TRIEB

SOCIEDADE BRASILEIRA
DE PSICANÁLISE DO RIO DE JANEIRO

VOLUME 20 / NÚMERO 2 / 2021

RACISMO

TRIEB

A TRIEB, revista semestral da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro – SBPRJ – publica artigos inéditos que se referem ao campo teórico e clínico da psicanálise e suas articulações com outros campos do saber. Os artigos sobre clínica são, necessariamente, acompanhados por uma discussão teórica e/ou crítica. Publica, ainda, conferências, entrevistas, traduções, artigos de valor histórico e resenhas de interesse para o campo da psicanálise.

EDITORAS
Maria Elisa Alvarenga
Maria Noel Brena Sertã

CONSULTORIA EDITORIAL
Daniel Senos
Monique Ribeiro Assis

CONSELHO EDITORIAL
Admar Horn
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ, Membro Efetivo da Sociedade de Psicanálise de Paris; Membro Titular do Instituto de Psicossomática de Paris- Pierre Marty (IPSO)

Aurea Maria Lowenkron
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ; Professora Adjunta do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (Saúde Mental da Infância e da Adolescência); Doutora em Ciências da Saúde pela UFRJ.

Ivan Figueira
Doutor em Psiquiatria, IPUB-UFRJ; Professor Adjunto da Faculdade de Medicina da UFRJ.

Jane Russo
Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional, UFRJ; Professora Adjunta do Instituto de Medicina Social, UERJ.

Laura Mello Machado
Mestre em Psicologia Clínica, PUC-RIO; Diretora da InterAge Consultoria em Gerontologia e representante da Associação Internacional de Geriatria e Gerontologia nas Nações Unidas.

Luiz Fernando Guedes Gallego Soares
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ; Coordenador da atividade "Psicanálise & Cinema".

Marcelo Marques
Psicanalista, Association Psychanalytique de France.

Marcia Rozenthal
Doutora em Psiquiatria, Professora da Escola de Medicina e Cirurgia da UNI-Rio e Coordenadora do Centro Multidisciplinar de Pesquisa e Extensão sobre o Envelhecimento - CEMPE.

Miguel Calmon Du Pin e Almeida
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ; Editor Regional da Revista Brasileira de Psicanálise.

Rosine Jozef Perelberg
Psicanalista, Training Analyst of the British Psycho-Analytical Society; Doutora em Antropologia Social, London School of Economics, University of London.

Ruth Lerner Froimtchuk
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ.

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ

Wilson Amendoeira
Psicanalista, Membro Efetivo da SBPRJ.

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Tatiana Podlubny

SECRETÁRIA ADMINISTRATIVA
Celyne Maués

REVISÃO
Andre Luiz A. Vale

DIAGRAMAÇÃO
Tatiana Podlubny

E-BOOK
Tiago Rodrigues

EDITORES ANTERIORES:
Fernando José Barbosa Rocha -1991 a 1993
Miguel Calmon Du Pin e Almeida - 1994 a 2001
Fernando José Barbosa Rocha, Marci Doria Passos e Viviane Frankenthal - 2002 a 2010
Aloysio Augusto d'Abreu - 2011 a 2012
Sherrine Maria Njaine - 2011
Maria de Fátima Amin - 2012 a 2016
Maria do Carmo Palhares - 2011 a 2018
Munira Aiex Proença - 2016 a 2018 e 2006 a 2017 (consultora editorial)
Bernard Miodownik - 2013 a 2018
Karla Loyo - 2018 a 2021

TRIEB

SOCIEDADE BRASILEIRA
DE PSICANÁLISE DO RIO DE JANEIRO

VOLUME 20 / NÚMERO 2 / 2021

RACISMO

SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DO RIO DE JANEIRO
Rua David Campista, 80 – Humaitá – CEP 22261-010 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tels.: (21) 2537-1333 – (21) 2537-1115
E-mail: sbprj@sbprj.org.br | revistatrieb@sbprj.org.br
Home Page: www.sbprj.org.br

CONSELHO DIRETOR DA SBPRJ - Biênio 2021 - 2022

Presidente: Lúcia Maria de Almeida Palazzo
Vice-presidente: Miguel Ângelo Cabral Sayad
Primeira Secretária: Gisela Gorrese Guimarães
Segunda Secretária: Priscilla Capua Maia
Primeira Tesoureira: Sônia Izecksohn
Segunda Tesoureira Eunice Raposo de Mello
Diretor do Instituto de Formação Psicanalítica: Ney Couto Marinho
Vice-Diretora do Instituto de Formação Psicanalítica: Anna-Maria Bittencourt
Secretária do Instituto de Formação Psicanalítica: Maria Noel Brena Sertã
Diretora do Conselho Científico: Maria Elisa Alvarenga
Diretor do Conselho Profissional: Claudio Frankenthal
Secretária do Conselho Profissional: Áurea Lowenkron
Diretora do Departamento de Publicação e Divulgação: Viviane Frankenthal
Secretária do Departamento de Publicação e Divulgação: Ruth Naidin
Diretor do Departamento de Difusão da Psicanálise: Carlos Pires Leal
Secretária do Departamento de Difusão da Psicanálise: Flávia Costa Strauch
Diretora da Clínica Social: Claudia Fonseca Bernardes
Secretária da Clínica Social: Monica Taunay
Diretora do Centro de Estudos Psicanalíticos: Eloá Bittencourt Nóbrega
Secretária do Centro de Estudos Psicanalíticos: Maria Teresa Silva Lopes
Diretora do Departamento de Comunidade e Cultura (DCC): Maria Teresa Naylor Rocha
Secretária do Departamento de Comunidade e Cultura (DCC): Sonia Verjovsky

---

T825 TRIEB / Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro – SBPRJ
Nova série, v.1, n.1 (2002).

Semestral
Publicada desde 1991 – n.10, 2001.
ISSN 1517 – 185 X

1. Psicanálise – Periódicos. I. Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

CDD 616.891705
04-1101

Disponível na Rede Brasileira de Bibliotecas da Área de Psicologia – ReBAP.
Periódico indexado na base Index Psi Periódicos (www.bvs-psi.org.br)

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da Lei nº 5.988.

Sumário

Editorial 9
Uma reflexão inadiável

ENTREVISTAS 15

Fakhry Davids
Isildinha Baptista Nogueira
Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

CORRESPONDÊNCIA

Racismo: diálogo entre a psicanálise e a filosofia 43
Ignácio Paim Filho e Renato Noguera

ARTIGOS TEMÁTICOS

Branquitude, esse *Unheimlich* que nos habita 61
Andréa Mongeló

Ideal de Branquitude: uma leitura psicanalítica sobre o racismo 71
Clarice Medeiros
Erick Giovanni Sobral Teixeira

Eu, mulher-negra e a psicanálise brasileira: inquietações 89
Naiara Santos e Silva

Sobre uma clínica psicanalítica das relações raciais 101
Paola Amendoeira

ARTIGOS ORIGINAIS

Encontros, desencontros e meta-encontros: notas sobre psicoterapia transcultural **115**
Bóia Efraime Jr.

Racismo: quando o corpo é marca e causa de exclusão social **131**
Isildinha Baptista Nogueira

Estigma, tradição e saúde mental em Moçambique **147**
Rómulo M. Muthemba

FORMAÇÃO PSICANALÍTICA

A paz: um ponto de vista psicanalítico **161**
Ney Marinho

Somos nascentes. Nascentes, afluentes e influentes rios. **169**
Ana Cristina Lima
Denise Bastos Arduini
Maria Cristina Leão
Larissa Albertino
Wagner Pinheiro
William Vieira

E nós, psicanalistas, como faremos para viver juntos? **175**
Ruth Naidin

PSICANÁLISE E CINEMA

Django Livre como modelo do protesto negro **183**
Augusto Paim

PSICANÁLISE E LITERATURA

O apagamento na pele de Clara **189**
Ana Maria Sabrosa Gomes da Costa Nogueira

Olodum e Lalibela **195**
Marco Lucchesi

HOMENAGEM

Vidas negras importam V **199**
Sônia Eva Tucherman

Agradecimento aos pareceristas **201**

Instruções aos autores **203**

Uma reflexão inadiável

A TRIEB RACISMO nasceu da compreensão sobre a importância e urgência da discussão deste problema pela psicanálise.

Apesar do racismo vir sendo amplamente debatido na vida pública internacional, bem como nas mídias sociais, não temos observado uma abordagem relevante e consistente desse tema pelas Sociedades de Psicanálise de maneira geral, em especial as da IPA.

Vivemos uma espécie de clivagem: somos psicanalistas, nos interessamos pelo humano, mas os negros parecem não nos interessar. O número ínfimo de analistas negros em nossas instituições, simpósios e congressos, a ausência de pacientes negros em nossas clínicas, o desinteresse pelo debate sobre o racismo, seus atores e efeitos, nos causa pouco estranhamento e constrangimento. Isso expressa a normalização de uma dinâmica social cruel e perversa embasada numa hierarquia histórica de superioridade e inferioridade racial que, ao abraçar a falácia da democracia racial, limita o acesso de negros às oportunidades.

A resistência em reconhecer e legitimar o sofrimento imposto à população negra pelo racismo estrutural contribui para a manutenção e fortalecimento de práticas violentas. E, evidentemente, a nossa prática clínica não está imune a isso. Se não escutarmos as dores do racismo, se não compreendermos que uma enorme parcela dos traumas dos negros provém da violência perpetrada diariamente pelo mundo dos brancos, sucumbiremos à negação e ao desmentido, efetivando a própria experiência analítica como traumática.

Segundo Angela Davis, "numa sociedade racista, não basta não ser racista, é preciso ser antirracista". E se o racismo é inerente à ordem social, a única forma de uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas.

A SBPRJ implementou em 2021, através do seu Instituto de Formação Psicanalítica, um programa ampliado de formação psicanalítica, com bolsas para alunos negros, refugiados e indígenas. O programa visa não apenas expandir o alcance social e racial dos postulantes à formação, considerando a desigualdade ímpar presente na realidade brasileira, mas, igualmente, imprimir em nosso corpo psicanalítico as múltiplas vozes e histórias de nossa cultura.

Inicialmente, este número foi pensado para ser escrito apenas por negros. Refletimos, depois, que se assim fosse estaríamos reforçando a narrativa

de que a discussão racial é dos negros, como se o branco pudesse estar ausente, sendo ele o ator determinante do racismo. Sabemos que para haver a desconstrução do racismo é preciso que as pessoas brancas se percebam racializadas. Assim, buscando ser representativo da composição da sociedade brasileira, este número da TRIEB tem, na sua significativa maioria, autores negros.

Desde Freud, a relação dicotômica entre o individual e o social foi posta em xeque. Não é possível fecharmos os olhos para a violência do racismo que mata, no Brasil, um jovem negro a cada 23 minutos e que, sendo estrutural, faz parte da construção de nossas subjetividades. Não é possível pensarmos e praticarmos uma psicanálise apartada do meio em que vivemos.

O racismo é um tema complexo, difícil, doloroso e, para muitos, ainda indigesto. Entretanto, é preciso pensar e falar sobre ele. Falar como forma de resistência e de combate à desumanização que o racismo promove, não apenas contra suas vítimas, mas também contra aqueles que o perpetuam, seja em ações ou em indiferença. Falar para não deixar morrer a nossa humanidade.

Subvertendo a ordem, iniciamos a apresentação dos textos e trabalhos da TRIEB Racismo pela última seção – Homenagem – que acrescentamos a este número para especialmente homenagear nossa querida Sônia Eva Tucherman, que nos deixou tão precocemente. Para isto, escolhemos o texto *Vidas Negras Importam V*, cedido à TRIEB pelo Observatório Psicanalítico Febrapsi, onde foi originalmente publicado. Não há palavras suficientes para dizer da grandeza, da sensibilidade e da humanidade engajada de Sônia Eva. Deixemos que o texto fale por si!

Na seção Entrevistas, três psicanalistas responderam sobre suas experiências e vivências como analisandos negros e analistas de pacientes negros e brancos. Brindaram-nos com suas reflexões sobre os efeitos subjetivos que se instalam e perpetuam com a vivência do racismo. E nos apresentaram suas ideias a respeito do que pode ser feito com relação à formação psicanalítica para que esta considere as subjetividades e demandas dos analistas e pacientes negros. Nossos três entrevistados foram: Fakhry Davids, psicanalista sul-africano residente em Londres; Isildinha Baptista Nogueira, psicanalista e professora da USP; e Wania Maria Coelho Ferreira Cidade, psicanalista da SBPRJ, que tem lutado incansavelmente no enfrentamento do racismo, mobilizando esforços para que as Sociedades de Psicanálise se abram para esta discussão.

Seguimos, com uma seção inaugurada neste número – Correspondência -inspirada na famosa troca de cartas entre Freud e Fliess. Aqui, a troca de cartas, através de e-mail, deu-se entre Ignácio Paim Filho, psicanalista, membro efetivo

da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, e Renato Noguera, doutor em filosofia, escritor e professor da UFRRJ. A partir das pegadas deixadas por Franz Fanon sobre a universalidade do Complexo de Édipo, o grande pilar da doutrina freudiana, os autores conversaram, entre outras coisas, sobre a possibilidade de pensarmos em um Complexo de Édipo Africano: o Complexo de Logun Éde. A esta correspondência, demos o título *Racismo: diálogo entre a psicanálise e a filosofia*.

Quatro trabalhos compõem a seção de artigos temáticos. O primeiro é *Branquitude, esse Unheimlich que nos habita*, de Andréa Mongeló, em que se apresentam considerações sobre o tema da branquitude, fazendo-se um paralelo com o trabalho "O Estranho" (1919) de Freud. *Em Ideal de Branquitude: uma leitura psicanalítica sobre o racismo,* Clarice Medeiros e Erick Giovanni Sobral Teixeira nos mostram que "Marcado pelo ´tu és` negro e assolado pela voz superegoica do ´tu deves` ser branco, o sujeito (negro) é apagado". O terceiro artigo, de Naiara Santos e Silva, intitulado *Eu, mulher-negra e a psicanálise brasileira: inquietações*, convoca o leitor à reflexão sobre as relações raciais e a clínica psicanalítica no Brasil, enfatizando a participação histórica e contemporânea de mulheres negras que fizeram da psicanálise uma interlocutora para pensar a racialidade e o racismo. Finalmente, no quarto trabalho, intitulado *Sobre uma clínica psicanalítica das relações raciais*, Paola Amendoeira parte de uma revisão bibliográfica na literatura psicanalítica e reafirma a importância dos estudos dos preconceitos em articulação com os conceitos de raça e racismo presentes na relação transferencial e contratransferencial.

A seção de artigos originais conta com os seguintes autores: Boia Efraim Jr, que escreveu sobre o contexto cultural na escuta psicanalítica em Moçambique, em um trabalho chamado *Encontros, desencontros e meta-encontros: notas sobre psicoterapia transcultural*; Isildinha Baptista Nogueira, que nos ofereceu um trabalho intitulado *Racismo: quando o corpo é marca e causa de exclusão social,* originalmente publicado pela Revista Trama do Departamento de Psicossomática Psicanalítica do Instituto Sedes Sapientiae, a quem agradecemos por sua generosa cessão; e, Rómulo M. Muthemba, que escreveu sobre as percepções culturais a respeito da doença mental em Moçambique e seu tratamento, em trabalho intitulado *Estigma, tradição e saúde mental em Moçambique*.

O primeiro trabalho da seção Formação Psicanalítica é de Ney Marinho, atual Diretor do Instituto de Formação Psicanalítica da SBPRJ e tem como título *A paz: um ponto de vista psicanalítico*. Apresentado em forma de conferência na aula inaugural de 2021, retoma o diálogo entre Einstein e Freud, em "Por que

a Guerra" (1933) para, posteriormente, apresentar suas ideias e questionamentos sobre a contribuição da psicanálise para a reflexão sobre a guerra e sobre a paz, dando destaque à inseparável tríade formada pela luta contra o belicismo, o racismo e a desigualdade.

Os dois trabalhos seguintes são reflexões sobre a ação afirmativa de acesso à formação implementada pela SBPRJ em agosto de 2021. Em *E nós, psicanalistas, como faremos para viver juntos?*, Ruth Naidin oferece um relato do processo que levou a SBPRJ a implementar as ações afirmativas, bem como convoca o leitor a refletir sobre os desafios que se colocam a partir dessa nova realidade. Já o depoimento intitulado *Somos nascentes. Nascentes, afluente e influentes*, escrito por um grupo de alunos da turma 2021 - Ana Cristina Lima, Denise Bastos Arduini, Maria Cristina Leão, Larissa Albertino, Wagner Pinheiro e William Vieira - traz o testemunho emocionado da chegada dos alunos à SBPRJ: seus sonhos e temores, os estranhamentos, as primeiras impressões observadas por esse grupo tão diverso.

A resenha *Django Livre como modelo do protesto negro,* de Augusto Paim, sobre o filme "Django Livre" (2012), de Quentin Tarantino, compõe a Seção Psicanálise e Cinema. Nas palavras de Augusto Paim, "Django é um personagem que passa mais de duas horas em negativa, não de sua realidade inconsciente, mas da selvageria atuada por todos que com ele interagem. Condensa em sua criação o sucesso do protesto da negritude diante da objetificação e assujeitamento entendidos e impostos desde o viés da branquitude, inaugurando um novo ideal de eu para a população negra".

Na seção Psicanálise e Literatura apresentamos o conto de Ana Maria Sabrosa Gomes da Costa Nogueira *O apagamento na pele de Clara*, escrito a partir de um bonito sonho que a psicanalista criou com os restos diurnos de uma sessão de análise. Em sequência, o sonoro *Olodum e Lalibela*, texto de Marco Lucchesi – presidente da Academia Brasileira de Letras - originalmente publicado no livro Cultura da Paz. Lucchesi foi o conferencista convidado pelo Instituto de Formação Psicanalítica da SBPRJ para a aula inaugural de agosto de 2021.

Esperamos que a TRIEB Racismo, com suas múltiplas vozes, seja um fio a ser mais e mais puxado, para continuar sendo tecido. A psicanálise tem muito a escutar, a dizer e a trabalhar no entendimento e no combate ao racismo. Desejamos a todos uma boa leitura!

Entrevistas

Entrevistas

Fakhry Davids[1]

Isildinha Baptista Nogueira[2]

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade[3]

1. O racismo é uma realidade histórica e social. Se consideramos que o sujeito se constitui na relação com o outro, quais efeitos subjetivos e inconscientes podem ser perpetuados pela vivência com o racismo?
1. Racism is a historical and social reality. Taking into consideration that the subject is constituted in the relationship with the other, which subjective and unconscious effects can be perpetuated through the experience of racism?

Fakhry Davids
Se reconhecermos, como vocês sugerem, que o racismo é parte da realidade histórica e social na qual a subjetividade de uma pessoa vem a ser constituída, precisamos refletir, primeiro, sobre a questão do papel que esse fator desempenha na formação do senso de identidade de um sujeito. Esse é um tópico que foi negligenciado pela psicanálise, por isso, desejo abordá-lo brevemente.

Argumenta-se, há muito, que a relação entre negros e brancos em nosso mundo continua a carregar a marca das desigualdades da era colonial (Treacher, 2005), incluindo, é claro, a escravidão. O impacto disso é sentido, em

1. Analista Didata da British Psychoanalytical Society. Membro da Tavistock Society of Psychotherapists. Professor Associado Honorário da Unidade de Psicanálise, University College London. Membro Visitante do Centre for Trauma and Refugees no Departamento de Estudos Psicossociais e Psicanalíticos da University of Essex.

2. Professora Doutora em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Psicanalista com formação nos Ateliers de Psicanálise sob a supervisão de Radmila Zygouríz.

3. Membro efetivo e ex-presidente da SBPRJ. Diretora de Comunidade e Cultura da FEBRAPSI. Editora da Seção Vórtice – Revista Calibán da FEPAL. Membro do Comitê de Assistência Psicanalítica em Crises e Emergências – PACE/IPA (Comittee on Psychoanalytic Assistance in Crises and Emergencies).

sua maior parte, pelos descendentes das populações colonizadas e escravizadas do passado. A psicanálise começou em uma parte específica deste mundo, era composta por europeus brancos e aspirava a desvelar aspectos universais do funcionamento mental. Ela pressupõe que, em virtude da profundidade de suas investigações, o que descobriu em pesquisas sobre os membros de seu próprio grupo também se aplicará à experiência subjetiva de outros que não fazem parte desse grupo. Quando os negros falam de sua experiência de racismo nas mãos do poder branco, os psicanalistas tendem a supor que ela seja análoga à experiência de preconceito sofrido pelos brancos, isto é, por membros de seu próprio grupo, por causa de, digamos, alguma deficiência ou orientação sexual. Mas o racismo branco-negro em nosso mundo hoje envolve, como indiquei, intercâmbios entre membros de dois grupos diferentes, com uma história específica entre eles – são descendentes de colonizadores/proprietários de escravos e de colonizados/escravos. Os psicanalistas, que são, em grande parte, membros do grupo branco, demoraram a abordar essa questão como um tópico em si mesmo, e isso agravaram o problema. Indivíduos de etnia negra e minoritária relatam que sua experiência de racismo não é reconhecida e, acima de tudo, é vista como uma preocupação com questões do mundo externo, enquanto que o foco apropriado da psicanálise está em questões internas. É especialmente irônico que essa postura venha de membros de uma disciplina que professa tolerância, respeito pelo outro e compaixão pelo sofrimento. E o resultado dessa negligência é que, como ocorre na sociedade em geral, a experiência subjetiva de tais indivíduos, enquanto *negros em relação aos brancos,* desaparece de vista, e eles ficam privados de uma oportunidade igual de serem vistos, ouvidos e reconhecidos. Principalmente, embora não exclusivamente, cabe aos psicanalistas de cor, como eu, chamar a atenção para essa situação, para o fato de que ela é um problema. Além disso, a corrente principal da psicanálise procedeu como se não houvesse necessidade de investigar a psicologia envolvida no racismo por si só, presumindo que a relação negro-branco é um subconjunto das relações em geral, o qual poderia, portanto, ser compreendido por meio de nosso conhecimento existente sobre os processos pelos quais as distinções entre o eu e o outro, no mundo externo, são internalizadas e operam na mente. Não consegui encontrar qualquer evidência clínica que justificasse a redução do intercâmbio entre raças às distinções existentes entre o eu e o outro, que fossem familiares aos psicanalistas (a diferenciação entre o eu e o outro, e a distinção de gênero).

Com relação a essa situação, minha abordagem foi iniciar uma nova investigação sobre como a distinção entre negros e brancos se desenvolve neste

momento, na clínica, em primeiro lugar e, depois, como ela é complementada por observações no mundo externo. Em seguida, tentei entender como essa distinção foi internalizada e se houve consequências pela forma como isso ocorreu. Essa investigação me levou ao modelo de racismo interno.

Em resumo, sugiro que, como parte de uma trajetória normal de desenvolvimento, nossa identidade de grupo é instalada na mente em oposição a um outro grupo. Isso é feito ao longo de linhas esquizoparanóides que repetem nossos primeiros relacionamentos objetais, em que o bebê se separa e projeta, geralmente em um terceiro objeto, aspectos de sua própria experiência que, de outra forma, ameaçariam o vínculo vulnerável ego-mãe, o qual é essencial para a sobrevivência. Essa projeção cria um objeto aterrorizante que, no curso do desenvolvimento subsequente, é gradualmente reparado (por meio da retirada das projeções) de modo que a representação interna do objeto seja mais alinhada com suas qualidades na realidade externa. Quando esses mesmos mecanismos são dirigidos ao outro grupo, primeiro aos 3 ou 4 anos, transformam o outro grupo em uma figura assustadora, que deve ser evitada ou, pelo menos, mantida à distância. Na infância, o uso da divisão é inevitável, mas agora produz culpa, contra a qual o sujeito se defende de maneira específica. A divisão entre o próprio grupo e o outro grupo, já animada pela projeção inicial, agora se concretiza na tentativa de disfarçar o fato de que a projeção de uma pessoa teve algum papel na forma como o membro do outro grupo é percebido. Em vez disso, há uma insistência de que essa percepção reflete com precisão a realidade externa. Em outras palavras, os membros do outro grupo (por exemplo, negros, refugiados, imigrantes etc.) realmente são da maneira como são vistos; eles são habitados por qualidades que representam uma ameaça para "nós". No caso de refugiados, por exemplo, a percepção é a de que eles não procuram refúgio, mas estão determinados a se estabelecer e a tomar o "nosso" espaço, a mudar o caráter cultural para que ele se pareça com o seu próprio (por exemplo, construindo mesquitas, introduzindo sua própria culinária etc.), para pegar nossos empregos ou viver dos benefícios do Estado, e assim por diante. No caso das pessoas "negras", a percepção é a de que, de alguma forma, elas poluirão "nosso" mundo branco imaculado com, digamos, sua primitividade e atraso degenerados, hipersexualidade ou criminalidade.

Estabelecer e manter tal estrutura na mente requer um trabalho psíquico considerável nos bastidores. Eu sugeri que a literatura clínica sobre organizações defensivas fornece uma maneira de conceituar como ele acontece e é mantido. Mostrei que a relação entre eu e o outro grupo está localizada em

uma estrutura defensiva caracterizada por uma divisão entre "nós" e "eles", e que seu propósito é manter "eles" separados de "nós", a todo custo. A sensibilidade a determinados marcadores culturais, como a cor da pele ou as características físicas que os distinguem, são manifestações superficiais do trabalho que, no nível da fantasia inconsciente, ocorre dentro dessa estrutura. É aqui que as projeções para o outro grupo são feitas, consolidadas e mantidas no lugar. As muitas medidas postas em prática, no nível da fantasia, sustentam o que conhecemos no mundo de hoje como atitudes racistas ou condutas com relação aos outros (preconceito, micro-agressões etc.) e, por essa razão, considero esta estrutura como sendo racista. Seu objetivo é manter o membro do outro grupo constantemente "outro". Na superfície, tudo de que permanecemos conscientes são crenças estereotipadas sobre o outro grupo, as quais Freud, em seus comentários sobre o narcisismo das pequenas diferenças, considerou manifestações, relativamente inofensivas, de agressão que servem para unir grupos. No entanto, acho que essa divisão também pode lançar a base para algo muito mais maligno, uma vez que funciona transformando indivíduos comuns, que por acaso são diferentes de nós, em figuras que são vistas como uma ameaça perigosa e, portanto, devem ser mantidas do lado de fora – outros.

Onde quer que cresçamos, não conseguimos evitar encontrar um outro grupo, e a estrutura que venho descrevendo é o legado de nos tornarmos membros de nosso grupo e, ao mesmo tempo, não de nosso outro grupo. Quem é membro do nosso outro grupo varia, é claro, dependendo dos agrupamentos no mundo de nossa infância. Contudo, uma vez que a estrutura esteja pronta, ela passará a mediar nossas relações com esse outro grupo. A reivindicação do sistema defensivo à nossa lealdade é baseada na capacidade dele de nos persuadir de que a proteção que ele nos fornece é necessária contra as ameaças representadas pelo outro grupo. Isso não é difícil de entender: no início, as oportunidades limitadas de contato com os membros do outro grupo original criam um terreno fértil para projeções neles. No entanto, à medida que a criança cresce, ela pode muito bem encontrar membros desse grupo, por exemplo, na escola, e isso fornecerá oportunidades para um teste de realidade. É possível que a imagem interna do membro do outro grupo seja então modificada para ficar mais sintonizada com o que ele realmente é. Nosso conhecimento clínico da maneira como os sistemas defensivos operam sugere, pelo menos, duas maneiras possíveis de lidar com essa ameaça. A atitude racista pode ser projetada em outra pessoa – por exemplo, "Não tenho preconceitos, meu pai é extremamente preconceituoso" –, ou um objeto substituto pode ser escolhido para receber a

projeção. Ou seja, as organizações defensivas são capazes de realizar mudanças que mantêm a essência do sistema defensivo paranoico nós-eles. Tudo isso ocorre fora da percepção consciente.

Com base nesse entendimento de como o racismo é processado na mente como pano de fundo, eu gostaria de abordar agora a questão relativa aos efeitos subjetivos perpetuados pela experiência do racismo. Uma vez que, como afirmei antes, nosso mundo continua a ser marcado pelas divisões coloniais do passado, incluindo o legado da escravidão, é inevitável que as pessoas de cor encontrem projeções associadas a essa construção em uma base contínua e diária. Isso pode ser considerado um trauma cumulativo, pois é a experiência de ser repetidamente invadido por projeções forçadas que perfura a integridade do sujeito e o desequilibra. É enlouquecedor, pois é um ataque ao eu – você é tratado de acordo com uma definição racista e não como realmente é. Na análise ou na terapia, essa experiência precisa ser contida, o que requer que o analista esteja aberto e sensível a ela, e de uma forma profunda e autêntica, uma vez que o impacto total dessa experiência muitas vezes está enterrado fora da percepção consciente. Para começar, os analistas precisam ser capazes de navegar nesse terreno interno em si mesmos, mas a culpa inconsciente associada às projeções do seu grupo branco no grupo negro pode levar à paralisia emocional no consultório. Isso é, frequentemente, observado e pode ser agravado por tentativas de desviar a fonte da obstrução e culpar o paciente por não cooperar ou resistir à análise. Um efeito disso sobre o paciente é, portanto, que sua experiência de racismo permanece não reconhecida e incontida. Outro efeito é que isso traumatiza novamente a pessoa negra nas mãos do terapeuta branco.

If we recognise, as you suggest, that racism is part of the historical and social reality within which one's subjectivity comes to be constituted the question of what part this factor plays in the formation of one's sense of self needs to be considered first. This is a topic that has been neglected in psychoanalysis, so I want to consider it briefly.

It has long been argued that the relationship between black and white in our world continues to bear the mark of the inequalities of the colonial era (Treacher, 2005), including of course slavery. The impact of this is largely felt by the descendants of the colonised and enslaved populations of yesteryear. Psychoanalysis began in one specific part of this world, comprised of white Europeans, and aspired to uncover universal aspects of mental functioning. It assumes that, by virtue of the depth of its inquiries, what it has uncovered in re-

search on members of its own in-group will also apply to the subjective experience of others who are not part of that group. When black people speak of their experience of racism at the hands of white power, psychoanalysts tend to assume it to be analogous to the experience of prejudice suffered by white people, that is by members of their in-group, on account of, say, a disability or gender orientation. But black-white racism in our world today involves, as I have indicated, interchanges between members of two different in-groups, with a specific history between them – they are descendants of colonisers/slave-owners and the colonised/slaves. Psychoanalysts, who are largely members of the white in-group, have been slow to examine this as a topic in its own right, and this compounds the problem. Black and minority ethnic individuals report that their experience of racism is not recognised and mostly is viewed as a preoccupation with external world matters, whereas the proper focus of psychoanalysis is on internal issues. It is especially ironic that this stance should come from members of a discipline that professes tolerance, respect for the other and compassion for suffering, and the result of this neglect is that, as in society at large, such individuals' subjective experience *as black in relation to white* disappears from view, deprived of an equal opportunity to be seen, heard and acknowledged. Mostly, though not exclusively, it falls to psychoanalysts of colour, like myself, to draw attention to this as a problem. Moreover, mainstream psychoanalysis has proceeded as if there were no need to investigate the psychology involved in racism in its own right, assuming the black-white relationship to be a subset of relationships in general that could, therefore, be understood through our existing knowledge about the processes by which self-other distinctions in the outside world are internalised and operate in the mind. I could find no clinical evidence to justify reducing the cross-race interchange to existing self-other distinctions familiar to psychoanalysts (the differentiation of self from other and the gender distinction).

Faced with this situation my approach was to set out on a fresh inquiry into how the black-white distinction plays itself out in the present, clinically in the first instance and then supplemented by observations in the outside world, and then to try to understand how this distinction was internalised and whether there were consequences of the way in which this occurred. This led me to the model of internal racism.

Briefly, I suggest that, as part of a normal developmental trajectory, our in-group identity is installed in the mind in opposition to an out-group. This is done along paranoid schizoid lines that reprises our very earliest object re-

lationships, where the infant splits off and projects out, usually into a third object, aspects of its own experience that would otherwise threaten the vulnerable self-mother bond that is essential for survival. This projection creates a terrifying object that, in the course of subsequent development, is gradually repaired (through the withdrawal of projections) so that the internal representation of the object is brought more in line with their qualities in external reality. When these same mechanisms are deployed in relation to the out-group member, first at the age of 3 or 4, it turns the out-group member into a frightening figure, one to be avoided or at least kept at a distance. In infancy the use of splitting is unavoidable, but now it produces guilt, which is defended against in a specific way. The division between in- and out-group, already animated by the initial projection, now becomes concretised in an attempt to disguise the fact that one's projection had any role in how the out-group member is perceived. Instead there is an insistence that that perception accurately reflects external reality. In other words that the out-group member (e.g. black persons, refugees, immigrants etc) really are the way they are seen; they are inhabited by qualities that are a threat to "us". In the case of refugees, for instance, that they seek not refuge but are determined to settle and take over "our" space, to change its cultural character to resemble their own (e.g. by building mosques, introducing their own cuisine etc), to take our jobs or live off state benefits and so on. In the case of "black" people, that they will somehow pollute "our" pristine white world by, say, their degenerate primitiveness and backwardness, hypersexuality or criminality.

Setting up and maintaining such a structure in the mind requires considerable psychic work, behind the scenes, and I suggested that the clinical literature on defensive organisations provides a way to conceptualise how this comes about and is maintained. I showed that the relationship between self and out-group member is located in a defensive structure characterised by a division between "us" and "them", and that its purpose is to keep "them" apart from "us", at all costs. Sensitivity to particular cultural markers such as skin colour or physical characteristics that distinguish the two are surface manifestations of the work that, at the level of unconscious phantasy, takes place within this structure. It is here that projections into the out-group are made, consolidated and held in place. The many measures put in place, at the level of phantasy, underpin what we have come to know in our world today as racist attitudes or conduct towards others (prejudice, micro-aggressions etc.), and for this reason I think of this structure as a racist one. Its aim is constantly to keep the out-group member "othered". At the surface all that we remain conscious of are ste-

reotypical beliefs about the out-group, which Freud, in his remarks on the narcissism of minor differences, thought of as relatively harmless manifestations of aggression that serve to bind groups together. However, I think this split can also lay the foundation for something altogether more malign since it works by turning ordinary individuals who happen to be different from us into figures who are viewed as a dangerous threat who must therefore be kept out – othered.

Wherever we grow up we cannot avoid encountering an out-group, and the structure I have been describing is the legacy of our becoming a member of our in-group, and at the same time not of our out-group. Who our out-group member is will vary, of course, depending on the groupings in the world of our childhood, but once the structure is in place it will come to mediate our dealings with that out-group. The defensive system's claim to our loyalty is based on its ability to persuade us that its protection is needed against the threats posed by the out-group. This is not difficult to understand: in the beginning the limited opportunities for contact with members of the original out-group creates a fertile ground for projections into them. As the child grows, however, he or she may well encounter members of that group, for instance at school, and this will provide opportunities for reality testing. It is possible that the inner picture of the out-group member is then modified to be more in tune with what they are really like. Our clinical knowledge of the way defensive systems operate suggests at least two possible ways this threat may be dealt with. The racist attitude may be projected into someone else – e.g. "I am not prejudiced my father is a complete bigot" – or a substitute object may be chosen for projection. That is, defensive organisations are capable of change that keeps the essence of the us-them paranoid defensive system in place. All of this takes place outside of conscious awareness.

With that understanding of how racism is processed in the mind as background, I would like now to turn to your question regarding the subjective effects perpetuated through the experience of racism. Because, as I said earlier, our world continues to be marked by the colonial divisions of the past, including the legacy of slavery, it is inevitable that people of colour will encounter projections associated with that construction on an on-going and daily basis. This can be considered as cumulative trauma, as it is the experience of being repeatedly invaded by forceful projections that pierce one's integrity and throws one off balance. It is maddening as it is an attack on the self – you are treated in accordance with a racist definition rather than as you really are. In analysis or therapy this experience needs to be contained which requires the analyst to be open and sensitive to it in a deep and authentic way since its full impact often

lies buried outside of conscious awareness. In order to go there analysts need to be able to navigate this inner terrain in themselves, but unconscious guilt associated with the white in-group's projections into the black out-group can lead to emotional paralysis in the consulting room. This is commonly observed, and can be further compounded by attempts to deflect the source of the stuckness and to blame the patient for being uncooperative or resistant to analysis. One effect of this on the patient is therefore that his or her experience of racism remains unacknowledged and uncontained. Another is that this retraumatises the black person at the hands of the white clinician

Isildinha Baptista Nogueira

O racismo é uma doutrina segundo a qual todas as manifestações histórico-sociais do homem e os seus valores dependem da raça; essa mesma doutrina prega a superioridade de uma raça sobre as outras.

Essa doutrina surge na França, com Gobineau em seu Essai sur l'inégalité des races humaines (1853:55), que visava defender a aristocracia contra a democracia.

No século XX, a doutrina de Gobineau se estende a outras áreas do conhecimento, como a biologia, usada, por exemplo, pelos nazistas, para provar a inferioridade dos judeus em relação ao povo alemão, supostamente descendentes da raça ariana (pura), portanto superiores.

Usou-se a biologia como um conhecimento pretensamente científico, numa tentativa de provar uma diferença biológica entre seres humanos que não existe. A tentativa foi desconstruir a humanidade dos judeus, autorizando, assim, a eliminação dos mesmos, legitimando toda sorte de maldade, afinal, eles não eram humanos.

O racista não enxerga no outro um semelhante, o que o autoriza a toda sorte de violência, psíquica e física.

Obviamente, os efeitos do olhar racista são nefastos, no caso dos negros, que carregam no corpo a marca da inferioridade social. O negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade de ser que pertence à categoria de humanos.

Os efeitos subjetivos do racismo são diversos, indo de psíquico a físico, com um medo permanente da perda de sua imagem, como ele a mantém em sua representação imaginária: a de branco, por um ideal de brancura.

O racismo assegura a manutenção da desigualdade social e a fantasia de que existem seres superiores a outros; enquanto não entendermos nossos

lugares nessa trama social perversa, o racismo segue perpetuando a fantasia de que brancos são superiores aos negros. Pensar a categoria "negro" implica pensar também a categoria "branco", que normatizou o poder e a indiferença em relação aos negros e aos "diferentes" que não correspondem ao ideal da "brancura", e que seguem o violento projeto de eliminar os que colocam em risco seu narcisismo, que se perde na diferença; o que Freud chamou do "narcisismo das pequenas diferenças", o incômodo com minúsculas diferenças entre os seres humanos que se transformam em antipatias, rixas e até guerras.

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

Agradeço às editoras pelo carinhoso convite e por considerarem o lugar que ocupo como mulher negra e psicanalista nas lutas por mudanças em nosso ambiente psicanalítico.

Recentemente aprendi com uma aluna e incorporei ao meu currículo que, por natureza, consciência e autodeterminação, sou uma *pesquisadora* das relações raciais no Brasil. Sinto-me confortável com a expressão *pesquisadora*, embora não haja qualquer formalidade ou rigor nesta aplicação, pois há muitos anos dedico-me a estudar o tema, que tem íntima relação com minha carne, com quem sou, com a minha história e com as minhas experiências de vida.

Estou à disposição para contribuir com o diálogo que a revista propõe e que considero um dos caminhos para desnaturalizar violências em torno do assunto, sobretudo no tocante às teorias do conhecimento que mantiveram as mitologias africanas, assim como o pensamento afrodiaspórico, excluídos da academia e dos espaços de transmissão do saber.

A revista *Trieb* cumpre um papel social importante quando inclui em suas pautas as discussões sobre o racismo, a branquitude e as relações raciais nos ambientes psicanalíticos.

É importante que eu inicie explicitando que *raça* é um conceito criado pelo *racismo* e usado como instrumento de hierarquização, de dominação e de discriminação.

Como disseram, é na interação com o outro que o psiquismo e o sujeito são fundados, desde que a vida começa ainda no corpo da mãe, que está inserida em uma cultura. Citando Freud, em *Inibição, sintoma e angústia*, "Há muito mais continuidade entre a vida intrauterina e a primeira infância do que a impressionante cesura do ato do nascimento nos teria feito acreditar" (1926/1976, p. 162). Em torno do bebê circulam emoções, sofrimentos, desejos, conflitos. Refiro-me aos desejos e às preocupações dos pais que criam um universo de

ideias e de fantasias, conscientes e inconscientes, nas quais a gestação é embalada. Ao nascer, o mundo será apresentado à criança por esses pais, ou por quaisquer outros que cumpram estas funções, que já trazem em si conflitos e concepções de vida, como diz Lia Vainer Schucman em *Famílias inter-raciais*, "um mundo repleto de significados construídos pela sociedade, e internalizado idiossincraticamente pela família" (2018, p. 100).

Para pensarmos a respeito dos efeitos e das consequências subjetivas do racismo na vida dos sujeitos é importante nos remetermos à penetração do racismo na sociedade brasileira e recorrermos a outros campos do conhecimento, como a história, a antropologia, as ciências sociais e políticas etc.

No Brasil, assim como em outros países onde houve o sistema de colonização, os grupos sociais submetidos à escravização sofreram os impactos objetivos e subjetivos da violência que naturalizou a coisificação desses povos, promovendo o fenômeno do racismo, que regulou oficialmente as relações sociais com prejuízos individuais e coletivos, que se reproduzem até os dias atuais, mantendo a injustiça social.

Em nosso país, aprende-se demasiadamente cedo que existe algo que vai muito mal nas relações humanas. Aqui, detenho-me no racismo porque é o objeto deste número da *Trieb*. Mas o fato triste, e que se repete ao longo do tempo, é que crianças ainda pequenas se veem marcadas pela cor da pele e, ao ingressarem no campo social, aprendem com sofrimento que a cor de pele faz parte de uma história de dessubjetivações, de exclusões e de maus-tratos, mas precisam do cuidado de adultos que deem significados, legitimando o que sentem.

Se os pais ou os cuidadores forem pessoas conscientes do racismo, com a capacidade de continência para receber as projeções e as angústias dos filhos, podendo assim transformá-las e devolvê-las de modo que os tranquilize, é possível que transmitam segurança. Nas redes de familiares, da escola e de amigos, as práticas cotidianas de vida têm enorme força, pois é no exercício de convivência que nos identificamos. Entretanto, não raras vezes, esses ambientes também trazem os signos de uma sociedade racializada que projeta na população negra todo o dejeto de seu lado sombrio e cruel.

Os pais podem promover um ambiente no qual os filhos positivem o ser negro, mas, apesar do amor e do investimento libidinal que transmitem confiança e bem-estar para a criança, em algum momento ela terá que se deparar com os ataques do outro pela cor de sua pele, através do olhar que a sentencia e a fixa em um lugar de inferioridade. De maneira geral, pessoas não brancas são olhadas com desprezo e sofrem a injunção do ideal branco sobre seus corpos,

ideal alimentado pela branquitude, para que se mantenham os seus privilégios simbólicos e materiais. Neste jogo de forças desequilibrado e injusto, no qual vigoram as ideias de superioridade e de inferioridade, se estabelece uma relação em que um grupo fica no lugar de ideal, enquanto o outro se torna objeto descartável de exploração.

Independente do destino que este fenômeno tenha na vida dos indivíduos, o racismo impinge exigências dolorosas às pessoas negras, a despeito da resistência e da luta desta população por direitos equânimes. No percurso da história, muitas foram as conquistas. Contudo, elas não impactam o quadro social no qual constatamos, com raras exceções, que a ocupação de lugares de poder, que governam as instituições e o país, está nas mãos do grupo racial branco, ou seja, esta é a parcela da sociedade tomada como padrão, que influi na construção de diferentes tipos de relações de poder.

A criança não tem condições psíquicas para lidar sozinha com as pressões provocadas por seu mundo de fantasias, nem com aquelas advindas do mundo exterior. Nascemos em um estado de total dependência, necessitando do outro para viver e mesmo adultos, capazes de sustentar a solidão que nos constitui, estamos inevitavelmente em relação com o outro, seja ele real ou simbólico. Então, ao tratarmos do racismo, estamos lidando com uma ocorrência complexa, insidiosa e sociocultural que influi nas subjetividades a partir de marcadores de posições sociais. Consequentemente, ele atravessa a vida de todos os cidadãos brasileiros, potencializando a discriminação inaugurada pelos colonizadores. O sucesso da manutenção desta construção se deveu ao silenciamento da história, repetido compulsivamente através dos séculos, para manter o *status quo* e a cisão, encobertos pelo véu da falsidade da democracia racial, do poder patriarcal branco cis heteronormativo, que atribui aos negros, de forma individual, os impactos sociais sofridos por ele próprio.

Os traumas decorrentes dos confrontos diários provocam sofrimento e, muitas vezes, paralisam e adoecem as pessoas e, na pior das hipóteses, as matam. Há inúmeras estatísticas que comprovam que pessoas negras são assassinadas a cada 24 minutos no Brasil, havendo também um alto índice de suicídios.

Ainda assim, apesar de toda a violência do racismo, estamos no campo da singularidade e a introjeção do ideal do eu branco é um dos caminhos, mas não o único. O sujeito pode conviver com os signos da supremacia branca sem sucumbir ao seu ideário, pois cada pessoa lidará com suas experiências emocionais e de vida de maneira particular e dinâmica. No entanto, independente do modo como o sujeito, negro ou branco, se constitui psiquicamente, ele não

está livre de sofrer os efeitos do racismo, pois cada um deles é marcado pela estrutura social, pelo racismo estrutural presente em nossa cultura.

2. Na sua experiência clínica, de que modo a brancura e a negritude se apresentam na relação transferencial e contratransferencial?
2. In your clinical experience, in what ways does whiteness and blackness appear in the transference and countertransference relation?

Fakhry Davids
Em primeiro lugar, gostaria de fazer um comentário geral sobre a raça na situação clínica. Desde o início, eu estava ciente do constrangimento que comumente existe, na profissão, quando lidamos com questões de raça, o que leva à pressão para ignorá-las ou não mencioná-las, muitas vezes, podemos acabar sentindo que algo além da raça é responsável pelo constrangimento que nós, ou o paciente, podemos sentir. No entanto, se estivermos dispostos a reconhecer o constrangimento e considerar que ele pode estar ligado à raça, acho que é possível conversar mais sobre isso. Com frequência, é preciso simplesmente colocar em palavras que parece estranho "estar aqui comigo", para descobrir que essa frase quebra o gelo. Ou, se sentirmos que a diferença racial pode estar envolvida, então mencione isso, por exemplo, dizendo: "você não tem certeza se eu, uma pessoa negra/branca, poderia entender você", mantendo a mente aberta para onde essas colocações podem nos levar. Na maioria dos casos, os pacientes ficarão mais tranquilos por causa da nossa capacidade para abordar o assunto, o que pode ser o suficiente para se iniciar uma investigação clínica a respeito dessas questões. Desse modo, os terapeutas podem tentar transformar o assunto raça em uma questão rotineira, em vez de sentir que precisam entender tudo a respeito do tema para começar a discuti-lo.

