em 14 de junho de 2020.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* En: Buenos Aires Lugar CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2005. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em 26/05/2020.

REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA. A cor da violência policial: a bala não erra o alvo, 2020. Disponível em: <https://ponte.org/wp-content/uploads/2020/12/RELATORIO_REDE-DE-OBS_cor-da-violencia_Embargado-ate-0912_06AM-1-1.pdf>. Acesso em 02 de março de 2021.

RIBEIRO, Cristiane da Silva. *Tornar-se negro, devir sujeito: uma investigação psicanalítica acerca das reverberações clínicas e políticas do racismo. Dissertação (Mestrado em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência) - Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 114, 2020.*

ROSSI, Amanda; GRAGNANI, Juliana. A luta esquecida dos negros pelo fim da escravidão no Brasil. BBC Brasil, 11 de maio de 2018. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-sh/lutapelaabolicao>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia e Sociedade*, nº 26(1), p.83-89.

SCHUCMAN, Lia. Vainer., Martins H. V. (2017). A Psicologia e o discurso racial sobre o negro: do “objeto da ciência” ao sujeito político. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 37(n. spe), p. 172-185. <https://doi.org/10.1590/1982-3703130002017>

SIMÕES, Nataly. *Negros e periféricos são os mais afetados pelo aumento da população carcerária no Brasil. Alma preta: Jornalismo preto e livre. 22 de julho de 2019. Disponível em <<https://www.almapreta.com/editorias/realidade/negros-e-perifericos-sao-os-mais-afetados-pelo-aumento-da-populacao-carceraria-no-brasil>>. Acesso em 14 de junho de 2020.*

SILVA, Marcos da Silva e. *O Banzo, um conceito existencial: um afroperspectivismo filosófico do existir-negro. Griot : Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.17, n.1, junho, 2018, p.48-60.*

SILVEIRA, Caroline. *Machismo mata e mulheres negras são as que mais morrem. Humanista: Jornalismo e direitos humanos, Porto Alegre. 19 de novembro de 2019. Disponível em <<https://www.ufrgs.br/humanista/2019/11/19/machismo-mata-e-mulheres-negras-sao-as-que-mais-morrem/>>. Acesso em 14 de junho de 2020.*

SOLER, C. O sujeito e o Outro II. In: *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Feldstein, R. et al (org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 58-67.

SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

VALAS, Patrick. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

VELASCO, Clara. *Negros ganham 1,2 mil a menos que brancos em média no Brasil; trabalhadores relatam dificuldades e 'racismo velado'*. G1, 13 de maio de 2018. Disponível em <<https://g1.globo.com/economia/noticia/negros-ganham-r-12-mil-a-menos-que-brancos-em-media-no-brasil-trabalhadores-relatam-dificuldades-e-racismo-velado.ghtml>>. Acesso em 14 de junho de 2020.

WIEVIORKA, Michel. *O racismo, uma introdução*. -- São Paulo: Perspectiva, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2014.