Passando agora à sua questão específica sobre minha própria experiência de brancura e negritude na transferência e na contratransferência, é importante notar que isso se limita ao fato de que sou um psicanalista de cor, um imigrante na Europa onde trabalho. Não posso comentar sobre as maneiras como a brancura e a negrura podem surgir na análise com um analista branco. Muitos, embora não todos, de meus pacientes são brancos. Pacientes brancos que me procuram, em geral, não o fazem por causa da minha cor e não nutrem preconceito de cor da maneira como ele costuma ser entendido - se o fizessem, não procurariam um terapeuta negro. Isso permite que se pergunte se a construção da raça, como descrevi anteriormente, existe abaixo da superfície e, em

caso afirmativo, como pode estar se manifestando e que significado pode ser atribuído a ela e, ainda, que luz isso pode lançar sobre o paciente e suas dificuldades gerais. Compreender o significado de uma relação objetal é o verdadeiro objetivo da terapia e da análise, e não é diferente no que diz respeito à raça. No entanto, o tema deve ser abordado com muito tato e sensibilidade, dado o terreno em que sugeri que ele se situa. A pessoa se sente facilmente acusada e isso embota o pensamento e encerra a conversa.

A transferência do paciente branco para o analista negro é complexa. A construção externa, que está embutida nas forças ideológicas da sociedade em geral, sugere o poder branco e a impotência negra, o que pode ser considerado transferência racial. Isso é justaposto à realidade da relação usual paciente-analista/terapeuta, em que a dependência do paciente é vista principalmente como uma concessão de poder ao analista. O analista negro deve estar suficientemente seguro e forte para tolerar essa transferência racial e não se sentir narcisicamente ferido por ela; se isso for possível, ela pode se tornar parte do desenvolvimento da investigação analítica que pode revelar seu significado.

No primeiro caso que descrevi em meu livro, meu paciente não suportava dependência e assim a projetou em mim, de modo que, em sua opinião, tornei-me um imigrante necessitado, que desejava ser aceito no Reino Unido, do qual ele era um cidadão nativo seguro e que poderia aceitar seu lugar naquele país como algo natural. Essas projeções podem ser feitas com força considerável, o que nos atinge, e o analista deve ser capaz de tolerá-las o suficiente para poder trabalhar com elas. Na contratransferência, deve-se ser capaz de suportar o ódio gerado por ser visto como inferior e impotente dessa forma, o que nem sempre é fácil. Se alguém puder suportar e ver isso como parte da maneira como o paciente está tentando lidar com o problema de estar em tratamento, isso pode ser útil. Caso contrário, as questões relacionadas à raça escaparão à análise e continuarão a contribuir para o silêncio que tem prevalecido na discussão deste assunto.

Às vezes, essa relação de poder é invertida e o analista negro é idealizado e visto como um objeto de inveja, por exemplo, como parte de uma rede coesa e extensa, com experiências compartilhadas das quais o paciente branco é excluído em virtude de sua cor. No início de sua análise, uma mulher branca sonhava, no fim de semana, com uma família extensa do sul da Ásia, reunida de uma forma alegre, calorosa e caseira, da qual ela era uma observadora excluída. Ela associou isso ao seu analista de pele escura. A dimensão étnica transmitia uma falta de esperança que ela sentia por realmente ser, algum dia, parte de tal

família - na transferência, a família analítica, da qual ela seria perpetuamente excluída, o que refletia uma experiência infantil de uma mãe cronicamente deprimida e distante.

A transferência do paciente negro para o analista negro pode ser complexa. Muitas vezes, existe a expectativa de que o analista compreenderá "o que é ser negro" e que a dor inerente a essa situação pode, de alguma forma, ser contornada na análise. Claro que é verdade que o analista terá sido exposto a experiências semelhantes no mundo por causa da cor de sua pele, mas isso deve funcionar como uma base de empatia e não como um fator que limita o encontro com a dor, que é inevitável em uma análise. Dito de outra forma, o analista deve resistir à tentação de transformar a análise em um enclave, e não usar sua identidade racial compartilhada como pretexto para evitar o trabalho doloroso e difícil na transferência, que é inevitável em toda análise, localizando a responsabilidade para experiências dolorosas exclusivamente fora e no mundo branco.

Uma outra dificuldade é que nosso pensamento sobre raça pode se tornar bidimensional, ou seja, preto e branco, e podemos deixar de perceber nuances sutis presentes nele. Por exemplo, o analista negro pode ser visto como identificado com sua profissão branca e, portanto, alinhado contra o paciente negro; alternativamente, o paciente pode ser identificado com a brancura e o analista visto como negro, de uma forma negativa. Essas construções podem ser encobertas por defesas, e descobri-las pode ser doloroso – e a situação resultante difícil e desconfortável de abordar. Frantz Fanon foi o primeiro a reconhecer essa complexidade dentro da pessoa negra, que ele chamou de problema do negro. As transferências decorrentes dessa situação podem ser facilmente perdidas e, quando reconhecidas, ainda podem ser difíceis de abordar em profundidade.

First I would like to make a general comment about race in the clinical situation. From the beginning I was aware of the awkwardness one commonly encounters in the profession when dealing with matters of race, which leads to pressure to ignore it or not mention it – often we can end up feeling that something other than race is responsible for the awkwardness we, or the patient, may feel. However, if we are willing to acknowledge the awkwardness and consider that it may be connectedness with race I find it is possible to move a conversation about it forward. Often one needs simply to put into words that it seems awkward to "be here with me" to find that it breaks the ice. Or, if one feels that racial difference may be involved then to mention this, for instance

by saying "you are not sure whether I, a black/white person could understand you", keeping an open mind as to where this may lead. Mostly patients will be reassured by our ability to bring this in, which may be enough to open up a clinical inquiry into these matters. In this way clinicians can try to make race an issue that they speak about as matter of routine, rather than to feel that one must understand everything about it in order to begin to discuss it.

Turning now to your specific question of my own experience of whiteness and blackness in the transference and countertransference, it is important to note that this is confined to the fact that I am a psychoanalyst of colour, an immigrant into Europe where I practice. I cannot comment on the ways in which whiteness and blackness may emerge in analysis with a white analyst. Many, though not all, of my patients have been white. White patients who see me do not usually do so because of my colour, and will not harbour colour prejudice as it is commonly understood – if they did they would not come to a black clinician. This allows one to ask whether the race construction, as I outlined it earlier, exists beneath the surface and if so, how it may be playing out and what meaning can be attributed to it and further what light this might shed light on the patient and his or her general difficulties. Understanding the meaning of an object relationship is the real aim of therapy and analysis, and it is no different as far as race is concerned. However, the topic has to be approached with great tact and sensitivity, given the terrain on which I suggested it is located. One feels easily accused and this closes down thinking and conversation.

The transference of white patient to black analyst is complex. The external construction, which is embedded within ideological forces within the wider society, suggests white power and black powerlessness, which can be thought of as the racial transference. This is juxtaposed with the reality of the ordinary patient-analyst/therapist relationship where the patient's dependency is mostly seen as conceding power to the analyst. The black analyst has to be sufficiently secure and robust to tolerate this racial transference and not to feel narcissistically wounded by it; if this is possible it can become part of the unfolding analytic inquiry that can reveal its meaning. In the first case I described in my book my patient could not bear dependency and so projected it into me, so that in his view I became a needy immigrant wishing for acceptance in the UK, of which he was a secure native citizen who could take his place in the country for granted. Such projections can be made with considerable force, which intrudes into one, and the analyst has to be able to tolerate it sufficiently in order to be able to work with it. In the countertransference one must be able to bear the hatred

engendered by being seen as inferior and powerless in this way, which is not always easy. If one can bear it, and see it as part of the way the patient is trying to manage the problem of being in treatment, then that can prove helpful. If not the issues connected with race will elude analysis and continue to contribute to the silence there has been about this topic.

Sometimes this power relationship is reversed and the black analyst is idealised and seen as an object of envy, for instance as part of a close-knit and extended network with shared experiences that the white patient is excluded from by virtue of their colour. Early on in her analysis a white woman would dream on the weekend of an extended South Asian family gathered together in a happy, warm and homely way, from which she was an excluded observer. She connected this with her brown-skinned analyst, and the ethnic dimension conveyed a sense of the hopelessness she felt at ever really being properly part of such a family – in the transference, the analytic family from which she would be perpetually locked out, reflecting an infantile experience of an unavailable, chronically depressed mother.

The transference of the black patient to the black analyst can be complex. Often there is an expectation that the analyst will understand "what it is like to be black", and that the pain inherent in this situation can somehow be bypassed in analysis. Of course it is true that the analyst will have been exposed to similar experiences in the world on account of the colour of their skin, but this should function as a basis of empathy rather than being a factor that limits the encounter with pain, which is unavoidable in an analysis. Put another way, the analyst must resist the temptation to turn the analysis into an enclave, and not use their shared racial identity as a pretext for avoiding painful and difficult work in the transference, which is an inevitable in every analysis, by locating the responsibility for painful experiences exclusively outside in the white world.

A further difficulty is that one's thinking about race can become two-dimensional, i.e. black and white, and miss subtle nuances present within this. For instance, the black analyst may be seen as identified with his or her white profession, and thus aligned against the black patient; alternatively the patient may be identified with whiteness and the analyst seen as black in a negative way. Such constructions may be covered over by defences and uncovering these may be painful and the resulting situation difficult and uncomfortable to address. Frantz Fanon was the first to recognise this complexity inside the black person, which he termed the black problem. The transferences arising from this can be easy to miss and when recognised may still prove difficult to pursue at depth.

Isildinha Baptista Nogueira

Na minha experiência clínica, nessa relação paciente negro/ analista negra, a transferência acontece, ao menos na fantasia do paciente, de forma mais positiva, pois a fantasia é de que, pelo fato de eu ser negra, posso entender como ele se sente e posso "curá-lo" da dor que o racismo lhe causou. Obviamente, à medida que o processo da análise vai acontecendo, o paciente percebe que a relação dele com essa dor tem a ver com seu "romance familiar", para além de como ele viveu e vive o seu cotidiano, nessa sociedade racista. A análise é uma possibilidade muito recente para os negros, foi sempre um símbolo de brancura. No limite, meu paciente traz consigo questões que também me implicam como analista, contratransferencialmente; como dizia Lacan: "os sintomas dos pacientes implicam o analista". Meu processo pessoal de análise foi fundamental para entender que meu drama pessoal em relação ao racismo não é o dele.

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

Lembrei-me de uma passagem do livro da Profa. Liv Sovik (UFRJ), uma querida colega, que conheci em um grupo que se chamava "Tecendo Memórias Futuras". Cito a Liv, e o grupo, como uma homenagem aos amigos que conquistamos naquelas reuniões, cujo objetivo era a criação de um espaço de encontro, de reflexão e de compreensão de *uma memória negra*; a coordenação era dos psicanalistas Angela Podkameni, Marco Antonio Guimarães e da escritora Conceição Evaristo.

A lembrança me chegou como uma memória-sonho, ao deter-me sobre a questão que me endereçaram. Naquele espaço, a transferência circulava na relação com os coordenadores e com os participantes (negros e brancos). As experiências de cada um de nós acionavam afetos profundos recalcados, às vezes por toda a existência, até que, depois de muitas repetições e sofrimento, pudéssemos ver desabrochar a dor exilada da consciência com as ideias que as carregavam.

Liv Sovik diz que a branquitude não equivale ideologicamente à negritude. A negritude foi inventada como reação à ideologia de supremacia branca, então, trata-se de ideias que se opõem e não de uma contrapartida (2009, p. 55). Esta oposição aparecia com certa evidência no grupo, e as tensões ali presentes traziam a lembrança de histórias passadas e soterradas no terreno psíquico. Era como se o campo aberto pelos coordenadores facilitasse o percurso que tomávamos e que estava fora da ordem do tempo; discutíamos a representação social dos lugares que ocupávamos e as relações na esfera social.

Ao final das reuniões, ríamos e brincávamos, embora levássemos conosco a seriedade e a profundidade das discussões.

Sabemos que o que instala e sustenta o trabalho de análise é a transferência, algo que se dirige à pessoa do analista, ou seja, sentimentos imprevisíveis dirigidos a ele, fantasias inconscientes e infantis que se repetem na cena da análise. Falamos, até aqui, a respeito dos efeitos insidiosos do racismo na vida e nas relações, pois ele também é um fenômeno imprevisível, que adentra, embrenha-se, entranha-se e decerto pode aparecer nas formações do inconsciente, na resistência, ou naquilo que ultrapassa o que é dito pelo analisante. O analista está ali, ocupando uma posição simbólica e, nele, qualquer sentimento pode ser projetado pelo analisante, por qualquer um, seja ele negro ou branco. Muitos sentimentos estão em estado bruto, entram em campo com as pulsões e com os primórdios da vida do sujeito, mas o que me parece que importa em uma análise é que o analista possa se comunicar com seu analisante, pôr em palavras o que está obscurecido, que possa tratar do que a ele é endereçado sem usar de seu poder para fazer com que o analisante se identifique com os seus próprios valores. Por outro lado, não estamos livres dos males que nos habitam e também resistimos, obstruindo a escuta e o processo analítico, tal qual o faz o analisante. Afinal, temos nossos pontos cegos e o racismo pode ser um deles, uma vez que é uma prática coletivamente disseminada e raramente pensada no ambiente psicanalítico. Olhar para si e observar-se, após perceber que foi você quem atuou algo que lhe escapa, faz parte desta construção a dois, ou seja, entrar em contato com a sua contratransferência. Por isso mesmo, a recomendação de reanálise de tempos em tempos. Eu acrescentaria a recomendação dos estudos sobre as relações raciais.

3. De que maneira a formação psicanalítica pode melhor atender às necessidades dos analistas negros e dos pacientes negros?
3. In what ways can psychoanalytic training better satisfy the needs of black psychoanalysts and black patients?

Fakhry Davids

O ponto de partida óbvio é que os psicanalistas reconheçam até que ponto a realidade vivida do racismo tem um impacto traumático nas pessoas de cor. É muito frequente que declarações mais superficiais, que excluem isso como um fator, que as pessoas são pessoas, que somos todos iguais por baixo da pele, sejam aceitas sem questionamento e que uma exploração mais profunda das

questões que envolvem a raça e o trauma racial sejam evitadas - a menos que os negros façam mais barulho. É como esperar que um paciente traumatizado mostre o quão profundamente ele foi impactado pelo trauma. Não se leva em conta a dor, a vergonha e a humilhação que acompanham essa experiência e, portanto, a profunda relutância em tocar no assunto, mas, em vez disso, se espera que a profissão possa oferecer um refúgio para tais aborrecimentos. Abrir espaço para essa experiência na análise de pessoas negras é um ponto de partida óbvio, mas isso tem implicações complexas e de longo alcance para a prática, as quais ainda não foram discutidas com a devida profundidade.

Um segundo conjunto de considerações gira em torno da necessidade de "descolonizar" o currículo. Se reconhecermos que nossas instituições desempenham um papel na perpetuação da ordem colonial, então precisamos examinar se, e em caso afirmativo, como as atitudes coloniais com relação ao outro não europeu podem estar presentes em nossa maneira de pensar a psicanálise. Por exemplo, é profundamente traumático para os negros quando Freud equipara o funcionamento primitivo em um indivíduo no presente – o hipotético estado de coisas em culturas pré-históricas e não evoluídas (ou seja, a sociedade na antiguidade) –, com tribos atuais vistas como primitivas. Uma coisa é dizer que essas são ideias ultrapassadas, mas o impacto traumático que isso causa na pessoa negra moderna, que lê esses textos, é profundo - se você é uma pessoa de cor, você sente simplesmente que foi condenado como primitivo pela psicanálise. Conheço excelentes analistas em formação que, com base em tais encontros com textos psicanalíticos fundamentais, perderam o interesse pela formação. Não tem havido nenhuma tentativa sistemática de lidar com essa dificuldade.

The obvious place to start is for psychoanalysts to recognise the extent to which the lived reality of racism makes a traumatic impact on people of colour. It is too often the case that more superficial statements that rule this out as a factor, that people are people, that we are all the same beneath the skin, are taken at face value and a deeper exploration of the issues surrounding race and racial trauma avoided – unless black people were to make more of a fuss. This is like expecting a traumatised patient to make the case for how deeply they have been impacted by the trauma. It takes no account of the pain, shame and humiliation accompanying that experience and therefore of the deep reluctance to open it all up, and instead to hope that the profession could offer a retreat from such unpleasantness. Making room for this experience in the analysis of black

persons is an obvious starting point, but this has complex and far-reaching implications for practice that are yet to be fully discussed.

A second set of considerations cluster around the need to "decolonise" the curriculum. If we recognise that our institutions play a part in perpetuating the colonial order then we need to examine whether, and if so, how colonial attitudes to the non-European other may be present in our way of thinking psychoanalysis. For instance, it is deeply traumatic for black persons to read Freud conflating primitive functioning within the individual in the present, the hypothetical state of affairs in prehistoric, unevolved cultures (i.e. society in earlier times) and with current tribes seen as primitive. It is one thing to then say that these are outmoded ideas, but the traumatic impact this makes on the modern black person reading such texts is profound – if you are a person of colour you feel quite simply that you have been condemned as primitive by psychoanalysis. I know of excellent potential trainees who, on the basis of such encounters with foundational psychoanalytic texts have been completely put off training. There has been no systematic attempt to engage with this difficulty.

Isildinha Baptista Nogueira

A psicanálise nos instrumentalizou para melhor entendermos os processos inconscientes que afetam o sujeito, e sobre os quais ele não pode exercer um controle consciente. A formação psicanalítica demanda uma boa formação teórica ancorada em conhecimento filosófico, o que nos permite entender melhor os conceitos psicanalíticos e um processo de análise pessoal; penso que a negritude é uma especificidade que precisa ser acessada por analistas brancos e negros em tudo o que isso possa implicar. Não existe uma psicanálise para analistas negros, existe uma realidade histórico-sócio-econômica que dificultou e dificulta o acesso dos negros a uma formação muito aquém dos que puderam frequentar boas escolas e formas de inserção na cultura de modo geral. Portanto, acredito que a formação do analista negro não pode prescindir da possibilidade de pensar no que não foi possível acessar na formação pessoal e procurar complementar, principalmente na filosofia, o que na minha formação pessoal fez muita diferença, além de buscar literatura de maneira geral e específica do que implica o ser negro nessa sociedade racista.

Precisamos estar atentos para não transformarmos analistas negros em analistas de segunda classe. Não será fácil essa inclusão, todos teremos que trabalhar brancos e negros na construção de uma inclusão que nos permita suprir uma falta em um processo de mão dupla, ensinar e também aprender.

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

Penso que alunos, analisantes e psicanalistas negros devam ter atenção e tratamento respeitosos como quaisquer outros colegas, e uma recepção compatível com o interesse da instituição em praticar a ação afirmativa e a inclusão. É muito incômodo nos vermos diferenciados apenas pelo nosso fenótipo. Somos diferentes pela nossa subjetividade, pelo jeito com que cada um de nós se posiciona perante a própria vida, em relação ao outro e na relação com o mundo. Então, é desejável que haja consideração pelas subjetividades e que se observe que se trata de uma medida que visa atender ao princípio da equidade. Se assim for, haverá um projeto cujo foco sejam as mudanças almejadas. Tenho dúvida se a questão é uma disposição para atender às necessidades dos negros. Penso que não, pois se trata, antes de tudo, de um processo de reparação quanto à invisibilidade de uma parcela da sociedade e, igualmente, de uma relação em que a instituição se dispõe a abrir as suas portas. Abrir-se para qualquer relação é estar disposto a escutar e a aprender; estar disposto a extrair da experiência do encontro um aprendizado elaborado no *entre* da dupla que estabelece a relação, seja analista-analisante ou instituição-membros. Contudo, há algo na pergunta que é importante que eu ressalte: se uma sociedade (escola, associação ou qualquer outra instituição) pretende ser representativa da pluralidade racial e cultural do Brasil e instale artificialmente um processo de inclusão dos grupos que com frequência são excluídos dos bens sociais, políticos e econômicos, é importante que a instituição desenvolva dispositivos que promovam o diálogo e o aprendizado a respeito de uma sociedade de origem escravagista, de funcionamento racista e na qual persiste uma dura desigualdade. Estes fatores são intrincados e não se pode fugir da conversa sobre o pacto social perverso que invariavelmente privilegia os brancos, entendendo-se que o problema não é atender de maneira especial à pessoa negra, mas sim promover o pensamento crítico no tocante à branquitude. Destaco igualmente a necessidade de ampliação da grade curricular, criando-se um programa que também contemple o pensamento afrodiaspórico e latino-americano, saberes apagados de nossos estudos e pesquisas que certamente beneficiariam a todos. Precisa-se mexer na forma de a instituição funcionar naquilo em que ela favorece a prática do racismo, especialmente onde ela impede o acesso e a ascensão de pessoas negras. Espera-se de uma instituição psicanalítica, e em particular de um psicanalista, que haja escuta para as diferenças, abertura para receber os terrores, as inquietações, as angústias, as tensões e as expressões de ódio e de dor próprias do encontro e da formação psicanalítica.

4. Para além da inclusão, qual a importância em trazer a diversidade para dentro das Sociedades de Psicanálise?
4. What is the importance, besides inclusion, of bringing diversity into psychoanalytic societies?

Fakhry Davids
Freud colocou a psicanálise no caminho de se tornar uma ciência, o que significa que ela aspira a gerar um corpo de conhecimento que seja universalmente aplicável. Este é um objetivo bastante adequado. No entanto, embora sua prática permaneça, em grande parte, confinada ao grupo branco ocidental no qual a disciplina se originou, considera-se que sua base de conhecimento continua a ser universalmente válida. Existem sérias dificuldades com essa suposição apenas do ponto de vista científico, e a natureza individual da investigação psicanalítica significa que há variáveis demais em jogo para que essa suposição seja testada de maneira adequada.

Muitas das questões que levantei nesta entrevista somente arranham a superfície e a maneira mais segura de fazê-las avançarem de fato é ter uma composição mais diversificada em nossas sociedades. Isso permitirá que pessoas de diferentes origens conheçam a fundo princípios analíticos, teoria e prática, e, a partir dessa base compartilhada, abram um debate mais profundo sobre que contribuição a compreensão de suas origens traz para a psicanálise e, assim, abordem a aspiração científica de universalidade dela a partir de ambientes que são realmente variados. Dessa forma, temos a oportunidade de estabelecer o que, na psicanálise, é realmente universal e o que é um artefato do meio cultural.

Freud set psychoanalysis on the path to being a science, meaning that it aspires to generate a body of knowledge that is universally applicable. This is quite proper as an aim. However, although its practice remains largely confined to the white, western in-group within which the discipline originated, its knowledge base continues to be assumed to have universal validity. There are serious difficulties with this assumption on scientific grounds alone, and the individual nature of psychoanalytic inquiry means that there are just too many variables at play for this assumption to be properly tested.

Many of the issues I have raised in this interview simply scratch the surface and the surest way of making real progress in relation to them is to have a more diverse membership of our societies. That will enable people from different backgrounds to become steeped in analytic principles, theory and practice,

and from this shared base to open up a deeper debate about what understanding their background contributes to psychoanalysis, and hence to address its scientific aspiration of universality from settings that are actually varied. That way we have a chance of establishing what in psychoanalysis is actually universal and what is an artefact of cultural milieu.

Isildinha Baptista Nogueira

Trazer a diversidade para dentro das Sociedades de Psicanálise é incluí-la na realidade em que estamos inseridos, é atualizar o propósito da Sociedade, que é de formar profissionais capazes de desenvolver uma "escuta" que possa auxiliar os indivíduos no difícil caminho de se transformarem em sujeito de sua própria história, objetivo de um processo de análise. A diversidade é e sempre foi a tônica de uma sociedade, como Freud bem compreendeu; somos seres singulares, e não acolher a diversidade e não entender o que a Psicanálise preconizou, de que não existem seres iguais, é a diferença que nos constitui humanos.

As Sociedades de Psicanálise não são apenas guardiãs de um conhecimento, mas garantem a convivência dos analistas, afinal, ninguém é analista sozinho; essa convivência nos atualiza, nos estimula e nos provoca na busca de pensarmos novos caminhos do pensar psicanalítico.

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

A colonialidade trouxe, conforme já mencionei em alguma medida, um ideal eurocêntrico e uma lógica social marcados por uma divisão entre os corpos – você para lá e eu para cá –, divisão por raça, por classe, por gênero, por religião, por ideais políticos, pelas diferenças, sejam elas quais forem. Pessoas foram categorizadas e precarizadas nesta triste divisão de mundo que teve como objetivo a dominação de um grupo sobre o outro, estratégias produzidas nas relações sociais e impulsionadas pelo capitalismo. Como aprendemos com Foucault, o funcionamento básico do poder é produzir fronteiras. Por outro lado, herdamos a diversidade, somos europeus, indígenas, africanos, asiáticos e um pouquinho mais. No ambiente em que vivemos e na nossa cultura habitam diferentes povos e costumes e, como diriam os filhos e os estudiosos do Candomblé, "a encruzilhada é o umbigo do mundo", e foi deste compasso que surgimos, forjados pelos diferentes vértices das "encruzas", habitados por múltiplas influências: "Bota castanha de caju/ Um bocadinho mais/ Pimenta malagueta/ Um bocadinho mais/ Amendoim, camarão, rala o coco...". Como na canção de Dorival Caymmi, que ensina como preparar um Vatapá, nome da música, e

apesar do controle sobre os corpos e as mentes estabelecido pelas políticas de Estado, e multiplicado pelos grupos sociais, não escapamos destes influxos. Esta é a importância da diversidade: somar diferenças, enriquecer-se com elas, tornar-se verdadeiramente plural e democrático.

Referências

Freud, S. (1976). Inibição, sintomas e ansiedade. In: S. Freud, *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, análise leiga e outros trabalhos (1925-1926)*(Edição *standard* das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 20). Rio de Janeiro: Imago. (Original escrito em 1925 e publicado em 1926).

Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Treacher, A. (2005). On postcolonial subjectivity. *Group Analysis*, 38(1): 43-57.

Vainer Schucman, L. (2018) *Famílias interraciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EdUFBA.

Fakhry Davids
fakhrydavids@gmail.com

Tradução: **Maria de Lourdes Sette**

Isildinha Baptista Nogueira
Rua Piracuama, 280 cj.61 - Perdizes.
São Paulo – SP – CEP: 05017-040
(11) 99946-9103
Isildinha_nogueira@hotmail.com

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade
Rua Almirante Pereira Guimarães, 65/901 - Leblon.
Rio de Janeiro – RJ – CEP: 22440-030
(21) 2529-2136
waniacidade@gmail.com

Correspondência

Racismo: diálogo entre a psicanálise e a filosofia

Ignácio Paim Filho[1]

Renato Noguera[2]

Porto Alegre, 13 de setembro de 2021

Caro Prof. Renato,

Começo a te escrever em meio a sensações desconcertantes, usando uma expressão freudiana, geradora de inquietantes estranhezas, como consequência da sua intervenção no Congresso da Fepal em 2020, na mesa: *Otridades – Racismo, extranjerias e alteridades*. Sensações condizentes com vivências nas quais tomamos contato com algo conhecido e, ao mesmo tempo, desconhecido, provavelmente devido à capacidade que sua narrativa evocou em mim, de produzir conexões com a minha ancestralidade, como sujeito, herdeiro da diáspora africana e psicanalista.

Falando em sujeito, acredito que seja relevante, para a nossa conversa, fazer um breve parêntese e me apresentar: sou um homem negro – que carrega consigo as marcas traumáticas do negro único –, que tem se dedicado, há algum tempo, a estabelecer um diálogo com o legado freudiano, porém com um distanciamento em relação às questões raciais. Entretanto, há muito pouco tempo, venho buscando alargar esse diálogo, visando construir pontes entre o pensar de Freud e a problemática do racismo estrutural, em particular na cultura psicanalítica e na constituição do indivíduo em seu vínculo indissociável da ordem social. Como tenho dito, parafraseando a expressão de Fanon – pele negra em processo de desconstrução das minhas máscaras brancas. Nesse sentido, a menção que fizeste ao historiador Rogério José de Souza e seus estudos sobre a origem africana do Édipo, de Sófocles, é estarrecedora.

1. Psicanalista, membro titular e didata da SBPdePA.

2. Doutor em filosofia, escritor e professor da UFRRJ.

Retomando, nesta ocasião, dirigiste um interrogante aos psicanalistas, seguindo as pegadas de Franz Fanon, sobre a universalidade do complexo de Édipo, o grande *Shibboleth* da doutrina freudiana e, ao mesmo tempo, um desafio sobre a possibilidade de pensarmos em um complexo de Édipo africano: o complexo de Logun Éde. Para seguirmos nessa rota, que espero se faça produtiva, te peço para que me assinale, novamente, os aspectos mais relevantes das histórias que compõem o intrigante mito de Logun Éde, que contribuem para a sua proposição de escutá-lo pelo vértice de um mito fundador. Esta solicitação se deve a minha infamiliar, em busca de tornar-se familiar, relação com a mitologia africana. Conjuntamente com esse pedido/convocação, te deixo uma questão: ao nos reportarmos à ideia de um Édipo africano, seria este exclusivo do povo negro e/ou uma nova narrativa, com a potencialidade de uma universalidade mais ampla que o mito do Édipo europeu?

Abraços, na expectativa do retorno, tendo como sinalizador a recomendação freudiana: "O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições" (Freud, 1915).

Ignácio Paim Filho.

Rio de Janeiro, 14 de setembro de 2021.

Caro Ignácio,

Eu estou muito satisfeito com essa oportunidade, essa parceria que se inicia.

A recomendação freudiana é um ótimo começo.

E vou me debruçar sobre a pergunta "ao nos reportarmos a ideia de um Édipo africano, seria este exclusivo do povo negro e/ou uma nova narrativa, com a potencialidade de uma universalidade mais ampla que o mito do Édipo europeu?"

Estou abrindo um arquivo "Diálogos Paim e Noguera", pode ser também cartas ou e-mails Paim e Noguera.

Abraços,

Renato Noguera.

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2021.

Um Édipo africano seria este exclusivo do povo negro e/ou uma nova narrativa, com a potencialidade de uma universalidade mais ampla que o mito do Édipo europeu?

Caro Ignácio Paim,

Primeiro: agradeço o convite generoso, a provocação que abre o nosso diálogo. Você trouxe uma indagação que me inquietou bastante, descobri que não sei como respondê-la efetivamente. Mas, como quem está num quarto muito iluminado, as sombras podem se esconder. E, não é raro, que nelas morem algumas boas respostas. A partir da pesquisa feita por Rogério José de Souza, *Tragédia "Édipo Rei" de Sófocles: o que ela tem a nos dizer sobre relações raciais no campo da historiografia clássica brasileira* (2007), nós encontramos um assunto pouco comentado: o personagem Édipo era um homem negro.

De acordo com o historiador, o termo que aparece no texto original é μέλας – melas (negro/preto) e não μέγα – mega (grande). A psicanalista Marie-Cécile Ortigues e o filósofo Edmond Ortigues publicaram *Édipo africano* (1966) para problematizar a universalidade do Édipo europeu. Porque mesmo que Édipo seja um personagem negro, a sua leitura é feita no contexto da cultura ocidental. Primeiro, é de estarrecer que qualquer pessoa interessada na pesquisa acadêmica plural, como chauvinismo intelectual e racismo epistêmico, evite que sequer a tese defendida por Rogério José de Souza seja checada, para que seja derrubada, confrontada, ou ainda, confirmada. Pelo contrário, a seu respeito, se faz o silêncio. Justamente a indiferença, sentimento que podemos, em termos psicanalíticos, colocar como antagônico ao amor e ao ódio. Essa foi e, continua sendo, uma das maiores estratégias do racismo estrutural global. Nas suas diversas formas de manifestação, não tematizar é um modo de invisibilizar e tornar inexistente.

Pois bem, feito esse breve preâmbulo, quero enfrentar a questão: um Édipo africano tem potencialidade para ser mais universal do que o seu homônimo europeu? Aqui, cabe a sinalização feita no final da sua primeira mensagem: "O avanço do conhecimento, contudo, não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições (Freud, 1915)". A partir da leitura do filósofo sul-africano Mogobe Ramose, estou me empenhando em compreender um conceito que ainda circula pouco na academia, o "pluriversal". Desse modo, um Édipo africano – posso me referir especialmente à narrativa da relação de Logun Edé – é

pluriversal, enquanto o Édipo europeu aspira à universalidade. Daí, precisamos investigar mais o que esse conceito significa e o seu poder para produzir um deslocamento relevante na nossa maneira monorracional de estudo.

O pensador ugandense Dismas Masolo nos provoca para investigar de maneira polirracional. Na minha interpretação, uma postura monorracional nos convoca inevitavelmente para a busca do universal como meta da Ciência. Mas, alguns estudos africanos têm proposto encontrar o pluriversal. Numa frase, o Édipo africano é pluriversal, o que amplia as suas possibilidades de fazer uma descrição mais acurada da realidade, enquanto a aspiração à universalidade do Édipo europeu pode ser mais uma fotografia restrita, parcial da realidade. Mas, isso ainda é nebuloso para mim e somente estou no início da caminhada. De modo que faz sentido tratar essa posição como uma hipótese que terei o prazer de pesquisar em parceria consigo. O que você pensa a respeito do conceito de pluriversalidade? O que você acha que isso pode fazer com o desejo de universal? Como essa obsessão europeia/ocidental pela universalidade fica diante de um mundo pluriversal?

Um abraço,

Noguera.

Porto Alegre, 5 de outubro de 2021.

Caro Renato,

Seu texto traz questões impensáveis para mim até então. Com destaque especial, a ideia do pluriversal como possibilidade de contraponto à ideia do universal. Antecipo, seguindo um livre associar, que essa proposição instigou minha curiosidade epistemofílica, mesmo não sabendo aonde ela poderá me levar. Suportando esse não saber, fiquei pensando se é possível tomar a ideia do pluriversal a partir de uma matriz estrutural. Especulando essa ideia, tomarei como guia o complexo de Édipo freudiano, buscando articular as prováveis aberturas pluriversais que o complexo de Logun Edé comporta.

Como sabemos, Freud toma *Édipo Rei* de Sófocles como ponto de partida da sua concepção, do que virá a ser o complexo de Édipo (1910). Observe: ponto de partida, não ponto de chegada. Como ponto de partida, a tragédia lança os fundamentos da importância do romance familiar, universo do desejo, na constituição do sujeito e da cultura: "fomos um Édipo em potencial na fantasia, e cada um recua, horrorizado, diante do sonho ali transplantado para a

realidade" (1897). Enquanto ponto de chegada, com seus intermináveis desdobramentos, o complexo expande, e muito, as fronteiras do Édipo de Sófocles. Essa expansão afasta-se, em parte, desse mito fundante, direcionando-se para o universo das identificações, em sua dupla face, em relação às figuras parentais.

Seguindo essa trajetória, aventaria a possibilidade de que o mito de Logun Edé tenha uma multiplicidade de inter-relações, que o aproxime do pensar ampliado do Édipo freudiano: aquele que sabe que o saber de suas origens marca, mas também cria condições de mudar o seu destino. Assim sendo, saber da origem africana do Édipo de Sófocles pode mudar os destinos da psicanálise? Deixarei em suspenso esta questão. Prosseguindo, destaco um fragmento de uma de suas narrativas (ressonâncias de sua fala na FEPAL), aquela que versa sobre o romance familiar, que nosso jovem orixá estabelece com seus pais, Oxóssi e Oxum: ora assumindo o lugar da mãe para ter o pai; ora assumindo o lugar do pai para ter a mãe. Esse jogo identificatório, circulando entre o ter e o ser – parcerias que contemplam união, interdição e exclusão – permite-nos avizinhar do postulado da bissexualidade, enquanto conceito polissêmico, e sua interação nos caminhos não lineares do equacionamento da vivência edípica.

Freud, ao recorrer à problemática da bissexualidade, não presente no *Édipo Rei*, cria condições para trabalhar os aspectos do feminino e do masculino presentes em todo o encontro, constitutivo do estado de desejo, entre cria humana e suas figuras parentais: trânsito de retroalimentação recíproca entre o Édipo direto e o invertido. Diante dessa condição, temos em Logun Edé – o Édipo Africano – um terreno fértil para trabalharmos este processo, pelo qual os elementos feminino e masculino, construídos em coparticipação, constitui-nos. Em prol de sublinhar essa compreensão, destaco um recorte do pensar de Freud, de 1923: "Parece, então, que o fato de a situação edípica resultar em uma identificação com o pai ou com a mãe depende, em ambos os sexos, da força relativa das inclinações masculinas e femininas presentes na criança desde o início. Essa é uma das maneiras pelas quais a bissexualidade se imiscui nos diferentes destinos do complexo de Édipo".

Refletindo sua proposição de um pluriversal, baseada em Ramose, fazendo um descentramento do universal, em especial na lógica restritiva e autocentrada europeia, parece-me ser uma abertura criativa, ou melhor, subversiva – evocando o poder disruptivo, potencial criativo, da pulsão de morte –, em benefício de outras narrativas, decorrentes das diferentes culturas que abarcam diferentes povos. Entretanto, é possível pensar nesse pluriversal destituído de uma matriz comum a toda a humanidade? No caso da psicanálise, poderia ser o complexo de Édipo

– como registro do processo identificatório – o elemento comum, e o pluriversal, as inúmeras formas pelas quais estas identificações se estruturam?

Encaminhando-me para o encerramento dessa mensagem, deixo mais uma observação freudiana, sobre a importância do feminino, associado à passividade, com seu trabalho de gestar – e talvez tenhamos aqui um dado para dialogar com a ideia da matripotência –, como fator de equilíbrio, para mitigar a destrutividade humana, que compreendo que o mito africano de Logun Edé abriga: "os homens não conseguem viver em companhia dos de sua espécie, a menos que desenvolvam uma grande dose de adaptabilidade passiva" (1933).

Abraços,

Ignácio Paim.

Rio de Janeiro 15 de outubro de 2021.

Caro Ignácio,

Eu quero iniciar com duas indagações feitas por você, "saber da origem africana do Édipo de Sófocles pode mudar os destinos da psicanálise?" e "é possível pensar nesse pluriversal destituído de uma matriz comum a toda a humanidade?". Eu especulo que "sim" e "não", respectivamente. Penso em uma mudança no destino da psicanálise, porque se trataria da possibilidade de pôr em relevo a humanidade sem racismo estrutural global. A psicanalista Neusa Santos Souza argumentou que o ideal do ego da população negra é branco. Eu amplio um pouco essa formulação: o sistema-mundo contemporâneo, entendido como uma geopolítica que produz, através da exclusão e da violência, promoveria um vínculo, em termos psicanalíticos, entre ordem simbólica e Lei. Digo isso de modo especulativo. Daí, o horizonte que se estabelece é de que o padrão de humanidade é branco. A psicanálise, assim como toda produção de conhecimento, se movimentaria dentro dos moldes da modernidade colonial. O que implica que todo silêncio a respeito de raça, etnia, gênero e nacionalidade implica uma "egopolítica do conhecimento" em que o sujeito que produz conhecimento é visto como um "universal" – leia-se homem branco. Aqui vale a pena definir egopolítica, tal como o filósofo Nelson Maldonado-Torres ensina, se trata de um processo em que o sujeito é considerado descontextualizado de elementos como: gênero, raça, contexto histórico, condições sócio-econômicas, cultura. De modo que: mulheres são sempre lembradas pelo gênero, pessoas não brancas são lidas pelos elementos étnico-raciais de identificação. Mas, no

caso de homens brancos: eles são apenas um "ser humano" e nada mais importa. É como se homens brancos de classe alta falassem sempre pela humanidade, nunca estivessem fazendo um discurso identitário e classista. Esses nunca precisam ser classificados pelas suas especificidades. Daí, avalio que identificar a negritude de Édipo é uma possibilidade de enfrentar desigualdades raciais que estão no cerne das relações psicossociais de todas as sociedades.

Outra questão importante, o pluriversal não discorda da existência de uma matriz comum para toda humanidade. É preciso qualificar essa "matriz comum", mas, o assunto ganha em complexidade. Pluriversalidade subsume a universalidade, ela não é o seu oposto. Mas, uma categoria mais ampla que reconhece muitas "universalidades". Nas humanidades, a pluriversalidade se assemelha ao conceito de multiverso na Física quântica. Uma postura em favor da pluriversalidade proclama a coexistência de perspectivas variadas, de diversas visões de mundo. A fixação pelo discurso universal acaba por incorporar um narcisismo que acha feio o que não é espelho. Na minha análise, é o projeto universal que desconsidera essa matriz comum e de modo identitário propõe uma perspectiva branca, eurocêntrica e a partir dela cria estruturas para justificar que os "outros" se identifiquem com o que é "universal". Pluriversal pode ser justamente a possibilidade de uma matriz comum. Talvez, eis uma hipótese ainda embrionária: o que Freud buscou com o complexo de Édipo foi rechaçado por Fanon. Daí, estaríamos, à primeira vista, diante de um dilema que nos obrigaria a responder à pergunta: o Édipo é universal ou não?

Em *Pele negra, máscaras brancas* (1952/2020), Fanon disse: "Queira-se ou não, o complexo de Édipo está longe de ser uma realidade entre os negros. Poderiam objetar, com Malinowski, que o regime matriarcal é o único responsável por essa ausência. Mas, além de nos perguntarmos se os etnólogos, imbuídos dos complexos da sua civilização, afinal não se esforçaram para encontrar a cópia destes nos povos por eles estudados, seria relativamente fácil para nós demonstrar que, nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de gerar uma neurose edipiana. Incapacidade digna de todo o nosso louvor" (p. 161).

Seria possível conciliá-los? Pois bem, existe algum modo de decidir, sem recusar tanto Freud quanto Fanon? Um encaminhamento, não penso que devemos lançar muita luz sobre essa encruzilhada. Eu especulo que nosso caminho possa ser outro.

Abandonar a necessidade do universal sem, contudo, com isso, esquecer que uma matriz comum existe e isso não é estranho à pluriversalidade. Portanto, a proposta é de mudança da base epistemológica. Se afastando

de uma epistemologia eurocêntrica e colonial, não precisaríamos proclamar a necessidade de universalidade, embora a matriz comum se mantivesse como alvo viável e plausível dos nossos investimentos intelectuais. Então, a riqueza que Logun Edé nos traz, por conta das possibilidades de não ficarmos restritos ao aspecto masculino e tal como você aponta, podemos também dialogar com a matripotência. Em paralelo, o Édipo, para ganhar mais densidade teórica, deve revelar sua cor. A ponto de que a "inadequação" de Édipo num mundo branco fosse o motivo da sua culpa? Além de matar a mãe, ele sentia-se um estrangeiro. Na base do conflito psíquico no campo da sexualidade também estariam tensões de pertencimento. Uma dúvida sobre fazer parte daquela comunidade, daquela família.

Pois bem, depois dessas especulações, proponho uma formulação. Logun Edé pode ser justamente o que Freud gostaria de postular com o Édipo? Minha especulação, ainda sem base alguma fundamentada, Logun Edé reúne as condições necessárias e suficientes para ser interpretado como mais próximo daquilo que Freud nos diz sobre o Édipo? A importância de aprender a lidar com a frustração estaria mais bem delineada no percurso de Logun Edé de modo mais completo do que no Édipo? Mas, indo ao ponto que você comenta no final, a matripotência é justamente uma dimensão de estabelecimento do equilíbrio. Porque se o Édipo está na origem do mal-estar na civilização e, daí, remonta a impossibilidade da "felicidade", Logun Edé está na origem de uma espécie de bem-estar na civilização, ou, dito de outro modo, funcionamento psíquico e as exigências culturais podem se articular, criando condições para o bem-estar na sociedade. O mal-estar estaria num modelo de civilização. Numa sociedade onde não é possível conciliar princípio de prazer e realidade. Porém, em alguns contextos sociais, nos quais cultura e natureza não estão separadas, a felicidade é possível. Daí, recuando um pouco mais. Nós temos um problema que afeta as análises freudianas, a cisão entre natureza e cultura. Daí, recordo contribuições das incursões sobre meio ambiente na filosofia ubuntu, além de contribuições incríveis do filósofo tapuia Kaká Werá Jecupé. A tradição que separou natureza e cultura como duas instâncias substancialmente distintas é uma das bases dos inconvenientes. A impossibilidade da felicidade seria uma ideologia colonial? Empurrando-nos para uma dinâmica "do jogo identificatório, circulando entre o ter e o ser". Hipótese, é o caso de pensarmos mais na ordem das relações, onde "ser" e "ter" são modos de se relacionar ao invés de serem categorias mais fixas e fechadas? Uma consideração parcial, a felicidade é possível porque quando não separamos cultura de natureza, sem pressupor um

pecado original do mundo abraâmico, o funcionamento psíquico não se chocaria com as exigências culturais. Portanto, o Édipo que está na base do mal-estar da cultura não seria universal, porque existem mundos possíveis sem queda do paraíso, sem juízo final e sem desconexão com a natureza. Por outro lado, o caráter pluriversal de Logun Edé teria uma matriz comum, não ceder à fantasia de separar natureza e cultura. No encerramento dessa mensagem, deixo um *itan*[3] bastante comentado por textos que debatem a cosmopaladar iorubá: "Exu matou um pássaro ontem com a pedra que arremessou hoje". Pois bem, justamente aí, o segredo para o bem-estar na civilização.

Grande abraço,

Renato Noguera.

Porto Alegre, 25 de outubro de 2021

Caro Renato,

Receber suas mensagens sempre geram sensações ambivalentes para mim, que transitam entre a atração – experiência de satisfação – pelo desafio de pensar sobre o mais além do que já está representado, e o repúdio – experiência de dor – por me ver convocado a adentrar em territórios que me produzem certo descentramento. Mas, vamos ver por onde posso andar, nesse caminho tão infamiliar. A partir de seus questionamentos, pretendo fazer uma breve explanação, com o intuito de gotejar mais algumas ideias freudianas, que possam lançar maior luz em nossas encruzilhadas. Sempre levando em consideração a máxima de Rückert, evocada por Freud, em 1920: "Aquilo que não podemos alcançar voando, temos de alcançar mancando".

Sendo assim, recomecemos pela sempre presente questão de Fanon, sobre a inexistência do complexo de Édipo, conforme a citação que fizeste. Tal afirmação me induz a pensar que ele deve ter estabelecido um diálogo pontual com o pensar freudiano, que, segundo me consta, não foi retomado no desenvolvimento de sua obra. Entretanto, é um diálogo potente, que convoca ao trabalho e, com certeza, põe em relevo o pensar, que se acredita universal,

3. Itã (em iorubá: *Ìtan*) é cada um dos relatos míticos da cultura iorubá; os iorubás que aceitam os itãs como fatos históricos, confiam nele como sendo a verdade absoluta na resolução de disputas; eles são passados oralmente de geração a geração.

europeu, com sua hierarquização de raças e o epistemicídio do legado afrodescendente. Buscando acompanhar sua leitura sobre essa questão, acredito que não se trata da inexistência do complexo de Édipo, mas, sim, da possibilidade de pensarmos que a narrativa do Édipo de Sófocles não contemple as diversas expressões da complexidade do Édipo de Freud. O referido complexo visa delinear, em suas singularidades, como se estabelece o vínculo entre o sujeito e suas figuras parentais – esses como representantes de sua história pessoal e da cultural, na qual se encontram inseridos – num interjogo identificatório. Para construir tal complexidade, Freud vale-se de mais dois mitos, o de Narciso (1914) e o de *Totem e Tabu* (1913).

No primeiro, encontramo-nos com a importância dos investimentos parentais para a constituição do tempo primeiro da vivência edípica – as origem dos desejos edípicos – que tem na função materna seu vetor primordial – a fantasia mítica de dois em um – que fará Freud dizer: "Nessas duas relações enraíza-se o singular e incomparável significado da mãe, fixado de modo inalterável para toda a vida, como o primeiro e mais forte objeto amoroso e como protótipo de todos os relacionamentos amorosos posteriores – para ambos os sexos" (1939/1940). Aqui, temos elementos que vão ao encontro do que os pensadores das matrizes africanas chamam de matripotência.

Em *Totem e Tabu* – o mito científico freudiano que desenha pretensões antropológicas –, deparamo-nos com os destinos desses desejos e sua implicação na organização da cultura. Neste, a temática do interdito se faz proeminente – condição que remete à função paterna – e intima reflexões sobre outro complexo, o de castração. Este traz consigo o registro da falta, da incompletude, da transitoriedade e da impossibilidade de realizarmos plenamente nossos desejos – por seu intermédio, a lei do recalque inscreve-se –, cumprindo a função de um organizador da vida psíquica e da relação com o outro. Tal contexto abre portas para o sonhar, o fantasiar e o pensar – áreas de criação –, recursos importantes para negociar com as demandas do princípio do prazer e do princípio da realidade: possibilidades de efetivar realizações em prol das riquezas da vida simbólica, as vias sublimatórias na sua inter-relação com a pulsão sexual, expandindo horizontes. Dimensão que anuncia limites e, ao mesmo tempo, evoca aspirações de liberdade.

Ponderando a amplitude configurada pela argumentação edípica, reafirmo que temos um terreno propício para desenvolver sua proposição, de viabilizar outros caminhos para legitimar o lugar do mito de Logun *Éde* como uma construção pluriversal, que contempla a complexidade do complexo de Édipo,

rompendo os limites alienantes da história única (Adichie, 2019). Sendo assim, a esse mito teríamos que agregar outras figuras mitológicas da cultura africana que possam nos auxiliar na reconfiguração da matriz comum da humanidade? E a problemática do interdito em Logun *Éde*, como se articula?

Agora me direcionando para outras inquietações abordadas por ti, debruço-me sobre a sinistra questão da "felicidade" e sua relação com mal-estar/bem-estar na cultura. Esse termo, por si, é repleto de enigmas, que se tornam mais proeminentes quando pretendemos realizar uma leitura psicanalítica, ou melhor, metapsicológica. Mas, seguindo Freud, que referenda que mancar não é pecado, vejamos o que consigo produzir.

O mal-estar na cultura, para Freud, tem a ver com duas problemáticas, uma sinalizada por ti – a condição do Édipo – e a outra, que estou agregando, a força desgarrada da pulsão de morte, ou ainda, de destruição: condição inaugural, conjuntamente com Eros, do devir psíquico. No entanto, antes de avançar em minhas especulações metapsicológicas, registro minha impressão quanto a tua afirmação: "Nós temos um problema que afeta as análises freudianas, a cisão entre natureza e a cultura". Compreendo que Freud, como um dos pensadores da cultura, faz uma leitura – que não cria, mas revela – que a humanidade, em seu processo de constituição, faz uma ruptura com o estado de natureza: caminho que vai do instinto à pulsão, da necessidade ao desejo. Tal ruptura vai se dar em graus variáveis em diferentes povos, mas penso que inevitável. Recordemos que a natureza tem uma peculiar aptidão para anunciar o nosso desamparo, a transitoriedade da vida, nossas fragilidades, enfim, a morte e, ao mesmo tempo, nos faz um convite de reconexão com nossas origens. Em um sentido amplo, todo o agrupamento humano tem como um de seus objetivos criar formas de prolongar a existência, indo além das leis da natureza, processo que estabelece conflitos. Lançando um olhar para o pensar freudiano, depreendo que o desafio estabelecido para todas as culturas é o de inventar, ou ainda, reinventar formas de reconciliação com a natureza – o bem-estar –, refazendo os laços com um quantum da essência perdida. Por esse caminho, ficam algumas indagações: em um mundo pluriversal, qual a morada do mal-estar? A criação e manutenção dos Orixás, pelo povo negro, não é, em outras causas, em decorrência do desejo de mitigar a destrutividade inerente ao humano, consigo, com o outro e com a natureza? Não é porque a infelicidade/mal-estar é sempre uma possibilidade, em função do distanciamento de Òrum e Àiyé, entre o ilimitado e o limitado, que buscamos o equilíbrio perdido, para alargar nossas fontes de gratificações, de solidariedade e pertinências, nos rituais religiosos de matriz africana?

Retomando nossa conversa, quanto aos destinos dos desejos edípicos e a questão do bem-estar, sabemos da importância de que ocorra a sua contenção. Contenção necessária para instrumentalizar maneiras de elaboração dos desejos de completude, que o inconsciente recalcado alberga. A renúncia ao prazer pleno – equilíbrio entre o Eu, o Tu e o Nós – é a condição imposta ao sujeito no caminho de constituir-se como um ser da cultura. Entretanto, a "felicidade" – não está no plano da criação (Freud, 1930) – em culturas eurocêntricas, sob a lógica dos ditames do sistema capitalista, que exige do sujeito abdicar, quase integralmente, do seu desejo, em prol das suas vorazes e insaciáveis exigências. Essa compreensão fará Freud (1924) dizer que o ideal da cultura, governada por Thanatos, seria aniquilar o Édipo, portanto, o desejo. A respeito do postulado da pulsão de destruição, Freud irá trabalhar com o princípio de que o humano, em sua essência, é um ser destrutivo – a inegável existência do mal (Freud, 1930). Nesse sentido, a cultura do ideal, atravessada pelo saber da castração, não das idealizações, teria a função de criar formas de modelar essa destrutividade em prol do sujeito e da coletividade. Nossa cultura, contudo, impregnada de idealizações narcísicas – vide branquitude – exerce a função de destituir vários de sua subjetividade – vide povo negro – em função de uma subjetividade seletiva, para aqueles poucos que detém os meios de poder e coerção.

Nesse cenário, a psicanálise tem como um dos seus objetivos criar ferramentas para que o indivíduo, em conexão com a organização social, tributária da natureza, possa vir a ser mais senhor de seus desejos e, nesse processo, ir em busca das possibilidades de ascender a um quantum de felicidade – um possível bem-estar –, mesmo sabendo que o Eu nunca será senhor irrestrito em sua própria casa. Porém, para a efetivação desses objetivos, é imprescindível avançarmos em nosso processo de descolonização – a negritude de Édipo como indicador – com a criação de novos aportes teóricos/clínicos, indo ao encontro, por exemplo, do legado afro que nos constitui: um saber proeminente em busca de novos pensadores – rupturas com as imperfeições das formas de culturas que foram desenvolvidas até agora.

Finalizando, em ritmo de despedida, aponto uma última ponderação freudiana: "Obtemos, assim, a impressão de que a cultura é algo imposto a uma maioria por uma minoria que entendeu como se apropriar dos meios de poder e de coerção. Evidentemente, é fácil supor que essas dificuldades não atenham à natureza mesma da cultura, mas são condicionadas pelas imperfeições das formas de culturas que foram desenvolvidas até agora" (Freud, 1927).

Um forte abraço, na expectativa de seguirmos, em breve, produzindo novas interlocuções,

Ignácio Paim.

Rio de Janeiro, 1 de novembro de 2021

Caro Ignácio,

Eu fiquei contente com suas palavras, o início da mensagem foi muito gentil. Registro meus agradecimentos para iniciar. A beleza e fluência da sua explanação sobre Freud é magistral. Eu tenho acordo a respeito da função do Édipo e, sem dúvida, agregou muito bem a questão da pulsão de morte para encaminhar o tema do mal-estar na cultura. Obrigado por aceitar a minha provocação a respeito da cisão entre natureza e cultura presente na psicanálise. Esse tópico faz par com a possibilidade de sustentar Logun Edé como um mito capaz de subsumir o Édipo. Como deve ter percebido, a minha convocação de Fanon para colocar o Édipo sob suspeita, não significa abandoná-lo; mas, somente postular que ele estaria contido na narrativa de Logun Edé. Em outras palavras, nossa hipótese é de que o Édipo pode ser compreendido como um elemento de Logun Edé. Ou seja, o sentido do complexo de Édipo estaria presente no contexto interpretativo metapsicológico proposto pelo mito iorubá. Eu quero retomar suas perguntas: "em um mundo pluriversal, qual a morada do mal-estar?" e "a criação e manutenção dos Orixás, pelo povo negro, não é, em outras causas, em decorrência do desejo de mitigar a destrutividade inerente ao humano, consigo, com o outro e com a natureza?". O mal-estar é inerente à condição humana. E o desejo de mitigar os males do mundo estrutura a presença da humanidade no planeta. Daí, o nosso desafio, em termos freudianos: enfrentar as idealizações narcísicas que favorecem coerções, instrumentalização da vida, colonizando os desejos.

Uma formulação que quero insistir é de que a cisão entre natureza e cultura está no cerne do mal-estar. É preciso compreender que essa separação, para fins de sistematização do nosso raciocínio, faz parte de um horizonte epistêmico. Eu tenho admiração pelas alternativas propostas por Mãe Stella de Oxóssi, Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) e Ailton Krenak. As três referências argumentam que cultura e natureza são duas faces da mesma moeda; a natureza e a cultura fazem parte de uma mesma dinâmica. Numa analogia, Freud disse: "o amor e o ódio, não raro comparecem juntos, orientados para

um mesmo objeto" (Freud, 1915). Pois bem, guardando as devidas proporções, natureza e cultura remetem à mesma realidade. Ou ainda, são expressões de uma realidade única e inseparável. Por exemplo, numa sociedade que a natureza foi vista como algo a ser "dominado", o poder da cultura, da ciência estaria justamente em decifrá-la para controlar os seus mistérios. Baseado em alguns estudos de do filósofo Mogobe Ramose, além das autorias acima citadas, eu gosto de declarar que o desamparo é um belo oceano cheio de boas perguntas. Eu estou de acordo com a sua formulação de que, no geral, todos agrupamentos humanos têm como objetivo prolongar a existência. Mas, ao invés de fazê-lo "indo além das leis da natureza", podemos superar alguns limites num polidiálogo com a natureza. Se o narcisismo da humanidade já foi golpeado por Copérnico, Darwin e pelo próprio Freud, resta ainda uma ferida mais estrutural. As formulações científicas e culturais do eixo ocidental do mundo precisam ser revistas. Quando Ramose fala em polidiálogo, está propondo que o diálogo que a humanidade estabelece com a natureza, considere-a como sujeito. Numa relação entre sujeitos, o conflito é inevitável. Mas, sem romantismo ou idealizações, a filosofia ubuntu tem dado muita importância ao conflito. Porque a partir dos choques é que podemos elaborar caminhos para o bem-estar. Nesse ponto, não percebo divergências entre o que foi dito na sua mensagem e o que afirmo: o conflito é inerente à vida. Afinal, o que se pode dizer das três feridas narcísicas estipuladas pela psicanálise: o planeta Terra fora do centro do Universo; o ser humano como um animal dentre outros; o sujeito humano marcado pelo inconsciente? Elas fazem muito sentido e, vale acrescentar, estão num eixo narcísico que colocou o homem branco ocidental como sinônimo de humanidade. Esse é o ponto, Copérnico, Darwin e Freud partem de uma geopolítica do conhecimento que foi travestida de uma egopolítica que coloca pouco relevo sobre o lugar de homem branco europeu. O narcisismo patológico marcado pelo pacto da branquitude tem dificultado a ampliação de repertórios com hipóteses sugestivas e pouco frequentes.

Vale retomar sua ponderação freudiana: "Obtemos, assim, a impressão de que a cultura é algo imposto a uma maioria por uma minoria que entendeu como se apropriar dos meios de poder e de coerção. Evidentemente, é fácil supor que essas dificuldades não atenham à natureza mesma da cultura, mas são condicionadas pelas imperfeições das formas de culturas que foram desenvolvidas até agora" (Freud, 1927).

Aqui me parece que a dimensão do tempo pode ser substituída pela categoria espaço. Nós podemos parafrasear Freud, "*é fácil supor que essas*

dificuldades não atenham à natureza mesma da cultura, mas são condicionadas pelas imperfeições das formas de culturas que foram desenvolvidas no mundo ocidental". Com isso, podemos pensar na possibilidade de que a sociedade se volte contra o Estado de coerção, tal como Pierre Clastres percebeu em seus estudos etnográficos sobre o povo Guayaki. Muito distante do "bom selvagem", o trabalho contribui com a ideia de que, naquele contexto, na aldeia Guayaki é um lugar de recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder. O filósofo Kaká Werá Jacupé fala disso com muitos requintes. Há algo semelhante em sociedades africanas tradicionais. Com isso, não estou a dizer que existem paraísos terrestres. Mas, tão somente que podemos considerar mais de perto Logun Edé. Daí, "rupturas com as *imperfeições das formas de culturas que foram desenvolvidas sob a batuta eurocêntrica"* para consolidação de outros aportes teóricos/clínicos e criação de novas perspectivas também. Eu encerro nossa conversa com o sentimento de gratidão.

Renato Noguera

Ignácio Paim Filho
ignacio.a.paim@gmail.com

Renato Noguera
contatonoguera@gmail,com

Artigos temáticos

Branquitude, esse *Unheimlich* que nos habita

Andréa B. C. Mongeló[1]

RESUMO O presente artigo busca apresentar algumas considerações sobre o conceito de branquitude, bem como ele se inter-relaciona com os conceitos de raça e racismo. Em seguida, será proposta uma interlocução com a psicanálise, mais especificamente através do texto de Freud, *Das Unheimlich*, de 1919.
PALAVRAS-CHAVE Branquitude; raça; racismo; psicanálise.

Introdução

A discussão sobre as questões que envolvem o racismo vem crescendo e tomando um lugar ainda mais central de debate a partir de situações vividas na cultura. A maioria dos estudos sobre o tema tem como objeto o sujeito negro e os inúmeros efeitos que o racismo provoca nesses. Estudos fundamentais, muitos deles escritos há bastante tempo, e referência para estudiosos do tema, como os de Frantz Fannon, Lélia Gonzales, Neusa Santos e Souza e outros mais contemporâneos, como os de Grada Kilomba, vêm sendo, dia após dia, descobertos ou redescobertos. E a importância de se debruçar sobre esses autores é inquestionável.

Mas também é importante olhar para esse tema a partir de outro ângulo, não somente do negro, mas do branco em seu lugar de perpetuador e criador do racismo. Fazer uma torção na epistemologia dos estudos sobre as relações raciais brasileiras, colocando o foco na branquitude. Os que sofrem o preconceito já dedicam muito tempo de sua vida a enfrentar e desenvolver formas de sobrevivência ao racismo cotidiano. É necessário discutir a branquitude, parte constituinte das relações raciais.

Ao pesquisar sobre o tema, encontro muitos autores, psicanalistas e psicólogos, que se dedicaram ao tema da branquitude, mas permanecem ainda

1. Psicanalista. Membro efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

pouco conhecidos. Talvez isso mostre o quanto as questões raciais são pensadas somente pelo viés do negro.

Para Maria Aparecida Bento (2002), os brancos sempre ficaram invisíveis no processo de compreensão das relações raciais no Brasil, sendo este tema tratado como um problema dos negros. Ela concebeu o conceito de *pacto narcísico branco*, como forma de apontar o quanto o branco se exime do seu lugar na discussão sobre o racismo. Ressignificar o branco para ele mesmo, e para os negros, é um campo de discussão fundamental no debate racial para essa autora.

Outra autora que compartilha dessa perspectiva é Djamila Ribeiro (2019), assinalando que as pessoas brancas não têm o hábito de pensar no significado de pertencer a esse grupo, pois o debate racial é sempre voltado para a negritude.

Todas essas percepções me fazem pensar na importância de debater o lugar do branco e seu papel no debate racial para uma mudança nas estruturas sociais, já que o racismo está entranhado nelas.

Neste artigo, vou abordar a questão da branquitude, e do quanto ela nos traz – a nós, os brancos, talvez não todos, mas ainda uma maioria – uma sensação de estranhamento, ao nos pensarmos nesse lugar privilegiado e de poder, que contribui para a manutenção do racismo na sociedade. Ao investigar essa perspectiva do branco, me remeto ao conceito de *Unheimlich* de Freud, de uma inquietante estranheza.

Fazer um entrelaçamento do tema do racismo com a psicanálise é minha proposta, que pretende produzir perguntas, mais do que necessariamente trazer confirmações. Muitos dos conceitos que me utilizarei são da sociologia e da psicologia social e, a partir desses, buscarei uma aproximação com a psicanálise. Esse embate epistêmico não tem como propósito validar uma ou outra, aliás, nem sei se pode ser chamado de embate, mas busca produzir uma interlocução que possa acrescentar questões a um debate extremamente necessário.

A questão da raça e do racismo

> *"O racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele."*
>
> *(Frantz Fannon, 1952/2008)*

Mesmo que este artigo não se proponha a aprofundar o debate sobre raça ou racialização, entendo como necessário, ao menos, delimitar conceitos, fazendo-lhes alusão.

Em seu livro "Entre o encardido, o branco e o branquíssimo", Lia Vainer Schucman (2020) apresenta suas ideias sobre o conceito de raça, como originário de um tempo histórico e de uma sociedade, que faz uma atribuição de sentido sobre os corpos, ligada a um processo histórico de dominação. Para a autora, raça é um conceito geopolítico, "já que as identidades são relacionais e contingentes"(p.94) e não biológico, como por vezes quis parecer que fosse o discurso corrente. A colonização das Américas, a exploração dos indígenas e a escravização negra fazem parte de uma história social. Segundo ela, há uma tentativa de naturalizar essa história, através da ideia de que há raças superiores e inferiores e, por isso, as inferiores foram escravizadas e colonizadas. O conceito de raça surge, então, para justificar a dominação dos brancos europeus sobre os outros povos.

O processo de racialização se dá, portanto, a partir do branco sobre o outro, seja ele negro, índio ou escravo, não percebido como sujeito, o que serve para justificar a desumanização e a coisificação. E, assim, permite aos colonizadores se colocarem como ponto de referência, a partir do qual irão legitimar sua superioridade. Temos colocada então a ideia de que os negros e os indígenas possuem uma raça e os brancos estão no lugar de representantes de uma norma da humanidade.

É a partir da nomeação que o branco faz do outro que o processo de racialização se inicia. Mas o branco não percebe que, ao racializar os outros, automaticamente ele está se racializando (Schucman, 2020). Ao produzir o negro e o indígena, por exemplo, ele produz o branco também, uma vez que esse é um processo relacional. Só que essa produção se dá de forma diferente, já que sempre foi o branco que atribuiu os sentidos para quem é o negro, para quem é o indígena. Ser racializado, segundo a autora, diz respeito a ser aquele a que outros grupos atribuem sentidos. E isso não se dá com o branco, já que a ele ninguém atribui sentido, o que nos leva a pensar que esse talvez seja o motivo de o branco não se perceber racializado, pelo menos não até muito recentemente. Quem sabe até o surgimento do conceito de branquitude.

Esse processo de racialização sustentou durante muito tempo a ideia de raças e, principalmente, de superioridade de raças. Mas a ciência moderna faz cair por terra a ideia de raça sob uma perspectiva biológica, de que existem raças superiores baseadas em marcadores biológicos. Apesar disso, é possível afirmar, conforme Guimarães (1999), a existência de conceitos de raça "plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos" (p. 153). Segundo o autor,

esses conceitos são muito eficazes para criar, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Mesmo então não existindo sustentação biológica para o conceito de raça, ele permanece sob outros aspectos, e revela o lugar de poder daquele que nomeia e classifica o outro.

Outro autor que traz uma contribuição sobre os conceitos de raça e racismo é Silvio Almeida (2018). Indo de encontro à ideia de Guimarães (1999) e Schucman (2020), afirma que raça não é um conceito estático, mas que depende das relações dos grupos sociais. "Raça é uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos antagônicos" (Almeida, 2018, p. 40). O racismo, para o autor, é estrutural, se apresentando como fenômeno que faz parte do próprio processo de constituição das relações sociais, sejam as do cotidiano ou das relações que formam o campo da política, da economia e até das ciências jurídicas. Diante dessa presença maciça nas relações, a responsabilização individual ou institucional por atos racistas não consegue eliminar a desigualdade racial.

Podemos aqui acrescentar mais um aspecto, conforme Grada Kilomba (2019) e Neusa Santos Souza (1983/1990), que esse racismo estrutural incide sobre a subjetivação psíquica dos sujeitos. Alguém nomear o outro, ou seja, atribuir uma identidade que não é a que o próprio sujeito se coloca, mas é colocada por outro, revela as formas de poder atravessadas pelo conceito de raça. Classificar o outro, como podemos ver, é um lugar de poder.

O fato de os estudos sobre as relações raciais terem sido, em sua maioria, sobre os negros, ajuda a naturalizar a ideia de que quem tem raça é apenas o negro, excluindo a reflexão sobre o lugar do branco nesse processo, um lugar de fundamental importância, de vantagem estrutural. Podemos afirmar, sem tantas dúvidas, que o privilégio branco deixa a vida das pessoas brancas mais fácil, enquanto o racismo deixa a vida das pessoas negras muito mais difícil. Essas duas coisas caminham juntas, uma não existe sem a outra.

Mas, afinal, o que é a branquitude? E por que discuti-la?

Quem é que nomeou o outro indígena, negro? Os brancos, como viemos constatando desde o início deste artigo. E quais os efeitos dessa nomeação nos sujeitos brancos?

Como afirmou Schucman (2020), ao atribuir nome e sentidos a outros grupos, criando hierarquias, o branco reservou para si o lugar universal, supostamente neutro, mas que de neutralidade nunca teve nada. Pelo contrário, os

brancos construíram uma imagem de virtude e de valorização de seus saberes, de sua capacidade e de sua beleza como superiores a outros grupos, que foram tratados como exóticos, ou até primitivos, conforme Grada Kilomba (2019). Uma história criada e repetida tantas vezes, de maneira explícita ou implícita, que, durante muito tempo, quase todo mundo acreditou nela. E isso só foi possível, como também vimos anteriormente, através do poder – e um dos maiores poderes que o branco tem, e que tem a ver com o racismo estrutural, é o poder de produzir subjetividade no tecido social.

Os últimos séculos de domínio europeu e branco, carregados de colonialismo e escravidão, estabeleceram essa narrativa do branco como figura central e de referência. Discutir o que significa ser branco é reconhecer que a branquitude está atrelada a esses fatos. Difícil reconhecer que parte dessa identidade, história e memória esteja fundamentada em tantos males passados que, além de persistirem ainda hoje, permitem os privilégios da branquitude. Portanto, parece muito clara a importância de pensar o conceito de branquitude e suas implicações na manutenção do racismo.

Historicamente, o conceito surgiu da percepção da necessidade de analisar o papel dessa identidade racial branca como uma parte ativa das relações raciais marcadas pelo colonialismo europeu. Autores como Frantz Fannon (1952/2008) e Albert Memmi (1957/2007) são considerados precursores dos estudos sobre a branquitude, apontando para os efeitos da colonização e do racismo na subjetividade dos brancos. A partir dos anos 1990, essas reflexões tomaram força nos Estados Unidos em diferentes áreas, como o direito, a sociologia e a psicologia.

Segundo Cardoso (2008), "a formulação e a aplicação do conceito de branquitude alterou o modo como se pesquisava a categoria 'raça' na sociedade estadunidense" (p. 174). O branco passa a ser objeto de análise para compreensão de como se dão as dinâmicas nas relações raciais naquele país.

Mas, apesar de todos esses movimentos e estudos, o conceito de branquitude, visto como identidade racial do branco e nascido no contexto de colonização europeia, não é simples de definir.

Ruth Franckenberg (2004 apud Schucman, 2020) elencou oito elementos estruturais que auxiliam a compreensão do conceito:

> 1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial. 2. A branquitude é um 'ponto de vista', um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais. 3. A branquitude é um locus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes

> não marcadas e não denominadas como nacionais ou 'normativas', em vez de especificativamente raciais. 4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe. 5. Muitas vezes, a inclusão na categoria 'branco' é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade *são* marcadores de fronteiras da própria categoria. 6. Como lugar de privilégio, a branquidade *não é* absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam relevante o privilégio racial, mas modulam ou modificam. 7. Branquidade é produto de história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquidade *têm camadas complexas e variam localmente e entre locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.* 8. O caráter relacional e socialmente construído da branquidade *não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos*. (p. 73)

A partir desses elementos, é possível delimitar um pouco mais esse conceito complexo de branquitude, lembrando o que afirma Schucman (2020): "as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam, se colam e se descolam umas nas outras dependendo do país, região, história, interesses políticos e épocas que estamos investigando" (p. 60). Podemos entender a branquitude, portanto, muito mais como processo do que como fato dado. Uma identidade racial branca implica um lugar de privilégio estrutural, resultado de fatores históricos, que trazem consigo uma série de vantagens sociais, econômicas e de status, que contribuem para a manutenção do *status quo* e a reprodução do racismo.

Lourenço Cardoso (2010) também afirma que "a branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para a construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial 'injusta' e racismo" (p. 611).

A branquitude pode ser entendida como um lugar confortável, de onde olhamos os outros com uma lente, que não enxerga a si mesmo como raça. A branquitude como conceito aponta para o lugar do branco que se percebe como o padrão da humanidade, enquanto os outros são vistos como diferentes.

A partir dessa mínima conceituação sobre a branquitude, convém perguntar: como é para o branco se reconhecer nesse lugar? Partindo daí, inicio uma aproximação com a psicanálise e, mais especificamente, com o conceito de *Unheimlich*.

O *Unheimlich* da branquitude

Em meados de 1919, ainda às voltas com os efeitos da primeira guerra mundial, Freud reencontra, conforme carta escrita em maio desse mesmo ano e enviada a Ferenczi, um texto não finalizado: *Das Unheimlich*. Mas, a partir da leitura de sua obra, é possível afirmar que esse tema já vinha ocupando Freud, em 1913, quando ele escreveu "Totem e tabu".

A discussão sobre o termo "*Unheimlich*", que abre o trabalho, é feita através de um exercício linguístico de tradução da palavra em alemão para diversas outras línguas, buscando similaridades entre elas. Fazendo uma arqueologia do vocábulo, sua origem e diversas traduções, Freud afirma que, na própria palavra "*unheimlich*", existe uma parte que é o "*heimlich*", o familiar, o não estranho. Ao mesmo tempo em que vai apontando as várias oposições possíveis entre os termos, se dá conta do quanto um termo vai derivando para outro, e o outro para o um. Ele revela, então, que as relações entre *heimlich* e *unheimlich* se indeterminam, não compondo uma oposição simples. O *unheimlich* não é tão e simplesmente o oposto de *heimlich* – este último compõe o primeiro, e eles estão relacionados.

Nessa primeira parte escrita antes de "Totem e tabu", ele acaba definindo o conceito como "o nome de tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz" (Freud, 1919/1980b, p. 301).

O *heimlich*, portanto, aparece como algo que permanece familiar, oculto e o *unheimlich*, traduzido como o estranho, inquietante, como aquilo que aparece como revelado de forma surpreendente. Freud também faz uma ressalva, de que nem tudo que preenche essa condição de retorno do recalcado pode ser entendido como estranho. Apenas aqueles conteúdos que deveriam ter permanecido "secretos", mas, burlado o recalque, vêm à tona.

Entendo que seja possível nesse momento aproximar os temas. Poderíamos pensar a branquitude como esse *unheimlich*, que está presente no sujeito branco e, portanto, nada tem de novo ou alheio? Permanece apenas secreto, oculto? Sendo o recalque uma operação através da qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) que são ligadas a uma pulsão, podemos levantar a hipótese de que a branquitude e tudo que ela significa – poder, vantagem e dominação – possa ser esse *unheimlich* que o branco nega em si próprio?

É claro que o sujeito branco se sabe branco desde sempre, mas o quanto consegue se ver no lugar de privilégios que asseguram a manutenção e a perpe-

tuação do racismo? E aqui, não estou falando somente da branquitude ou do sujeito branco que manifestadamente tem atitudes de racismo. Falo do lugar da branquitude como Schucman (2020) apontou, como o lugar dos privilégios. E isso é o que talvez esteja aparecendo nesse momento, o lugar da branquitude que permaneceu escondido, mas tendo efeitos, principalmente efeitos na manutenção do racismo. Daí a importância de falarmos desse *unheimlich* que nos habita.

A partir desse "susto" de admitir a branquitude como esse *unheimlich* que nos habita, é possível abordarmos outro conceito que adquire relevância na aproximação que viemos fazendo: o conceito de negação. A começar pela própria expressão "*unheimlich*", em que o prefixo "*un*" já denota negação, vemos esse conceito relacionar-se com o tema da branquitude e do racismo.

Freud, em seu texto de 1925, "A negativa", nos diz que a possibilidade de um conteúdo ou pensamento recalcado encontrar caminho até a consciência pode ser somente com a condição de que ele seja negado; ao mesmo tempo em que sabemos que, no inconsciente, não há registro do não, tratando-se então apenas de uma recusa do conteúdo que está no inconsciente. Isto permite entender, então, que, ao negar algo, o sujeito está afirmando que se trata da existência de uma relação de sentido que ele preferiria reprimir. Assim, mais ainda a hipótese do *unheimlich* da branquitude parece fazer sentido, já que nega o que está posto nesse lugar: os benefícios, os privilégios, a manutenção do *status quo* e do racismo. Quando o sujeito branco afirma também não ser racista, penso que estamos nesse campo, ainda mais pelo que essa ideia traz junto consigo, porque o racismo, como nos diz Silvio Almeida (2018), é estrutural, está no tecido social e nos constitui. Além disso, a negação traz consigo a impossibilidade de se ocupar com o tema, que fica a cargo do negro.

Um dos caminhos para se compreender todos esses pontos e particularidades sobre o tema da branquitude, do *unheimlich* e do racismo, e quem sabe transformá-los, talvez seja não entender o racismo através de uma conotação moral. Nesse ponto, as contribuições de Grada Kilomba (2019) são de muito valor. Para a autora, o racismo é um processo psíquico, e que, portanto, exige trabalho, e não do campo da moral.

> Uma sociedade que vive na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas. Nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e de conhecimento. (Kilomba, 2019, p. 12-13)

Entendo que, assim, poderemos caminhar para uma transformação disso que vivemos. Repensar, tensionar e aprofundar o debate é movimento mais que urgente. Não é uma questão de discutir de quem é a culpa pela escravidão, mas de refletir sobre os benefícios brancos colhidos por um mundo construído a partir do preconceito racial. Quebrando o pacto narcísico branco, denunciado por Bento (2002), ao reconhecer esse *Unheimlich*, e entender que somos parte do problema do racismo. E, portanto, que temos que estar na luta, juntos, repensando os privilégios da branquitude.

Whiteness, that Unheimlich *that inhabits us*

ABSTRACT *This article seeks to present some considerations about the concept of whiteness, as well as how it is interrelated with the concepts of race and racism. Then, a dialogue with psychoanalysis will be proposed, more specifically through Freud's text, Das Unheimlich, 1919.*
KEYWORDS *Whiteness; race; racism; psychoanalysis.*

Blancura, un Unheimlich *que nos habita*

RESUMEN *Este artículo busca presentar algunas consideraciones sobre el concepto de blancura, así como su interrelación con los conceptos de raza y racismo. A continuación, se propondrá un diálogo con el psicoanálisis, más concretamente a través del texto de Freud, Das Unheimlich, 1919.*
PALABRAS CLAVE *Brancura; raza; racismo; psicoanálisis.*

Referências

Almeida, S. (2018). *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra.

Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* - 2ª ed., (pp. 13 – 24). São Paulo: Vozes.

Cardoso, L. (2008). O branco "invisível": um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 - 2007). (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Portugal.

Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 8(1): 607-630.

Fannon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, trad.). Salvador: EdUFBA. (Original publicado em 1952).

Freud, S. (1980a). Totem e tabu. In S. Freud, *Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914)*(Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIII, pp. 13 – 193). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913).

Freud, S. (1980b). O "estranho". In S. Freud, *Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)* (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XVII, pp.273 – 318). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919).

Freud, S. (1980c). A negativa. In S. Freud, *O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925)*(Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XIX, pp. 293 – 307). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1925).

Guimarães, A. S. A. (1999). *Racismo e antirracismo no Brasil*. Rio de Janeiro: 34.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, trad.). Rio de Janeiro: Cobogó.

Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1957).

Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schucman, L. V. (2020). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta.

Souza, N. S. (1990). *Tornar-se negro* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1983).

Recebido: 21/06/2021

Aceito: 25/10/2021

Andréa B. C. Mongeló

Rua Primeiro de Março - Centro

São Leopoldo - RS - CEP: 93010-210

(51) 99981-8995

abcmongelo@hotmail.com

Ideal de branquitude: uma leitura psicanalítica sobre o racismo

Erick Giovanni Sobral Teixeira[1]

Clarice Medeiros[2 3]

RESUMO Este trabalho tem como objetivo demonstrar como o ideal de branquitude se impõe à população negra. O processo colonizador ocorrido no Brasil criou as categorias de branco e negro e encerrou este à pele de seu corpo e a um lugar marginal na sociedade. Ser branco comparece como sendo um ideal a ser alcançado, ao passo que o supereu vocifera contra o eu por ele estar sempre aquém de seu ideal. Marcado pelo "tu és" negro e assolado pela voz superegoica do "tu deves" ser branco, o sujeito é apagado. Nesse sentido, trata-se de um tornar-se negro, assumindo a sua imagem, sua história e sua memória.

PALAVRAS-CHAVE Psicanálise; racismo; branquitude; ideal do eu; supereu.

Introdução

O racismo no Brasil é herança de uma construção sócio-histórica que remonta a sua colonização decorrente da expansão marítima e territorial europeia. O período das grandes navegações e o encontro com novas terras e populações teve como uma das consequências a produção de comportamentos e discursos etnocêntricos de discriminação. As populações negras africanas eram vistas não só como diferentes, mas também como absurdas, selvagens, em contraposição

1. Graduação em Psicologia na Universidade Veiga de Almeida.

2. Doutorado em Psicologia Clínica (PUC Rio). Docente na Universidade Veiga de Almeida

3. Artigo derivado do Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Psicologia da Universidade Veiga de Almeida apresentado em junho/2021.

à civilização europeia, a qual acreditava ser o único povo eleito, à imagem de Deus ou, como Mbembe (2018) expõe, "a única a possuir a vontade e a capacidade de construir um percurso histórico" enquanto "a raça negra, especificamente, não teria nem vida, nem vontade, nem energia própria" (p. 85). Essa leitura vetorizou a subjugação dos povos colonizados e acentuou a dissimetria étnica e cultural entre eles.

Segundo Almeida (2019), esse programa de levar civilização aos povos "redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo" (p. 27). O imperativo de levar civilização a um outro povo já demarca a forma como a outridade não europeia é destituída de sua humanidade ao ser negada suas terras e sua cultura: as terras lhe são usurpadas, seus corpos comercializados, sua língua silenciada, sua espiritualidade caçada.

Nesse sentido, Mbembe (2018) expõe que a categoria "branco" é uma fantasia europeia que foi naturalizada; "o negro não existe, assim como o branco" (p. 88) e Fanon (2008) complementa afirmando que "o negro não tem mais que ser negro, mas sê-lo diante do branco" (p. 104). Em outros termos, da mesma forma que o europeu inventa o "branco", ele cria o "negro", e o situa como seu objeto. Esse discurso é exportado para suas colônias, difundido e universalizado, incidindo nos laços sociais e nos dispositivos institucionais, reforçando a fantasia europeia, que tem como produto indivíduos racializados.

Como os espaços coloniais são marcados por uma lógica homogeneizante do "não ser" – sujeito, negro, alteridade – eles são locais onde se está autorizado a desprender a agressividade contra o outro racializado, reduzindo-o e o aniquilando. Assim, a partir do discurso colonial e a construção de corpos racializados derivada dele, pode-se enxergar o Brasil como um espaço de "não ser", em que o estatuto de humanidade é evocado apenas para os brancos e destituído das demais populações, em especial, dos negros trazidos da África e dos indígenas habitantes. Essa memória simbólica funda o Brasil e estrutura as relações sociais, difundindo e criando um sistema de privilégios na sociedade que se reproduz na política, na economia e no cotidiano, normalizando as condições de subalternidade do negro.

Compreender a colonização brasileira como um ponto de origem de discursos e práticas racistas é fundamental, pois, como defende Almeida (2019), há uma estrutura do racismo construída social e historicamente. Como um modo de estruturação da sociedade e, concomitantemente, de se direcionar ao outro, o racismo costuma marcar e atravessar os negros a partir de sua cor de pele, pro-

duzindo práticas de submissão em relação ao branco colonizador. Dessa forma, ele não deve ser concebido apenas como um fenômeno contemporâneo, pois, ao se estruturar a partir de uma memória sócio-histórica, atravessa a construção das relações sociais a partir da atribuição subjetiva do "ser negro" até os dias atuais.

Diante disso, o presente trabalho buscará pôr em relevo o ideal de branquitude que se impõe ao negro, considerando-o como um efeito do discurso racista. A injunção deste ideal promove sofrimento, do qual a psicanálise não pode se desviar da teorização. É na clínica, cotidianamente, que poderemos escutar e recolher os efeitos singulares dessa determinação de cumprir com os ideais de branquitude.

Mito da democracia racial

Antes de mais nada, se torna necessário contextualizar de forma breve como os negros foram inseridos na sociedade brasileira no período colonial. Autores como Visentini, Ribeiro e Pereira (2012) e Bueno (2018) relatam que os primeiros escravos chegam ao Brasil em 1538. Os africanos que atracavam nos portos capturados de suas terras, famílias e culturas eram vendidos como mercadorias e simbolizavam a mercantilização da vida negra durante a colonização. Mesmo com a oficial proibição do tráfico negreiro em 1830, o mercado de escravos, por se tornar mais perigoso, se tornou ainda mais lucrativo. Apenas em 1850 foi instituída uma lei rígida, a Lei Euzébio de Queiroz, interrompendo de vez o tráfico de escravos. Isso não ocorre sem efeitos, pois, nesse momento da história, encontravam-se 1,5 milhão de negros em situação de escravidão, iniciando, a partir daí, as lutas abolicionistas. Destacam-se, dentre elas, em 1871 a chamada Lei do Ventre Livre e, sem seguida, em 1884, a Lei dos Sexagenários. Importante atentar também que, na opinião de Bueno (2018), essas leis, na verdade, mais do que lutar pelo fim da escravidão, camuflavam os interesses políticos de retardar o fim desse mercado e indenizar os donos de escravos.

Em 1888 é declarada a abolição da escravatura, porém a não entrada dos escravos libertos no sistema formal de trabalho manteve o negro em um lugar de subalternidade e inferioridade perante a sociedade. Em paralelo, engendra-se o processo de branqueamento nacional, que incentivava a imigração de europeus para trabalhar no Brasil. No que o trabalho dos imigrantes europeus era supervalorizado, a população africana liberta não tinha nenhum amparo econômico, continuando à margem. Os que não continuaram trabalhando nas fazendas por salários baixos, foram para cidades como Rio de Janeiro e Salvador

criar os bairros africanos nas periferias, dando origem às atuais favelas. Bueno (2018), acerca dessa ida para as periferias, considera que os negros "trocaram a senzala pelos casebres. Apesar da impossibilidade de plantar, acharam ali um meio social menos hostil, mesmo que ainda miserável" (p. 244), mostrando como essa abolição sem inclusão de fato na classe econômica e trabalhadora os deixou em total desamparo social, tendo efeitos até os dias atuais.

Segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2012), a reversão de pensamento em relação à miscigenação ocorreu apenas no séc. XX, com a construção do mito da democracia racial, o qual versava sobre um suposto paraíso entre as raças, onde não haveria barreiras para se ascender socialmente. Há um consenso entre autores como Souza (1983), Guimarães (2002) e Sales (2019), que reconhecem neste mito da democracia racial o sustentáculo de um discurso que segrega e subalterniza a população negra ao ignorar os antecedentes históricos da colonização e ao apostar em uma igualdade social que beira o delírio, por não considerar os privilégios que a cor tem dentro da cultura brasileira.

O projeto de miscigenação nacional, que incentivou a vinda de imigrantes europeus ao Brasil, comparece como um dos fatores decisivos à tentativa de branqueamento nacional. De acordo com Costa (2012), a política imigratória europeia como um projeto nacional se constrói como uma estratégia de branqueamento. Com um discurso de paraíso das raças e "viva à mestiçagem", o Estado investiu na entrada desses imigrantes europeus para ocupar mercado formal, como na indústria agrícola, por exemplo. Por mais que o objetivo fosse criar um fortalecimento da identidade nacional, o mito de uma democracia racial marginalizou a população negra, inserindo-a em uma posição de subalternização ao desconsiderar os antecedentes históricos da escravidão que existiram (Visentini, Ribeiro & Pereira, 2012).

Àqueles que possam acreditar que essa movimentação teria sido em função de uma qualificação ou aptidão profissional dos europeus, Costa (2012) argumenta que essas atividades em que os imigrantes se inseriam não exigiam uma qualidade específica nem experiência para o trabalho. Assim, perpassando pelo culto à miscigenação, o projeto de branqueamento vai se consolidando, ao manter os negros à margem do mercado de trabalho legitimado.

Essa não integração da população negra ao mercado de trabalho, o mito da democracia racial e a tentativa de branqueamento da população são os alicerces que sustentam as imagens que representam o negro perante a sociedade, e que culmina, como postula Souza (1983), em um discurso em que o branco é imposto como ideal.

A branquitude como um ideal

Convém introduzir, neste momento, os pensamentos de Souza (1983), Schucman (2012) e Sales (2019), que lembram que, em nosso país, quanto maiores forem os traços negroides, maiores as chances de sofrer discriminação. Além disso, essas características muitas vezes definem as oportunidades que cada um terá dentro de nossa sociedade, criando uma geografia simbólica que estabelece quais corpos são bem-vindos em determinados espaços.

Os estudos acerca da branquitude nascem em uma virada epistemológica no campo dos estudos das relações raciais, que inclui os sujeitos brancos como objeto de investigação e expõe as oportunidades e os privilégios dentro da sociedade (Schucman, 2012). Além disso, segundo Bento (2014), no Brasil, o problema do branqueamento é apenas atribuído ao negro ao buscar se identificar ao sujeito branco, pois este ocupa uma posição de superioridade moral e "modelo universal de humanidade" (p. 25). Este padrão foi alimentado pela elite brasileira, que se apropriou de uma certa valoração que legitima uma superioridade em relação a outros grupos raciais, principalmente os negros, somada ainda à criação e ao fortalecimento de estereótipos que colocavam a população negra em um lugar subalterno, criando um abismo e fecundando a desigualdade social baseada em uma racial.

Segundo Schucman (2012), a branquitude pode ser definida como uma construção sócio-histórica que decorre de um suposto ideal de superioridade dos sujeitos brancos sobre os não-brancos. A autora salienta que esse ideal, que chamaremos aqui de ideal de branquitude, é o que faz com que os sujeitos enxergados socialmente como brancos tenham certos privilégios materiais e simbólicos. É nesse ideal de branquitude que os brancos tomam sua identidade como norma e padrão, colocando os não-brancos como inferiores a eles. Por essa "raça" branca ser vista como norma, muitas vezes esses sujeitos não se identificam em termos raciais, porém, a autora vai dissertar em sua pesquisa que, por mais que a questão do "ser branco" não seja problematizada, esses sujeitos também são racializados ao nascerem.

É dessa forma que se estabelece um pacto de silêncio dos sujeitos brancos que, ao não se incluírem nessa discussão, não se reconhecem como parte da manutenção da desigualdade racial, pois "eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude" (Bento, 2014, p. 27), atribuindo apenas a herança escravocrata que ao negro foi imposta como causa dessa desigualdade.

> Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativa são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra etc., etc. (Bento, 2014, p. 27)

Importante advertir de que não se trata de excluir sujeitos brancos em carência social, mas o que está sendo ressaltado é o privilégio simbólico que o branco tem dentro da sociedade brasileira.

Esse ideal de branquitude evidencia tanto o que Sales (2019), quanto o que Schucman (2012) expõem a respeito da categoria raça: que mais do que um constructo científico e genético, ela evidencia uma ideologia capaz de criar uma lógica de pensamento que preserva privilégios simbólicos e materiais a certo grupo em detrimento de outro. No caso do Brasil, o racismo se constitui em um processo não formalizado, diferentemente do que ocorre na África do Sul com o *Apartheid*, baseado em uma segregação simbólica pela via da consolidação dos costumes (Sales, 2019). Além disso, no nosso país, o racismo está intimamente ligado a características fenotípicas dos sujeitos, tal como expõe Nogueira (2007), diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos, onde o preconceito se relaciona à ancestralidade negra. Mesmo que não haja características fenotípicas negroides, no Brasil, esse preconceito está intimamente atrelado ao campo do visível, tendo o corpo negro sua via principal. Essa apreensão vai ao encontro do que Gomes (2019) postula como sendo um racismo fenotípico no Brasil, em que o que está em questão são as características físicas. A cor é o significante em voga e o processo de mestiçagem deságua nesse ponto da constituição desses sujeitos racializados, que acarreta em quanto mais características negroides um sujeito tiver, mais chances ele tem de sofrer racismo, tendendo a fazê-los querer aproximar-se desse ideal de branquitude.

Alinhados a esse pensamento, Fanon (2008) e Gomes (2019) defendem que isso não ocorre sem efeitos, uma vez que a cor negra, carregada historicamente de significados negativos, faz esses indivíduos racializados buscarem se afastar de suas características negroides, seja com procedimentos cirúrgicos para afinar o nariz, seja alisando seus cabelos, visando assim alcançar um ideal branco.

O ideal de branquitude não pode ser pensado sem essa memória simbólica que engendra as relações sociais e subjetivas. Importante sinalizar que não se trata de querer ser branco por via de uma mudança na cor de pele, mas de um desejo de reconhecimento e de pertencimento dentro da sociedade que um branco possui, já que, através de uma construção histórica, o "ser negro" ganha uma conotação desvalorizada na lógica racial. E, como bem colocado por Mbembe (2018), uma palavra sempre vinda a remeter a evocar alguma coisa para aquele que escuta, a palavra "negro" adquire sua consistência a partir dessa construção histórica.

> É um "negro" aquele que, encurralado contra a parede sem porta, ainda assim acredita que tudo acabará por se abrir. Ele então bate, suplica e bate de novo na esperança de que lhe abram uma porta que não existe. Muitos acabaram por se acomodar a essa realidade e por se reconhecer na sina que o nome lhes impingiu. Como o nome é feito para ser carregado, acabaram assumindo algo do qual originalmente não foram os criadores. Tal como a palavra, o nome só existe se for ouvido e assumido por quem o carrega [...] o nome "negro" foi, desde sempre, uma forma de coisificação e de 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. (Mbembe, 2018, p. 264)

Essa atribuição de ser negro, a partir da imagem, da cor da pele, encerra os indivíduos em seus corpos, que só são enxergados em termos raciais e estereotipados, tendo sua subjetividade deixada de lado. A construção da imagem corporal, a imagem de si, ocorre a partir do olhar do Outro e dos significantes que marcam aquele corpo. Este olhar herda a memória simbólica que a sociedade inscreveu nos corpos negros. Isso fica evidente ao vermos em Gomes (2019) e em Kilomba (2020) como o olhar do negro em relação ao próprio corpo segue o ideal de branquitude, ideal do que é estética e moralmente aceitável; isso que faz com que o significante "negro" frequentemente venha imbuído de significações pejorativas. Ambas as autoras demonstram que, além da cor de pele, o cabelo tem um signo de "'primitividade', desordem, inferioridade e não-civilização" (Kilomba, 2020, p. 127) dentro do discurso racista, pois "ao mesmo tempo, *negras* e *negros* foram pressionadas/os a alisar o 'cabelo ruim' [...]. Essas eram formas de controle e apagamento dos chamados 'sinais repulsivos' da negritude" (p. 127).

Podemos chamar essa característica fenotípica do racismo de imagético. Tanto que, como vemos em Souza (1983), Nogueira (2007) e Gomes (2019), a

classe social, a estética e o tom de pele são os fatores que fazem com que, perante a sociedade, um sujeito seja visto como negro ou não. Um exemplo disso é quando um sujeito negro ocupa um lugar de prestígio social. Souza (1983) disserta que

> Enquanto exceção, "confirmava a regra", já que seu êxito não trazia como consequência uma reavaliação das condições de possibilidade do negro enquanto grupo, nem uma mudança de sua posição na ordem social vigente. Como exceção, perdia a cor: "deixa de ser 'preto' ou 'mulato' para muitos efeitos sociais, sendo encarado como 'uma figura importante', ou 'um grande homem'... Vê-se, assim, compelido a desfigurar-se aos papéis sociais ambíguos do 'cavalheiro por exceção', em todas as circunstâncias sujeito a dar provas ultraconvenientes de sua capacidade de ser, de pensar e de agir como equivalente moral do 'branco'. Em suma, condena-se a negar--se duplamente, como indivíduo e como parte de um estoque racial, para afirmar-se socialmente" (Fernandes, 1978, p. 266, citado por Souza, 1983, p. 23)

Se é na pólis e na cultura que vem a inscrição do que é mais ou menos belo ou mais ou menos aceitável, vai se inscrevendo no psiquismo dos sujeitos uma hierarquia de estética e moral que não pode ser desvinculada dos termos étnicos, na medida em que toda essa significação de beleza e moralidade é inseparável dos fatores sócio-históricos.

Essa hierarquia estética como um privilégio simbólico proporciona uma supervalorização da identidade branca em relação à negra, produzindo desigualdade nos valores estéticos que se estendem às atitudes cotidianas (Schucman, 2012), uma vez que "qualquer grupo precisa de referenciais positivos sobre si próprio para manter a sua autoestima, o seu autoconceito, valorizando suas características e, dessa forma, fortalecendo o grupo" (Bento, 2014, p. 27).

Além de privilégios simbólicos, Schucman (2012) ressalta que a branquitude ainda traz privilégios materiais, ou seja, vantagens sociais no que tange a espaços e posições a serem ocupadas como "facilidades no acesso à habitação, à hipoteca, à educação, a oportunidades de emprego e à transferência de riqueza herdada entre gerações" (p. 25), além de "condições materiais de vida e no acesso a poder institucional, políticas públicas e marcos legais" (p. 25).

O supereu e a busca de manutenção do ideal

É nessa corrente de pensamento que Souza (1983), a partir da psicanálise, discute a respeito do psiquismo dos sujeitos racializados atravessado pelo racismo.

A autora usa as teorizações freudianas sobre o narcisismo e o ideal do eu para pensar acerca desse ideal de branquitude que o negro no Brasil tenta alcançar.

Torna-se, nesse ponto, importante explorar a noção de ideal do eu e a de supereu. As funções do eu (eu ideal e ideal do eu) possuem o papel fundamental na estruturação da realidade. Na medida em que o eu se constrói, também a realidade se desenha. Como Freud (1914/2010a) sinaliza, a unidade egoica precisa ser constituída a partir de uma nova ação psíquica acrescida ao caos pulsional original. Enquanto Freud nomeia esse tempo de narcisismo primário, Lacan (1953-54/2009) o denominou de estádio de espelho, pela imagem corporal e a constituição do eu serem dadas a partir do outro. O outro tem, para a criança, um valor cativante, seja no espelho, seja no semelhante, e este irá se apresentar enquanto uma antecipação de sua imagem unitária. Soma-se à imagem jubilatória as enunciações, os juízos de valor, as declarações, que são escutadas pela criança e permitem a constituição de uma imagem de si, o eu.

A partir do paradigma do narcisismo, em que o eu é tomado como objeto de investimento, Freud (1923/2011) apresenta que o eu é também decorrência das identificações abandonadas pelo isso, na medida em que assume as características do objeto amado. O desenvolvimento do eu tem prosseguimento e consiste em um afastamento do narcisismo primário (eu ideal) e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação deste estado por meio do deslocamento da libido em direção ao ideal do eu, imposto de fora (Freud, 1914/2010a). O eu ideal é uma imagem dotada de todas as perfeições, atribuída pelos pais, sobre o qual recai o amor de si como miragem idealizada. O que a criança projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, em que ela era o seu próprio ideal. O ideal do eu comparece como sendo essa "nova forma" que toma a libido narcísica. Em outros termos, assim como há o afastamento, há também a tentativa de readquirir o narcisismo perdido, de forma que a esse distanciamento em direção ao exterior segue-se um retorno à posição primitiva, dando lugar ao narcisismo secundário. Lacan (1959-60/1998), por sua vez, considera que se trata de um transitivismo constante em que se produz esse "eu-ideal-eu" (p. 683).

Outra derivação do eu, é a que Freud (1923/2011) nomeia como supereu, a primeira e a mais importante identificação de um indivíduo, a qual é efetuada com o pai, uma identificação direta e imediata decorrente do complexo de Édipo. No Édipo do menino, este identifica-se primeiramente com o pai e desenvolve um investimento para com a mãe. Durante um tempo, essas correntes se mantêm lado a lado, até que os desejos direcionados à mãe

tornam-se mais intensos, ao passo que aumenta a hostilidade com relação ao pai, em função de um desejo de livrar-se dele e ocupar um lugar junto à mãe. Junto com a demolição do Édipo, correlata ao complexo de castração, o investimento objetal dirigido à mãe também precisa sucumbir e, em seu lugar, pode surgir uma identificação com a mãe ou uma intensificação da identificação com o pai. De modo geral, podemos observar a união das duas identificações, gerando um precipitado, que se mantém retido no eu em uma posição especial: o supereu.

O supereu consiste, portanto, em um resíduo das escolhas amorosas primitivas e também uma formação reativa contra essas escolhas, comportando as injunções: "você deve ser como o seu pai" e, ao mesmo tempo, "você não pode ser como o seu pai". Essa dupla face dessa instância tem como prerrogativa reprimir o complexo de Édipo. Freud (1923/2011) sinaliza que, ao erigir o supereu, o eu consegue dominar o Édipo, mas, ao mesmo tempo, coloca-se assujeitado ao isso. Se o eu é o representante do mundo externo para o isso, o supereu, em contraste, é o representante do isso, ocasionando um conflito entre as instâncias. O supereu surge de uma identificação do pai como modelo e toda a identificação tem como consequência uma dessexualização. Após esse processo, o componente erótico não tem mais poder de unir-se à agressividade, e esta fica liberada, sendo expressa como uma inclinação à agressão ou à destruição. Essa desfusão é a característica central do supereu, que lhe confere a severidade e a crueldade, apresentadas pelo seu caráter ditatorial (Freud, 1923/2011).

Deste modo, segundo Freud (1933/2010b), o supereu é uma instância observadora, vigilante e julgadora do restante do eu e a voz da consciência crítica, competindo-lhe as funções de auto-observação, de consciência e de busca da manutenção do ideal. O supereu apresenta-se como um advogado, como ilustra Freud (1933/2010b), que se esforça a alcançar a perfeição idealizada.

Para Lacan (1953-54/2009), o supereu é um imperativo, caráter insensato, cego, simples tirania. O supereu tem uma relação com a lei, uma lei insensata que chega até a ser um desconhecimento da lei, "o Supereu é, a um só tempo, a lei e sua destruição" (p. 140) A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o "tu deves", como exploraremos mais adiante.

Lacan (1953-54/2009) acentua a distinção entre ideal do eu e supereu, apesar de ambas as instâncias terem surgido quase juntas: "o Supereu é constrangedor e o ideal do eu exaltante" (p. 139). Os preceitos do supereu na cultura como as construções históricas, as tradições de um povo e uma raça – e até mesmo as ideologias –, devem ser entendidos como derivados do ideal da

cultura, que exige a consecução de suas aspirações, embora deixe como saldo o efeito dissolvente do supereu na singularidade do sujeito. O supereu, no lugar de afiançar o desejo, tal como faz o ideal do eu e sua circulação com a renúncia pulsional, reforça e alimenta o pulsional e a hostilidade do sujeito contra si mesmo. E, enquanto instância crítica e hipervigilante, comparece como uma busca mortífera pela execução do ideal.

O racismo, então, como uma construção sócio-histórica no Brasil e estruturante do país, veicula, no um a um, a branquitude enquanto um ideal, o que se expressa através das vociferações do supereu como um imperativo de manutenção deste ideal. Com a conservação da branquitude, o negro é imbuído de significações pejorativas e degradantes, muitas vezes animalescas, enquanto aos sujeitos brancos são dadas todas as significações de superioridade intelectual e moral. Deste modo, Souza (1983) defende que, dentro de uma sociedade que o rejeita, ser negro não é uma condição dada, e sim um trabalho a ser realizado, trata-se de "tornar-se negro" (p. 77). A esse pensamento, Gomes (2019) acrescenta que esse tornar-se negro está ligado à forma de lidar com seu corpo e seu cabelo, por exemplo, aceitando-os como suas características imagéticas.

Tu és negro, mas tu deves ser branco!

Para a psicanálise, o sujeito se constitui na medida em que ele é imaginado, falado, desejado, o que o insere no campo da cultura e do simbólico. A estrutura significante dita tudo o que acontece. Os processos ocorrem de modo circular entre o sujeito e o Outro: do sujeito chamado pelo Outro a advir e este mesmo sujeito que aparece no campo do Outro e retorna. Este movimento é circular, todavia, assimétrico. A criança não fala por si só e endereça sua fala ao outro, marcando a necessidade de que haja os "tus", os outros para que a criança seja inserida no jogo simbólico. O sujeito nasce, assim, a partir do campo do Outro e, como pontua Lacan (1964/2008), "a característica do sujeito do inconsciente é de estar, sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeiras, sua história, num lugar indeterminado" (p. 204).

O psicanalista francês propõe as operações de constituição do sujeito em termos de alienação e separação a partir da lógica matemática e da teoria dos conjuntos. De modo sintético, a alienação é a primeira operação em que o sujeito se funda. E Lacan (1964/2008, p. 205) aponta que "o que quer que se faça, sempre se está um pouquinho mais alienado, quer seja no econômico, no político, no psicopatológico, no estético e assim por diante". A alienação consiste

em um véu que condena o sujeito a aparecer enquanto divisão, ou do lado do ser ou do lado do sentido. Essa operação promove uma escolha forçada, ou pelo campo do ser, ou pelo campo do sentido, que inevitavelmente engendra uma perda. Há uma forçagem em direção ao sentido, o que implica uma perda no campo do ser, uma perda da identidade, de modo que a ordem simbólica não oferece ao humano nenhuma garantia quanto ao quem se é.

A operação da separação, por sua vez, termina com a circularidade entre o eu e o Outro. Separar refere-se a defender-se, munir-se para pôr-se em guarda, e implica em pôr-se no mundo, apesar de ser constituído pelo Outro.

A esse respeito, Kilomba (2020) comenta que o negro é forçado a desenvolver uma relação consigo através da presença alienante do branco, o qual comparece como uma Outridade, designando-lhe lugares e silenciando sua voz. No racismo, o negro é separado de qualquer identidade que possa vir a construir, lhe é apagada a memória e, com isso, também a sua subjetividade é destituída. O discurso da branquitude, ao enclausurar o negro no sentido pejorativo atribuído a sua cor, o demarca à parte, ao lhe conceber como uma exceção à regra (ser branco). Fanon (2008) guia essa compreensão ao dizer que, dentro dessa dialética com o branco, o negro tem dificuldade na elaboração de seu corpo. Essa elaboração acerca de si sofre um atravessamento histórico, tornando essa elaboração corporal em uma elaboração racial. O branco encerra o negro em sua cor e seu corpo é "desconjuntado, demolido, todo enlutado" (Fanon, 2008, p. 106). De modo correlato, Gomes (2019) comenta que a rejeição da negritude pelo próprio negro é um processo internalizado a partir do contato com a cultura e, mesmo com os pais exaltando a cultura negra, esse aprendizado leva ao choque da sociedade, ao se deparar com a forma com que seus semelhantes são representados na sociedade (nas grandes mídias, nos locais que ocupam), levando a um sentimento ambíguo de aceitação/rejeição em relação a si.

Deste modo, o ideal de branquitude, irrealizável, constrói uma imagem "comandada pela voz do outro" (Lacan, 1953-54/2009, p. 187), atribuindo um "tu és" que instiga o sujeito a se constituir. É a partir do Outro, tesouro dos significantes, que o significante "negro" pode vir a ganhar uma significação, traçando todos os significantes do sujeito em uma relação mútua. Ao escolher pela via do sentido, na alienação, o sujeito, ao mesmo tempo em que se identifica ao significante, desaparece. Ademais, Lacan (1957-58/1999) lembra que só há significação quando significante e significado se entrelaçam, ou seja, o significante "negro" em si nada significa. Ele pode vir a ser encharcado de sentido, na medida em que está em cadeia, dando uma significação que se articula na his-

tória do um a um – o significante "negro" associado aos significantes de "raça" e a significantes pejorativos, por exemplo. Esse entrelaçamento do significante com o significado é um "ponto de basta" (Lacan, 1957-58/1999, p. 202) em que, para além dele, está a voz que não concorre para efeitos de significação e que incita o sujeito a se constituir como um "tu és".

Em suas teorizações, Lacan (1957-58/1999) situa esse "tu és" como estruturante da relação da criança com o outro, estando no mais íntimo da subjetividade. Isso fica evidente ao vermos, na relação especular, que é a partir desse outro que designa quem é esse estranho no espelho – "olha, Joãozinho, tu és isto", "tu és esse pé, essa mão, essa barriga" – ou, até antes disso, quando o *infans* se encontra ainda na barriga materna e já lhe são atribuídos um gênero, um sexo, um futuro e um destino. Esse "tu és" é marcador de toda a história do sujeito. Aparecendo como uma invocação, ele não só designa ao receptor que ouve um lugar subjetivo, mas também o rechaça ao encerrá-lo nisso, alienando-o ao desejo do Outro.

Aqui, o que está colocado é a alienação ao significante que vem do Outro e ganha corpo à custa do apagamento do sujeito. Isso pode ser ilustrado pelo que tanto Fanon (2008) traz, ao descrever a situação vivida pelo negro antilhano vivendo na França, quanto por Gomes (2019), ao tratar da relação do negro com seu corpo e cabelo, ou por Kilomba (2020), ao narrar as situações de racismo cotidiano pelas quais suas entrevistadas já passaram. Nestes casos, os autores retratam como o discurso construído historicamente em relação à cor faz com que o "negro" na série significante esteja ligado a significados negativos. Na alienação, o sujeito tem uma escolha a fazer e, alienando-se na via do sentido, porém, a conotação que isso terá será própria. A cor negra, os traços negroides e os cortes de cabelo étnicos, estando no campo do imaginário, nada significariam se não houvesse um campo simbólico, regido pela regra significante, que constrói uma significação acerca deles.

Neste processo de constituição, em um primeiro tempo, a voz está na posição ativa como uma invocação, um apelo para a voz desse outro em que o "tu és" aparece; no segundo momento, está na posição passiva, em que procura ouvir essa voz do outro. A voz, enquanto objeto a, não é correlata à fala ou a uma fonetização, o que pode ser ilustrado "sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma de imperativos do supereu" (Lacan, 1962-1963/2005, p. 275). A voz é o modelo privilegiado da primeira relação com o Outro, apresentando-se como o vetor privilegiado do significante. Como elemento intermediário à linguagem e à fala, a voz não se equaciona a um desses campos, mas introduz a cadeia significante. Por esta razão, Miller (2013) e Vivès (2018)

inscrevem a voz como um terceiro entre a função da fala e da linguagem, pois a fala, amarrando o significado ao significante, dá sentido às funções do sujeito.

Segundo Miller (2013), "se estabelecermos que podemos falar sem voz, apenas por afirmar isso, podemos inscrever no registro da voz o que constitui o resíduo, resto da subtração da significação e do significante" (p. 6). Desse modo, a voz é o que é do significante, mas não concorre para efeito de significação. Sendo uma função do significante – seja falada, entendida, lida ou escrita – e não estando ligada aos órgãos, a voz é essas "várias vozes" da cadeia significante que designam várias atribuições subjetivas ao sujeito, entrando no lugar daquilo que é indizível. A voz da mãe, a cada vez que se dirige à criança, apenas faz eco para um vazio que é o lugar vazio do Outro como tal. Por ressoar no vazio, o objeto invocante coloca uma questão sobre o Outro como lugar e como sujeito, porque, de alguma maneira, convoca um sujeito a se localizar (invocação).

Vivès (2013) propõe o circuito gramatical da voz em três tempos lógicos. O primeiro trata-se de um "ser ouvido": correspondendo ao primeiro grito da criança, quando o sujeito ainda não existe, havendo apenas caos pulsional. Nesse tempo, podemos localizar o "tu és", enquanto um apelo, uma invocação ao Outro, no que este responde, "tu és": "esse Tu, é o significante de apelo ao Outro" (Lacan, 1957-58/1999, p. 157). Na invocação, há uma exigência de que o desejo do sujeito dependa do Outro; é um convite incondicional. No "tu", trata-se de "dar a mesma voz que desejamos que ele tenha, de evocar essa voz" (Lacan, 1957-58/1999, p. 159). No segundo tempo, "ouvir" corresponde à entrada do Outro que vem a responder ao grito. A satisfação da demanda depende do Outro e tudo recai na dependência do que aqui acontece. É um vai-e-vem entre mensagem e código, que permite que a mensagem seja autenticada pelo Outro no código. E, no terceiro tempo, trata-se de "fazer-se ouvir": quando o sujeito se faz voz; em busca do ouvido do Outro que o atendeu na primeira vez, ele coloca a sua voz procurando ser atendido e se colocando como desejante. É na medida em que, a partir do recalque originário, essa voz do Outro se cala, que se permitirá ao sujeito advir. Diante disso, a assunção à linguagem feita pelo sujeito é vetorizada pela voz e "aquele que não conseguiu tornar-se surdo a essa voz primordial continuará suspenso nela, à espera" (Vivès, 2018, p. 20). Ou seja, é neste terceiro momento que a gramática reflexiva torna-se possível sob a forma de "fazer-se ouvir", indicando que o sujeito deve assumir a própria voz e fazer a do Outro calar, podendo separar-se dele.

Mbembe (2018) considera que a afirmação "eu sou negro" remete a uma intimação acerca desse sujeito "quem é você?". E, tal qual o "*Che voi?*", que surge

para incitar o sujeito a se constituir, essa intimação é o que faz o autor pontuar que identificar-se enquanto negro começa com essa pergunta. Porém, na reflexão de Souza (1983), essa construção de si não é dada *a priori*, mas é um "tornar-se", e podemos denotar que a problemática acerca dessa constituição não está apenas circunscrita à pergunta "quem é você?", mas à imposição de um "tu deves!", dada pela branquitude. Essa atribuição dada pelo Outro, que vem tal qual uma flecha, situa o sujeito e constitui o seu ideal.

Sufocado pelo imperativo, buscando um ideal inalcançável, o sujeito fica sem voz. As tentativas de corresponder ao ideal de branquitude podem ter como desdobramento o acometimento de práticas sobre o corpo, como cirurgias, mas que ao mesmo tempo buscam preservar alguma subjetividade. Souza (1983) associa a exigência do supereu à busca de tentar ser sempre o melhor a partir de suas entrevistas com sujeitos negros. Por ele ser essa instância representante da moral e o advogado que evoca o cumprimento do ideal (Freud, 1933/2010b), representa esse "tu és negro, então deves ser sempre o melhor", impondo um ideal de branquitude do qual o sujeito negro nunca conseguirá alcançar, que se inscreve como um "tu deves!".

O supereu, como voz, é o que impõe um ideal a ser seguido, imputando mais do que um "tu és", mas também um "tu deves!". Em sua face insensata de imperativo de gozo, a instância superegoica vocifera contra o eu, massacrando-o por não alcançar o ideal. O sujeito, ao alienar-se ao significante "negro", denota um "tu és", convocando-o a advir. Entretanto, enquanto voz do supereu, instância que observa o eu atual e o mede com o seu ideal, é esmagado pelas exigências do "tu deves ser branco".

Diante desse ideal inalcançável, Souza (1983) aponta desfechos como melancolia, insegurança, culpa e sentimento de inferioridade desses sujeitos, em que a única saída para o sujeito não se apagar diante desse significante "negro" torna-se o desejo.

Considerações finais

No presente artigo, procuramos, a partir de uma leitura psicanalítica, lançar luz sobre a busca por um ideal de branquitude que é imposto ao negro pelo racismo. O processo colonizador ocorrido no Brasil e a escravidão deixaram marcas persistentes e estruturaram as relações sociais, provocando efeitos subjetivos. Na medida em que a hegemonia branca nomeia o outro racializado, demarcando-o como o objeto que serve ao seu bel prazer, ocorre uma prática

de desumanização. Além disso, histórico-socio-politicamente, há indivíduos atravessados pela precarização e pela vulnerabilização de suas vidas, lugares que lhe são frequentemente atribuídos antes mesmo de nascer, sublinhando os moldes pelos quais nossa sociedade foi erigida. A memória simbólica colonial deixa marcas na sociedade e nos indivíduos, atravessando sua subjetividade e marcando seus corpos.

Reconhecer-se como negro, hoje, no contexto brasileiro, tem como saldo uma negativização de si. Quando nasce uma criança negra, esse significante lhe marca o corpo, lhe encerra em sua cor e a marginaliza da sociedade. Portanto, não revisitar nossa história tem como implicação a produção de um futuro que é uma repetição daquilo que não foi elaborado, nem explicitado: racismo nosso de cada dia, velado nas práticas comuns. Atravessado pelos determinantes sócio-históricos, essa memória simbólica brasileira, além de situar o negro à parte do branco, produz mal-estar nas relações sociais e destitui os negros de suas condições de sujeitos.

Não se nasce negro, torna-se negro, constitui-se sujeito, negro. Fazer-se ouvir é uma operação correlata ao tornar-se, defendida por Souza (1983). Deste modo, é um trabalho de fazer calar o imperativo superegoico, "tu deves!" e fazer-se ouvir, indicando uma apropriação da sua história, coletiva e singular, a recuperação das memórias e um reconhecimento das raízes para poder advir.

Whiteness ideal: a psychoanalytic reading about racism

ABSTRACT *This work aims to demonstrate how the ideal of whiteness imposes itself on the black population. The colonizing process that took place in Brazil created the categories of white and black and closed the latter to the skin of their bodies and to a marginal place in society. Being white appears to be an ideal to be attained, while the superego rages against the self for always falling short of its ideal. Marked by the "you are" black and devastated by the superegoic voice of "you must" be white, the subject is erased. In this sense, it is about becoming black, assuming its image, its history and its memory.*

KEYWORDS *Psychoanalysis; racism; whiteness; ego ideal; super-ego.*

Ideal de la blancura: una lectura psicoanalítica sobre el racismo

RESUMEN *Este trabajo tiene como objetivo demostrar cómo el ideal de la blancura se impone a la población negra. El proceso colonizador que tuvo lugar en Brasil creó las categorías de blanco y negro y cerró a este último a la piel de sus cuerpos y a un lugar marginal em la sociedad. Ser blanco parece ser un ideal a alcanzar, mientras que el superyó se enfurece contra*

el yo por no alcanzar siempre su ideal. Marcado por el "tú eres" negro y devastado por la voz superyóica de "debes" ser blanco, el sujeto se borra. En este sentido, se trata de volverse negro, asumiendo su imagen, su historia y su memoria.

PALABRAS CLAVE *Psicoanálisis; racismo; branquitude; ideal del yo; superyó.*

Referências bibliográficas

Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.

Bento, M. A. S. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-57). Petrópolis, RJ: Vozes.

Bueno, E. (2018). *Brasil, uma história*. Rio de Janeiro: Leya.

Costa, E. S. (2012). *Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: UFBA.

Freud, S. (2010a). Introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*(Obras completas, P. C. Souza, trad., v. 12, pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1914).

Freud, S. (2010b). Novas conferências introdutórias à psicanálise: 31. A dissecção da personalidade psíquica. In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*(Obras completas, P. C. Souza, trad., v. 18, pp. 192-223). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1933).

Freud, S. (2011). O eu e o id. In S. Freud, *O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)* (Obras completas, P. C. Souza, trad., v. 16, pp. 13-74). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1923).

Gomes, N. L. (2019). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. São Paulo: Autêntica.

Guimarães, A. S. A. (2002). Democracia racial. *Cadernos Penes*, 4: 33-60.

Kilomba, G. (2020). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e estrutura da personalidade". In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1998).

Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1957-1958).

Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1962-1963).

Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1964).

Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (2ª. ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1953-1954).

Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1.

Miller, J. A. (2013). Jacques Lacan y la voz. *Opção Lacaniana online nova série*, 4(11): 1-13.

Nogueira, O. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, 19(1): 287-308.

Sales, J. (2019). *Racismo no Brasil: um olhar psicanalítico*. Rio de Janeiro: Autobiografia.

Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

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

Visentini, P. F.; Ribeiro, L. D. T. & Pereira, A. D. (2012). *História da África e dos africanos*. Petrópolis: Vozes.

Vivès, J. M. (2018). *Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

Recebido: 29/06/2021

Aceito: 04/11/2021

Clarice Medeiros

Rua Barão do Bom Retiro, 2723/1102 - Grajaú

Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20540-341

(21) 99690-3515

claricemdrs@gmail.com

Erick Giovanni Sobral Teixeira

Rua Ferreira Pontes, 764 - Grajaú

Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20541-280

(21) 98289-7025

erickgiovannist@gmail.com

Eu, mulher-negra e a psicanálise brasileira: inquietações

Naiara Santos e Silva[1]

RESUMO Este artigo tem como objetivo fomentar a reflexão sobre as relações raciais e a clínica psicanalítica no Brasil, bem como desenvolver a discussão tomando as contribuições de intelectuais negros como elemento central. Considera-se a importância de mulheres negras que iniciaram as primeiras pesquisas sobre a experiência racial pelo viés psicanalítico no Brasil, evidenciando ainda as narrativas daquelas que, na atualidade, contribuem para a construção do pensamento clínico crítico que não negligencia as especificidades do racismo e seus efeitos nas relações; que colaboraram para a construção da psicanálise no Brasil e outras que fizeram da psicanálise uma interlocutora para pensar racialidade e racismo. Uma escrita que ecoa vozes, mas que pretende também levantar as inquietações que emergem no percurso de estudos e da atuação clínica, enquanto corpo negro-mulher.
PALAVRAS-CHAVE Mulher negra; psicanálise; clínica; racismo.

Introdução

O racismo se constitui como a sintomática
que caracteriza a neurose cultural brasileira.
(Lélia Gonzalez, 1984/2020)

Encontram-se presentes, em nossa estrutura social, os resquícios das práticas coloniais, passados pouco mais de 130 anos desde a dita abolição da escravidão

1. Psicóloga graduada pela Faculdade Machado Sobrinho. Formação em Psicologia e Relações Raciais (Instituto Amma Psique e Ngeritude). Analista em formação (Ionene/Col. Dijeje). Especializanda em Relações de Gênero e Sexualidade (Universidade Federal de Juiz de Fora).

em 1888. Reatualizadas e nem sempre implícitas, tais práticas demonstram as marcas do racismo em todos os setores da sociedade brasileira.

Gonzalez (1984/2020) afirma que "nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação" (p. 77). A partir deste apontamento, pensemos a respeito do apagamento das contribuições teóricas de psicanalistas negras no Brasil e da ausência de discussão sobre nossa História nos espaços de formação. Sendo o Brasil um país de população majoritariamente negra e parda somados, o que poderia explicar tal silêncio? Pessoas negras não contribuíram para a construção da psicanálise no país? Pessoas negras não buscam por escuta psicanalítica? Onde se localiza o corpo negro na psicanálise do Brasil?

Todas as perguntas anteriores são inquietações que cresceram na medida em que eu fui sendo apresentada aos trabalhos e contribuições de intelectuais como Neusa Santos Souza e Virgínia Bicudo, que vieram até o meu conhecimento pelas mãos de mulheres negras organizadas coletivamente e do grupo de estudos "Consciência e realidade: igualdade racial em pauta", localizados na cidade de Juiz de Fora, no estado de Minas Gerais, onde me situo. Produções de saberes que me foram apresentados em um lugar outro, fora e à parte dos espaços de psicologia ou psicanálise.

Não tenho, no decorrer deste texto, a pretensão de propor a discussão apontando respostas fechadas, mas sim de dialogar com algumas produções científicas e literárias de intelectuais negros, os quais considero fundamentais para os estudos das subjetividades, racialidade e efeitos produzidos pela violência colonial e racismo.

O racismo é também um processo de constituição de subjetividades, "mais do que a consciência, o racismo como ideologia molda o inconsciente [...] constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, indústria cultural e pelo sistema educacional", como ressalta Almeida (2018, p. 51). Nessa construção de imaginário, a figura do corpo negro feminino é marcada por estereótipos, sendo historicamente inserida em um lugar de servidão, posteriormente se desdobrando no que temos hoje como serviços domésticos, função ocupada majoritariamente por mulheres negras no Brasil. Esses lugares marcados são apresentados por Gonzalez (1984/2020), destacando que na sociedade brasileira ocorre "o engendramento da mulata e da doméstica, a partir da figura da mucama" (p.82). No Carnaval há a exaltação da mulata e do lado oposto da exaltação, no cotidiano, tem-se a figura da doméstica, "a mucama

permitida, a da prestação de bens e serviços, que carrega sua família e a dos outros nas costas" (p.82).

Tais representações no imaginário social a respeito das mulheres negras colaboram para a expressão do racismo, mesmo quando esses corpos que desviam estão presentes em contextos naturalizados como lugar comum de corpos brancos, uma vez que o espaço do pensamento, da construção de narrativa e da intelectualidade científica não foi algo projetado para a ocupação de um corpo negro – e aqui vou me ater ao corpo negro-mulher.

Contribuições científicas relevantes foram produzidas por mulheres negras no campo psi, sendo, algumas destas, referências para se pensar e compreender a condição do negro no Brasil, assim como os processos psíquicos atravessados pelo racismo e as consequências deste para a saúde mental da população negra.

"Não sou eu do campo psi? Sou. Não me enxergando em sua imagem": esta afirmação de Prestes (2020, p. 54) me fez refletir acerca da imagem desse campo e da minha trajetória de estudos e atuação clínica até o presente momento.

Como anteriormente referido, mulheres negras de outros campos de atuação tiveram papel fundamental para que eu pudesse localizar referenciais epistemológicos que abordassem as questões raciais no Brasil e fora dele. O Coletivo Cabeça de Nêga, idealizado pela historiadora e pesquisadora Giovana Castro, composto pela multiplicidade dos pensamentos de outras mulheres negras – Ana Cláudia Gonçalves, Denise Nascimento, Jussara Alves, Jéssica Martins e eu, que escrevo esse texto –, nos últimos anos tem sido fonte de inspiração, interdisciplinaridade e prática da potência de troca intelectual e afetiva entre mulheres negras. Um encontro que trouxe outros contornos para meu modo de pensar e atuar na clínica. Assim, mesmo não me enxergando na imagem dominante do campo psi, ao me aproximar das margens – conceito que será desenvolvimento a seguir – e dos espaços onde havia outras possibilidades de pensar o campo, foi sendo possível tecer outras maneiras de olhar, questionar e buscar construir uma prática que se aproximasse da realidade em que me localizo e que se apresenta no cotidiano da prática clínica.

Desenvolvimento

Falar desde as margens. Falar como resistência.

(hooks, 2019)

A margem, na concepção de hooks[2] (2019, p. 290), "é o espaço onde se pode dizer não ao colonizador", a autora parte da "distinção definida entre a marginalidade que é imposta e a marginalidade pela qual se opta como lugar de abertura e possibilidades radicais". É nessa proposta de abertura que é possível avançar para além do que está posto enquanto universal. hooks é uma intelectual negra que dialoga com a psicanálise em algumas de suas obras, sendo um de seus apontamentos que:

> Não precisamos que alguém simplesmente pegue os textos críticos brancos da psicanálise e os transponha superficialmente para a vida das pessoas negras. Precisamos é de um tipo de explicação sofisticada sobre esses materiais que nos permita extrair deles o que nos for útil. (hooks, 2019, p. 422)

Nesse sentido, temos em solo brasileiro contribuições como as de Silva (2018), afirmando que "a clínica psicanalítica não deve negligenciar que o racismo está na base do desenvolvimento do sistema capitalista moderno [...] beneficiando material e simbolicamente os grupos nomeados como brancos" (p. 80). Isto implica contrastes de realidades e de modos de ver, pensar e se relacionar que não estão alheios às relações estabelecidas entre analistas e analisandos. A racialidade está marcada nos consultórios e atendimentos on-line. Quem chega? Como? Qual a cor, forma, histórias e Histórias esses corpos possuem?

A respeito da experiência do corpo negro no Brasil, Nogueira (2018) ressalta que "o negro não era persona, na condição de escravo, não era pessoa; seu estatuto era o de objeto, não o de sujeito, assim, o negro foi alijado do corpo social, única via possível para se tornar um indivíduo" (p. 03). Os aspectos evidenciados pela autora demonstram que a experiência racial no Brasil é um buraco de profundo impacto nos campos político, histórico, cultural, simbólico e psíquico. Há 133 anos, pessoas negras não eram reconhecidas como humanas – o que ainda se reproduz na atualidade.

A justificativa do apagamento da discussão racial em psicanálise, com a alegação de que o inconsciente não tem cor, desconsidera o racismo como componente da nossa estrutura sociocultural e elemento presente nas relações. Tal pensamento contribui para a sustentação de lógicas dominantes, pois, como

2. Gloria Jean Watkins, intelectual negra estadunidense, adotou o nome bell hooks pelo qual é conhecida em homenagem à bisavó. Seus principais estudos estão dirigidos à discussão sobre de gênero, raça e classe.

afirma Nogueira (2018, p. 126) em um outro texto (?), "as estruturas de poder e dominação não são alheias às psicanálises praticadas nos consultórios".

Tornar-se analista negra no Brasil com consciência das relações raciais é uma experiência que possui também o desafio de romper com a ideia de universalidade do mundo branco onde circulamos em nossas formações, e sair das bolhas e ultrapassar os limites epistemológicos. Tornar-se analista é secundário, é preciso, antes disso, "tornar-se negra", parafraseando a psicanalista Neusa Santos Souza em obra homônima, na qual se destaca que:

> O negro que elege o branco como o 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 tenha como referência e perspectiva a História. (Souza, 1983, p. 43-44)

O apagamento dos estudos sobre racialidade no Brasil no campo psi faz com que este seja um espaço em que pessoas negras, ao mesmo tempo em que adquirem conhecimento, podem vir a alienar-se da própria experiência de negritude, uma vez que este conhecimento foi construído a partir de observações que não levam em conta a experiência racial, tomando a experiência branca como condição universal do que é ser humano.

Entendo como fundamental, na medida em que me coloco neste campo, colaborar com a continuidade do pensamento de mulheres negras que ousaram existir em espaços não projetados para seus corpos, bem como compreender os efeitos que a sociedade em que viviam trazia para seus pares. Como exemplo histórico, temos Virgínia Bicudo, primeira mulher, negra e não médica a ser reconhecida como psicanalista no país, sendo também de sua autoria a primeira dissertação de mestrado sobre a questão racial no Brasil, abrindo o caminho científico e elucidando o abismo social e racial, em uma época em que se fortalecia o mito da democracia racial.

Do silêncio ao simbólico

Ainda que a palavra racismo não seja dita nos consultórios em momento algum, os aspectos que compõem a experiência racial estão presentes. Em um país com população preta, parda, indígena e amarela, quando se tem uma clínica em que se atendem somente pessoas brancas, isso é simbólico. Quando pessoas brancas não se compreendem como racializadas; quando "não enxerga-se a cor, somente

as pessoas"; quando pessoas começam a compreender suas experiências raciais e escolhem analistas do mesmo grupo racial; quando analisandos deixam de dizer sobre suas vivências atravessadas pelo racismo por receio de não serem compreendidos e terem de se explicar ao analista; quando o analista cala relatos de racismo, se constrange ou sente desconforto com o discurso; quando o analista tem em sua história vivências atravessadas pelo racismo e escuta cotidianamente outras experiências cercadas pelo mesmo elemento, tudo isso é simbólico.

Como simbólico, refiro-me aos elementos do racismo que operam no cotidiano da clínica para além do que está verbalizado e externalizado. Como exemplo do "não enxerga-se a cor, somente as pessoas", é também não estar consciente das diferenças, das especificidades que emergem a partir de um fator racial que cria abismos sociais, reduz ou elimina oportunidades, impossibilita a garantia de direitos e condições de subsistência, produz prejuízos acerca da imagem que o sujeito pode ter de si mesmo, desenvolve sofrimento e, potencialmente, adoecimento psíquico. Detalhes simbólicos do cotidiano das relações raciais na clínica podem causar comprometimento no manejo clínico e reatualizar, no espaço de cuidado, novas cenas de violência.

O racismo está para além da palavra verbalizada, de manifestações físicas de violências, do discurso depreciativo ou do seu reconhecimento; ele está presente na forma como aprendemos a enxergar e interpretar o mundo ao nosso redor; logo, nossos inconscientes não escapam de sua apreensão e assimilação quando se vive em um país racista, que opera científica, jurídica e psicologicamente para perpetuar a negação da realidade social. O fator psicológico diz bastante a respeito do quanto não é interessante para a estrutura dominante que se discuta racismo e seus impactos psíquicos no campo psi. Há interesses de poder para que esse debate não avance.

Segundo Gonçalves Filho (2017) citado por Sales (2019, p. 171), "no curso de um processo analítico, o relato da experiência do racismo será sempre singular, podendo se tornar decisiva na transferência e na elaboração da angústia". Nesse sentido, é importante ressaltar que a compreensão histórica e coletiva do racismo brasileiro não anula ou sobrepõe as particularidades das experiências individuais.

Descolonizar os saberes para descolonizar as práticas

Na medida em que a psicanálise surge em território europeu, ela tem, em sua base epistemológica, as perspectivas do pensamento eurocêntrico. No entanto, o que fazemos com ela quando cruza o Atlântico e chega em solo brasileiro?

Prestes (2020), ao elucidar os apagamentos epistemológicos no campo psi, questiona: "Por que adotamos o critério de nomear algumas figuras como pais ou fundadores de determinado fenômeno complexo, ao invés de reconhecermos raízes múltiplas? Quais os critérios para se definir que determinado personagem é o autor de determinado processo?" (p. 60). Tal citação me leva a refletir sobre as resistências encontradas no meio psicanalítico em relação a outras produções de saberes, principalmente as que colocam novas perspectivas em pauta, que não foram consideradas nas produções hegemônicas.

A respeito dos processos de descolonização, gostaria de brevemente apresentar algumas contribuições, a começar por um diálogo entre Frantz Fanon e Grada Kilomba – ambos, em diferentes tempos históricos, construindo saberes a partir do olhar voltado para as experiências de corpos negros em território europeu. A obra *Pele negra, m*áscaras *brancas*, produzida por Fanon (1952/2020), teve papel essencial para a compreensão racializada de processos psíquicos e aparece referenciada em algumas das produções teóricas citadas ao longo deste artigo, assim como da própria Kilomba.

De acordo com Fanon (1952/2020, p. 157), "as escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas que se originaram em determinados ambientes, em determinados setores da civilização". Mediante a isto, o psiquiatra interroga em que medida as conclusões alcançadas por Freud podem ser empregadas quando consideramos a "visão de mundo do homem de cor" e, indo além, afirma que "nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung contemplaram os negros no decorrer de suas pesquisas". Acerca da condição do negro, Fanon afirma que:

> O problema negro não se desfaz no problema dos negros vivendo entre os brancos, mas sim no problema dos negros sendo explorados, escravizados, desprezados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca. (Fanon, 1952/2020, p. 212)

A presença minoritária de pessoas não brancas no campo psi do Brasil me leva a refletir sobre os processos de naturalização do racismo, da ausência dos corpos às ausências nas ementas e seminários de discussão. Considero essa ausência um considerável prejuízo, que contribui para que profissionais cheguem ao mercado de trabalho e à atuação prática sem preparo prévio ou introdutório que nele estimule a construção de um pensamento crítico a respeito da realidade em que se encontra inserido.

No percurso de formação que venho construindo, foi nos espaços em que o racismo não é naturalizado ou negligenciado que encontrei aberturas para fortalecer minha prática clínica e ter um olhar atento aos aspectos das relações raciais. Nesse sentido, o Instituto Amma Psique e Negritude, localizado na cidade de São Paulo, bem como o Ionene: Estudos sobre Psicanálise, Raça e Gênero, do Coletivo Di Jeje (SP), ambos com pesquisadores e profissionais que se debruçam sobre a temática racial e colaboram para a formação do pensamento crítico, têm sido espaços de aprendizagem teórica, técnica e partilha que acontece no encontro entre pares.

A respeito desta experiência descrita, destaco o que Kilomba (2019) aponta como os mecanismos de defesa do ego que o sujeito negro atravessa para conscientizar-se de sua negritude, mais especificamente os dois últimos dos cinco mecanismos descritos pela autora: a identificação, em que "o sujeito negro inicia uma série de identificações consecutivas com outras pessoas negras em termos de histórias, biografias, experiências, conhecimentos etc." (p. 237) e a descolonização, "isto é, internamente, não se existe mais como a/o Outra/o, mas como o eu" (p. 238). Kilomba (2019) elucida a importância de que pessoas negras possam narrar e ter autoridade a respeito da própria realidade, tornado-se, assim, sujeitos.

Considerações finais

Virgínia Bicudo foi, não somente, a primeira pessoa não médica a ser reconhecida como psicanalista no Brasil, como também a primeira mulher a fazer análise na América Latina, sendo ainda figura importante na popularização da psicanálise no Brasil. Se fosse Virgínia Bicudo uma pessoa branca, teria sua relevância sido tão desrespeitosamente negligenciada?

Se, em 2021, é necessário debater a importância da discussão racial no meio psicanalítico brasileiro, reviro-me ao tentar imaginar o que não teria sido estar nesses espaços entre as décadas de 1940, época de Virgínia Bicudo, e, posteriormente, na década de 1980, na figura de Neusa Santos e de outras mulheres negras que se propuseram a estar ativas no fazer psicanalítico. É a partir desses passos que considero a importância da atuação das mulheres negras no meio psicanalítico e que se construam cada vez mais outros e novos caminhos para que não haja abismos de décadas entre nossas vozes ativas.

Lélia Gonzalez (1984/2020) descreve que "assumimos o risco do ato de falar com todas as implicações, exatamente porque temos sido falados, infan-

tilizados" (p. 77-78) – e eu incluo, aqui, apagados – ao questionar a lógica de dominação e tentativa de domesticação do negro no Brasil. Para a autora, nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira pelas determinações da lógica dominante e, nesse sentido, precisamos assumir nossa própria fala, como ela afirma: "o lixo vai falar, e numa boa" (p. 78).

Este artigo foi escrito com a intenção de utilizar, majoritariamente, um referencial teórico de intelectuais negros, pois, nessa construção, aquilo que a lógica dominante descarta é o que eu referencio como epistemologias principais, que constituem e contornam meus pensamentos, reflexões e fazeres, no intuito de pensar o corpo negro na clínica, não somente como aquele que narra sua história, mas também como escutador de vivências e produtor de material teórico e conhecimento.

Encerro ecoando as vozes que me antecedem, bem como imprimindo minha própria voz enquanto mulher negra, primeira entre gerações seguidas de trabalhadoras domésticas a romper com as linhas que o racismo pré-determina aos corpos negros-mulheres. Encerro o texto, mas não fecho a discussão... É nas aberturas radicais que pretendo seguir na construção de uma clínica ético-política e racializada.

Me, black woman and Brazilian psychoanalysis: concerns

ABSTRACT *This article aims to promote reflection on race relations and psychoanalytic clinic in Brazil, as well as to develop the discussion taking the contributions of black intellectuals as a central element. Considering the importance of black women who initiated the first research on racial experience from a psychoanalytic perspective in Brazil, it also highlights the narratives of black women that currently contribute to the construction of critical clinical thinking that does not neglect the specifics of racism and its effects on relations. Black women who contributed to the construction of psychoanalysis in Brazil and others who made psychoanalysis an interlocutor to think about raciality and racism. A writing that echoes voices but also intends to raise concerns that emerge in the course of studies and clinical practice, as a black woman body.*
KEYWORDS *Black woman; psychoanalysis; clinic; racism.*

Yo, la mujer negra y el psicoanálisis brasileño: preocupaciones

RESUMEN *Este artículo tiene como objetivo promover la reflexión sobre las relaciones raciales y la clínica psicoanalítica en Brasil, así como desarrollar la discusión tomando como elemento central los aportes de los intelectuales negros. Considerando la importancia de las mujeres negras que iniciaron la primera investigación sobre la experiencia racial desde una perspectiva*

psicoanalítica en Brasil, también destaca las narrativas de las mujeres negras que actualmente contribuyen a la construcción de un pensamiento clínico crítico que no descuide las especificidades del racismo y sus efectos. sobre las relaciones. Mujeres negras que contribuyeron a la construcción del psicoanálisis en Brasil y otras que hicieron del psicoanálisis un interlocutor para pensar en la racialidad y el racismo. Un escrito que hace eco de voces pero que también pretende plantear inquietudes que surgen en el transcurso de los estudios y la práctica clínica, como un cuerpo negro - mujer.
PALABRAS CLAVE *Mujer negra; psicoanálisis; clínica; racismo.*

Referências

Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.

Fanon, F. (2020). *Pele negra, m*áscaras *brancas*. São Paulo: Ubu. (Original publicado em 1952).

Gonzalez, L. (2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: F. Rios & M. Lima (Orgs.), *Por um feminismo afro-latino americano: Lélia Gonzalez* (pp. 75-93). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1984).

hooks, b. (2019). *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Elefante.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Nogueira, I. B. (s.d.). *O corpo da mulher negra*. Recuperado de http://www.ammapsique.org.br/baixe/o-corpo-da-mulher-negra.pdf

Nogueira, I. B. (2017). Cor e inconsciente. In: C. Abud, N. M. Kon & M. L. Silva (Orgs.), *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Prestes, C. R. S. (2020). Não sou eu do campo psi? Vozes de Juliano Moreira e outras figuras negras. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 12(ed. especial): 52-77.

Sales, J. (2019). *Racismo no Brasil: um olhar psicanalítico*. Rio de Janeiro: Autografia.

Silva, M.L. (2017). *Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros*. In: C. Abud, N. M. Kon & M. L. Silva (Orgs.), O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

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

Recebido: 01/07/2021

Aceito: 09/09/2021

Naira Santos e Silva
Rua Américo Lobo, 2332/202 - Bairu
Juiz de Fora - MG - CEP: 36050-000
(32) 98872-7461
naiarasantos91@gmail.com

Sobre uma clínica psicanalítica das relações raciais

Paola Amendoeira[1]

RESUMO A partir de uma revisão bibliográfica na literatura psicanalítica, o presente trabalho reafirma a importância dos estudos dos preconceitos em articulação com os conceitos de raça e com o racismo, visando ampliar a experiência clínica. Ao incluir, identificar e reconhecer os impactos e desdobramentos das relações raciais na constituição dos sujeitos, em suas singularidades, com suas dores e angústias, torna-se possível reconhecer sua presença na relação transferencial e contratransferencial. Em uma perspectiva institucional, o estudo desses entrecruzamentos permite maior engajamento na promoção de atitudes e ações que procurem, permanentemente, minorar o sofrimento advindo do racismo experimentado nos incidentes raciais e racistas da vida cotidiana. A situação do Brasil é apresentada como paradigmática pela sua constituição socio-histórica.
PALAVRAS-CHAVE Psicanálise; racismo; relações raciais; preconceitos.

A culpa deve ser do sol que bate na moleira[2]

É quando somos surpreendidos por uma situação inusitada e tremendamente ruim que, em situações de crise inesperada e traumática, costumamos levantar defesas ligadas a ansiedades muito arcaicas e passamos a contar com uma mente em estado regressivo e precário.

Tentamos evitar o contato com qualquer ideia, sentimento ou memória que acione a cadeia associativa e nos faça lembrar e reviver aquela experiência extremamente ruim.

---

1. Membro Associado da Sociedade de Psicanálise de Brasília. Chair do Sub-Comitê da IPA junto à ONU.

2. Alguns dos subtítulos são versos da música "As caravanas", de Chico Buarque (2017).

É sob este vértice que acredito que poderemos compreender e procurar nos posicionar como psicanalistas, de modo a promover uma escuta sensível à paradigmática constituição do racismo brasileiro.

O Brasil se constituiu e se fundou apoiado em extermínio, anulação de identidades e de culturas.

Existimos a partir do extermínio dos índios e do abuso, da violência e da dominação dos povos africanos escravizados. Existimos a partir do projeto de conquista europeu e do desejo de colonização de alguns, da última oportunidade de vida para outros e dos apaixonados pela terra que aqui chegaram e ficaram. É desta mistura que nascemos Brasil. Ainda assim, nas escolas se continua a ensinar que o Brasil foi "descoberto" pelos portugueses que trouxeram civilidade àquele modo de vida primitivo.

Chamar o modo de vida dos trópicos de primitivo é a mais pura expressão do espanto promovido pelo contato com aquilo em relação ao que não se tem referência e conhecimento. Um tipo de desamparo que se organiza em torno de uma superioridade que depende e exige a diminuição do outro, a desvalorização de seus atributos e suas características como modo de diminuí-lo e, assim, não se sentir tão ameaçado. Tudo para que se silencie o barulho, a confusão, o trabalho que o contato com a diversidade provoca.

Quando Bion (1997/2016) conjectura a respeito da domesticação dos pensamentos selvagens, vem nos lembrar, pela aproximação imaginativa, que o que a antropologia observa pode ser também pensado como experiência individual na lida com os pensamentos que forçam o desenvolvimento daquele aparelho para pensar esses pensamentos.

O racismo opera e continua operando o genocídio lento e contínuo do povo negro, indígena, judeu, além de uma ampla e complexa existência de minorias raciais e étnicas e é responsável por um modo de expressão da luta de classes que se alimenta da opressão e do impedimento da diversidade. Grada Kilomba (2019) reforça o quanto a negação, no caso do racismo, é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial. Parece ter chegado o momento em que não é mais possível ignorá-lo sem assumir conscientemente a perversidade que alimenta esta recusa.

Durante o trabalho no *Prejudice and Racism IPA's Intercommittee*, pudemos concluir que, se por um lado não podemos dizer que não há literatura e pensamento sobre racismo dentro da psicanálise da IPA atualmente, por outro, podemos afirmar que precisamos de um compromisso maior e de investigações mais substanciais que informem melhor a respeito das sutilezas das dinâmicas

raciais inconscientes. Ainda encontramos resistência para criar espaços onde tais temas possam ser discutidos aberta e francamente, como deveriam ser (Amendoeira, Ellman, Mine & Posadas, 2021).

Torna-se necessário reafirmar a importância, para o desenvolvimento de uma psicanálise que se pretende inserida no mundo ao qual pertence, dos estudos dos preconceitos e da promoção de atitudes e ações que procurem minorar permanentemente o sofrimento de todos aqueles que estão envolvidos em incidentes raciais e racistas.

Não há barreiras que detenham esses estranhos

> As fantasias inconscientes acompanham todo o funcionamento mental, impregnam a experiência de significado profundo, e proporcionam uma continuidade psíquica profunda... cada acontecimento entre o paciente e o analista, seja ele expresso através da ação, brinquedo, palavra ou sonho, seja interno ou externo, é visto como expressão, e também como uma fantasia inconsciente que pertence a uma série psíquica com significado para o indivíduo a partir do nascimento. (O'Shaughnessy, 1982, p. 285)

Ao iniciar sua apresentação, Karim Dajani (2020) faz questão de situar o lugar a partir de onde fala e sinalizar porque para ele isso é importante. É imigrante nos EUA e nasceu em uma região do Líbano onde é grande a presença de refugiados palestinos. Ele considera que os laços constitutivos da sua história e da sua cultura foram mais determinantes, em alguns aspectos, na estrutura de sua mente, do que a ligação entre o corpo e a família que sua análise de formação insistia em não considerar. Ele argumenta que há uma interação dinâmica entre três tipos de vínculos específicos: o elo entre o corpo e a família, o elo entre o corpo e os sistemas culturais que o organizam e contêm e a ligação entre as gerações e o impacto da história em tempo real sobre nós e sobre aqueles que vieram antes de nós. Para Dajani, a cultura e a história estruturam partes do inconsciente.

Desta perspectiva, além da biologia, o inconsciente está, para sempre, estruturado por sistemas culturais e identificações de grandes grupos. A crítica, aqui, recai sobre a resistência de Freud em reconhecer o impacto do trauma social por ele vivido e a sua relação com o esforço que fazia para sustentar a ideia de uma biologização do inconsciente que localizava a fonte de nossos traumas e dificuldades em estruturas biológicas inerentes e comuns a todos os humanos. Não seria esta uma forma de imaginar um mundo onde todos os seres humanos são iguais em algum aspecto? Na opinião de Dajani (2020), o apego de Freud a essa concepção de

igualdade entre os seres humanos que deriva de uma herança biológica comum é a própria defesa que Freud encontrou para se proteger da dor de viver em sociedades e culturas que consideravam ele e sua etnia – seu grupo sociocultural – inferiores.

Desse legado ficou a urgência da reflexão individual, institucional e grupal que permita reconhecer como as desigualdades sociais nos impactam e como podemos contribuir para o seu enfrentamento. É necessário identificar que tipos de mitos culturais, perversamente macabros, estão embutidos em nossas teorias e práticas. A biologização do inconsciente, sendo um bom exemplo, nos mostra o quanto estamos atrasados.

O racismo anti-negro/anti-indigena é mais um dentre uma ampla variedade de preconceitos, mas que se diferencia de seus pares por ter sua presença bem marcada, aplicada e distribuída ao longo de todos os grupos chamados de minoritários. Em qualquer um deles, o negro o e o indígena se encontram no fim da linha, em profunda desvantagem já na partida da competição pela ascensão social e para a possibilidade de melhoria de vida.

Entre 1920 e 1940, muito se estudou a respeito das diversas "raças", mas pouco se atentou para a relação entre elas. E esse é um ponto importante para entendermos a riqueza seminal contida nos estudos de Virgínia Leone Bicudo (1955) que, depois de ter defendido uma dissertação de mestrado para mostrar a forte existência de um preconceito de cor na cultura, realizou um trabalho de pesquisa a pedido da UNESCO, justamente para entender mais profundamente a psicodinâmica envolvida nas atitudes raciais entre os escolares de São Paulo. O relatório é de 1955, mas seu resultado é até hoje atual.

Em texto de 1968, Bicudo estabelece uma relação especial entre o mito, a pulsão de morte e a regressão dentro do processo analítico, sendo o mito referido como elemento constante em todas as análises, salientando que nem sempre é percebido em sua "relação com a violência, a catástrofe e o instinto de morte. O mito, como parte do aparato do pensamento é tanto um instrumento de pesquisa, quanto uma resistência ao progresso na aquisição de novos conhecimentos" (p. 749). E, neste sentido, o mito é recurso possível, o próprio representante da incapacidade para pensar. É uma desistência, em que o investimento no mito desvela um desdobramento específico da pulsão de morte, com o intuito de esvaziar o progresso e o avanço, por serem considerados insuportáveis e, por isso, ser impossível lidar com a intensidade da tensão e da "aflição" que juntar certas ideias, memórias e experiências tem o potencial de despertar.

No caso do racismo estrutural brasileiro, são muitos os mitos que surgem quando o insuportável da realidade da violência presente, vivida e partilhada

por todos, emerge. Sempre que surgem, sinalizam a aproximação a um território extremamente sensível e defendido contra a reaproximação das maiores experiências de desamparo experimentadas.

Elizabeth Young-Bruehl (1998) faz uma crítica às compreensões do preconceito que entendem todo preconceito como sendo um só em sua origem. Para ela, este modo de pensar empobrece a compreensão, por não permitir que os matizes característicos da especificidade de cada preconceito ampliem a compreensão da sua dinâmica inconsciente embutida. Neste sentido, podemos entender cada tipo de preconceito como uma manifestação psicossocial, mas também podemos procurar entendê-lo a partir do efeito sobre as suas vítimas. O psiquismo assume as formas dos preconceitos nos quais está envolvido e desenvolve defesas típicas àquele preconceito. "As formas e histórias dos preconceitos determinam os termos dos protestos" (p. 458)

Para Young-Bruehl (1998), é importante diferenciar as dinâmicas inconscientes envolvidas nas atitudes racistas. Por exemplo, o racismo como um preconceito nos moldes histéricos imprime a encenação da rivalidade entre irmãos, na medida em que as atitudes racistas refletem a atitude do filho mais velho em relação aos irmãos mais novos. No jugo das ansiedades levantadas neste caso, os negros devem ser mantidos em seus lugares, de modo a garantir que se mantenham como membros inferiores de um grupo social ao qual não se permite que pertençam. São infantilizados, considerados incapazes e imaturos. Precisam de tutela. Aqui, cada conquista ou tentativa de conquista real do negro é recebida com raiva e medo. Medo de uma destronização que a criança mais velha experimenta em relação ao seu rival mais novo. Este racismo como rivalidade fraterna é diferente daquele vivenciado como um tipo de ódio ao negro que é manifesto por um grupo e promove a violência em massa que ela vai chamar de "racismo paternalista", típico das "*plantations*" e do contexto colonial, que representam intensa e verdadeira erupção do ódio ao pai.

Esta autora é um divisor de águas na compreensão dos preconceitos e, através do modelo anatômico que apresenta, vai, passo a passo, mostrando a importância da dissecção caso a caso, de modo a permitir compreender a singularidade das ansiedades levantadas e do tipo e uso específico que se faz das defesas em cada experiência de preconceito.

Todo tipo de preconceito é um fenômeno complexo e, embora já esteja provado não ser inato ou instintivo, ainda é possível observar, ao nosso redor, muitas afirmações preconceituosas.

Para Michael Rustin (1991/2000), não é possível compreender de modo adequado a dor intensa e os danos profundos que o racismo causa às suas vítimas a partir de teorias que desconsideram as raízes psíquicas das práticas racistas. Ele reconhece a necessidade de um arcabouço teórico que ajude a entender a irracionalidade total do racismo, a paixão com que alguns se apegam a ele e o pensamento paranoico e psicótico que ele pode gerar. E incluo, aqui, o descompromisso com a realidade do outro para bem poder fazer o uso e o desuso desse outro que precisa ser melhor destrinchado nas dinâmicas raciais internalizadas pelas lentes do estado mental que chamamos de branquitude.

Rasmussen e Salhani (2010) consideram que estamos longe de podermos nos considerar uma sociedade pós-racial. Pelo contrário, o racismo permanece sendo um problema social e psicológico suficientemente tenaz que, em seus momentos de erupção, se torna palpável e patente para todos os envolvidos. No texto, voltam à própria história da teoria psicanalítica para resgatar uma Melanie Klein que tensiona, amplia e desafia Freud sobre o potencial de destrutividade humana ao compreender o papel da agressão, da destruição, do sofrimento, da inveja e do luto como essenciais para a conquista de uma vida madura, criativa e integrada. Tempo das ricas controvérsias entre os corpos teóricos de Freud e Klein.

A partir destas controvérsias, a natureza e os desdobramentos da agressividade humana adentram o espectro transferencial e se transformam em ferramenta para o tratamento. Klein (1935/1991) sustenta categoricamente a necessidade da interpretação da transferência negativa que desata um processo ao oferecer espaço de reconhecimento, acolhimento e compreensão capaz de operar uma transformação ao abrir caminhos para que a culpa inconsciente seja elaborada e favoreça o trabalho para a reparação. Assim se avança. Assim avançamos.

Também é de Klein (1935/1991) a compreensão da mente como possuindo estados que estão em constante mudança, sendo essencialmente instável. De um momento para outro, mudamos completamente a experiência do momento. Em um momento, estamos calmos e tranquilos até que algo nos frustre, nos sacuda e amedronte, e estamos imediatamente confusos, agitados e perseguidos.

(Re)conhecer a existência do trauma

Aqui, a clínica é do testemunho sensível, que oferece hospitalidade e também reconhecimento, consideração e cuidado ao abordar a formação da identidade a partir da experiência de cor, como ferramenta crucial para a inclusão de aspectos

que ficam sem espaço para serem pensados, caso não sejam reconhecidos, considerados e, sobretudo, trabalhados dentro da relação analítica. É preciso ver e saber ver isso na clínica. É preciso ver e querer encontrar e saber onde esses elementos estão vivos dentro da mente do analista e quando são ativados. A partir do exercício do conhecer, vem a possibilidade de saber ver, encontrar, identificar seus sinais, que só a partir de então poderão ser abordados. Quiçá, transformados.

Powell (2020) aponta a potencialidade do trabalho psicanalítico dentro da perspectiva das tensões raciais, aguçando a sensibilidade para o quanto elas estão constantemente informando a complexa trama transferencial e contratransferencial que, sem a devida atenção, se mantém oculta e, por isso, operante e atuante na dupla. Segundo seu ponto de vista, o racismo é um fator, um elemento, que está presente e, ao mesmo tempo, oculto em nossa prática clínica diária. Quais são os desafios e quais as oportunidades que este encontro clínico pode levantar? Para tanto, se faz necessária uma atenção flutuante, que permita a exploração interna dos, como ela chama, pontos cegos, dos próprios preconceitos e dos vértices a partir dos quais observamos uma dada situação, de modo a podermos reconhecer e encontrar, primeiramente, essa dinâmica racial em nosso mundo interno.

Uma emancipação psíquica, dentro da situação clínica, só pode acontecer a partir da pesquisa clínica contínua dos "estados racistas da mente" (Keval, 2016). Os momentos clínicos em que a tensão racial emerge são, potencialmente, oportunidades transformadoras que conduzem à compreensão emocional e à reparação psíquica. Powell explora em seu artigo essa realidade psíquica racial interna, que tem sido negligenciada em nosso trabalho clínico. Especialmente se pensarmos no Brasil, um país tão miscigenado quanto múltiplo, onde metade da população se autodenomina negra ou parda, não é comum encontrarmos trabalhos clínicos que abordem as tensões raciais e, sobretudo, as utilizem como ponto de atenção para a compreensão da dinâmica transferencial e contratransferencial entre a dupla. Ainda há pouco espaço para a percepção dessa dinâmica a agir dentro da sala de atendimento.

A raiva experimentada internamente quando frente a uma situação de confronto racista pede um espaço de reconhecimento e acolhimento para evitar o efeito paralisante de restringir, silenciar e/ou naturalizar esse incidente e, assim, reproduzir e perpetuar os mecanismos racistas inconscientes dentro da cena analítica.

Anton Hart (2020), em trabalho apresentado, desenvolve a ideia de alteridade como sujeito psicanalítico, a partir do conceito de "*radical opening*" (abertura radical à alteridade, em tradução livre), e faz a ressalva para a armadi-

lha de se entender os pontos cegos como algo a ser sistematicamente perseguido e tornado consciente, como se fosse possível, um dia, alcançar consciência plena, ou mesmo não termos mais "inconsciência". Para ele, a sensibilidade psicanalítica opera no sentido de tornar-nos conscientes da "cegueira" como uma característica da experiência humana e singular, o que significa compreender e suportar a compreensão de que todos nós somos cegos a certos aspectos de nós mesmos e aprender, a partir da experiência emocional compartilhada com o analista, a tolerar e aceitar o permanente desconhecido que é ser um ser humano sem precisar, para isso, eliminar esse desconhecido.

Suchet (2007) procura desvelar a branquitude, partindo do princípio que, como um andaime, a raça estruturou as nossas vidas. Através do relato de algumas situações clínicas, ela nos leva a acompanhar suas andanças por estes lugares internos da branquitude e sua relação com a raça. Conta que, por muito tempo, se considerava uma pessoa e profissional esclarecida sobre o quanto a raça pode informar a respeito da constituição das subjetividades, procurando se posicionar, na relação transferencial, como uma espécie de "objeto bom racializado". Até que pôde perceber que este suposto objeto bom se traduzia em um acolhimento superficial das questões raciais e foi honesta consigo (e conosco) o suficiente para perceber o quanto essa atitude escondia uma intenção de evitar qualquer encontro truncado e confuso. Ela acaba por concluir, a partir do contato com a sua própria experiência interna, que é justamente a partir da compreensão e aceitação de si mesmo, mais do que do outro, que avançamos.

Para Beverly Stoute (2020), o racismo é um desafio para a díade terapêutica. Ela demonstra através de dados, como a raça de um paciente influencia os cuidados de saúde que recebe como desigualdade no acesso, severidade de sintomas, diagnóstico e tratamento oferecido. Os efeitos do racismo permeiam as diversas esferas do sistema de saúde dos Estados Unidos. Wania Cidade (2019), recorrentemente, nos chama a atenção para a importância fundamental da compreensão da extensão das raízes racistas na estruturação das relações sociais brasileiras e seu custo para a população negra e, mesmo, para a sociedade como um todo. Se entendermos a atitude racista como uma atitude violenta e agressiva, como psicanalistas que somos, sabemos o quanto é fundamental a oportunidade, para esse agressor, o trabalho de reconhecimento da agressão infligida – única capaz de encaminhar a elaboração da culpa inconsciente que, sem isso, faz com que o violador precise a cada tempo aumentar a agressão para conseguir evitar o contato com a culpa que se acumula. Mas, se não estamos conscientes dessa dinâmica, como poderemos reconhecê-la e trabalhá-la?

Fakhry Davids (2011) aprofunda a reflexão e a compreensão psicanalítica sobre o racismo e desenvolve um conceito que enuncia a presença de uma estrutura racista interna universalmente partilhada e principal responsável pela paralisia do desenvolvimento do trabalho entre determinadas duplas analíticas. O uso sistemático dos mecanismos racistas alimentam a culpa inconsciente que "sentida como insuportável não pode ser mentalmente processada, e essa falha leva à repetição do ato original como forma concreta e não simbólica de 'lembrar'; é lembrar sem culpa" (p. 50). Seu conceito de organização interna racista é baseado no conceito de organização patológica de John Steiner (1997). Para ele, a organização racista é um refúgio psíquico que protege contra a culpa inconsciente promovida pelos mecanismos racistas, sendo, portanto, uma patologia das defesas.

Money-Kyrle (1996) propõe que o objetivo da análise seria ajudar o paciente a superar os obstáculos emocionais a partir da compreensão e da descoberta daquilo que ele já sabe, mas encontra-se obliterado.

Filha do medo, a raiva é mãe da covardia

Se entendemos o conceito de raça e racismo a partir de uma construção social que, além de simulacro, faz da racialização uma ferramenta de opressão, silenciamento e colonização que promove violação de direitos humanos e forte sofrimento psíquico, poderemos começar a perceber a urgência de pensarmos, como psicanalistas, sobre as questões de raça e racismo.

Como todo preconceito, o racismo se constitui como um sistema complexo e, como tal, só pode ser compreendido a partir do encontro de diversas disciplinas e, inversamente, dificilmente pode ser compreendido a partir do estudo dos seus componentes em separado. A aproximação colaborativa da psicanálise a outras disciplinas é potencializadora de uma psicanálise que se pretende integrada, atual, plural e, sobretudo, viva e presente.

Conhecer a história do conceito de racismo é o início de um percurso necessário à compreensão da importância fundamental da racialização, principalmente quando vamos falar da dinâmica racial internalizada a partir do eixo da branquitude. Isso porque pretensiosa e arbitrariamente toma a si mesma como referência de universalidade, o funcionamento mental da branquitude impede o reconhecimento dos próprios limites, dos privilégios que estão *a priori* garantidos e os acessos facilitados que produzem sensação de pertencimento contínua e operante. A garantida, embora artificial, serenidade da integração oferece forte resistência ao trabalho psíquico e emocional.

A partir daí, nossa escuta se torna mais sensível e as experiências raciais vividas, seja na relação transferencial, seja no material do paciente, começam a nos informar sobre as delicadezas da experiência emocional vivida que, sem as considerar, não poderiam ser acolhidas. De repente, a frustração de não ter mais os cachinhos dourados da infância, um certo tom de superioridade sempre presente na fala, a segurança conquistada pela tintura loura nos cabelos ou o uso contínuo de lentes azuis, uma postura transferencial subserviente, a comparação a partir da cor da pele do analista e tantas outras miudezas da clínica podem conquistar novos entendimentos e desatar muitos nós.

On a psychoanalytic clinic of race relations

ABSTRACT *Based on a bibliographical review of the psychoanalytic literature, the present work reaffirms the importance of studies on prejudice in conjunction with the concepts of race and racism, aiming to broaden the clinical experience. By including, identifying and recognizing the impacts and consequences of racial relations in the constitution of subjects, in their singularities, with their pain and anxieties, it becomes possible to recognize their presence in the transferential and countertransferential relationship. From an institutional perspective, the study of these intersections allows for greater engagement in promoting attitudes and actions that permanently seek to alleviate the suffering arising from the racism experienced in racial and racist incidents in everyday life. The situation in Brazil is presented as paradigmatic due to its socio-historical constitution.*

KEYWORDS *Psychoanalysis; racism; race relations; prejudice; bias.*

Sobre una clínica psicoanalítica de las relaciones raciales

RESUMEN *Basado en una revisión bibliográfica en la literatura psicoanalítica, este trabajo reafirma la importancia de los estudios sobre el prejuicio en conjunto con los conceptos de raza y racismo, con el objetivo de ampliar la experiencia clínica. Al incluir, identificar y reconocer los impactos y consecuencias de las relaciones raciales en la constitución de los sujetos, en sus singularidades, con su dolor y angustia, se hace posible reconocer su presencia en la relación transferencial y contratransferencial. Desde una perspectiva institucional, el estudio de estas intersecciones permite un mayor compromiso en la promoción de actitudes y acciones que busquen permanentemente aliviar el sufrimiento derivado del racismo vivido en los incidentes raciales y racistas de la vida cotidiana. La situación de Brasil se presenta como paradigmática debido a su constitución socio-histórica.*

PALABRAS CLAVE *Psicoanálisis; racismo; relaciones raciales; prejuicio; sesgo.*

Referências

Amendoeira, P.; Ellman, P.; Mine, C. & Posadas, M. (2021). *IPA Inter-Committee on Prejudices and Racism Final Report.* Trabalho não publicado, apresentado no *The Work of the IPA Inter-Committee on Prejudices and Racism: How did we get here and how to move forward*. Londres, Reino Unido.

Bicudo, V. L. (1955). Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação à cor de seus colegas. In: R. Bastide & F. Fernandes (Orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi.

Bicudo, V. L. (1968). Mito, instinto de muerte y regresión en el proceso analítico. *Revista de Psicoanálisis*, 25(3/4): 749-766.

Bion, W. R. (2016). *Domesticando pensamentos selvagens* (L. C. U. Junqueira Filho, trad). São Paulo: Blucher. (Original publicado em 1997).

Buarque, C. (2017). As caravanas [Gravada por Chico Buarque e Rafael Mike]. *Caravanas*. Rio de Janeiro: Biscoito Fino.

Cidade, W. (2020). *Saúde da população negra*. Trabalho não publicado, apresentado no Projeto Humanidades do Hospital Samaritano no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.

Davids, M. F. (2011). *Internal racism: a psychoanalytic approach to race and difference.* Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan.

Dajani, K. (2020). Are you an activist? Trabalho não publicado, apresentado no *ApsaA Psychoanalysis & Activism, Today conference*. New York, Estados Unidos.

Hart, A. (2020). Engaging diversity through being available to be moved: radical openness to the foreign things the analyst takes in. Trabalho não pulicado, apresentado no *NCP Otherness as a Psychoanalytic Subject: Race, Culture, Class and Difference in the Clinical Encounter*. Los Angeles, Estados Unidos.

Keval, N. (2016). *Racist states of mind: understanding the perversion of curiosity and concern.* Londres, Reino Unido: Karnac.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro, Brasil: Cobogó.

Klein, M. (1991). *Uma contribuição à psicogênese dos estados maníaco-depressivos.* In: M. Klein, *Obras completas de Melanie Klein, vol. 1: amor, culpa e reparação e outros trabalhos: 1921-1945* (p. 306). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1935).

Money-Kyrle, R. (1996). *A meta da psicanálise* (E. H. Sandler & P. Sandler, trad.). São Paulo: Casa do Psicólogo. (Original publicado em 1978).

O'Shaughnessy, E. (1982). Melanie Klein (1882-1960) – uma visão atual. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 16(3): 275-290.

Powell, D. R. (2020). From the sunken place to the shitty place: the film *Get Out*, psychic emancipation and modern race relations from a psychodynamic clinical perspective. *The Psychoanalytic Quarterly*, 89(3): 415-445. doi: 10.1080/00332828.2020.1767486

Rasmussen, B. & Salhani, D. (2010). A contemporary kleinian contribution to understanding racism. *Social Service Review*, 84(3): 491-513.

Rustin, M. (2000). *A boa sociedade e o mundo interno: psicanálise, política e cultura* (E. Neves & T. Zalberg, trad.). Rio de Janeiro: Imago (Original publicado em 1991).

Steiner, J. (1997). *Refúgios psíquicos: organizações patológicas em pacientes psicóticos, neuróticos e fronteiriços* (R. Quintana & M. L Sette, trad.). Rio de Janeiro: Imago.

Stoute, B. J. (2020). Racism: a challenge for the therapeutic dyad. *American Journal of Psychotherapy*, 73(3): 69-71.

Suchet, M. (2007). Unraveling whiteness. *Psychoanalytic Dialogues*, 17(6): 867-886.

Young-Bruehl, E. (1998). *The anatomy of prejudices*. Massachusetts, Estados Unidos: Harvard University Press.

Recebido: 08/09/2021

Aceito: 28/10/2021

Paola Amendoeira

Saus Quadra 4.S/N - Victória Office Tower sala 1127 - Asa SUL

Brasília - DF - CEP: 70070-040

(61) 98111-4966

paolaamendoeira@gmail.com

Artigos Originais

Encontros, desencontros e meta-encontros: notas sobre psicoterapia transcultural

Bóia Efraime Jr.[1]

O convite de Maria Elisa e Maria Noel para escrever este artigo surgiu depois de um diálogo sobre experiências do trabalho psicanalítico em Moçambique, ocorrido em 7 de julho de 2021, em uma sessão de um grupo de estudos da Fepal – Federação Psicanalítica da América Latina –, a convite de Alice Lewkowicz e de Isabel Mansione. Naquela ocasião, Rómulo Mutemba foi o convidado principal para o diálogo, onde reencontrei colegas, antigos conhecidos, tais como Ney Marinho, Wania Cidade, Miguel Sayad, Teresa Rocha e muitos outros. Naquela troca, abordei a experiência do meu trabalho com ex-crianças-soldado, focando no tema do uso do nome tradicional dos pacientes.

RESUMO Na presente comunicação, o autor aborda a práctica da psicanálise em Moçambique, destacando o papel do contexto cultural na escuta, particularmente o impacto psicossocial do colonialismo e das colonialidades em Mocambique. O autor aborda, na base da sua história pessoal, as dinâmicas dos nomes impostos pelo colonialismo, por um lado, e, por outro, dos nomes sustentados pela tradição das pessoas nas zonas rurais do sul de Mocambique. As feridas traumáticas provocadas pelo colonialismo e colonialidades persistem como traumas individuais, manifestando-se também como um trauma colectivo que influencia a escuta psicanalítica, particularmente a relação entre paciente e terapeuta, o lugar do terapauta na escuta e a importância da cultura na psicanálise. Para esse propósito, o autor destaca alguns momentos importantes da história da Psicanálise.
PALAVRAS-CHAVE Colonialismo; escuta psicanalítica; psicoterapia transcultural; identidade colectiva; trauma.

1. Psicanalista, Grupo de Estudos Psicanalíticos, Maputo.

Os nomes tradicionais das pessoas, a identidade étnica e a ligação espiritual com os antepassados

O nome tradicional é, normalmente, na Ilha Josina Machel, situada a 120 quilômetros ao norte da Cidade de Maputo, como nas outras culturas rurais do sul de Moçambique, um nome que é dado às crianças após o seu nascimento. Este nome é o nome de um antepassado venerado pela família.

José Feliciano (1998) refere, a propósito deste assunto, que, na sociedade tsonga,

> toda a identidade dos grupos se estrutura relativamente às linhas de ascendência constituídas pelos antepassados mortos. Os antepassados situados num tempo passado (mortos) eram deste modo símbolos dos grupos vivos e, por isso, a crença e culto dos espíritos é tão importante nesta sociedade [...]. Os antepassados, como referentes de identidade dos grupos, forçam as solidariedades, porque estas são consideradas como sua bênção e todo o seu enfraquecimento, que é visto como um desvio do modelo de comportamento devido a parentes, é penalizado para impor a sua correcção. (p. 297)

Estes processos identitários dos indivíduos são sempre processos dinâmicos, que se transformam e adaptam ao longo do tempo, interagindo com novos contextos, como, por exemplo, no quadro terapêutico, num processo criativo e dialéctico complexo.

A nossa proposta de levar para a Ilha Josina Machel uma intervenção psicanalítica para apoiar as ex-crianças-soldado[2] constitui uma experiência inédita,

---

2. Entre 1997, dois anos após o fim da Guerra colonial que opôs os nacionalistas da Frente de Libertação de Mocambique (FRELIMO) e o exército colonial português, Moçambique esteve envolvida numa nova Guerra, que opunha o recém-formado governo da FRELIMO às forças rebeldes da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO). A FRELIMO, havendo sido apoiada na luta pela independência pelas forças do bloco socialista que se opunham a Portugal e aos países capitalistas da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), tentou colocar o país na órbita política e econômica do bloco socialista. A RENAMO, apoiada pela vizinha República da África do Sul e por forças de alguns países capitalistas da OTAN, opôs-se militarmente ao projecto socialista da FRELIMO. Esta guerra civil, terminada em 1992, foi particularmente violenta, tendo custado ao país mais de um milhão de mortos e 4,5 milhões de deslocados internos e externos. Sua elaboração na memória colectiva continua conflictuosa, dividindo os moçambicanos. Para os apoiantes da FRELIMO, é considerada uma guerra de agressão perpetuada pela vizinha República da África do Sul; e, para os apoiantes da RENAMO, uma luta por uma economia de mercado e pelos ideais da democracia occidental. Moçambique transformou-se num dos países mais pobres do mundo, não obstante seu enorme potencial em termos de recursos naturais. A FRELIMO e a RENAMO aprofundaram ainda mais a herdada dependência econômica, social e cultural do país aos interesses europeus e norte-americanos, relegando o país a mero fornecedor de matérias primas, com uma elite consumidora e reprodutora de valores políticos, econômicos e sociais europeus. Moçambique está mergulhado num processo automutilador de guerras cíclicas.

que iniciou uma discussão sobre as possibilidades e os limites desta intervenção para populações de culturas moçambicanas com pouco contacto com a cultura europeia, como é para alguns pequenos grupos nas cidades moçambicanas. Esta iniciativa pertenceu à Associação Reconstruindo a Esperança (ARES), uma organização não-govermanental moçambicana.

Entre encontros e (des)encontros, fomos tentando reflectir sobre o impacto do colonialismo, de seus aspectos epistemológicos, psíquicos e culturais da nossa intervenção.

Um desses encontros ou (des)encontros ocorreu na primeira sessão com um adolescente de 16 anos, que havia sido referido a mim devido ao seu sofrimento psíquico durante sessões de um grupo de auto-ajuda com um colega meu. Meu objectivo inicial na sessão era fazer minha apresentação, explicar as regras do contrato terapêutico.

Após minha apresentação, pedi ao paciente que se apresentasse e me explicasse as razões da busca de atendimento terapêutico, devendo começar por me dizer seu nome. O paciente inquiriu-me qual dos nomes eu queria, se seu nome tradicional ou seu nome "oficial". Ele explicou: "Eu tenho dois nomes. O meu nome tradicional é aquele pelo qual me chamam só meus familiares. As pessoas que eu confio nelas. O nome 'oficial' é o meu nome português, é aquele pelo qual sou tratado por todas outras pessoas."

Esta pergunta implicava também uma elaboração e reflexão sobre a minha própria apresentação. Eu me havia apresentado usando meu nome "oficial", nas palavras do meu paciente, minhas credenciais clínicas adquiridas na Alemanha, e explicado que nossas sessões seriam confidenciais, que ele deveria se sentar confortavelmente, numa atitude o mais serena e cômoda possível, e me dizer tudo que fosse surgindo em sua mente, com a maior liberdade e menor reserva, tentando ser livre, espontâneo e sincero.

Como o paciente podia sentir-se sereno, livre, confiante e sincero se ele não sabia com quem estava a falar? Perante um terapeuta que falava sua língua maternal, changane, que podia inclusive pertencer a sua etnia, o paciente questionava se o terapeuta queria ser tratado como um médico português ou se haveria, naquela relação, a possibilidade de uma interacção baseada na confiança, baseada na etnia, no conhecimento das tradições da cultura rural daquela zona, embora, como discutirei mais adiante, a pertença à mesma etnia e, por conseguinte, ao domínio da língua changane, é um espaço de projeção não isento de conflictualidade.

Minha apresentação havia despertado, levantado, o manto das relações de poder cultural, político e psicológico que permearam e continuam moldan-

do as relações entre as pessoas naquela comunidade. Afinal, o colonialismo não está confinado ao projecto colonial em relação a uma era histórica (Bulhan, 2015). A cultura local reflecte a resistência ao projecto colonial ao criar este espaço só partilhável na língua maternal, o changane, e impondo limitações sobre com quem partilhar segredos, mesmo dentro da comunidade.

Este é um dos impactos da internalização da opressão e das tentativas de inferiorização, subjugação e destruição violenta das histórias das pessoas, formas tradicionais e culturais durante o colonialismo, por um lado, e, por outro, dos massacres, escravatura, expropriação da terra e de outros recursos. Cesaire (1955/2000), Fanon (1967) e, mais recentemente, Mignolo (2019), com o uso do termo "colonialidades", demonstram essas estruturas globais de poder criadas pelos colonizadores para controlar a subjectividade, e também remeter as economias de países como Moçambique a um lugar periférico, persistindo após a proclamação da Independência Nacional desses países.

Meu avô paterno chamava-se "Queme". Eu recebi este nome como meu nome tradicional, um nome usado apenas dentro do meu cíclo familiar e em cerimónias de evocação e celebração da vida de meus antepassados. Meu nome tradiconal, como da maioria dos moçambicanos na zona sul do país, deriva de elementos simbólicos que sustentam a minha identidade étnica, a minha ligação espiritual com Queme e a crença da família de que, tendo este nome, darei continuidade à história de bravura dele. Queme, meu avô, viveu com sua numerosa família no sul de Moçambique, em Massinga, na Província de Inhambane.

Quême refere-se a várias coisas ao mesmo tempo. É o nome do meu avô, uma figura real que liderou o reino Zunguze. Quême é também um espaço geográfico delimitado e organizado ao sul do reino Zunguze. O reino é composto por um bosque sagrado e por diferentes bairros ou chefias que variam de acordo com a fertilidade da terra e o acesso à água, por um lado, e à estrada nacional EN1, a principal artéria rodoviária que liga Moçambique de norte a sul, por outro. Quême foi um dos filhos do meu bissavô, Zunguze. Devido ao seu protagonismo como governante, a região acabou sendo denominada em sua homenagem.

No que diz respeito a Zunguze, destaca-se que este foi um reino do qual se tem memória histórica a partir de 1886, pela sua participação na grande aliança militar que enfrentou o império de Gaza, na batalha de Chingungussa, no actual distrito de Morrumbene. Hosi é, nas línguas locais do sul de Mocambique, o correspondente a "rei" em português. Todos os hosis participaram na aliança militar; os hosis Inguana, Zunguze, Massinga e Mapera recuperaram,

das mãos do império de Gaza, a primazia política sobre terras sobre as quais reivindicavam o direito de primeiros ocupantes. Estas guerras marcaram um período sombrio da história local, pois, com a derrota do império de Gaza em 1985, o exército português rapidamente estendeu o manto da dominação colonial sobre os pequenos reinos recém-constituídos.

Os outrora reis passam a ser considerados régulos, uma corruptela do termo rei. Eles passaram a ser considerados chefes de pequenos territórios, considerados bárbaros ou semi-bárbaros. Iniciava-se um novo capítulo da história de coexistência forçada com o colonialismo, marcado pela expropriação de terras e de recursos naturais, do trabalho forçado, por um lado, e, por outro, da resistência ao domínio colonial.

Meu nome oficial e a humilhação colonial

Uma destas formas de subjugação era a obrigatoriedade de as pessoas usarem nomes portugueses. Um dos filhos de Queme, Txilungo, meu avô, imigrou para a vizinha República da África do Sul em 1915, tendo apenas regressado em 1933, após a morte de seu pai, para reclamar o trono do seu pai para si.

Querendo se mostrar cosmopolita, Txilungo falou em inglês, dizendo: "*This is my boy* (Este é o meu menino)". O funcionário português da administração colonial escreveu, então, no documento oficial, que o menino se chamava "Bóia" – corpo flutuante ligado por corrente ou cabo ao fundo do mar e que serve para indicar escolhos ou referenciar um determinado ponto.

Provavelmente pelo desconhecimento da língua portuguesa ou por indiferença, dado que seu filho já tinha um nome tradicional que era mais importante para ele, ou pela impotência perante as autoridades colonais, meu avô não reclamou. Assim, meu pai ficou sendo o Bóia Sénior e eu, posteriormente, o Bóia Junior.

Histórias semelhantes se repetiam em todo o país, numa atitude abusiva e desrespeitadora. Assim se explica a existência, em Moçambique, de várias pessoas com nomes como Cebola, Tomate, Alface, Café Macaco, Bóia...

O advento da Independência de Moçambique em nada alterou a agenda colonial, que continuou presente através da importação de ideologias socialistas da União Soviética e de outros países da Europa do Leste e, posteriormente, de ideologias neoliberais, que mantiveram as dinâmicas globais neoliberais do capitalismo e o papel marginal de Moçambique, que permaneceu em sua posição de fornecedor de terras e recursos para esta economia global.

África na Psicanálise

Na história da Psicanálise, particularmente em seus primórdios, a narrativa dominante era consonante com o colonialismo, com sua expansão para a África, a venda de pessoas como escravas para as plantações de cana de açúcar, café e cacau nas Américas e nas Ilhas de São Tomé, uma expropriação desenfreada de terras e recursos e de destruição das culturas locais. Este capítulo contestável do colonialismo europeu e seus intentos predadores era pretensamente justificado pela necessidade da Europa iluminista educar os povos "primitivos" da África.

Freud apenas abordou a África de forma marginal. Algumas reflexões de Freud em *Totem e tabu* (Freud, 1912-13/1991) revelam um interesse pelas pessoas "primitivas". Ele colocou a racionalidade iluminista dos europeus no topo da evolução humana. No extremo oposto, as pessoas "selvagens", juntamente com as crianças, que ainda tinham um longo caminho a percorrer para atingirem a racionalidade. Esta abordagem de Freud revela as limitações do pensamento darwinista e evolucionista próprias das correntes de pensamento dominantes no tempo em que ele viveu, marcado pela dominação colonial e imperialista da África.

Em outros momentos, Freud comparava os "primitivos" aos psicóticos, aqueles que tinham regredido após atingirem um nível de desenvolvimento, e voltaram a uma etapa de desejos e medos resultantes da realidade interna que eram projectados na realiadade externa (Stubbe, 2008). Estes "primitivos" regiam-se apenas pelo princípio do prazer, próprio de uma estrutura que não conhece a censura entre o pré-inconsciente e o inconsciente.

Freud tambem usou metáforas ao se referir à África, comparando este continente negro ao inconsciente. Nas cartas de Freud à sua noiva e posteriormente esposa, Martha Bernays (1861-1951), Freud refere-se à África como um local psìquico desconhecido e não-alcançável. África é usada como uma área de projecção das suas fantasias, desejos e angústias (Devereux, 2018).

Os processos de independência dos países africanos ganham expressão, começando por volta de 1950, e acelerando na década seguinte, por vezes em resultado de guerras entre colonizadores e colonizados. Este processo tinha sido antecedido pelo surgimento de movimentos como o da negritude, em intelectuais como Aimé Césaire, Leopold Senghor e Leon Damas, que expressavam sua insatisfação com o racismo e a discriminacão colonial na França e no mundo. Estes movimentos levam a algumas mudanças de paradigmas no discurso dominante na Europa sobre a África.

No domínio da Psicanálise, Paul Parin (1916-2009), psicanalista suíço, realizou, entre 1954 e 1971, seis viagens de estudo psicanalítico à África Ocidental, que resultaram nas suas contribuições para a criação da Etnopsicanálise[3].

Seria, porém, Devereux (2018) quem faria contribuições metodológicas importantes para a Etnopsicanálise e para a Psicologia Transcultural. Nos encontros e (des)encontros interculturais psicanalíticos, de acordo com ele, o analista deve questionar sua própria posição, seus medos e projecções. É necessário observar que a transferência, em outras culturas, pode se dar por mecanismos diferentes daqueles da cultura do analista. Assim sendo, Devereaux destaca a importância de se considerar os sonhos relatados, os mitos e outros fenômenos que a cultura em si preserva como importante. Ele reconhece o entrelaçamento inseparável de esquemas individuais e culturais. Devereaux dedicou uma importante parte de seu trabalho para estudar o comportamento do observador, suas angústias, suas estratégias de defesa, de pesquisa, de decisões, ou seja, como o pesquisador realiza as suas observações. Estes aspectos são particularmente importantes quando o terapeuta ou investigador pertence a uma cultura diferente da do sujeito da observação (ou da escuta psicanalítica).

Na esteira de Devereaux, Tobie Nathan e Marie Rose Moro trouxeram, para o centro de seu trabalho clínico e da investigação, questões culturais, como filiação, tradições, espiritualidades, sincretismos, desdobramentos pós-coloniais e outros, particularmente no seu trabalho com pacientes com um passado recente de migração na França (Binkowski, 2018).

O trabalho de Gottfried Fischer, um psicanalista e filósofo alemão, influenciou a intervenção de escuta psicanalítica com ex-crianças-soldado, que ocorreu em Moçambique entre 1994 e 2002, realizada pela ARES. Para Fischer (1989), a psicanálise e outras psicoterapias são derivadas da psicologia, que, por sua vez, é baseada no empirismo e na filosofia. Ele convocou, para seu

---

3. Paul Parin, um psicanalista marxista, e sua equipe romperam com o paradigma de análise de carácter desenvolvido por Wilhelm Reich que fora usado por outros psicanalistas, antes dele, para generalizar características de pessoas africanas, pretendendo ter em mão um modelo quase-objectivo e universal. Para Reich, o que se mostrava na análise de carácter era sempre um mecanismo de defesa neurótico, exprimindo um medo defensivo. Este modelo usado para fazer diagnósticos à distância, buscando características exóticas dos africanos, evidentemente se revela um campo fértil para os analistas europeus fazerem suas projecções, que afinal nos informam sobre as transferências dos investigadores europeus. Parin fez as primeiras análises individuais com pessoas africanas saudáveis, em Mali. Parin abre uma nova pagina na Psicanálise, a da Etnopsicanálise, ao abordar o entrelaçamento inseparável de esquemas individuais e culturais, tanto para o psicanalista europeu como para as pessoas africanas que ele analisou.

trabalho psicanalítico, a fenomenologia, como inventário descritivo que visa apreender a essência de uma coisa ou de um estado de coisas; a hermenêutica, como compreensão e interpretação do inventário descrito; e a dialética, como uma reflexão sobre o que foi descrito e compreendido. Fischer fez importantes contribuições para a compreensão do trauma psicológico. Em termos de teoria da ação na escuta de experiências traumáticas, ele sugere que essa etiologia seja considerada como uma ação interrompida.

Para explicar a patogênese específica que se desenvolve a partir da etiologia traumática, este autor introduziu dois conceitos centrais: o esquema de trauma (ET) e o esquema compensatório de trauma (ECT), sendo o ET uma percepção ativada na situação traumática, uma abordagem relacionada com a ação interrompida e com a tendência a completar a ação interrompida, ou seja, de lutar ou fugir. A experiência traumática fica registada na memória, guardada no ET. Mesmo que essa memória não seja mais acessível conscientemente, há uma tendência na pessoa de retomar a ação interrompida.

No ECT este autor agrupou as medidas individuais e estratégias individuais para compensar o trauma. Além do estilo de controle, incluiu a personalidade e as tentativas do sujeito de explicar e tomar medidas de precaução em relação às experiências traumáticas, nomeadamente: o aspecto etiológico – qual foi a causa do evento?; o aspecto preventivo – como evitar a repetição?; e o aspecto reparativo – como pode a lesão mental ser curada? Estas questões, concebidas a partir de uma perspectiva fenomenologista, explicitam a necessidade de uma compreensão do sujeito a partir de sua história individual, mas também, e particularmente relevante, do contexto cultural onde vive o sujeito, onde seu sofrimento foi gerado, o que vai influenciar sua compreensãao sobre a experiência traumática (Fischer & Riedesser, 1998).

No caso de Moçambique, considerando a trágica história recente da violência da guerra civil que se abateu sobre toda a sociedade, antecedida pela violenta história colonial, importa considerar o impacto destas formas extremas de violência na identidade colectiva.

O trauma colectivo

Hirshberger (2018) define como trauma colectivo, experiências decorrentes de eventos ou processos calamitosos que destroem a estrutura básica da sociedade e que frequentemente envolvem grandes e horríveis perdas de vidas humanas, constituindo uma crise de significação para a sociedade inteira. Este evento

traumático torna-se parte da memória colectiva de um grupo ou comunidade, constitui uma crise de atribuição de significação para o mesmo, e é transmitido intergeracionalmente. Este trauma afecta a forma como os sobreviventes entendem o mundo, como interpretam suas relações com outros grupos. Pode fragilizar também o sentido de pertença a uma comunidade, levar ao isolamento, alienação do indivíduo ou grupo, afectar as relações com amigos e familiares. Pode também criar um sentido de comunidade e pertença forte entre os sobreviventes que partilharam aquela experiência comum (Erikson, 1995).

Algumas características da identidade colectiva prevalecentes no trauma colectivo são:

(a) a existência de uma narrativa colectiva e de memórias da perda e do desespero – na Ilha Josina Machel, as histórias das atrocidades cometidas pelos "Matsanga", como são conhecidos os soldados rebeldes da RENAMO – numa referência ao seu primeiro Presidente, Andre Matsangaísa –, são muito comuns. Estas memórias estão presentes no "Karingana wa karingana" – uma prática oral nas comunidades do sul de Moçambique, em que os habitantes da aldeia se sentam à volta da fogueira, a luz do luar, e ouvem as histórias contadas, partilhando memórias sobre a história e as experiências da comunidade. Os participantes se imaginam como uma comunidade e observam outros rituais, como por exemplo, no início de cada história, o narrador pergunta: "Karingana wa Karingana?". Os participantes repetem "karingana". A memória surge nesta prática, como um lugar privilegiado de reflexão sobre a história e sobre o imaginário coletivo. Estas histórias e o próprio ritual transmitem um sentido de continuidade da comunidade. Elas perpetuam as narrativas colectivas e também as memórias das perdas e do desespero, mas também de heroísmo e superação.

(b) a victimização colectiva refere-se ao uso de narrativas de victimização para explicar algumas respostas da comunidade aos perpetradores do trauma, incluindo actos de vingança e retaliação violenta, tais como o assassinato de informantes e a normalização da violência. A este propósito, Noronha (2021), num romance autobiográfico, reporta uma experiência partilhada com outras centenas de crianças, numa escola pública da cidade de Maputo, mas que se repetiu em muitas outras ao longo do país, através da qual alunos foram forçados a assistir ao fuzilamento de soldados da RENAMO, capturados pelo exército governamental:

> o condenado tem o corpo inchado de tal forma que não se lhe veem os olhos [...]. Os soldados descem do caminhão, por entre a população que se afasta. Vem também a banda, com instrumentos. Uma voz de comando instrui a banda mi-

> litar a tocar um cântico revolucionario 'Frelimo...'. Fazem um gesto para a muldidão, para que cante. Em uníssono, num estremecimento igual ao de uma onda, por contágio, cantamos todos. Como numa igreja, pensei. Um soldado arrasta o prisioneiro para o canto da praça. Ele não grita. Vemos pela boca, parada, empedrecida de pancada. Não ouviriamos de qualquer maneira, a banda militar abafaria qualquer som. Eu não espero ver mais nada, fecho as pálpebras. A música é o que me entra pelo corpo, mas o ritmo é meu, o das batidas do coração acelerado. Demora uma eternidade antes da banda silenciar e se sobrepôr a rajada. Eu já antecipara antes, assim, o corpo a cair por terra. (Noronha, 2021, p. 34-35)

(c) Medo colectivo – uma desconfiança em relação a outros grupos torna-se norma e existe uma visão pessimista em relação ao futuro. Na Ilha Josina Machel, há uma codificação do discurso que permite de imediato identificar a que grupo político o falante pertence, permitindo reconhecer e agrupar as pessoas entre um "nós", nos quais se pode confiar, e os "outros", a serem tratados com desconfiança. O uso de termos como "camaradas" ou "estamos juntos" identifica o sujeito, por exemplo, como pertencendo ao partido governamental. Nesta comunidade, existia um medo intenso em relação aos "matsangaísas", os soldados de RENAMO, devido às atrocidades por eles cometidas naquela comunidade, tais como assassinato de professores e membros do partido governamental, rapto de crianças para servirem como crianças-soldados e de mulheres para serem exploradas como força de trabalho escrava e concubinas para os soldados. A delimitação entre "nós" e "eles" estava bem visível durante os anos da guerra civil e, depois, através de um cordão de minas anti-pessoais.

(d) Valores, normas e modelos mentais que se manisfestam atráves de estereótipos, visando encontrar bodes espiatórios, interpretações limitadas de situações que alimentam a narrativa de que o outro não é digno de confiança porque pertence a outro grupo (Reimann & Konig, 2017).

O facto dos soldados da RENAMO usarem preferencialmente a língua Ndau, do centro de Moçambique, mas também guerras anteriores entre os falantes de "ndaus" e outros grupos "étnicos" do sul do país, influenciou a criação de estereótipos negativos sobre uns e sobre outros.

Algumas notas soltas sobre um caso clínico

O paciente, uma ex-criança-soldado, ao perguntar que nome usar na relação comigo, seu terapeuta, colocava a necessidade de esclarecer as possibilidades

de manipulação da cultura num *setting* analítico. Ele questionava se se tratava de uma psicoterapia intracultural, na qual paciente e analista pertenceriam ao mesmo espaço cultural, ou se de uma terapêutica intercultural, na qual o terapeuta e o paciente não eram pertencentes do mesmo universo cultural, porém, o terapeuta teria conhecimentos sobre a cultura e/ou a língua do paciente, podendo manipular esses elementos a fim de produzir suas intervenções.

O paciente trazia para o espaco terapêutico as descontinuidades e conflitos por ele vivenciados, e questionava-se sobre a capacidade do terapeuta de poder ouvi-lo e o acompanhar na busca de significação e elaboração dessas experiências. Afinal, este era o tema principal e recorrente de toda a escuta.

Adicionalmente, pelas suas experiências anteriores, nas quais pessoas que simbolizam autoridade usaram este facto para instrumentar o paciente, sua desconfiança em relação ao terapeuta era normal e algo que só se podia construir na aliança terapêutica.

Ele havia sido forçado, por aqueles que considerava autoridade e que o deviam proteger, a cometer atrocidades durante a guerra. Usando seu amor e essa necessidade da criança de ser amparada, o chefe da aldeia onde ele vivia instrumentalizara essa dependência afectiva, perguntando-lhe algo óbvio: "se eu amava meu pai, se eu amava minha mãe, se eu amava meus irmãos, no que eu respondi que sim, que os amava. Aí ele me entregou um pau e disse-me depois do treino militar que me daria uma metralhadora em substituição ao pau. Que se eu amava minha familia, então era minha obrigação protegê-los."

Assim, ele foi integrado nas forças paramilitares do governo, que se opunham às forças guerrilheiras da RENAMO, numa guerra que ele não entendia a razão de ser e que havia terminado recentemente. Uma guerra em que fora forçado a desumanizar os seus inimigos, considerando-os "bandidos armados", meros objectos a abater, e que, neste processo, ele sentia ter perdido parte da sua humanidade.

Ele duvidava das autoridades da sua aldeia, que o forçaram a cometer as atrocidades e, por extensão, do governo de seus pais, a quem afinal aquele chefe da sua aldeia representava. Ele duvidava dos espíritos protectores, seus antepassados, que não o haviam poupado daquela experiência.

As credenciais por mim apresentadas, meu nome "oficial", o ser terapeuta a serviço de uma organização não-governamental, minha pergunta sobre a língua a usar na terapia, suscitavam nele dúvidas sobre minha neutralidade. Afinal, o mesmo estado que me permitira ter a oportunidade de me formar como terapeuta e me autorizava a estar ali com ele, era o estado que não o pro-

tegera. Ele não confiava nos representantes deste estado que traziam explicações não compreensíveis para ele sobre a razão da guerra, do sofrimento e dos consequentes atentados à sua integridade física e psíquica, de seus familiares e amigos. No seu mundo polarizado, entre bons e maus, não havia diferenciação clara entre representantes oficiais do estado e/ou governo e os das organizações não-governamentais.

Para seus pais, o contacto com a língua portuguesa e com médicos durante o período colonial até o ano de 1975, ano em que Moçambique proclamou sua independência nacional, havia sido uma dolorosa experiência de roubo das terras férteis para serem ocupadas por uma grande empresa açucaceira, implantada nas terras onde anteriormente viviam. Sofreram humilhação, racismo e tentativas de supressão da sua língua materna, da sua cultura e dignidade.

As novas políticas socialistas do governo pós-independência haviam sido experimentadas por ele como novas formas de colonialidade. Suas terras nunca foram devolvidas à familia, a crença nos espíritos dos seus antepassados era, em nome de paradigmas marxistas-leninistas, considerada obscurantista e inferior. Os senhores coloniais de Portugal haviam sido subsitituídos por outros, agora provenientes da União Soviética, Alemanha do Leste e de outras paragens longínquas.

Lembrei-me que, como no passado, quando os portugueses combateram o Império de Gaza, eles usaram moçambicanos para combater outros moçambicanos e, no fim, ficaram todos subjugados debaixo da bota colonial.

Na escuta deste paciente, momentos houve em que o paciente entendeu que algumas das perguntas que ele colocava implicavam a exclusão da outra parte, que a crença e veneração dos seus antepassados, a valorização da sua cultura tradicional, era contrária à escuta psicanalítica, por exemplo. Que tinha de falar português ou changane. Esta oposição foi sendo gradualmente questionada no processo terapêutico. Talvez a aceitação da escuta psicanalítica não exclua o praticante de medicina tradicional. Talvez houvesse uma terceira possibilidade de integrar esses aspectos aparentemente contrários. Entre dois elementos contrários, foi possível encontrar elementos que, em um nível meta, podiam afinal ter algo de comum. Entre os encontros e os (des)encontros, era muitas vezes possível um meta-encontro. Aliás, experiências idealizadas que pareciam homogêneas e sem contradição – tal como as ideias de que, na cultura tradicional, a comunidade era unida; que não havia violência; que a violência era sempre praticada pelos outros, preferencialmente estranhos à comunidade –, com o relaxar das resistências, revelavam que havia, afinal, um outro lado da

medalha, recalcado. O reconhecimento dessas contradições, a busca de sentido das experiências vividas e outras repetidas, bem como a narrativa colectiva de memórias da perda e do desespero da família e da comunidade, foram parte do processo terapêutico.

A terapia iniciou com o uso de changane, mas rapidamente o paciente e eu começamos a usar palavras em português, pois havia experiências, factos apenas codificados nessa língua. Como dizer, por exemplo, em português "Karingana wa karingana"? Ou, em changane, "escuta psicanalítica"?

Importante, também, foi para o paciente sair da sua posição de "objecto" e assumir seu protagonismo nas escolhas feitas no passado, algumas forçadas, mas aceitá-las, entender as razões que o levaram a fazê-las e se assumir como agente do seu destino.

A pergunta sobre o nome ou nomes do paciente estava relacionada ao esquema compensatório do trauma do paciente. O paciente tinha suas respostas às perguntas sobre a causa dos eventos traumáticos vivenciados durante a guerra. Para ele, a razão se prendia a violações feitas por membros da sua comunidade às regras de convivência entre os vivos e os mortos e, por isso, sofriam. A guerra era uma punição, enviada por espíritos dos antepassados. Ele havia, por conseguinte, buscado ajuda junto a diversos praticantes de medicina tradicional, mas seu sofrimento psíquico persistia.

Quando nos procuravam, quase todos os nossos pacientes já traziam suas hipóteses sobre a causa do seu sofrimento, sobre as formas de evitar a repetição dos eventos traumáticos vividos e haviam feito tentativas de cura e auto-cura, haviam recorrido a terapias oferecidas pelos praticantes de medicina tradicional. Quando todas estas tentativas não os libertavam do sofrimento psíquico, nessa altura eles procuravam-nos.

O terapeuta, ao criar na terapia um espaço no qual o paciente se podia escutar, explorar novas significações e também a angústia de não ter outras, ao manter sua neutralidade, sem tentar manipular o paciente, permitia que o paciente buscasse palavras para descrever suas experiências.

Na Ilha Josina Machel, no fim das noites, na época seca, as pessoas sentam-se ao redor da fogueira e contam suas histórias, no "Karingana wa karingana". Este paciente e outros continuaram a ouvir histórias do passado da sua comunidade, histórias de sofrimento e opressão, mas eles começaram a construir novas histórias, introduzindo novos aspectos nas velhas histórias, abordando a superação, uma projeção optimista deles próprios, num futuro que se propõem construir.

Como Miguel Sayad disse, no final do diálogo do grupo de estudos da FEPAL, realizado no dia 07 de julho de 2021, parafraseando Freud, "talvez a escuta psicanalítica possa simplesmente ser traduzida para o changane como terapia da alma, uma tentativa do paciente recuperar a sua voz e alma".

Encounters, disencounters and meta-encounters: notes on transcultural psychotherapy

ABSTRACT *In this communication, the author addresses the practice of psychoanalysis in Mozambique, highlighting the role of the cultural context in listening, particularly the psychosocial impact of colonialism and colonialities in Mozambique. The author approaches, on the basis of his personal history, the dynamics of the names imposed by colonialism, on one hand, and, on the other, the names sustained by the tradition of people in the rural areas of southern Mozambique. The traumatic wounds caused by colonialism and colonialities persist as individual traumas, also manifesting themselves as a collective trauma that influences psychoanalytic listening, particularly the relationship between patient and therapist, the therapist's place in listening and the importance of culture in psychoanalysis. For this purpose, the author highlights some important moments in the history of Psychoanalysis.*
KEYWORDS *Colonialism; psychoanalytic listening; transcultural psycotherapy; collective identity; trauma.*

Encuentros, desencuentros y meta-encuentros: notas sobre psicoterapia transcultural

RESUMEN *En esta comunicación, el autor aborda la práctica del psicoanálisis en Mozambique, destacando el papel del contexto cultural en la escucha, particularmente el impacto psicosocial del colonialismo y las colonialidades en Mozambique. El autor aborda, a partir de su historia personal, la dinámica de los nombres impuestos por el colonialismo, por un lado, y, por otro, de los nombres sustentados en la tradición de los pueblos de las zonas rurales del sur de Mozambique. Las heridas traumáticas causadas por el colonialismo y las colonialidades persisten como traumas individuales, manifestándose como un trauma colectivo que influye en la escucha psicoanalítica, particularmente en la relación entre paciente y terapeuta, el lugar del terapeuta en la escucha y la importancia de la cultura en el psicoanálisis. Para ello, el autor destaca algunos momentos importantes de la historia del Psicoanálisis.*
PALABRAS CLAVE *Colonialismo; escucha psicoanalítica; psicoterapia transcultural; identidad colectiva; trauma.*

Referências bibliográficas

Binkowski, G. I. (2018). Georges Devereux – da etnopsiquiatria à psicanálise como artifício paradigmático das ciências humanas e sociais. *Lacuna*, 6. Recuperado de https://revistalacuna.com/2018/12/14/n06-07/

Bulhan, H. A. (2015). Stages of colonialism in Africa: from occupation of land to occupation of being. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1): 239-256. doi: 10.5964/jspp.v3il.143.

Cesaire, A. (2000). *Discourse on colonialism*. Nova York: Monthly Review Trees. (Original publicado em 1955).

Devereaux, G. (2018). Da angústia aos métodos nas ciências sociais do comportamento. *Lacuna*, 6. Recuperado de https://revistalacuna.com/2018/12/14/n06-07/

Erickson, K (1995) Notes on trauma and community. In: C. Caruth (Ed). Trauma, Explorations in Memory (pp 183 – 199), Baltimore, Maryland: John Hopking University Press.

Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. Nova York: Grove Press.

Feliciano, J. (1998). *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Fischer, G. (1989). *Dialektik der Veränderung in Psychoanalyse und Psychotherapie: Ein Beitrag zur psychoanalytischen Prozessforschung*. Heidelberg: Asanger.

Fischer, G. & Riedesser, P. (1998). Lehrbuch der Psychotraumatologie (v. 4). Auflage, Stuttgart: UTB.

Freud, S. (1991). Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. (Original publicado entre 1912 e 1913).

Hirshberger, G. (2018). Collective trauma and the social construction of meaning. *Frontiers in Psychology*, 9: 1441. doi: 10..3389/fpsyg.2018.01441

Mignolo, W. (2019). *Arte e descolonização*. São Paulo: MASP Afterall.

Noronha, T. (2021). *Tornado*. Porto, Portugal: Exclamação.

Reiman, C. & Konig, U. (2017). Collective trauma and resilience: key concepts in transforming war-related identities. In B. Austin & M. Fischer (Orgs.), *Berghof Handbook Dialogue Series*. Berlin, Alemanha: Berghof Foundation.

Stubbe, H. (2008). *Siegmunds Freuds "Totem und Tabu" in Mosambik: Eine psychologie-historische Studie* (Koelner Beitraege zur Etnopsychologie and Transkulturellen Psychologie, v. 1). Goettingen: V & R unipress.

Recebido:21/08/2021

Aceito: 01/10/2021

Bóia Efraime Jr
+258 82 30 63 225
boia@post.com

Racismo: quando o corpo é marca e causa de exclusão social[1]

Isildinha Baptista Nogueira[2]

RESUMO Em meu livro *A cor do inconsciente* (2021), reflito que a estrutura social acaba por se reproduzir no corpo humano, de forma a dar-lhe um sentido em particular, o que certamente varia de acordo com os mais diferentes sistemas sociais. Busquei investigar a dimensão psíquica do racismo partindo da hipótese de que a realidade histórico-social determina para os negros configurações psíquicas peculiares. Com base na teoria psicanalítica, procuro entender o modo como as significações que o racismo envolve se inscrevem psiquicamente para o negro e como elas produzem a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura.

PALAVRAS-CHAVE Racismo; representação social do corpo; marca; exclusão.

Como enfrentar o racismo?

A condição de "ser negro" corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo etno-semântico em que o significante "cor negra" encerra vários significados.

O signo "negro" remete não só a posições sociais inferiores, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades biológicas atribuídas aos brancos.

Não se trata, está claro, de significados explicitamente assumidos, mas de sentidos presentes, restos de um processo histórico-ideológico, que persistem

1. Este artigo foi originalmente publicado em novembro de 2021 pela Revista Trama, do Departamento de Psicossomática Psicanalítica do Instituto Sedes Sapientiae e gentilmente cedido para publicação neste número da TRIEB.

2. Professora Doutora em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Psicanalista com formação nos Ateliers de Psicanálise sob a supervisão de Radmila Zygouríz.

em uma zona de associações possíveis que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita. Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica uma pessoa negra que se confronta com o olhar do outro que mostra reconhecer nela o significado que a pele negra traz enquanto significante?

Uma questão me ocorre: será possível pensarmos quais os enfrentamentos necessários, sem entendermos o que é o racismo? O racismo é uma doutrina segundo a qual todas as manifestações histórico-sociais do homem e os seus valores dependem da raça; também segundo essa doutrina, existe uma raça superior "ariana" ou "nórdica", que se destina a dirigir o gênero humano.

O fundador dessa doutrina foi o francês Gobineau, em seu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), que visava defender a aristocracia contra a democracia. No início do século XX, a doutrina de Gobineau alcançou outras áreas do conhecimento, particularmente com o advento do nazismo, em que se fez uso da Biologia para provar a superioridade de uma raça sobre a outra. Criou-se, assim, o falso raciocínio pretensamente científico de que existe uma diferença biológica entre os seres humanos; a Biologia, como uma das áreas de conhecimento da natureza humana, explicaria e justificaria uma falsa diferença mantenedora da desigualdade. De forma eficiente, o racismo se atualiza e atua assegurando ao "sistema" a manutenção da perversa fantasia de que a humanidade se compõe de seres superiores a outros, sem pensar as diferenças e especificidades das mais diversas etnias que compõem o que entendemos por humanidade.

Obviamente, a análise desse tema demanda um esforço que não se esgota em um artigo, dada a complexidade que implica entendermos o racismo como instrumento de manutenção da desigualdade entre seres humanos.

Como psicanalista, considero fundamental entender as consequências do racismo na constituição do sujeito negro, para pensarmos em uma das tantas possibilidades de enfrentamento que são necessárias no combate ao racismo. Começando por entender a aventura de constituir-se negro, superar, sublimar, lutar para nos tornarmos semelhantes, em um mundo onde ser branco é ter um lugar e ser negro é estar excluído de sua própria humanidade.

Sobreviventes de um drama que não refaz seu *script*, mas antes o mantém por séculos, a despeito das adversidades e desconstruções, nós nos recusamos a morrer. Lamentavelmente, quando não sucumbimos às estruturas de poder, somos mortos por ela ou levados a tirar a própria vida, drama que se repete há séculos, desde a escravidão, sem que nada efetivo seja feito para pôr um fim nessa tragédia que se atualiza a cada dia; jovens negros são assassinados pelas estruturas de poder ou se suicidam por não suportarem a dor da exclusão.

A despeito de todas as dificuldades de acesso para a construção de um discurso que possa falar de nós, "negros", de forma inteligível à psicanálise e a outras áreas do conhecimento, que ultrapasse a esfera da democracia liberal, que nos prometeu uma igualdade enquanto cidadãos cumpridores de seus deveres (pagar impostos, votar etc.), mas jamais um semelhante como ser humano com direito a um lugar.

Uma liberdade, como nos diz Mbembe (2018), que não nos permite compartilhar direitos, prazeres, trabalho, dores e muito menos a morte. Podemos ser assassinados aos olhos da lei, sem que seja de fato um crime, que permanecerá sem reparação possível, num acordo cordial perverso; a morte dos negros não importa.

Em seu livro, Mbembe cita Alexis de Torqueville, que nos diz, sobre o preconceito racial:

> [...] parece aumentar à proporção que os negros deixam de ser escravos e a desigualdade se agrava nos costumes, à medida que se apaga nas leis. A abolição do princípio de escravidão não significa necessariamente a libertação dos escravos e a desigualdade distributiva. Apenas contribui para fazer deles "desgraçados destroços", destinados à destruição. (Mbembe, 2018)

Sendo a cultura do povo africano transmitida de forma oral, tribal, sem registro, sua humanidade não tem uma história formal, registrada, como se fossem alheios ao trabalho e às leis.

Do olhar do outro, um estereótipo se constrói; logo somos aprisionados no corpo negro, tornando tal estereótipo uma realidade psicológica.

A mancha negra é a marca da imperfeição, o signo que atravessa os mais diferentes códigos sociais, pois o sentido que porta será sempre o da exclusão. É por isso que a luta do negro será sempre a luta para ser incluído; mas essa é uma luta eterna, pois, no limite, a inclusão nunca é obtida pelo negro, uma vez que o corpo negro sempre permanecerá como marca da exclusão.

No meu trabalho de tese (Nogueira, 1998), reflito que a estrutura social acaba por se reproduzir no corpo humano, de forma a dar-lhe um sentido em particular, o que certamente varia de acordo com os mais diferentes sistemas sociais, como disse J. C. Rodrigues (1983): "Como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido" (p. 31). A análise da representação social do corpo nos possibilita entender a estrutura de uma sociedade, a qual privilegia um dado número de características e atributos que o homem

deve ter, sejam eles morais, intelectuais ou físicos. Esses atributos são, basicamente, os mesmos para todos, embora possam se nuançar para diferentes grupos, classes ou categorias que fazem parte da sociedade.

O corpo humano, para além de seu caráter biológico, é afetado pela religião, pelo grupo familiar, a classe, a cultura e outras intervenções sociais.

Assim, cumpre uma função ideológica, isto é, a aparência funciona como garantia, ou não, da integridade de uma pessoa em termos de grau de proximidade ou de afastamento, em relação ao conjunto de atributos que caracterizam a imagem dos indivíduos em termos do espectro das tipificações; é assim que, em função da aparência (atributos físicos), alguém é considerado como um indivíduo capaz ou não de cometer uma transgressão (atributos morais), por exemplo. Para a psicanálise, portanto, não existe um corpo total; o corpo é sempre uma parte, ou seja, o gozo localizado acumulado nessa parte, pois o corpo não é uma unidade física, mas uma unidade significante, que se manifesta como corpo falante e corpo sexual (Nogueira, 1998).

Corpo sexual: sexual, porque o corpo está associado a gozo, e gozo é sexual, gozo gerado pelos orifícios erógenos do corpo e, portanto, tudo que se liga ao gozo se sexualiza, seja uma ação, uma palavra, uma fantasia ou um dado órgão ou parte do corpo que tenha se convertido em elemento erógeno.

Corpo falante: falante, porque ele é apreendido como um conjunto de significantes "que falam entre si" (Nasio, 1992, p. 149).

O corpo falante não é o corpo gestual que me fala, mas o que está investido do poder de determinar, sem o conhecimento de quem o contempla, um ato – por exemplo, o ato de repulsa do racista, que não sabe explicar por que ele é racista (Nogueira, 1998, p. 67).

Além de falante ou sexual, o corpo é também uma imagem, como observa Nasio (1992, p. 150).

Não a imagem refletida no espelho, mas imagem que é dada pelo outro, meu semelhante, que, no caso do negro, não tem semelhança com o outro.

A imagem do corpo, propriamente dita, é de fora do corpo que é percebida; essa imagem vem de fora, dando forma ao corpo sexual e ao gozo do sujeito.

Portanto, o corpo é visualizado aqui de três pontos de vista que se completam: do ponto de vista real, o corpo é sinônimo de gozo; do ponto de vista simbólico, o corpo é significante: "conjunto de elementos diferenciados entre si e que determinam um ato no outro" (Nasio, 1992, p. 151), e corpo imaginário, "identificado como uma imagem externa e prenhe que desperta o sentido num sujeito" (Nasio, 1992, p. 151).

Isto significa que o corpo está investido de crenças e sentimentos que estão na origem da vida social, mas que, ao mesmo tempo, não estão submetidos ao corpo. "O mundo das representações se adiciona e se sobrepõe a seu fundamento natural e material, sem provir diretamente dele" (Rodrigues, 1983, p. 46). "A utilização do corpo como sistema de expressão não tem limites" (Rodrigues, 1983, p. 97).

De fato, os atributos físicos que caracterizam o negro e, mais particularmente, a cor da pele expressam as representações que, historicamente, associam a essas características físicas atributos morais e/ou intelectuais que vão corresponder, no espectro das tipificações sociais, àquilo que se instaura na dimensão do distante, ou seja, àquilo que expressa o que está além do conjunto dos valores nos quais os indivíduos se reconhecem.

Nessa rede, negro e branco se constituem como extremos, unidades de representação que correspondem ao distante – objeto de gesto de afastamento – e ao próximo – objeto de um gesto de adesão.

Dessa forma, a rede de significações atribui ao corpo negro a significância daquilo que é indesejável, por contraste com o corpo branco, parâmetro da autorrepresentação dos indivíduos.

Como diz Rodrigues (1983), "[...] a cultura necessita do negativo, do que é recusado, para poder instaurar, positivamente, o desejável. Tal processo inscreve os negros num paradigma de inferioridade em relação aos brancos" (p. 98).

O indivíduo branco pode se reconhecer em um "nós" em relação ao significante "corpo branco" e, consequentemente, com os atributos morais e intelectuais que tal aparência expressa na linguagem da cultura e que representam aquilo que é investido das excelências do sagrado; o negro, no entanto, é aquele que traz a marca do "corpo negro", que expressa, escatologicamente, o repertório do execrável, que a cultura afasta pela negativização.

Vítima das representações sociais que investem sua aparência daqueles sentidos que são socialmente recusados, o negro se vê condenado a carregar, na própria aparência, a marca da inferioridade social. Para o indivíduo negro, o processo de se ver em um "nós", em relação às tipificações sociais inscritas no extremo da desejabilidade, esbarra nessa marca – o corpo – que lhe interdita tal processo de identificação; ao mesmo tempo, a cultura incita-o a aderir aos signos de desejabilidade, pela injunção, própria das estruturas da cultura, que resulta do fato de que os signos desse sistema são introjetados nos indivíduos no processo de socialização.

Dessa forma, a cultura, que constitui a categoria "negro" enquanto um signo, produz para o indivíduo negro uma posição de ambivalência: oferece-lhe um paradigma – o da brancura – enquanto lugar de identificação social; no

entanto, por representar justamente o outro da brancura, tal identificação é evidentemente interditada, pois, na rede de tipificações, como se viu em Rodrigues (1983), deve ser mantida.

Preso às malhas da cultura, o negro trava uma luta infinda na tentativa de se configurar como indivíduo no reconhecimento de um "nós". Seu corpo negro, socialmente concebido como representante do que corresponde ao excesso, no olhar do branco, um outro que extravasa; para o negro, seu corpo é a marca que, *a priori*, exclui os atributos morais e intelectuais associados ao outro do negro, ao branco: o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade.

Se a cultura lhe atribui uma natureza que é da ordem do inaceitável, esses sentidos são introjetados pelo negro e vão, necessariamente, produzir configurações psíquicas particulares, como a destruição de sua identidade de negro.

> [...] ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (Costa, 1984, p. 104)

Para Costa, é a violência racista que, como um peso insuportável, se impõe ao negro, através de uma "norma psico-socio-somática" (Costa, 1984, p. 104), criada e imposta por uma classe dominante branca. Este autor aponta que a violência exercida pelo branco está no fato de que as reações racistas se baseiam na desconstrução e destruição da identidade do negro.

Pode haver algo mais complexo do que ser portador de um corpo marcado pelos significados a ele associados, com base no que conhecemos a respeito da gênese da imagem do corpo?

Lembremos que é num processo inconsciente que esta gênese se dará como resultante de um duplo processo identificatório e projetivo: "ser o sujeito sendo concomitantemente o outro e ser o outro não sendo o próprio sujeito" (Sami-Ali, 1977, p. 13).

O reconhecer-se no espelho configura uma projeção, não realizada pela dificuldade de se reconhecer. Mas a proximidade da imagem objetiva em relação ao sujeito causa um sentimento estranho e inquietante em relação ao duplo especular. Um sentimento muito parecido com o que a criança vivencia quando percebe o rosto da mãe, o qual ela identifica como sendo o outro.

Por isso, o mal-estar que a criança experimenta diante do desdobramento do sujeito no espelho antecipa uma projeção que rompe a identificação ori-

ginal com o rosto do outro: "Sou outro diferente do outro, logo sou eu mesmo" (Sami-Ali, 1977, p. 125).

No entanto, esse "eu mesmo" refletido pelo espelho, em uma realidade virtual, é um outro. A experiência do espelho é um processo de desidentificação do rosto da mãe para um processo de identificação com o rosto do próprio sujeito. Nesses dois processos, diferentes percepções podem acontecer, do familiar ao estranho, que podem se manifestar de diferentes formas de afetos, do medo ao constrangimento.

Sami-Ali (1977) lança mão de um conceito de Lacan, "a assunção jubilatória", para explicar que a criança da fase de espelho, que depende da mãe para se alimentar, em processo de desenvolvimento de suas funções motoras, está longe de colocar em ação todo o processo dialético da identificação com o outro. No entanto, dá-se aí o deslanchar de um longo processo de projeção que tem como objetivo formar, em sua diferença, o rosto do outro com o qual a criança se identifica de início:

> A assunção jubilatória adquire então uma tríplice significação: é a culminância da separação primordial entre o dentro e o fora; é a superação do estranho inquietante primitivamente ligado à percepção do duplo; e é a confirmação do primado absoluto dessa mesma percepção. (Sami-Ali, 1977, p. 132)

Por ser a experiência do espelho derivada do duplo, e não o contrário, por mais eventual que ela possa ser, não deixa de ser uma experiência na qual a criança vivencia a perda de sua subjetividade enquanto rosto, isto é, a perda do rosto que ela imagina ter.

A identidade do sujeito depende em grande parte do corpo ou imagem corporal eroticamente investida, isto é, a identidade depende da relação que o sujeito cria com o próprio corpo. "A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio" (Costa, 1984, p. 108).

É em função dessa consciência que o sujeito negro passa a controlar, observar e vigiar o corpo que se opõe à construção da identidade branca, que foi obrigado a desejar. É aí que o sofrimento pela consciência da diferença do seu corpo em relação ao corpo branco faz emergir a negação e o ódio a seu próprio corpo: corpo negro. "[...] relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo" (Costa, 1984, p. 107).

Em minha tese (Nogueira, 1998), digo que essa condição imposta ao negro, uma injunção, como diz Costa (1984), ultrapassa os limites da dupla injunção, e proponho chamá-la de "sobreposição".

Negar e anular o próprio corpo não torna o sujeito o "outro", visto que só existimos como sujeito em relação ao outro, à alteridade; portanto, ser sujeito é ser outro, e ser o outro sujeito é não ser o próprio sujeito (Nogueira, 1998).

Isto é, ainda que o negro tente negar o seu "corpo negro", ou tente desconfigurá-lo, isso não o torna semelhante ao "outro" (branco); o olhar do branco não reconhece o negro como um semelhante, não há uma alteridade possível nessa relação; o negro não tem como fazer desaparecer o seu corpo para ser esse outro branco, e assim se fazer semelhante; não há como negar o seu próprio corpo.

Para além dos fantasmas que são inerentes ao ser humano, resta ao negro o desejo de recusar esse significante (pele negra), que representa o significado (escatológico, por vezes) que ele tenta negar, negando-se, dessa forma, a si mesmo, pela negação do próprio corpo.

A meu ver, no entanto, esse fenômeno, que Costa (1984) qualifica como uma injunção, corresponde antes a uma "sobreposição" (Nogueira, 1998), pois o encontro com o racismo enquanto experiência consciente vem se sobrepor a uma real recusa do corpo negro, que corresponde a uma lembrança arcaica.

O que quero dizer é que, ao contrário do que afirma Costa (1984), não há, para o negro, um momento mítico, original, anterior ao encontro com a dimensão social mais ampla na qual o racismo se manifesta: para o sujeito negro, esse encontro se sobrepõe à lembrança arcaica de um encontro anterior, a partir do qual suas estruturas narcísico-imaginárias se determinaram.

Como afirma Jerusalinsky (1984):

> A criança existe psiquicamente na mãe muito antes de nascer, e ainda mais, muito antes de ser gerada. O bebê negro, está claro, não é menos desejado que o bebê branco, para sua mãe que, inconscientemente, deseja o filho. Mas a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura. (p. 40)

Sendo assim, o Ego ideal (Freud, 1914/1996) do bebê negro é altamente idealizado e projetado na mãe negra, somando-se ao Ego ideal dela. Dessa forma, o sujeito negro se submete às aspirações dos outros, em relação ao que

ele deve ser e que, por uma condição biológica, jamais será. O negro vive, portanto, em constante sobressalto e com vergonha por não corresponder às expectativas dos outros, que também são suas, de ter um corpo branco; isto é, o outro ocupa o lugar do ideal do ego (brancura), onde o negro projeta o seu ego ideal (branco).

Isto se explica porque o eixo central do processo que constitui o sujeito não está na satisfação, nem na frustração das suas necessidades; para o sujeito humano, não há mecanismo genético que possa garantir esse processo. A operação que o define se situa ao contrário, em outro nível: o do significante.

> As falas fundadoras, que envolvem o sujeito, são tudo aquilo que o constitui, seus pais, seus vizinhos, toda a estrutura da comunidade, que o constitui não somente como símbolo, mas no seu ser. São leis de nomenclatura as que determinam, ao menos até certo ponto e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam por criar, não só outros símbolos mas também seres reais que, ao chegarem ao mundo, logo possuem essa pequena etiqueta que é seu nome, símbolo essencial do que lhe está reservado. (Lacan, 1978/1985, p. 31)

Isto significa que todo ato da mãe para com a criança é parte de um discurso, que se expressa em todos os movimentos e atitudes do outro com quem a criança se identifica, e no qual se manifesta o desejo materno. "Sendo que esse desejo se articula no que falta à mãe: o falo, esse fica sendo o orientador dessas identificações que utilizam o imaginário como significante" (Lacan, 1970, p. 99 citado por Jerusalinsky, 1984, p. 10).

Partindo das proposições lacanianas, e entendendo "falo" como o que representa o poder (a plenitude, a felicidade), ao transpor essas proposições para a situação da mãe negra, cuja "falta" se expressa enquanto desejo de ser "branca", portanto, do desejo desse poder que ela não detém, que lhe falta, vemos que a criança negra sofreria na relação original sua primeira avaria, pois o que a constitui como sujeito nesse momento original – o desejo da mãe – já estaria impregnado de um significado que é negado no discurso da própria mãe.

Assim, não dispondo de qualquer possibilidade de disfarce da diferença que o constitui, o negro passa por um processo identificatório forjado no desejo do que seria ser "branco", projetando, portanto, o branco que nunca será por condição biológica.

Está posta, assim, uma dualidade fundamental. No que tange à estrutura psíquica da pessoa negra: uma dupla lacuna se instaura no processo de

tornar-se sujeito, em que o real de sua condição de negra, enquanto tal, não é reconhecido; é negado e se nega. Qual processo se daria, então, na elaboração do imaginário de alguém nessas condições?

O negro sofre do medo permanente da perda de sua imagem, tal qual ele a mantém em sua representação imaginária: a de branco, mantida por um ideal de brancura.

Entre o que o olhar do outro reflete para o sujeito negro e a imagem que o negro tem de seu próprio corpo negro, há, na verdade, uma coincidência. O que o olhar do outro lhe mostra, desse modo, é o que, no seu desejo, o sujeito negro recusa: o fato de que ele é a encarnação do significado "negro", na medida em que ele traz no corpo o significante "negro".

Evidentemente, no confuso processo pelo qual passam os negros, ser sujeito no outro significa não ser o real do seu próprio corpo, que deve ser negado para que se possa ser o outro. Mas esta imagem de si, forjada na relação com o outro – e no ideal da brancura – não só não guarda nenhuma semelhança com o real de seu corpo próprio, mas é por este rejeitado, estabelecendo-se aí uma confusão entre o real e o imaginário.

Se considerarmos o processo de construção do corpo imaginário, partindo do referencial da psicanálise, podemos supor que, se nada extraordinário ocorrer na evolução do indivíduo, ele se tornará um sujeito a partir do outro, da alteridade; experimentará, eventualmente, o sentimento de "estranho inquietante" (Freud, 1919/1976).

Essa confusão despersonaliza e transforma o sujeito em um autômato: ele paralisa e se coloca à mercê da vontade do outro. O sujeito assim fragilizado, envergonhado de si, se vê exposto a uma situação em que nada separa o real do imaginário, com fantasias ocorrendo, concomitantemente, dentro e fora.

Sami-Ali (1977) diz:

> Na despersonalização, por conseguinte, o sujeito trata suas fantasias como objetos reais e trata os objetos reais como fantasias, duas particularidades que remetem, por ocasião da formação da imagem do corpo, aos inícios imprecisos da separação – mediatizada por uma projeção primordial – do dentro e do fora. O sujeito vive o mundo no corpo e o corpo no mundo; despersonalização e estranho inquietante são as duas faces de um mesmo e único processo desrealizante. (p. 28-29)

Estranho inquietante: inquietante, porque é, ao mesmo tempo, simultaneamente, estranho e familiar, esse é o conceito freudiano *Das Unheimlich* (Freud,

1919/1976), um jogo dialético complexo, em que o familiar e o inquietante se localizam em um mesmo e único objeto.

O estranho inquietante se dá ao nível do espaço sensorial, organizado pela visão e que, dependendo das modificações que possa vir a sofrer, pode tornar o objeto familiar estranhamente inquietante.

O eu gera, no entanto, o pavor; não é o estranho que se opõe ao familiar, mas o reconhecimento do estranho no que antes era familiar, cujo caráter estranho não era como tal reconhecido, devido a um processo de repressão. O estranho inquietante tem como característica, portanto, o fracasso da repressão, que, ao falhar, abre espaço para o retorno inesperado do recalcado. Não se trata aqui de uma reação à função de diminuir uma percepção ameaçadora, mas de uma modificação do objeto, que, de familiar, se torna estranho e, enquanto estranho, inquietante, por sua coincidência com o objeto familiar. *Unheimlich* era o que deveria ter ficado oculto, mas retorna, manifestando-se no objeto ao mesmo tempo presente e ausente.

O sentimento de estranho inquietante é um confuso retorno a uma organização espacial "onde tudo se reduz ao dentro e ao fora, e onde o dentro é também o fora"! (Sami-Ali, 1977, p. 34).

Penso que esse movimento do estranho inquietante pode bem caracterizar o tipo de experiência que marca a relação do negro com o dia a dia no meio social. É impossível, para ele, não se perturbar com as ameaças aterradoras que lhe chegam com o racismo.

O racismo, contrariamente ao preconceito, é a expressão da violência; é um ato, não uma interdição que se coloca *a priori*, como forma de proteger seja lá o que for.

Dentro desse universo de terror, mesmo que o negro acredite conscientemente que tais ameaças racistas não se cumprirão, o pavor não desaparece, porque ele traz no corpo o significado que incita e justifica, para o outro, a violência racista. É justamente porque o racismo não se formula explicitamente, mas antes sobrevive em um devir interminável enquanto possibilidade virtual, que o terror de possíveis ataques (de qualquer natureza, desde física a psíquica) por parte dos brancos cria para o negro uma angústia que se fixa na realidade exterior e se impõe inexoravelmente.

Essa reação por parte dos brancos está ancorada em Freud (1918[1917] /2006), que a nomeou como "narcisismo das pequenas diferenças".

A aceitação do outro não ocorre de forma automática; muitos obstáculos se opõem ao reconhecimento do outro. A dificuldade de aceitar a alteridade se

ancora na fantasia, narcísica, de que todos possam ser iguais, tornando insuportável para o branco a diferença, como se algo ameaçasse sua integridade narcísica.

Isto é, o reconhecimento dessa diferença colocaria a imagem corporal do branco em risco de se desintegrar.

Embora as pequenas diferenças não se sustentem na fantasia da afirmação do particular sobre o comum e o indiferenciado, precisamente porque as semelhanças entre brancos e negros existem, por exemplo, no fato de pertencerem à categoria dos humanos.

Embora haja muitas semelhanças entre brancos e negros, tudo o que sustenta essa fantasia da diferença da origem, os sentimentos de estranheza e hostilidade entre brancos e negros ocorrem.

Ainda que, lançando mão de um arsenal lógico, o negro possa considerar tais ameaças racistas grotescas, absurdas, totalmente incabíveis legalmente – já que criminosas em termos de direitos civis –, é mais forte do que ele: o negro acaba sempre por sucumbir a um processo totalmente inconsciente que, alheio à sua vontade, entrará em ação.

Considerações finais

Apesar da capacidade de nos organizarmos, entre avanços e recuos, nós, seres humanos, somos marcados pela ignorância e a estupidez, muito longe do respeito à diversidade e à diferença.

A despeito das adversidades e especificidades, estamos construindo um discurso acerca de nós mesmos, negros, sobre a dor de pensar em nossos romances familiares. Nosso lugar e condição no mundo nos humanizam, nos inserem no seleto clube daqueles que podem pensar para crescer, avançar e se fortalecer.

As estruturas de poder e dominação não são alheias à psicanálise praticada nos consultórios; toda mudança tem como base a possibilidade de nos olharmos sem autocomiseração.

Eu acredito que a psicanálise nos instrumentalizou para pensarmos os seres, os tempos, a cultura; seremos nós, os psicanalistas, capazes de pensar, com base nas nossas diferenças e crenças, os efeitos do racismo em nossa prática clínica, despidos de nossos preconceitos inerentes à nossa condição de humanos?

A tarefa é árdua, enquanto psicanalista e, particularmente, enquanto negra; minha escuta sempre foi assim direcionada. Até porque me parece que as estruturas de poder e dominação não são alheias às psicanálises praticadas nos

consultórios. Os enfrentamentos, portanto, só serão possíveis quando pudermos dar conta e elaborar esse complexo processo na construção do sujeito, sem a qual toda e qualquer estratégia está fadada a naufragar. É preciso termos acesso à possibilidade de fortalecimento de nossa saúde psíquica.

Jurandir Freire Costa, no prefácio do livro de Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro* (1983), lembra-se de uma inscrição gravada no monumento às vítimas do holocausto nazista, em Paris, onde está escrito: "*Pardonne, mais n'oublie pas*", em português, "Perdoe, mas não esqueça".

O passado não pode ser refeito, e o presente pode ser outro, muito diferente desse que a história conta, como nos disse Edmund Burke (1729-1797): "Um povo que não conhece a sua história está condenado a repeti-la" (Burke, 2014, p. 126). A violência em relação ao povo negro tem atravessado séculos, e cabe a todos nós, negros e brancos, construir uma história em que não haja seres superiores aos outros, mas humanos que saibam lidar com suas diferenças; todas as vidas importam.

Solano Trindade tem um lindo poema que ilustra quem somos nós, os negros, hoje: "Eu canto aos Palmares, sem inveja de Virgílio, de Homero e de Camões, porque o meu canto é o grito de uma raça, em plena luta pela liberdade!" (Trindade, 1981, p. 29).

Racism: when the body is a mark and cause of social exclusion

ABSTRACT *In my book The colour of the unconscious (2021), I think that the social struture ends up being reproduced in the human body, in order to give it a particular meaning, which wil certainly vary according to the most different social systems. I sought to investigate the psychic dimension of racism, starting from the hipothesis that the historical-social reality determines peculiar psychic configurations for black people. Based on psychoanalytic theory, I try to understand how the meanings that racism involves are psychically inscribed for black people, and the way in which they produce the symbolic dimension of the black body is an imaginary ideal of whiteness.*

KEYWORDS*: Racism; social representation of the body; mark; exclusion.*

Racismo: cuando el cuerpo es marca y causa de exclusión social

RESUMEN *En mi libro El color del inconsciente (2021), reflexiono que la estructura social acaba por reproducirse en el cuerpo humano, para darle un significado particular, que seguramente varía según los más distintos sistemas sociales. Busqué investigar la dimensión psíquica del racismo a partir de la hipótesis de que la realidad histórico-social determina configuraciones*

psíquicas peculiares para los negros. Partiendo de la teoría psicoanalítica, trato de comprender cómo los significados que implica el racismo se inscriben psíquicamente para los negros y cómo producen la dimensión simbólica del cuerpo negro y el ideal imaginario de la blancura.
PALABRAS CLAVE: *Racismo; representación social del cuerpo; marca; exclusión.*

Referências

Burke, E. (2014). *Reflexões sobre a revolução na França* (J. M. N. Soares, trad.). São Paulo: Edipro.

Costa, J. F. (1984). *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.

Freud, S. (1976). O "estranho". In: S. Freud, *Uma neurose infantil e outros trabalhos (1917-1918)* (Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 17). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919).

Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: S. Freud, *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)*(Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 14). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914).

Freud, S. (2006). El tabu de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). In: S. Freud, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)*(Obras completas, v. 11). Buenos Aires: Amorrortu. (Original escrito em 1917 e publicado em 1918).

Gobineau, A. (1853). *Essai sur l'in**é**galité des races humaines*. Paris: F.B. Editions.

Jerusalinsky, A. (1984). *Psicanálise do autismo*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Lacan, J. (1985). O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. In: *O seminário, Livro II*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1978).

Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: M-1 Ed..

Nasio, J. D. (1992). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Nogueira, I. B. (1998). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva.

Rodrigues, J. C. (1983). *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé.

Sami-Ali. (1977). *Corpo real, corpo imaginário*. Porto Alegre: Artes Médicas.

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

Trindade, S. (1981). *Cantares ao meu povo*. São Paulo: Brasiliense.

Isildinha Baptista Nogueira
Rua Piracuama, 280 cj.61 - Perdizes.
São Paulo – SP – CEP: 05017-040
(11) 99946-9103
Isildinha_nogueira@hotmail.com

Estigma, tradição e saúde mental em Moçambique

Rómulo M. Muthemba[1]

RESUMO O presente ensaio procura relatar e discutir a relação entre estigma, as tradições e o seu impacto na saúde mental em Moçambique, tendo em conta as evidências sobre o fenómeno ao nível mundial, mas privilegiando aspectos específicos da conjuntura moçambicana. A falta de informação é um dos factores que mais contribui para o estigma em relação à doença mental, estimulando o surgimento de percepções sociais de que se trata de doenças contagiosas, proveniente de demónios e feitiçaria. A proposta para Moçambique considera a criação de alternativas de tratamento em saúde mental que evitem a permanência dos pacientes por longos períodos em hospitais psiquiátricos e a criação de uma rede de serviços que visa realizar o manejo do paciente psiquiátrico em contexto extra-hospitalar, como centros de atenção psicossocial, ambulatórios especializados e serviços de atenção primária.

PALAVRAS-CHAVE: Estigma; tradição; saúde mental.

Conceito: estigma e saúde mental

A palavra "estigma" está relacionada ao conceito de marca, sinal distintivo ou impressão (Calderelli, 1972). Historicamente, o termo estigma foi criado pelos gregos "para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mal sobre o status moral de quem a apresentava" (Goffman, 1988/2004, p. 11).

Guimarães e Ferraz (2002) afirmam que a essência do estigma é a construção da atribuição do desvio, distanciamento do ideal ou das expectativas sociais. O estigma é também considerado como uma forma poderosa que muda,

1. Psicólogo Clínico. Mestre em Saúde Mental. Doutorando em Saúde Pública e Biociências.

de maneira radical, o modo como os indivíduos veem a si mesmos e como são vistos por outros indivíduos. O indivíduo estigmatizado introjecta para si as características negativas relativas à sua condição, num fenómeno nomeado por Corrigan e Lundin (2001) de auto-estigma.

A questão da aversão, medo e ignorância em relação à "loucura" é relatada desde os primórdios da civilização, em que os sujeitos tidos como "alienados, loucos", eram abandonados, sujeitos a tratamento desumano (Rodrigues, 2001) e abandonados a sua própria sorte. Nesta perspectiva, o estigma é definido como marca de vergonha e associada a uma circunstância particular, à qualidade ou à pessoa. Aventa-se a existência de dois tipos de estigma: o público e o individual ou pessoal.

Vogel, Wade e Haack (2006) evidenciam que, de facto, o estigma público é um significativo predictor do estigma pessoal futuro, e o estigma pessoal/individual não é um predictor significativo do estigma público. Estes aspectos podem reforçar a ideia de que as crenças culturais erróneas e o estigma público são um factor importante para a internalização de ideias, atitudes e percepções negativas e que influenciam grandemente sujeitos, famílias, serviços de saúde.

Goffman (1988/2004) menciona três tipos de estigma: a) quando há abominações do corpo (as várias deformidades físicas); b) as culpas de carácter individual (percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, portanto, inferidas a partir de relatos); c) estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual os membros de uma família.

Em alguns casos extremos, as pessoas acreditam que alguém não seja completamente humano e, com base nisso, cometem-se vários tipos de atitudes nitidamente discriminatórias e, muitas vezes de forma automática e sem pensar, reduzem-se as oportunidades de vida, constroem-se teorias do estigma; ideologias para explicar a inferioridade dos outros e realçar o perigo que os mesmos representam.

Estigma e doença mental

No passado, os hospitais psiquiátricos foram encerrados, alegadamente, devido ao estigma relacionado às doenças mentais. Sujeitos com perturbação mental foram retirados dos hospitais para as comunidades por vários períodos e sofreram o estigma de forma contínua. Posteriormente, encetou-se um movimento e reformas mais estruturadas com vistas a diminuir falsas crenças relacionadas à doença e aos sujeitos que sofrem de doença mental.

Um estudo de Alexandre Andrade Loch (2012), ao nível do sistema público de saúde mental de São Paulo, no Brasil, concluiu que o estigma da família em relação à doença mental pode contribuir para o aumento na frequência de readmissões de seus familiares portadores de perturbações mentais. Entretanto, o estudo também chama a atenção para a "necessidade de se realizarem mais estudos que possam demonstrar quais os mecanismos pelos quais o estigma aumenta a frequência de re-hospitalizações" (p. 186), e também a influência do estigma no tempo de re-hospitalizações.

A estigmatização das doenças mentais é generalizada, por exemplo, na Ásia (Lauber & Rössler, 2007) e na África. As doenças mentais são, muitas vezes, percebidas com alguns estereótipos, associadas ao potencial para o comportamento violento e imprevisível das pessoas afectadas. As pessoas da comunidade revelam sentimentos de medo em relação às pessoas com doença mental, sejam tratadas ou não. As pessoas com perturbações mentais são, muitas vezes, socialmente rejeitadas por conta de atribuições sobre as causas da doença e da percepção de incontrolabilidade e periculosidade (Corrigan, Watson & Ottati, 2003).

Equívocos entre as pessoas vão desde a atribuição de doenças mentais à possessão demoníaca até culpar as vítimas pelos seus problemas (Tasman & Mohr, 2011). As perturbações mentais evocam medo, raiva, reacções emocionais devido ao preconceito e ao estigma, todos baseados em mal-entendidos dessas condições. O estigma actua como uma das principais barreiras para que os sujeitos que sofrem de perturbação mental possam aceder ao tratamento, à moradia adequada e ao emprego.

Os efeitos colaterais de algumas das drogas usadas para tratar perturbações mentais podem fazer os pacientes se distinguir dos outros, o que também contribui para a estigmatização (Sartorius & Harding, 1983) em diferentes subgrupos da população em geral, perpetuando a atitude desfavorável perante o sujeito com perturbação mental (Angermeyer & Dietrich, 2006). A OMS (2000) aponta para o facto de as perturbações mentais serem fortemente estigmatizadas no mundo, mas principalmente nos países em vias de desenvolvimento, particularmente pelo facto de serem consideradas doenças contagiosas, conduzindo a um isolamento social daqueles que dela padecem.

O estigma, a violação dos direitos humanos e a discriminação contribuem para agravar os sintomas e exacerbar os danos psicológicos ao nível individual e familiar (Rodriguez et al., 2012). Como consequência grave destas perturbações, 10 a 20 milhões de pessoas fazem tentativas de suicídio em cada ano, dos quais 1 milhão chega a cometer mesmo o suicídio (5-10%) (OMS, 2003).

A doença mental é, com frequência, relacionada ao mendigo que deambula pelas ruas, que fala sozinho, com o homicida "louco" dos filmes. Palavras como "esquizo... maluco... psicopata e/ou maníaco", são vulgarmente utilizadas na linguagem do senso comum e do dia-a-dia.

O estigma relacionado a alguém que tenha uma doença mental é inegável e as consequências, negativas para o sujeito. Este preconceito isola o sujeito em relação aos outros, como se fosse alguém marcado pelo passado de doença. O uso do rótulo "doente mental" para designar sujeitos com doença mental pode tornar-se estigmatizante para as pessoas, como se fizessem parte de um grupo indesejável, subentendendo-se que serão sempre "doentes mentais", e recusando-lhes o direito de serem considerados cidadãos como os outros.

O estigma em relação à doença mental e ao sujeito com perturbação mental manifesta-se e reforça-se pela interdição de relacionamentos pessoais satisfatórios, falta de assistência social, falta de assistência humana básica e excessiva medicação. Os recursos terapêuticos têm um efeito ou função perversa: ao invés de tratar, buscavam punir, e, muitas vezes, tentavam mascarar os danos sociais por meio de uso de medicamentos sedativos, mantendo o doente na sua posição de passividade (Moraes, 2008).

O desenvolvimento de movimentos que culminaram na reforma psiquiátrica em muitas partes do mundo teve como principal objectivo o de evitar que os sujeitos com perturbação mental fossem privados de seus laços afectivos, devido aos internamentos psiquiátricos, com a finalidade de se prestar uma assistência o mais humanizada possível. Entretanto, a forma e o radicalismo com que foram feitos, nem sempre surtiram os efeitos desejados.

Alguns estudos, como os de Thornicroft, Gooch e Dayson (1992), demonstraram que a integração dos sujeitos com perturbação mental nas unidades comunitárias teve um efeito positivo na condição clínica dos pacientes. Thornicroft e Mari (2011) evidenciam que houve redução do estigma em relação a estes doentes, chamando a atenção para a necessidade de se conceberem campanhas anti-estigma em relação à doença mental.

O estigma e as percepções culturais de doença mental em Moçambique

Na altura da independência de Moçambique, o primeiro Governo da República Popular adoptou as ideias defendidas pelo psiquiatra italiano Franco Basaglia, considerado o pai da anti-psiquiatria – que esteve em Moçambique em um semi-

nário e difundiu as suas ideias sobre psiquiatria social, tendo igualmente deixado alguns dos seus colaboradores mais próximos a trabalhar nos serviços de psiquiatria e saúde mental. Este processo culminou com o encerramento de algumas unidades de tratamento – Hospital de Benfica, actual Centro Regional de Desenvolvimento Sanitário (CRDS) e o asilo de Marracuene –, passando estes pacientes a serem "devolvidos" às suas comunidades e famílias (Santos, 2012). Os pacientes restantes, que não puderam ser reintegrados às suas famílias, permaneceram ou foram transferidos para os hospitais psiquiátricos do Infulene (na cidade de Maputo) e de Nampula, que se mantiveram activos, a par das enfermarias de psiquiatria do Hospital Central de Maputo, do Hospital Central da Beira e de Chissui.

Apenas em 1979 é que foi criada uma comissão coordenadora de saúde mental, presidida pela Dra. Custódia Mandlate, que seria responsável pela organização das actividades desta área.

No contexto moçambicano, para além da proposta de lei de saúde mental (ainda não aprovada) e o Plano Nacional de Saúde Mental (em processo de discussão e harmonização), que engloba uma forte componente que pode ajudar na regulamentação dos direitos humanos da pessoa com perturbação mental e proteger parte dos direitos dos sujeitos com perturbação mental, poder-se-á igualmente impulsionar a criação de movimentos dos trabalhadores de saúde mental, familiares de doentes, dos próprios doentes, sindicatos e outros que contribuem significativamente para a construção de uma crítica colectiva aos modelos actuais e favorecer a criação de unidades de suporte que podem permitir a desactivação das instituições asilares.

No caso de Moçambique, em que apenas existem três unidades de internamento psiquiátrico consideradas de grande dimensão (Enfermaria do Chissui em Manica, Centro de Saúde Mental de Nampula e Hospital Psiquiátrico do Infulene em Maputo), o processo não passará necessariamente por "derrubar muros grandes", mas talvez potenciar estas mesmas unidades, encetando mudanças na antiga ideologia psiquiátrica de controlo e segregação dos sujeitos com doença mental e em sofrimento psíquico, mudando-se de objecto da atenção – da doença para o sujeito inserido no seu contexto social, em que a "proposta da assistência terapêutica é focalizada no indivíduo em toda a sua complexidade" (Amarante, 1998, p. 41).

O fenômeno não é novo, já aconteceu e ainda acontece com outras doenças ou condições, nomeadamente doenças transmissíveis, como tuberculose, epra, HIV/SIDA, e patologias não transmissíveis, como as mentais, sobretudo as mais graves, psicoses, atraso mental, epilepsia.

Albano (1997), falando da "importância do trabalho social com os sujeitos com perturbação mental no Hospital Psiquiátrico do Infulene" (p. 8), já salientava que os conflitos existentes eram basicamente (1) de fórum laboral – acontecendo frequentemente nos locais de trabalho, causados por problemas sociais e que colocavam em causa as capacidades mentais dos indivíduos; (2) rejeição – em que se verificavam famílias que rejeitavam o seu familiar por causa da sua doença mental, criando, por via disso, vários problemas e até excluindo-os da família pelo facto de não trabalharem e estarem acometidos de perturbação mental; (3) na comunidade – pelo facto de os doentes mentais sem apoio familiar, e muitas vezes desprovidos de qualquer assistência clínica e social, andarem a deambular pelas ruas, protagonizando alguns estragos, agredindo as pessoas e roubando alguns bens, dentre outros, a comunidade têm mostrado alguma perplexidade no modo de tratar destes sujeitos, votando-os ao isolamento e, em alguns casos, infringindo mesmo alguns maus tratos como tentativas de reeducação.

Entretanto, a manifestação do estigma e da discriminação também pode ser visível através da excessiva paternalização e de outros comportamentos, como testemunha Ribeiro (1997), relatando o seu trabalho com doentes crónicos no hospital psiquiátrico de Nampula, quando salienta que

> às vezes o doente tem tudo quanto pede, porque o dão sob medo, temendo que se o não satisfizerem é capaz de agredir. Quando por qualquer razão faltam ao serviço, às vezes o chefe dos recursos humanos evita chamá-los e conversar com eles; o apontador do livro resigna-se a marcar faltas evitando possíveis represálias. Há uma luta acesa para a reforma compulsiva por doença, apesar de que o doente pode trabalhar [...]. (p. 10)

Ribeiro (1997) salienta ainda que existem grandes dificuldades ao nível da reinserção sóciofamiliar dos doentes. "A família sente um grande peso, como que de um objecto sem maior prestígio, que ocupa grande parte do espaço da casa..." (p. 10). Há um respeito inadequado, evitando situações de partilha de afectos e espaço, este não sofre nenhuma repreensão. "Outros membros da família veem que a sua honra, reputação baixou por possuir uma perturbação mental, chegando às vezes até ao homicídio, por envenenamento da comida do doente..." (p. 10). No mesmo estudo, Ribeiro (1997) afirma que, do ponto de vista social, a comunidade tem estes doentes como "malucos".

Em um trabalho de assistência psicológica e psiquiátrica à população de rua com perturbações mentais realizado em Maputo, Gouveia (2011) mostrou

que a rapidez e o direito com que o citadino em geral faz o diagnóstico dos indivíduos sem tecto, indigentes, pobres, doentes mentais, enfim, "população de rua" que circula pelas cidades e são assustadores, classificando esta população de doentes mentais, estão provavelmente relacionados com o baixo grau de tolerância aos comportamentos tidos como "incómodos" desta população, que mexem com sentimentos como a vergonha e a culpa do cidadão comum.

O estudo CAP sobre conhecimentos, atitudes e práticas sobre a epilepsia, nos distritos de Chibuto e Chokwé, na Província de Gaza, sul de Moçambique (Langa et al., 2013), realça que, em relação aos conhecimentos sobre os quais é a pessoa que está suficientemente qualificada para cuidar melhor de um doente com epilepsia, os resultados mostram que 31% da população de Chibuto e Chokwé, sendo 38% e 25%, respectivamente, afirmam que o melhor é encaminhar o doente para os praticantes de medicina tradicional (curandeiros).

Quanto ao tratamento para a epilepsia, nota-se que nos distritos de Chibuto e Chokwé, 32% e 23% da população, respectivamente, consideram que os praticantes de medicina tradicional/curandeiros têm a melhor alternativa de tratamento para a doença. Em algumas comunidades de Chibuto e Chokwé, a epilepsia é mais conhecida como "doença da lua e doença dos espíritos", facto que faz com que, embora existam conhecimentos básicos relativos ao tratamento da epilepsia, persistem algumas crenças e mitos de indicação do curandeiro como sendo a pessoa mais indicada para lidar com o doente.

Deve-se realçar que o Serviço Nacional de Saúde cobre apenas 40% da população, sendo grande parte da mesma assistida pelos praticantes de medicina tradicional. Reconhecendo esta fragilidade, o governo incentivou a colaboração entre a medicina tradicional e a convencional, com intuito de melhoramento das práticas e conhecimentos, realização de investigação e pesquisa (Muthemba, 2011). Estes aspectos colocam desafios em termos de estratégias a adoptar no âmbito da promoção de saúde e envolvimento comunitário, de forma a eliminar gradualmente os mitos e as crenças existentes.

Alguns estudos (Patel et al., 2001) sugerem que, em países em vias de desenvolvimento, como Moçambique, muitas pessoas e famílias sofrem com os aspectos clínicos e sociais devido às crenças de natureza cultural e espiritual. No exemplo da epilepsia, o estigma contribui para a lacuna em termos de tratamento, que pode chegar a 80% (Dobyns et al., 1996).

Actualmente, existem acções que visam melhorar a colaboração com a medicina tradicional, dinamizado através da criação, em 2007, do Instituto de Medicina Tradicional (IMT) subordinado ao Ministério da Saúde.

A medicina tradicional é uma prática muito frequente no país, sobretudo nas zonas rurais (Santos, 2012). Assim, e em resposta às políticas de saúde, constatou-se que a interacção entre os profissionais de saúde e os praticantes de medicina tradicional ocorre com frequência em algumas (21-50%) das unidades sanitárias, com ou sem médico de clínica geral.

Um estudo socioantropológico conduzido por Patel e Kleinman (2003) no norte do país demonstrou que as perturbações mentais eram atribuídas a um conjunto diversificado de factores, que iam desde as causas naturais à vitimização por espíritos malignos, do género posse pelo demónio. Cada transtorno exibia o seu próprio grupo de sintomas, que ajudava na sua identificação e tratamento de primeira linha pelo médico tradicional ou curandeiro. Foi possível estabelecer comparações entre a apresentação do quadro clínico e o seu diagnóstico tradicional com os critérios científicos de diagnóstico, mas as causas e os métodos de tratamento diferiam significativamente entre os dois sistemas.

Apontamentos finais

Em países como Moçambique, ainda nos dias de hoje, os sujeitos com problemas de saúde mental são percebidos com preconceito e algum medo. O facto de os sujeitos que sofrem de perturbações mentais apresentarem atitudes e comportamentos fora do padrão considerado normal pela sociedade, muitas vezes resulta na sua exclusão, sofrimento causado pela incompreensão da sociedade, família e até das instituições, como as de educação e saúde, que têm a missão de zelar por eles.

Ainda constatamos relatos de pacientes acorrentados em casa e na comunidade, pacientes com epilepsia, psicoses ou atraso mental, impedidos de ter tratamento e fechados sem a possibilidade de socialização ou estimulação social, afectiva e cognitiva.

Aproximação e inclusão de cuidadores leigos, terapeutas não formais e a melhoria na atenção aos profissionais de saúde (com legitimidade formal) para cuidar diminuiria o fosso e chegaríamos mais perto das pessoas, criando verdadeiras clínicas comunitárias, feitas pelos próprios agentes comunitários.

Como é que profissionais responsáveis pelo atendimento e pela relação terapêutica contornam o estigma e se entregam para a ajuda, para a transformação interna e do outro? As constatações sobre o estigma nos profissionais de saúde (Muthemba, 2015) sugerem a necessidade de intervenções sociais e comunitárias para a prevenção e a reversão dos efeitos negativos da internalização do es-

tigma. No nosso caso, a resposta seria uma terapia social intensiva, com base não só na psicoeducação, mas também na promoção do envolvimento comunitário.

Neste momento, enquadrados em um projecto para o reforço da saúde mental nos cuidados de saúde primária, temos estado a treinar leigos em intervenções baseadas em evidências, como, por exemplo: o plano de segurança para a prevenção do suicídio, a psicoterapia interpessoal para o tratamento de doenças mentais comuns, a entrevista e as intervenções motivacionais para o consumo de álcool e outras drogas. Julgamos ser um bom caminho, a par do diálogo e da colaboração com os médicos tradicionais, lideranças comunitárias e tradicionais.

Palavras como "louco, maluco, psicopata, doido..." são comuns na nossa sociedade. Alimentam e mantêm o estigma em relação às perturbações mentais, tendo potencial altamente destrutivo. São males que enfermam a nossa sociedade e que merecem actuação célere.

As superstições e a falta de informação dificultam a relação da comunidade com os sujeitos que fazem tentativas de suicídio. Na comunidade, o suicídio e as tentativas de suicídio são vistas como doenças causadas pelos espíritos e interpretados como fenómeno sobrenatural, limitando o acesso ao tratamento. A falta de informação é um dos factores que mais contribui para o estigma em relação à doença mental. Assim, surgem as crenças erróneas, percepções sociais de que se trata de doenças contagiosas, proveniente de demónios e feitiçaria.

A proposta para Moçambique vai na linha do que tem sido demonstrado actualmente. A criação de alternativas de tratamento em saúde mental, que evitem a permanência dos pacientes por longos períodos em hospitais psiquiátricos, exige, paralelamente, a criação de uma rede de serviços que visa, na medida do possível, realizar o manejo do paciente psiquiátrico em contexto extra-hospitalar, como centros de atenção psicossocial, ambulatórios especializados e serviços de atenção primária.

Tal como em muitas outras culturas africanas, as crenças acerca da doença mental estão intrinsecamente ligadas a crenças espirituais, religiosas e outras de origem ancestral. A "cura tradicional" é, por isso mesmo, largamente aceita para os problemas de saúde de um modo geral.

Na maioria das vezes, o utente[2] entra no sistema de saúde convencional só depois de ter procurado tratamento tradicional e de este ter "falhado". Este circuito de procura de cuidados assume particular relevância no âmbito dos

2. Utente = usuário

cuidados em saúde mental, dada a forte impregnação das crenças e atribuições tradicionais na concepção da doença mental.

Como referimos em outro ensaio (Muthemba, 2020), o cuidar inclui a relação dialogante e transformadora dos vários sistemas sociais e de saúde.

Stigma, tradition and mental health in Mozambique

ABSTRACT *This essay seeks to report and discuss the relationship between stigma, traditions and their impact on mental health and mental illness in Mozambique, taking into account the evidence on the phenomenon at a global level, but focusing on specific aspects of the Mozambican situation. Lack of information is one of the factors that most contributes to the stigma in relation to mental illness, stimulating the emergence of social perceptions that it is contagious diseases, originating from demons and witchcraft. The proposal for Mozambique considers the creation of alternatives for mental health treatment that avoid the stay of patients for long periods in psychiatric hospitals, and the creation of a network of services that aims to carry out the management of psychiatric patients in an extra-hospital context, such as psychosocial care centers, specialized clinics and primary care services.*
KEYWORDS *Stigma; tradition; mental health.*

Estigma, tradición y salud mental en Mozambique

RESUMEN *Este ensayo busca informar y discutir la relación entre el estigma, las tradiciones y su impacto en la salud mental en Mozambique, tomando en cuenta la evidencia sobre el fenómeno a nivel global, pero enfocándose en aspectos específicos de la situación mozambiqueña. La falta de información es uno de los factores que más contribuye al estigma en relación a la enfermedad mental, estimulando el surgimiento de percepciones sociales de que se trata de enfermedades contagiosas, originadas por demonios y brujería. La propuesta para Mozambique contempla la creación de alternativas de tratamiento de salud mental que eviten la estancia de los pacientes por largos periodos en hospitales psiquiátricos, y la creación de una red de servicios que tenga como objetivo realizar el manejo de pacientes psiquiátricos en un contexto extrahospitalario, como centros de atención psicosocial, clínicas especializadas y servicios de atención primaria.*
PALABRAS-CLAVE *Estigma; tradición; salud mental*

Referências

Albano, M. C. (1997). Importância do trabalho social em saúde mental: uma experiência de trabalho social no Hospital Psiquiátrico do Infulene. *Revista O Rosto da Mente*, 1.

AMARANTE, P. (1998). Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica brasileira. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Angermeyer, M.C. & Dietrich, S. (2006). Public beliefs about and attitudes towards people with mental illness: a review of population studies. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 113: 163-179.

Calderelli, P. (1972). *Dicionário enciclopédico de psicologia geral*. São Paulo: Formar.

Corrigan, P. & Lundin, R. (2001). Don't call me nuts: coping with the stigma of mental illness. Illinois, EUA: Abana Press.

Corrigan, P. W.; Watson, A.C. & Ottati, V. (2003). From whence comes mental illness stigma? *International Journal of Social Psychiatry*, 49: 142-157.

Dobyns, W. B.; Andermann, E.; Andermann, F.; Czapansky-Beilman, D.; Dubeau, F.; Dulac, O.; Guerrini, R.; Hirsch, B.; Ledbetter, D. H.; Lee, N. S.; Motte, J.; Pinard, J. M.; Radtke, R. A.; Ross, M. E.; Tampieri, D.; Walsh, C. A. & Truwit, C. L. (1996). X-linked malformations of neuronal migration. *Neurology*, 47(2): 331-339.

Goffman, E. (2004). *Estigma: notas sobre a manipulação de identidade deteriorada* (4ª ed.). Rio de Janeiro: Guanabara. (Original publicado em 1988).

Gouveia, L. (2011). Assistência psicológica e psiquiátrica à população de rua com perturbações mentais em moçambique. *Revista Psique*, Maputo, 1(I): 7-13.

Guimarães, R. & Ferraz, A. F. (2002). A interface Aids, estigma e identidade – algumas considerações. *Revista Mineira de Enfermagem*, 6 (1/2): 77-85.

Langa, A.; Gouveia, L.; Nhantumbo, B.; Andrassone, P.; Nhambinde, A. & Wate (2013). Atitudes e práticas sobre a epilepsia nos ditritos de Chibuto e Chókwe, Província de Gaza. *Revista Psique*, Maputo, 3(I): 47-58.

Lauber, C. & Rössler, W. (2007). Stigma towards people with mental illness in developing countries in Asia. *International Review of Psychiatry*, 19(2): 157-78.

Loch, A. A. (2012). Stigma and higher rates of psychiatric re-hospitalization: São Paulo public mental health system. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 34: 185-198.

Moraes, M. (2008). O modelo de atenção integrada à saúde para tratamento e problemas decorrentes do uso de álcool e outras drogas: percepções dos usuários, acompanhantes e profissionais. Ciência & Saúde Coletiva, 13(1): 121-133.

Muthemba, R. M. (2011). Medicina tradicional e saúde mental: desencontros. *Revista Psique*, 1(1): 57-66.

Muthemba, R. M. (2015). *Estigma e percepções dos médicos de clínica geral sobre as doenças mentais e o suicídio*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Nova de Lisboa. Recuperado de https://run.unl.pt/bitstream/10362/15214/1/Muthemba%20R%C3%B3mulo%20TM%202015.pdf

Muthemba, R. M. (2020). *Saúde mental: do sonho-projecto à prática clínica*. Maputo: BDQ Editores.

Organização Mundial de Saúde (2000). International consortium in psychiatric epidemiology: cross-national comparisons of the prevalences and correlate of mental disorders. *Bulletin of the World Health Organization*, 78: 413-425.

Organização Mundial de Saúde (2003). *Investing in mental health*. Geneva: WHO.

Patel, V.; Abas, M.; Broadhead, J.; Todd, C.; Reeler, A. (2001). Depression in developing countries: lessons from Zimbabwe. *BMJ*, 322(7284): 482-484.

Patel, V.; Kleinman, A. (2003). Poverty and common mental disorders in developing countries. *The International Journal of Public Health*, 81(8): 609-615.

Ribeiro, L. P. (1997). *Investigação e avaliação em psicologia e saúde*. Lisboa: Climepsi.

Rodrigues, L. R. (2001). *"Só quem sabe da Doença dele é Deus" – o significado da doença mental no contexto cultural*. São Paulo: Ribeirão Preto/USP.

Rodriguez, M. R.; Rincon, H. G.; Velasco, M. M.; Hernandez, C. A.; Ramos, M. L. & Gonzalez, J. A. (2012). Prevalência de trastornos mentales en una población que demanda serviços de saludo en una IPS de baja complejidad y su asociación con la ideación suicida y la discapacidad percibida. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 30(2): 141-151.

Santos, P. (2012). Avaliação do PNSM através do AIMS. Revista Psique, Maputo, 2(1): 07-14.

Sartorius, N. & Harding, T. W. (1983). The WHO collaborative study on strategies for extending mental health care, I: The genesis of the study. *American Journal of Psychiatry* 140(11): 1470-3.

Tasman, A. & Mohr, W. K. (2011). *Fundamentals of psychiatry*. Oxford, Reino Unido: Willey-Blackwell.

Thornicroft, G.; Gooch, C. & Dayson, D. (1992). The TAPS Project. 17: readmission to hospital for a long term psychiatric patients after discharge to the community. *BMJ*, 305(6860): 996-998.

Thornicroft, G. & Mari, J. J. (2011). Principles that should guide mental health policies in low and middle-income countries. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 32(3): 212-213.

Vogel, D.; Wade, N. & Haake, S. (2006). Measuring the self-stigma associated with seeking psychological help. *Journal of Counseling Psychology*, 53: 325-337.

Enviado: 11/10/2021

Aceito: 14/11/2021

Rómulo M. Muthemba

Maputo – Moçambique

+258843898340

romulo.muthemba@gmail.com

Formação psicanalítica

A paz: um ponto de vista psicanalítico[1]

Ney Marinho[2]

RESUMO O autor chama a atenção para a dificuldade de se discutir a questão da paz na literatura psicanalítica. Retoma a correspondência Einstein/Freud. Frisa a falta de desenvolvimento deste importante diálogo, o qual relaciona com o embrutecimento mental da Guerra Fria. Enfatiza a contribuição de Lucchesi – A Cultura da Paz –, que supera a crítica do pacifismo, segundo a qual este seria um projeto utópico. Propõe não ser possível separar a tríade: luta contra o belicismo, o racismo e a desigualdade, uma vez que considera que esta tríade é inseparável e se realimenta. Lembra que a psicanálise tem uma importante contribuição a dar por, concordando com Jacques Derrida, ser a única atividade cultural própria a lidar com o "mal pelo mal", sem apelos metafísicos. A paz não é uma utopia, é um desafio: um convite à aventura de uma nova forma de vida.
PALAVRAS-CHAVE Paz; Einstein; Freud; Lucchesi; psicanálise; aventura

"o homem é um tipo de macaco muito inteligente. Pode fazer muitas coisas e muitos truques. Pode até fazer a bomba atômica. E talvez fazer psicanálise. Mas ninguém pode dizer que ele seja sábio o suficiente para saber usar o átomo ou a psicanálise."

(Wilfred Ruprecht Bion, em entrevista ao jornal O Globo, em 1973, em uma de suas quatro visitas ao Brasil)

"O mundo do homem feliz é diferente daquele do homem infeliz."

(Ludwig Wittgenstein)

1. Palestra proferida na aula inaugural do Instituto de Formação Psicanalítica da SBPRJ em 6 de agosto de 2021.

2. Psiquiatra, psicanalista, Diretor do Instituto de Formação Psicanalítica da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, Doutor em Filosofia – PUC-Rio.

Ah, a paz! Ao contrário do que muitos possam pensar, a paz não é um tema que desperte grandes emoções e seja tão atraente. A bibliografia psicanalítica a respeito é pobre. Dentre os primeiros psicanalistas – aqueles que acorreram a Viena para conhecer o que tinha a dizer Sigmund Freud –, contudo, muitos eram pacifistas militantes, sendo que as mulheres eram sufragistas (luta pelo direito ao voto feminino!) além de pacifistas; outros eram radicais em seu pacifismo, como John Rickman – primeiro analista de W. R. Bion – que, por ser *quaker*[3] de família, só admitiu servir ao exército britânico, na primeira guerra mundial, como médico. Por outro lado, a psicanálise contém em seu DNA o gene do pacifismo (Freud, 1933[1932]/1996).

Mas, antes de formular *um* ponto de vista psicanalítico, é necessária uma breve resenha histórica, a fim de que possamos situar todos os presentes no contexto em que foi escolhido este tema para nossa aula inaugural, logo a primeira deste programa de acesso ampliado à formação psicanalítica, a todos sem exclusões, e, por uma *coincidência* do destino, na data em que se lamenta o lançamento da primeira bomba atômica em uma guerra, sobre Hiroshima, provocando 80.000 mortes imediatas, inúmeras posteriores e graves consequências para gerações futuras. Crime semelhante ocorreu três dias após – 9 de agosto – com o lançamento da segunda bomba – muito mais potente – sobre Nagasaki, com 40.000 mortes imediatas (número menor do que o previsto, devido às características do terreno, que teria morros que protegiam certas áreas). Em 14 de agosto de 1945, o governo do Japão aceita a rendição incondicional. Assim, os crimes se autojustificam e fica estabelecida a *paz* dos vencedores.

Uma breve resenha histórica do diálogo Einstein / Freud

É compreensível que muitos não conheçam a história deste importante diálogo entre dois dos maiores pensadores do século XX: Einstein e Freud. A Liga das Nações, entidade criada em 1920 logo após a primeira guerra mundial (a "Grande Guerra"), precursora da ONU, estabeleceu um programa de diálogo entre reconhecidos literatos, pesquisadores em várias áreas e cientistas que escolheriam livremente seus interlocutores, assim como o tema do debate. Deste

3. Nota do revisor: *quaker* (quacre, em português): nome dado ao membro de um grupo protestante, denominado "Sociedade de Amigos", que não tem cerimônias formais ou um sistema formal de crenças e se opõe fortemente à violência e à guerra.

modo, em 1931, Albert Einstein foi escolhido pela Liga para realizar, se não me engano, o primeiro debate. Seu interlocutor escolhido foi Sigmund Freud e o tema: *Por que a Guerra?*

Hoje sabemos que a preocupação de Einstein se prendia ao fato de ser iminente a construção da bomba atômica – dados os processos de fissão nuclear em desenvolvimento, inclusive, a partir de suas teorias – por alguma das nações potencialmente beligerantes. A guerra ainda não estava declarada, mas o desastrado Tratado de Versalhes e a campanha de desmoralização da Liga das Nações, da mesma forma que o estímulo à continuação do conflito – em parte pelo surgimento da União Soviética ao final da guerra –, levavam a um novo e mais devastador conflito.

Desemprego, crise financeira internacional, acirramento da luta de classes, desequilíbrio do antigo arranjo interestatal europeu, em suma: nada sugeria um momento de paz. Houve, é verdade, a proposta do Ministro das Relações Exteriores de Lenin (Letvinoff), da recém-criada União Soviética, de um desarmamento geral para evitar um novo confronto. Proposta ignorada, exceto por alguns intelectuais jovens mundo afora[4]. Mesmo os vitoriosos, contudo, ávidos de novas conquistas – como o petróleo do atual Azerbaijão –, não estavam muito interessados em dar uma trégua, receosos de que a Alemanha se rearmasse e a União Soviética superasse a guerra civil que enfrentava e se tornasse um importante jogador no xadrez internacional, como de fato ocorreu.

Neste clima bélico, juntavam-se as preocupações de físicos como Einstein, Bohr, Fermi, Heisenberg, dentre outros, que sabiam que a nação que primeiro construísse a bomba teria uma incalculável vantagem sobre as demais[5]. Daí a escolha de Einstein pelo tema da guerra – como o mais premente – para discutir com o interlocutor que julgava o mais competente para esclarecer o porquê das frequentes e estéreis guerras, sendo que a próxima poderia, a seu ver, acabar com a breve aventura humana. O grande físico escolhe então

---

4. Aqui no Brasil, há o registro curioso da carta de um então jovem "livre pensador" – antigo termo utilizado para aqueles sem compromisso com alguma ideologia definida e, em especial, sem uma religião – Mauricio de Medeiros, médico, escritor, psiquiatra e mais tarde membro da ABL. Esta carta de apoio, que na época não obteve resposta, dadas às dificuldades de comunicação, veio a ter importantes consequências para o remetente, anos mais tarde. Ver: Medeiros, M. (1931). *Russia*. Rio de Janeiro: Calvino Filho.

5. Ver: Frayn, M. (1998). *Copenhagen*. Esta peça mostra ficcionalmente um encontro que na realidade existiu, em 1941, entre Niels Bohr (Prêmio Nobel em 1922, dinamarquês) e Werner Heisenberg (Prêmio Nobel em 1932, alemão, que trabalhava no projeto nuclear da Alemanha de construção de uma bomba, durante o nazismo).

aquele que considera o maior conhecedor da alma humana e capaz de dar conta de tanta irracionalidade!

A escolha de Freud nos parece ter também outras motivações[6]. A carta de Einstein é breve, mas incisiva, dominada por uma questão básica: por que pessoas, jovens em particular, se prestariam a sacrificar suas vidas em favor de *uma minoria que lucra sempre* com as guerras e sua esteira de destrutividade? Ele mesmo oferece uma possível resposta: deve haver no ser humano uma propensão à agressividade que o atrai para a guerra. A resposta de Freud é mais longa, concorda fundamentalmente com a propensão à agressividade, sugerida por Einstein, lembrando-lhe que há mais de 10 anos havia formulado a teoria da existência de uma *pulsão de morte* – tendência à volta ao inanimado –, juntamente com a já descrita *pulsão de vida* – tendência à criatividade e à formação de conjuntos mentais mais complexos. Evidentemente, ambos os textos trazem questões de extrema complexidade que merecem um estudo aprofundado – como nos pede o filósofo e *amigo da psicanálise*, Jacques Derrida. Por que tal estudo nunca foi realizado, sempre adiado, e, em alguns lugares, como a Alemanha nazista, proibida a circulação desta correspondência, é um dos motivos desta nossa aula inaugural. Vamos, brevemente, oferecer um ponto de vista psicanalítico, mais para estimular o debate com nosso público e o ilustre convidado de hoje.

Um ponto de vista psicanalítico sobre a guerra e a paz

Embora seja verdade que a bibliografia psicanalítica sobre a guerra e a paz, principalmente a última, é pobre, como já dissemos, há exceções que merecem ser citadas. Hannah Segal (1967) escreveu e fez conferências – nem sempre bem recebidas (chegaram a sugerir que as fizesse fora do recinto dos congressos, por não se tratar de tema psicanalítico!) – contra as armas nucleares, durante o auge da guerra fria.

A obra de Bion é toda povoada por lembranças e referências à sua terrível experiência na primeira guerra mundial, assim como na segunda. Tudo isto o levou a escrever a famosa trilogia *Uma memória do futuro* (1975/1989),

---

6. Ver: Seksik, L. (2019). *O caso Eduard Einstein*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. Um excelente estudo/romance sobre o filho esquizofrênico de Einstein que muito admirava Freud, mas que não teve a oportunidade de ter com ele contato. Este livro contém preciosas informações sobre a forte perseguição que Einstein sofreu nos Estados Unidos por sua firme atitude pacifista e antirracista.

obra póstuma que encontrou grande resistência para ser publicada, uma vez que alguns editores temiam que comprometesse seu justo sucesso como autor psicanalítico, ou seja: poderia ser considerada uma obra – toda com um pano de fundo de uma invasão militar, com personagens os mais estranhos e mesmo bizarros, com a presença inquietante do pensamento psicanalítico aberto aos mais diversos desenvolvimentos – de uma mente... demenciada. Felizmente, nosso editor brasileiro – Jaime Salomão – a editou em inglês, pela Imago, e hoje é um sucesso de crítica, embora ainda não seja de público.

De fato, a guerra, principalmente a cotidiana, é quase insuportável de ser reconhecida, embora a leiamos no noticiário do dia a dia, nos horrorizemos, mas rapidamente passamos para outras notícias e a relegamos ao *esquecimento sistemático* – algo diferente do recalque, não tendo sequer seu aspecto estruturante, apenas o empobrecedor da vida mental. Bion (1970/2006), que estamos tomando como referência, sugere que a psicanálise se volte também para uma análise do consciente. Talvez, esse cotidiano *ignorar* mereça um estudo psicanalítico mais detido. Mas, no momento, por que frisamos este ponto? Nosso intuito é *chamar a atenção* para a presença da guerra em nosso dia a dia. Filhos da guerra fria, minha geração sabe que uma nova guerra mundial só ocorrerá por um acidente – daí a importância também de um desarmamento –, mas não por uma decisão política, dado o notável equilíbrio de forças destrutivas que as atuais grandes potências estabeleceram.

As guerras localizadas, contudo, continuam (*algumas crônicas*), da mesma forma que o assassinato sistemático de nossas populações economicamente excluídas – principalmente, em nosso país, afrodescendentes e retirantes –, de mulheres e crianças (lembremo-nos dos meninos de Belford Roxo), de jovens (lembremo-nos de Paraisópolis), da desigualdade que mata – corpo e alma – ou dos embargos, como contra os nossos irmãos cubanos, condenados por mais de 20 vezes pela ONU, e utilizados para asfixiar um povo que ousou escolher seu próprio destino, tudo isto às custas da violência das armas. Sem estas, não se iludam, não haveria a crueldade do racismo estrutural que vivemos há tantos anos; sem a violência policial que invade comunidades pobres, não haveria a submissão a que são condenados os excluídos de quase tudo que uma das 10 – chegou a ser a sexta, no governo Lula – maiores economias do mundo tem a oferecer a menos de 10% de sua população. Em suma: belicismo, racismo e desigualdade formam uma tríade que se retroalimenta e mantém nosso povo submisso ou entregue a esperanças messiânicas difundidas por falsos pastores de almas, que fazem parte, em última instância, daquela minoria que Einstein apontava: so-

mente lucrar com a submissão dos jovens aos seus projetos belicosos, ou, como estamos apontando, a uma submissão humilhante, a uma guerra cotidiana.

Mas, é natural que se pergunte: qual a contribuição que a psicanálise tem a dar ante este quadro sombrio, que poderia ficar mais ainda, caso juntássemos as estatísticas de feminicídios (segundo lugar no mundo) ou de população LGBTQIA+ (um dos primeiros lugares no mundo), mas basta o que já foi dito. A resposta mais inteligente seria: não sei. Outra que me parece mais humilde e sincera seria utilizarmos para *pensar* o pouco que sabemos a respeito Recordemos a epígrafe de Bion, pois nossa capacidade de reflexão é muito recente e limitada, o que a torna preciosa. Listemos nossas conjecturas:

1 – As guerras são incompetentes para alcançar a *paz*, pelo menos a que nos interessa enquanto psicanalistas, algo que propicie a *cultura da paz*, feliz expressão de nosso convidado de hoje. As guerras podem – quando muito – estabelecer tréguas, muitas vezes prelúdios de novas e mais violentas guerras; estimular sempre a cultura do ódio e do ressentimento. Vinte anos de guerras ao terror custaram 8 trilhões de dólares e 920.000 vidas, segundo pesquisa da Brown University (Watson Institute, 2021).

2 – Não vemos possibilidade de estabelecer vínculos sociais e pessoais – desde as relações internacionais às afetivas, como é o caso das amorosas – entre *desiguais*, ou seja, entre vencedores e vencidos não há fraternidade, apenas submissão. Nas relações mais íntimas, contudo, isto talvez fique mais evidente, uma vez que nestas supostamente não haveria interesses em conflito, pelo contrário (Marinho, 2017).

3 – Os movimentos pacifistas foram tratados tradicionalmente como *casos de polícia*, sofrendo intensa repressão e sendo associados aos movimentos anarquistas, socialistas e comunistas. Há casos emblemáticos de perseguição, como o já citado de Einstein, mas talvez o mais ilustrativo seja de Oppenheimer, que foi encarregado do Projeto Manhattan, para criar a bomba atômica norte-americana, e após a guerra e dramas de consciência, tornou-se pacifista e sofreu forte perseguição política, acusado de "traição e comunismo".

Tudo isto e mais uma releitura de Bion – *Psiquiatria em tempos de crise* (2000) e da própria trilogia *Uma memória do futuro* (1975/1989) –, acrescida da recente leitura de *Cultura da paz*, de Marco Lucchesi (2020), me faz pensar que há de fato uma lógica ou *um método na loucura do belicismo*. A paz é uma ameaça ao *establishment*. Temas como o racismo, o feminicídio, a desigualdade, a homofobia e outros tantos que alimentam as páginas de nossos jornais – antes reservados às internas e mais discretas – perderiam o sentido, em prejuízo, en-

tretanto, da minoria que Einstein tão enfaticamente salientou e que mesmo um presidente norte-americano denunciou – o complexo industrial militar –, que se alimenta deste *estado de coisas*. Por outro lado, a paz, aí devemos remetermo--nos à segunda epígrafe (a de Wittgenstein), não se trata de uma utopia (termo que, de boa ou má fé, se utiliza quando se quer afastar uma proposta radical), mas de outra *forma de vida*, sobre a qual talvez nada podemos dizer, apenas aceitar a aventura de vivê-la.

Ou, voltando à nossa tríade: só haverá uma real fraternidade entre iguais. Porém, não pretendo chegar a uma resposta; acho mais condizente, com a frase de Blanchot que André Green – outro grande pensador da psicanálise – ensinou a Bion: *La réponse est le malheur de la question* (que Bion traduziu como: a resposta é a doença da pergunta), deixar a questão em aberto para a conversa que se seguirá, com o poeta Marco Lucchesi, com a curiosidade de nossos novos e queridos alunos, com a experiência dos veteranos de muitas lutas pela paz, pela igualdade e a fraternidade, várias perdidas, mas sempre capazes de nos fazer sonhar que vale a pena viver esta aventura humana e não desistir...

Peace: a psychoanalytical point of view

ABSTRACT *The author calls our attention to the difficulties of debating the question of peace in the psychoanalytical literature. He invokes Einstein/Freud correspondence. He emphasizes the lack of development of this important dialogue relating to the cold war mental brutalizing. He points out Lucchesi´s contribution through his book – Peace Culture – in order to overcome the criticism of pacifism as a utopian project. The author suggests the impossibility of separating the fight against bellicose from racism and inequality, considering it as a triad which feeds back. He reminds us in agreement with Jacques Derrida that psychoanalysis is the unique cultural activity able to deal with the question of "evil for evil" without metaphysical arguments. Peace is not utopia but it is a challenge and an invitation to the adventure of a new form of life.*
KEYWORDS *Peace; Einstein; Freud; Lucchesi; psychoanalysis; adventure*

La paz: un punto de vista psicoanalítico

RESUMEN *El autor llama la atención sobre la dificultad de discutir el tema de la paz en la literatura psicoanalítica. Reanuda la correspondencia Einstein / Freud. Destaca la falta de desarrollo de este importante diálogo, que relaciona con la brutalización mental de la guerra fría. Destaca el aporte de Lucchesi - La Cultura de la Paz -, que supera las críticas al pacifismo, según el cual este sería un proyecto utópico. Propone que no es posible separar la tríada: lucha contra el belicismo, el racismo y la desigualdad, ya que considera que esta tríada se*

retroalimenta a sí misma. Recordemos que el psicoanálisis tiene un aporte importante que hacer porque, de acuerdo con Jacques Derrida, es la única actividad cultural para lidiar con "el mal por el mal", sin apelaciones metafísicas. La paz no es una utopía, es un desafío: una invitación a la aventura de una nueva forma de vida.
PALABRAS-CLAVE *Paz; Einstein; Freud; Lucchesi; psicoanálisis; aventura*

Referências

Bion, W. R. (1989). *Uma memória do futuro* (P. C. Sandler, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1975).

Bion, W. R. (2000). Psiquiatria em tempos de crise. In: W. R. Bion, *Cogitações* (E. H. Sandler e P. C. Sandler, trad.). Rio de Janeiro: Imago.

Bion, W. R. (2006). *Atenção e interpretação* (P. C. Sandler, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1970).

Freud, S. (1996). Por que a guerra? In: S. Freud, *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936)*(Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 22, pp. 189-208). Rio de Janeiro: Imago. (Original escrito em 1932 e publicado em 1933).

Lucchesi, M. (2020). *Cultura da paz*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel.

Marinho, N. (2017). A paz, nossa neurose dos domingos. *Trieb*, ed. esp: 357-365.

Segal, H. (1967). Silence is the real crime. *International Review of Psycho-Analysis*, 14(3).

Watson Institute (2021). *Teaching costs of war*. Providence, EUA: Brown University. Recuperado a partir de https://watson.brown.edu/costsofwar/

Recebido: 09/09/2021

Aceito: 02/11/2021

Ney Marinho
Rua Sergio Porto, 153 - Gávea.
Rio de Janeiro – RJ – CEP: 22451-430
(21) 2294-4686
neymarinho@globo.com

Somos nascentes.
Nascentes, afluentes e influentes rios.

Ana Cristina Lima[1]

Denise Bastos Arduini[2]

Larissa Albertino [3]

Maria Cristina Leão[4]

Wagner Pinheiro[5]

William Vieira[6]

"Casa da palavra
Onde o silêncio mora
Brasa da palavra"

A terceira margem - Milton Nascimento e Caetano Veloso

1. Psicóloga, especialista em Psicologia Médica (Uerj), doutora em Educação em Ciências e Saúde (Nutes/UFRJ) e aluna do Instituto de Formação da SBPRJ

2. Enfermeira (UERJ), Especialista em Saúde Pública (FIOCRUZ) e aluna do Instituto de Formação da SBPRJ.

3. Mulher preta, amazonense, psicóloga e aluna do Instituto de Formação da SBPRJ.

4. Mulher negra, mineira, psicóloga clínica e judicial, arteterapeuta e aluna do Instituto de Formação da SBPRJ

5. Licenciado em História (UERJ), doutor em Memória Social (UNIRIO), poeta e aluno do Instituto de Formação da SBPRJ.

6. Graduado e mestre em artes cênicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UniRio) e aluno do Instituto de Formação da SBPRJ.

"À casa que nos recebe de braços abertos, o desejo de crescer e florir juntos". Escrevemos essa mensagem no singelo cartão que entregamos à sede da Brasileira, no brinde à nossa[7] entrada no dia 06/11/2021. Foi a primeira vez que muitos de nós adentramos aquela casa. Nossa casa. Fomos recebidos com sorrisos e (a) braços acolhedores. Com alimentos de trigo e de afeto. Depois de quase dois anos no silêncio, o número 80 da David Campista voltava a verter pelas portas, janelas e calçada o burburinho ruidoso típico dos encontros alegres e muito desejados. Celebramos!

Os ocupantes mais antigos nos receberam com sorrisos que transbordavam pelos olhos. O rosto inteiro sorria. Suas linhas falavam da jornada até aquele momento. Da felicidade que era estar firme e forte ao final de uma grande batalha e poder, mesmo em meio à dor e às incertezas, tirar algumas horas para viver de braços e coração abertos aqueles momentos de sol. Afirmavam que tão importante quanto o compromisso com a luta é o direito de celebrar as vitórias, ainda que estas não signifiquem o fim da guerra.

A porta que tão facilmente atravessamos naquele sábado, sabemos bem, não foi aberta sem esforço. Foi, antes, conquistada por algumas e alguns psicanalistas que se posicionaram e lutaram - *mo dúpẹ́ fún gbogbo*[8], Wania Cidade - e que foram, por isso, de encontro àqueles que desejavam mantê-la fechada, talvez temerosos das sombras e ruídos que imaginavam do outro lado.

Entramos. Não como visitantes ou hóspedes obsequiosos pela oportunidade. Entramos com a clara sensação de que fomos escolhidos, entre os mais de 40 postulantes, para fazer parte desse momento histórico, não só para a SBPRJ, mas também para a Psicanálise brasileira. Fomos escolhidos por essa casa, mas a ela também escolhemos. Com o mesmo critério com o qual nos selecionaram, elegemos a Brasileira para fazer parte da nossa história, da nossa revolução pessoal.

Assim como a dupla analítica aposta no encontro e em sua capacidade de estar e trabalhar junta, também nós – alunas, alunos, alunes e instituição – apostamos nessa parceria. É um encontro no tempo – lógico e cronológico – e no espaço – real e virtual –, em que descobriremos resistências latentes e

---

7. A turma de 2021 é composta por: Ana Cristina Lima, Ana Berliner, Eduardo Henrique Ferreira, Denise Bastos, Hellen Mary Costa, Maria Cristina Leão, Márcia Lisboa, Joice Pinheiro, Juan Telles, Júlia Fada, Júlia Tavares, Larissa Albertino, Leonardo Meyer, Sônia Santos, Wagner Pinheiro e William Vieira.

8. Mo dúpé fún gbogbo é uma expressão Iorubá que significa obrigado(a) por tudo.

silenciosas, transferências e contratransferências, positivas e negativas, em um exercício permanente de tolerância e respeito à alteridade, atenção flutuante, reserva e capacidade analítica.

"Viajar/Nessa procura toda/De me lapidar
Nesse momento agora/De me recriar
De me gratificar/Te busco alma/Eu sei"

Anima - Milton Nascimento

Durante a aula inaugural, o diretor do Instituto de Formação nos endereçou um convite. Ney Marinho gentilmente nos convidou (convocou?) à uma aventura: a aventura da psicanálise. Se antes éramos apenas nomes em uma lista, naquele dia – graças à sensibilidade da presidenta da SBPRJ, Lúcia Palazzo – ganhamos rosto. Pudemos assistir, de olhos brilhando e coração acelerado, uma por uma de nossas fotos passar pela tela. Um frio na barriga, característico das grandes aventuras, revelava quão significativo era aquele momento.

Hoje, com pouco mais de quatro meses desde a nossa entrada, as palavras de Ney Marinho fazem todo o sentido. A formação é uma aventura de vida! Daquelas decisões que tiram tudo do lugar, mesmo quando não são levadas a cabo. Ninguém é empurrado até aqui. Quem sabe, este seja um daqueles raros lugares em que não se chega por acaso, sorte ou descuido – por mais que assim o pareça à primeira vista.

Inscrever-se na seleção, participar das entrevistas, ser aprovado, iniciar os seminários e, especialmente, sustentar uma análise de alta frequência, são escolhas que só se faz querendo. É preciso coragem e muito desejo para escolher esse caminho. Talvez essa seja das coisas mais bonitas da formação: poder compartilhá-la com pessoas que desejam como você, que fizeram a escolha implicada de estar ali e que, longe de serem competidores, são, isso sim, companheiros de jornada.

"a gente também é terra que se povoa
povoada/quem falou que eu ando só?
sou uma, mas não sou só"

Sued Nunes

Chegamos em uma sinfonia de vozes e corpos. Uma veio do Amazonas, duas de Minas Gerais, outros do projeto Travessia e das periferias do Rio de Janei-

ro. Viemos de muitos e diferentes lugares tocando nossos tambores, maracas, matracas e caxixis, dançando e cantando nossas histórias de vida singulares, encontrando espaço e desejo uns nos outros para nos aproximar e (re)conhecer. Somos estranhos familiares. Alguns, estranhamente familiares.

Somos homens e mulheres, negros, brancos e indígenas, gays, lésbicas e heterossexuais, médicos, psicólogos, historiadores, dentistas, enfermeiras, artistas e antropólogas. Cada um uma nascente, um afluente que devagar desembocou-se para aqui – esse rio principal da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro – rumo ao alto mar psicanalítico e outras terras. Viemos compor um rio já caudaloso, de muitas histórias e meandros, e que só tem a se fortalecer com nossa chegada... o que não significa dizer que esta se dá sem desconfortos, conflitos e tensões. As confluências podem ser calmas e tranquilas, assim como conturbadas e angustiantes, mas também a pororoca é um fenômeno natural.

É da vida.

Recebido: 10/11/2021
Aceito: 15/11/2021

Ana Cristina Lima
(21) 988784-0881
anacristinalmlima@gmail.com

Denise Bastos Arduini
(21) 98885-5144
dbardui@gmail.com

Larissa Albertino
(92) 98153-5644
larissa.albertino@gmail.com

Maria Cristina Leão
(31) 9955-8865
cris.leao22@gmail.com

Wagner Pinheiro
(21) 97620-2929
pinheirowagner@yahoo.com.br

William Vieira
(21) 97885-8305
williamdevieira@gmail.com

E nós, psicanalistas, como faremos para viver juntos?

Ruth Naidin[1]

Outro dia, o ministro da economia do Brasil reclamou sem saber que estava sendo gravado, que "filhos de porteiro estavam ganhando bolsa para cursar a universidade, mesmo tirando zero nas provas" (Franco, 2021. p.3). Era mentira que alguém pudesse ganhar bolsa tirando zero. Mas mesmo assim, a frase é impressionante. Houve outras: "Empregada doméstica indo pra Disneylandia, uma festa danada". E ele sugeriu que as trabalhadoras deveriam se contentar com passeios mais modestos: "Vai pra Cachoeiro do Itapemirim, vai conhecer onde o Roberto Carlos nasceu" (Franco, 2021. p.3). Essa é a história do ministro.

Nós, classe média/alta e branca no Brasil, fomos acostumados a ter uma empregada doméstica, graças a quem pudemos estudar, trabalhar fora, fazer formação analítica, atender pacientes e frequentar seminários noturnos. Alguns de nós tivemos também babás para deixar as crianças depois delas voltarem da escola. As babás muitas vezes, muitas mesmo, são as pessoas que criam os nossos filhos. Mas nem as empregadas, nem as babás jamais se sentaram à mesa conosco para o jantar, nem no sofá da sala, nem ao menos dormem num aposento digno quando moram nas nossas casas.

Esse é o nosso racismo de todos os dias, nosso preconceito de todos os dias, nosso egoísmo habitual. O escândalo é o ministro falar aquilo e aquilo ser publicado, enquanto nós fazemos um esforço enorme para ocultar e disfarçar as mesmas crenças e práticas do ministro.

Mudando inteiramente de contexto, ouvi outro dia a história de que morcegos estavam adentrando a cozinha de uma senhora e comendo suas bananas. Pior é que eles também gostam de caquis. Comem e vão embora estragando as frutas e sujando tudo em volta. Soube também que macacos nem tão pequenos entram para atacar qualquer alimento deixado exposto, não apenas

1. Membro efetivo com funções específicas do Instituto da SBPRJ.

as frutas e reviram tudo à procura de mais o que comer. Soube que alguém envenenou os macacos e espantada perguntei se eles haviam morrido. A resposta foi que não, o veneno ía com eles e eles morriam longe dali. Eu com pena pensei que se os bichos andam vindo comer nas nossas casas, certamente está faltando comida no seu habitat. Ou faltando habitat propriamente. Lógico, nós invadimos, construímos, desmatamos, depredamos o espaço deles, para sobreviverem é natural que venham buscar comida na "selva de pedra". E nós ainda reclamamos! Definitivamente não aprendemos a viver juntos.

Freud disse em *Os instintos e seus destinos* (1915/2017) que mal nascemos, começamos a odiar o outro. Isso porque é a ele que atribuímos todo o mal que nós experimentamos e fazendo assim, nos tornamos purificados do que é ruim. Embora aos poucos, bem lentamente, vamos aprendendo a discriminar e ficar mais razoáveis, conseguindo perceber que nem todo o mal pode vir de fora, isso se conserva enquistado em nós pela vida e é deste modo que vimos tratando indiscriminadamente quase todos à nossa volta, quase tudo à nossa volta, como "outros".

Agora vou falar do que mais diretamente me motivou a escrever. Recentemente a SBPRJ parece ter acordado de um longo sono letárgico ou uma cegueira que é quase universal no Brasil. Acordou e estranhou que houvesse apenas uma pessoa negra entre os seus mais de 260 membros, estando em um país com 56% de negros. Além do mais, acordou se dando conta de que ao contrário do que Freud e os psicanalistas pioneiros pensaram e praticaram, nossa Sociedade não incluía praticamente nenhuma pessoa pobre e nem os chamados leigos para a prática psicanalítica, ou seja, não psicólogos e não psiquiatras. Não psis como se passou a designá-los. Ou seja, após 61 anos de sua existência, só agora nos dando conta dessas distorções, resolvemos abrir, convidar, estimular, incentivar a formação psicanalítica no nosso Instituto, para negros e descendentes de indígenas (que são poucos no Rio) e para os não psis.

Inicialmente tudo foi levado aos fóruns de discussão e assembleias. Depois, tudo foi votado e aprovado, para nosso orgulho e satisfação. Em seguida, com a colaboração do Instituto, começamos uma intensa campanha de divulgação da formação e da abertura da Sociedade através das mídias sociais, com engajamento de todas as categorias de membros e alunos. Porém, mesmo todos nós sendo psicanalistas, não paramos para pensar que o mesmo que nos fez demorar 61 anos, estava ainda vigente. Nunca foi falado, nunca foi trabalhado, nunca foi elaborado institucionalmente e como então, imaginamos que desapareceria? Por votação? Incorporado aos estatutos e regulamentos? Por milagre?

Não desapareceu, é óbvio e estamos vendo evidências do mesmo se repetindo. Óbvio e incômodo. E talvez agora esteja incômodo porque começamos a nos dar conta do nosso próprio racismo, chamado estrutural por benevolência, nosso racismo disfarçado, entranhado, complexo e difícil de abordar. Mas é evidente que nós psicanalistas somos tão hostis aos diferentes, como são as pessoas comuns.

A Universidade do Estado do Rio de Janeiro foi a primeira universidade no Brasil a reservar uma cota de suas vagas para estudantes negros. Isso se tornou uma política nacional e desde 2012 todas as universidades no país mantêm, por lei, cotas raciais e sociais. Não somos ingênuos e podemos compreender que essa política é necessária porque o racismo subjaz em nós. Ele, nesse caso, aparece como má vontade, disposição desfavorável em relação a cotas e cotistas e prevenção. O que essas disposições por sua vez encobrem são a profunda indiferença e desinteresse que sempre tivemos em relação às desigualdades de oportunidades. Consequentemente, encobrem a nossa completa omissão (Valente, 2006, citado por Goldman & Banaggia 2017, p.21). Não devemos imaginar que a inclusão racial tenha se dado "suave e naturalmente" em centros de excelência acadêmica, nos cursos de pós-graduação que pressupunham habilidades e capacidades altamente sofisticadas, por exemplo. No entanto, eles tiveram que fazer o esforço e a inclusão.

Os postulantes às cotas que nos chegaram trazem consigo uma maneira de ser e estar no mundo diferente da nossa, brancos de classe média/alta. Muitos trabalham em outras áreas por questão de sobrevivência. Muito mais pobres, jamais fizeram análise nem tiveram qualquer tipo de assistência psicológica. Muitos não tinham uma ideia clara a respeito do que é a formação e de que ela não se pretende apenas um curso de pós-graduação. Mas longe de serem pessoas vazias ou despreparadas, trazem todo um lastro cultural inclusive de conhecimentos, que impõe uma abertura nossa para entrarmos em contato e podermos conviver. Eu desejaria poder acrescentar, um lastro cultural que nos transforme! Nem todo o zelo e preocupação com a excelência do nosso ensino, nem todo acompanhamento próximo e detalhado do aprendizado deles, nem todo o nosso rigor e todas as exigências visando à consistência os farão analistas iguais a nós pois eles não nos chegam para serem convertidos aos nossos valores (Goldman & Banaggia, 2017, p.22). Chegam para fazer análise enquanto aprendem conosco o nosso ofício. Não serão analistas como nós somos, certamente não serão, serão analistas tão diferentes, originais e únicos quanto cada um de nós. Ainda durante as entrevistas de seleção, constatadas as dificuldades que já vislumbrávamos e com as quais certamente

nos depararíamos adiante em muito maior escala, resolvemos propor e contratar uma assessoria profissional visando a um trabalho de inclusão racial. Não sabemos como isso se desenvolverá nem como as coisas se resolverão a respeito da seleção e da inclusão dos postulantes. Sabemos muito pouco sobre quase tudo. Mas ainda que este seja um relato preliminar dos acontecimentos e todo o processo esteja ainda em curso, já há muita coisa a se pensar. Como faremos para viver juntos?

Será que vamos tratar como "outros", como diferentes de nós, essas pessoas que estão chegando? Será que vamos encarnar os detentores do saber, esquecendo que ele é apenas suposto? Que vamos nos portar como colonizadores pregando a verdade, desinteressados e ignorantes do saber deles?

Seremos os únicos a falar? Desejaremos ouvi-los? Como conviveremos com eles, ao mesmo tempo em que lidamos com a nossa culpa e a nossa dívida?

E principalmente, será que nós vamos sentir que estamos ganhando e nos enriquecendo com a inclusão que essa abertura pode trazer ou, ao contrário, o que sentimos é que estamos baixando o nível da formação psicanalítica e nos afastando do padrão de excelência da IPA? Que estamos ampliando o alcance da formação mas ao mesmo tempo tornando-a desvirtuada e superficial? Creio que de tanto olharmos para os europeus em tudo, e na psicanálise também, realmente descuidamos de nós mesmos. Nós não ficamos com olhos claros, ficamos cegos. Esquecemos que a psicanálise praticada na Europa deveria necessariamente sofrer mudanças, adaptações, transformações para atender os brasileiros, idem a formação psicanalítica.

Voltando ao nosso processo de inclusão, penso que provavelmente as coisas estão ocorrendo fora de uma ordem "devida". Antes de mais nada, talvez devêssemos ter contratado a consultoria para orientar a campanha de divulgação e iniciar o trabalho institucional de inclusão; deveríamos ter qualificado mais analistas plenos e professores e organizado melhor as finanças. Do jeito que fizemos, é como trocar o pneu com o carro em movimento, acelerado. Mas assim acontece às vezes no Brasil.

Por outro lado, a nossa iniciativa contagiou outras Sociedades psicanalíticas brasileiras, que não apenas vibraram, mas imediatamente criaram projetos de incentivo da formação a postulantes negros também. Ou seja, a nossa abertura teve um efeito multiplicador.

Tanto se falou em crise da psicanálise, e aqui me lembrei de duas histórias. Em uma se conta que dois empresários foram a um lugar muito pobre avaliar oportunidades de negócios no ramo de calçados. Um deles, vendo tan-

tos e tantos pés miseráveis descalços pensou imediatamente em desistir, "já que aqui ninguém usa calçados". O outro, ao contrário, viu um gigantesco potencial, "já que aqui ninguém usa calçados". A crise da psicanálise envolve, se existir, inúmeros fatores. Um deles, pelo menos, envolve o nosso olhar. Quem estamos dispostos a atender e quem estamos dispostos a formar?

Segue a outra história:

Um restaurante tradicional no centro do Rio tinha um cartaz à porta exigindo que os fregueses homens vestissem paletó. Quem suspeitaria de racismo? Afinal, aquilo era apenas uma questão de formalidade, de tradição. Não sendo racista o restaurante, pergunto, mas quantos negros podem vir de paletó almoçar no centro da cidade? Quantos pobres?

Eu, com a esperança de podermos viver juntos, acho que precisamos ter a convicção de que estamos no caminho certo, um caminho mais do que devido e adiado. E longo, desnecessário lembrar. Estamos saldando uma dívida social, racial, histórica. E não se trata apenas de dívida. Nós desejamos que pessoas negras, pobres, não psis, enfim os que sempre tratamos como outros, estejam conosco na nossa Sociedade. É necessário incluí-los porque os estamos ignorando há muito tempo, menosprezando sua capacidade e seu interesse, desperdiçando material humano de primeira grandeza que certamente terá muito a compartilhar, contribuir e nos ensinar.

Diferentes do restaurante, precisamos romper a tradição e ousar sermos hospitaleiros e inclusivos. Precisamos convidar esses outros para a nossa mesa de estudo e de trabalho, para o sofá da sala e o do consultório. Urgentemente.

Referências

Franco, B. M. (2021, 30 de abril). Os valores de Guedes. *O Globo*. Recuperado de blogs.oglobo.globo.com/bernardo-mello-franco/post/os-valores-de-guedes.html

Freud, S. (2017). Os instintos e seus destinos. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. de Souza, trad., pp, 51-81). São Paulo: Companhia das Letras (Orginal publicado em 1915).

Goldman, M. & Banaggia, G. (2017). A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais. *Revista de Antropologia*, 60(1): 16-34. Recuperado de revistas.usp.br/ra/article/view/132062/128281

Recebido: 21/09/2021
Aceito: 22/10/2021

Ruth Naidin
Rua Almirante Pereira Guimarães,72/sala 403 - Leblon
Rio de Janeiro - RJ -CEP: 22440-000
(21) 98882- 8070
ruthnaidin@gmail.com

Psicanálise e Cinema

Django Livre como modelo do protesto negro

Augusto Paim[1]

Freud, em 1937, apresenta a expressão "repúdio da feminilidade" como complemento ao conceito de Alfred Adler de protesto masculino, dupla essa denominada para dar conta da tendência universal do humano em extinguir a passividade inerente que nos constitui como seres faltantes e, assim sendo, desejantes.

Tomo aqui o termo "protesto" de Adler unicamente para realizar uma construção metafórica que proporciona um deslocamento entre protesto e movimento. É internacionalmente conhecido o trabalho do movimento negro em prol da luta por equidade racial, necessidade imposta pela marca histórica do racismo estrutural, que, mais recentemente, a partir de 2020, conquistou uma visibilidade mais proeminente no meio psicanalítico institucionalizado proporcionado pela difusão via redes sociais do Vidas Negras Importam (*Black Lives Matter*), que destacou mortes por violência racial como a de George Floyd (EUA) e José Alberto (Brasil).

A questão que esse novo momento impõe a pensar é algo além. A visibilidade das mortes negras é e continuará sendo fundamental na luta antirracista, mas há que se adicionar algo mais, uma nova ação psíquica, para que essa batalha não tenha fim em si mesma, reafirmando a hegemonia branca sobre os corpos negros ainda em nossa contemporaneidade.

Deste modo, ao se abordar a temática do que poderia ser definido como uma nova ação psíquica no imaginário social, um caminho possível seria revisarmos a imagética que o negro possui dentro deste. Também em 2020, tivemos o curta *Dois estranhos*, produzido pela Netflix, como vencedor do Oscar, destacando a relevância do discurso negro frente à mortalidade a ele dedicada. Nesse sentido, qual modelo de sujeito negro poderia ocupar a civilização da pós-modernidade?

---

1. Psicólogo, psicanalista, membro associado do CEPdePA, membro do coletivo Psicanálise na Praça – Porto Alegre, idealizador do projeto @sigmundo no Instagram.

É pensando nisso que elenco a produção cinematográfica *Django livre*, filme do diretor Quentin Tarantino de 2012, como proporcionador de uma experiência polêmica – e por isso mesmo essencial – de um novo ideal para nossa cultura.

Django e Dr. Schultz, o negro e o branco, escravo e dentista, se encontram como caçadores de recompensas no faroeste tarantinesco para rediscutir, a luz do novo milênio, as questões sobre a cor em nossa sociedade. A proposta inicial nada contém de protesto, trata-se da velha passividade relegada ao povo preto de permanecer alienado, objeto vivo e racional da pulsão branca: Schultz precisa de Django para identificar seus próximos alvos e promete-lhe a liberdade, caso isso venha a acontecer, nada de novo. Todavia, tal proposta vai sofrendo uma deformação quando, ao cumprir a missão e a alforria, o dentista branco decide responsabilizar-se pelo negro: agora eles serão parceiros na busca por libertar a esposa de Django, Broomhilda, que segue como escrava em uma fazenda do antagonista Calvin Candie.

A primeira torção, de submissão à parceria, já poderia ser pensada como primeiro reconhecimento de alteridade. Reconhecimento este que se esgota na própria figura do Dr. Schultz, uma vez que não se encontrará na trama outra dinâmica entre negro e branco que não se construa em cima do sistema escravocrata.

Até seria possível pensarmos no personagem de Samuel L. Jackson, o velho Stephen, como uma figura que ocupa um lugar de destaque e goza de uma posição privilegiada em comparação com seus irmãos de cor: responsável pela governança da casa grande e conselheiro fiel de Candie. O que se mostra aí, contudo, é, na verdade, o cúmulo da servidão. Stephen representa, em palavra crua, um traidor, em palavras analíticas, o que lhe faltou foi justamente um potencial de traição. Se Stephen pudesse ter traído o registro que o constituiu, haveria alguma chance de não assumir a submissão como seu *status quo*.

O conselheiro está fixado em sua passividade originária, sem acesso ao repúdio necessário para fazer a primeira inversão fundamental que leva o sujeito do ser identificado para identificar-se, atividade inaugural de um psiquismo diferenciado. Em outras palavras, ao ser nomeado escravo e propriedade de um outro, assim permanecerá; uma vez que teme a verdade que, desde Édipo, sabemos que precisa ser desvelada: a verdade da castração. Deste modo, Stephen estagna em seu paradoxo. Nasce, cresce e provavelmente morre na fazenda de seu senhor, assim como seu pai, condenado a um destino pior do que o engolfamento completo pela pulsão de morte: uma não existência em vida.

Mas retornemos à dupla inicial. O pacto contratado pelos irmãos de cavalgada se estende por toda a narrativa, a clássica jornada de resgate à amada

é, sem sombra de dúvidas, o mote principal da história que acompanhamos. O ápice acontece no jantar com Calvin Candie, uma cena tensa, que transborda racismo científico e diálogos em blefe. O final, obviamente, é uma chacina protagonizada por Django, em que apenas este e sua prometida Broomhilda saem com vida. Neste ponto, duas vertentes se introduzem.

A primeira delas diz respeito ao ponto de virada, o momento em que a fala é substituída pelo ato e, consequentemente, pela matança. A negociação vinha muito bem, as máscaras – pretas e brancas – haviam caído e, ainda assim, o trio principal sairia ileso e com seu objetivo atingido. Acontece que Dr. Schultz não suporta. Ao ser obrigado a apertar a mão de Candie pela compra – no caso da negra Broomhilda – como fazem dois cavalheiros, ele o mata, desculpando-se com Django antes de ser ele próprio morto por um dos capangas do fazendeiro.

Este é o ponto de decepção. Nosso coadjuvante branco fiel denuncia com essa atitude a sua impotência frente ao sistema que o estruturou como sujeito. Em nome de uma suposta indignação colérica frente ao racismo explícito, ele entrega mais dois negros à crueldade branca, atestando a hipocrisia de seus pressupostos éticos e, principalmente, sua própria dimensão preconceituosa. O encontro com a racialização radical do outro branco traz à luz aquilo que dentro de si habita, mas que jaz há muito esquecido, vítima da amnésia estrutural do recalque. Candie é a verdade não dita de Schultz, escancarada a céu aberto e que, ao voltar neste molde tão expositivo, precisa novamente ser expurgada da consciência, assassinada para não ser vista, mesmo que, no instante em que isso se concretiza, a consequência direta e imediata seja sua confirmação.

Esse entendimento nos leva à segunda vertente anteriormente mencionada. O que faz Django com o lugar que o Dr. lhe relega? Ele nega. Virada surpreendente no destino final de um personagem negro. Complementando a postura marcada por Stephen, Django realiza a transição necessária para a verdadeira liberdade, não a da alforria, mas a da castração. O protesto de Django opõe-se à passividade que os senhores demandam dele e de seus pares. Schultz tenta encerrá-lo na morte que é dedicada a todo negro fujão, libertino ou agressivo, entretanto, o agora herói faz seu caminho de resistência às nomeações alheias, à domesticação de suas pulsões, ao impedimento de sua satisfação libidinal não inibida e garante, ao mesmo tempo, sua independência, sua agressividade e sua escolha objetal.

Que chamativa a decisão por este final. Não por sua estrutura, que respeita fielmente os modelos estabelecidos pela indústria do cinema, mas pela determinação de que um negro teria, desta vez, o famigerado final feliz; mais

ainda, frente ao branco hostil. Há algo de especial neste filme: um faroeste norte americano, inspirado em filmes italianos, dirigido por um branco, em suma, um instrumento sublimatório recheado de referências colonizadoras opta por dedicar este espaço a um negro. Django é um personagem que passa mais de duas horas em negativa, não de sua realidade inconsciente, mas da selvageria atuada por todos que com ele interagem. Condensa em sua criação o sucesso do protesto da negritude diante da objetificação e assujeitamento entendidos e impostos desde o viés da branquitude, inaugurando um novo ideal de eu para a população negra. Se não através de sua trajetória, que ainda é absolutamente atravessada pela violência, ao menos por sua imagem. Um espelho capaz de servir como alvo de identificações em potencial para o negro que vive, até a atualidade, sem ter conhecido um.

Referências

Freud, S. (2018). Análise terminável e interminável. In: S. Freud, *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)* (Obras completas, v. 19, pp. 13-188). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1937).

Tarantino, Q. (Direção). (2012). *Django livre* [Filme cinematográfico]. Estados Unidos: The Weinstein Company, Columbia Pictures.

Recebido: 30/09/2021

Aceito: 27/10/2021

Augusto Paim

Rua Felipe Neri, 457 sala 401 - Auxiliadora

Porto Alegre - RS - CEP: 90440-150

(51) 99866-2099

augusto.m.paim@gmail.com

Psicanálise e Literatura

O apagamento na pele de Clara

Ana Maria Sabrosa Gomes da Costa Nogueira[1]

Depois de mais de cem dias atendendo meus pacientes on-line, devido à pandemia, fabriquei um sonho com os restos diurnos de uma sessão e, é claro, com o que meu inconsciente revelava.

Uma menininha de sete anos, chamada Thaís, ao final de sua sessão, contou-me que sua avó, quando era criança, imaginava como seria bom se pudesse falar por telefone com alguém vendo o seu rosto, simultaneamente. A menina me perguntou se eu achava que algum dia aconteceria algo parecido: podermos entrar pela tela do computador ou do celular e ir lá do outro lado encontrar a pessoa com quem nos comunicamos...

Sorrimos e não foi preciso responder à pergunta para que ela falasse que sentia a falta de nossos encontros de "carne e osso".

Tive um sonho. Sonhei que todos os quadros da minha casa eram telas com os rostos de meus pacientes. A cada horário, eu tocava nas telas e aquele paciente entrava em minha casa e tínhamos a sessão, depois ele voltava para aquela moldura e, então, era a vez da pessoa do horário seguinte chegar.

Havia, entretanto, dentre aquelas molduras e aqueles rostos tão conhecidos, um rosto emoldurado que eu não reconhecia: uma moça com traços marcantes. Era uma sensação muito estranha, pois, embora os traços fossem bastante familiares, eu não conseguia saber quem era ela. Pensativa, instigada por aqueles traços, minha mente capta a imagem de uma criança que havia atendido, há muitos anos, no hospital em que trabalhava. De repente, veio uma sensação: era mais velha que ela, a menina. Seria a sua mãe? Dei-me conta que poderia ser a própria menina, que na época tinha cerca de oito anos, e hoje, uns 30 anos depois, quem sabe, seria aquela exuberante mulher que estava na tela. Pele negra,

1. Membro Efetivo e ex-presidente da SBPRJ, psicanalista de crianças e adolescentes, especialista em Psicologia Clínica e Hospitalar, mestre em Psicologia da Educação (FGV).

cabelos cacheados e volumosos, um lindo colar colorido e lábios pintados de vermelho. Sorriso no rosto. Surpreendo-me, tentando lembrar de seu nome. Faço um enorme esforço e, subitamente, acordo com um misto de susto, de angústia, de nostalgia e com muita vontade de saber sobre Clara! Sim, Clara era seu nome!

Fico inquieta, agoniada. Como estaria Clara? Por que sonhei com ela? Esta pequena paciente era uma menina negra, vinda de Moçambique nos idos anos 90. Uma menina gêmea, cuja irmã tinha um fenótipo de pele mais escuro do que o dela. Só havia a expectativa de um nascimento, porque os pais não sabiam que se tratava de uma gravidez gemelar. Primeiro nasceu Urbi, um nome feminino, originário da região do Benim, que significa "princesa", e depois veio a "surpresa", a outra bebê apontou a cabecinha e nasceu. Os pais demoraram quinze dias para encontrar um nome, até que a avó deu a ideia de chamá-la de Clara, uma vez que sua pele era mais clara que a de todos da família. Passados seis anos desse nascimento, seu pai veio com sua mãe para o Brasil, pois era professor universitário e havia conseguido uma bolsa de mestrado. As meninas tinham seis anos nesta ocasião, e vieram quatro meses depois que os pais já haviam se estabilizado por aqui.

Clara chegou ao Serviço em que eu trabalhava depois de peregrinar pela pediatria, dermatologia, serviço de infectologia. Enfim, chegou à psicossomática. Recebi Clara. Sua pele negra apresentava espaços em branco, causa de um vitiligo. A família estava satisfeita com a mudança de país e completavam exatamente dois anos que já haviam estabelecido residência. Clara muito pouco falava, mas chegava sempre muito receptiva ao entrar na sala de atendimento. Levamos alguns meses fazendo "desenhos de rabisco", acompanhados de um silêncio ensurdecedor.

As manchas em seu corpo, aos poucos, aumentavam. Lentamente. A mãe, atenta, percebia o avanço discreto das manchas e sempre me falava quando marcávamos para conversar. Ao mesmo tempo, eu cobrava de mim mesma "eficiência" na tarefa de conter aquela doença que causava uma despigmentação da pele da menina Clara. Cheguei a pensar em dizer para a família que não poderia mais atender o caso, face à impotência que experimentava e à ideia de que eu nada fazia por aquela criança.

Havia, entretanto, um sentimento maior, pois eu gostava muito de receber Clara. Por sua vez, Clara também gostava de estar comigo. Seus pais me diziam que ela acordava sempre animada nos dias em que vinha ao meu encontro. Os pais, muitas vezes, vinham juntos e traziam também Urbi, que ficava na sala de espera com eles. Esse dia da semana era uma espécie de passeio para todos da família. Lanchavam sempre no mesmo lugar, iam a uma praça perto

do hospital. Mostravam-se, porém, muito preocupados com Clara e seu vitiligo que avançava, de forma lenta.

Um dia, numa sessão, Clara desenhou um barco pequeno, depois um maior e depois um grande navio. Apesar de seu recorrente silêncio, neste encontro, Clara começou a me contar a história que sua avó lhe contara.

A avó não queria que sua família saísse de Moçambique, temia por eles, e contou muitas histórias para Clara e Urbi, para que essas convencessem os pais a voltar para a África, antes que as meninas viessem ao encontro deles, no Brasil. Histórias de torturas nos porões dos navios, de barbáries que seus antepassados sofreram, foram contadas pela avó. Fazer o desmentido dessa história seria enlouquecedor. A avó não mentia! Ela chorava pelas mortes de vidas negras, de vidas inocentes. Clara e sua família, estariam todos em risco? E eu? Uma estrangeira, uma psicóloga de um hospital público, disposta a estar junto dos meus pacientes e de seu sofrimento psíquico, me via tomada pela dor de Clara. Essa dor, entretanto, era incomparável, pois carregava, também, a iminência de ser levada a um navio, o mesmo em que os negros eram levados ao porão para serem torturados.

Um dia, ao desenhar pessoas no navio negreiro, Clara me pede um lápis "cor de pele". Aqui no Brasil, este termo nomeia uma cor de lápis que é usada para pintar a pele de pessoas de cor branca. Essas pessoas seriam as poupadas da carnificina que a população negra sofreu por mais de três séculos em nosso país e que, ainda, sofre as consequências do que temos compreendido como o racismo estrutural. Ela estava lá desenhada. Não sei se naquela ocasião eu própria tinha recursos, pensamentos reflexivos e de entendimento para acolher, reconhecer e cuidar de Clara, como ela demandava. Possivelmente, não. Não devo ter dado conta da demanda desta pequena paciente, mas, certamente, estabelecemos laços que motivavam nossos encontros.

Ao mesmo tempo em que as sessões com Clara iam acontecendo, seus pais contavam-me um pouco de sua história. A diversidade cultural daquela família fazia-me sentir como se estivesse sendo alfabetizada na beleza linguística de um mosaico cultural, entre a ronga, a changana e o português.

Às vezes, Clara falava palavras que eu não compreendia, mas, ao invés de perguntar o que é isso ou o que é aquilo, na jovialidade de uma psicóloga, diria, que decidi quase que, intuitivamente, apenas escutar aquela diversidade de línguas maternas, sotaques, sonoridades que a pequena paciente expressava. Numa viagem muito vívida ao passado, vejo-me, hoje, tomada, ao longo do dia, por Clara.

Após muitas sessões, Clara verbalizava que Urbi, a princesa negra, com a pele como a da mãe e do pai, poderia ser poupada, em seu imaginário. Clara,

com seu desbotamento de pigmentos na pele, conseguiu expressar que queria que seu vitiligo continuasse até que seu corpo pudesse ficar todo branco. Esta poderia ser uma saída, em suas fantasias de sobrevivência, uma vez que não era a princesa da família. Seria uma forma de escapar da morte.

Clara começava a dançar nas sessões e me pedia para dançar com ela *Ngalanga*, dança típica da província de Maputo, dificílima de dançar. Para mim, era impossível fazer aqueles passos. Era uma dança que se apresentava no regresso dos guerreiros, para celebrar a vitória. E, assim, como sabemos que ocorrem nas análises de crianças, lá vamos nós, ousando passos *Ngalanga*. Clara, pacientemente, me ensinava e ria com minhas desajeitadas tentativas. Clara ficou três anos em análise. Algumas partes de seu corpo, como as mãos, a boca e os pés, repigmentaram-se, ainda que ela continuasse a fazer a sua mistura de línguas quando se via diante de situações de muita angústia.

Nunca mais a vi. Lembro-me de nosso último encontro, quando ela me levou uma "engenhoca" que tinha construído. Era uma caixa que tinha que ser aberta com muita delicadeza, pois era feita de papel e estava amarrada com barbantes. Lá dentro, havia a pintura de uma flor. Disse-me que eu poderia colocar na parede de minha casa, se eu quisesse.

Sim, Clara, coloquei sua pintura em minha "casa". Você está uma bela mulher, com cabelos volumosos e cacheados, batom vermelho e um colar colorido numa linda moldura, não na parede da minha casa, mas no meu sonho, nas minhas lembranças.

Toca o celular, um paciente me chama, mas estou com a flor na mão, no pensamento e preciso apoiá-la em algum lugar para não deixá-la despetalar. Corro, apoio a flor. Deu certo! A flor está a salvo e sei que não preciso temer, pois posso acessá-la a qualquer momento, em minhas fantasias. Olho para os quadros da sala e penso: que loucura! Pensei no que a menina Thaís havia desejado – entrar pela tela do celular e vir me encontrar – e tive um desejo parecido com o dela: entrar numa espécie de tubo de volta para o passado – o infantil da analista e suas múltiplas dimensões ecoavam bem alto dentro de mim.

Gostaria de perguntar à Clara se, para além de nossa compreensão do que ela sentia em ser a filha que não era esperada para nascer, para além do entendimento de que ter uma cor de pele diferente da de seus pais e de sua irmã gêmea não a faria ser excluída do núcleo familiar, para além do trauma transgeracional de assombrosos e de verdadeiros relatos sobre um passado nosso, tão recente, se ela poderia ter-se sentido, também, compreendida, por mim, pela irracionalidade do racismo, como trauma. O traumatizante contato com a

violenta barbaridade no mundo no qual habitamos a deixava, não raras vezes, sem voz e sem cor, só dor.

A casa silencia. Terminei de atender os pacientes on-line e ouço a dor de Clara. Será a dor dela que ressoa em mim? Em "O vendedor de passados", Agualusa se reporta à música "Acalanto para um rio":

Nada passa, nada expira/ O passado é um rio que dorme/ e a memória, uma mentira/multiforme./ Dormem do rio as águas/ e em meu regaço dormem os dias/ dormem/ dormem as mágoas/ as agonias/ dormem./ Nada passa, nada expira/ O passado é / um rio adormecido/ parece morto, mal respira/acorda-o e saltará/ num alarido.

O passado é um rio que dorme. Estava adormecida em mim esta memória. Aquela menina hoje seria a mulher negra exuberante emoldurada na poesia de seu tempo, de seu colorido? Ah! O colar colorido do sonho, os lábios pintados, sem manchas brancas na pele, uma pele negra úmida e luminosa na parede de minha casa, um sorriso discreto de quem fez as mágoas e as agonias adormecerem... mas nada passa, ao despertar, novos alaridos ecoarão as vozes da vida, os dialetos da terra mãe e com o acesso a estas memórias.

As paredes de minha casa agora respiram, têm cor, luz, gingado. Sinto o coração pulsante de Clara e sua dança é cada vez mais acelerada, o ritmo penetrou no emolduramento da tela, a moldura não prende mais a bela mulher, na qual a menina negra se transformou. Olho para a parede e não encontro mais a tela dentro da moldura. Clara partiu para o mundo, em busca de um caminho livre, onde seus dialetos possam ser falados e compreendidos.

Em mim, ficaram os pigmentos de sua pele, e foram eles que mantiveram, até hoje, vívidas as cenas fabricadas neste meu/nosso sonho sonhado. Esta noite, quisera eu poder sonhar que dançarei *Ngalanga*!

Recebido: 25/05/2021

Aceito: 09/08/2021

Ana Maria Sabrosa Gomes da Costa Nogueira
Rua Bambina 56 sala 403 - Botafogo
Rio de janeiro - RJ - CEP: 22251-050
(21) 99607-0234
anamsabrosa@gmail.com

Olodum e Lalibela[1]

Marco Lucchesi[2]

A queima de fogos deu ao Rio de Janeiro uma espécie de passaporte global para integrar o prestigioso número das grandes capitais da Terra por onde ingressa o Novo Ano, acompanhado pela escolta das grandes multidões, a fanfarra em altos decibéis e a sempre mais complexa, quase barroca, e cada vez mais longa pirotecnia.

Pagou-se, contudo, um preço elevado: o quase eclipse das religiões africanas, que coloriam nossas praias, no dia 31 de dezembro, com uma carga poética inesquecível, para quem as alcançou. Todo um arquipélago de velas brilhantes, que pontilhavam a areia de luz e sombra, com os perfumados barcos de Iemanjá, boa parte dos quais azulados, e os tambores cadenciados, ao mesmo tempo suaves e vigorosos, que se confundiam com as batidas do coração.

Mas outra praia resiste e cresce. A um mês do Carnaval, vejo com alegria que o grupo Olodum prestará homenagem à Etiópia, dentro de seu projeto de trabalhar com as vozes da África, que constituem a espessa camada negra e polifônica de nossa História. "Lalibela Olodum" é o título da música, deliciosa de pronunciar, como um mantra, apoiado na letra "l" e na fartura de vogais.

Lalibela ou Lalibäla é das cidades mais fascinantes da Etiópia, com suas igrejas esculpidas na pedra, por ordem de um antigo rei, que sonhava edificar uma nova Jerusalém no coração da África. A igreja ortodoxa da Etiópia é uma das mais antigas do cristianismo, com uma visão de mundo original, calendário próprio, Juliano, e não Gregoriano como o nosso, com três livros a mais do que o Antigo Testamento, como o livro de Enoque, por exemplo, e uma liturgia de rara beleza.

---

1. Texto cedido pelo autor, incluído na coletânea do livro Cultura da Paz, publicado em 2020 pela Editora Oficina Rachel, Rio de Janeiro.

2. Professor de Literatura Comparada da UFRJ. Ex-presidente da Academia Brasileira de Letras – ABL.

Tão aberta para abraçar distintas narrativas, a Bahia é uma espécie de irmã da Etiópia, que também recebeu diversos influxos, sem abdicar de nenhum deles. A começar pela comunidade muçulmana, além dos "falashas" ou "beta Israel", que são etíopes judeus, a igreja ortodoxa, "tewahedo", com seus ícones luminosos e formidáveis cruzes de procissão, além das tantas expressões religiosas no vale do Oromo.

Tenho para mim que a Etiópia é uma das últimas reservas poéticas do Ocidente, onde os mitos ainda vivem em plenitude, com a beleza ao mesmo tempo sublime e selvagem, entre a esfera celeste e terrestre, onde as estrelas do céu e o curso dos rios se confundem com a própria história dos deuses e o perfume das flores. Todos podem dizer, como certo poeta, que cresceram nos braços dos deuses.

É possível que o Olodum represente o desenho do elegante alfabeto silábico etíope. O que importa é a retomada do diálogo com a Etiópia, não como quem olha para um museu, mas sim para uma poética viva, densa e arraigada, que aponta para sábias resistências contra uma homogeneização global, com as lições de um povo que se manteve independente e não perdeu a própria voz, leitura original de uma parte esquecida do Ocidente.

Homenagem

Vidas negras importam – V[1]

Sônia Eva Tucherman[2]

In Memoriam

No dia do assassinato de George Floyd, escrevi um pequeno texto sob o impacto daquele terrível acontecimento. Fiquei especialmente afetada com a displicência com que o policial comete o assassinato, com a mão no bolso, indiferente à vida humana que vai se esvaindo, parecendo quase entediado, confirmando publicamente que vidas negras não importam. A displicência, a indiferença, o enfado, que podem ser condensados em verbalização por duas palavras — E daí?...—, é o Horror.

Lembrei-me do livro As benevolentes, em que Jonathan Littell utiliza o relato em primeira pessoa para retratar as atrocidades da Segunda Guerra Mundial do ponto de vista do oficial nazista Maximilien Aue. O autor penetra na mente do algoz, nos faz ler suas ideias e ver o Mal através de seus olhos.

E o que veem os olhos e o que pensam - melhor: não pensam, no sentido bioniano - os racistas que liberam o preconceito até que seja capacidade de matar, que assassinam tantos Floyds, enquanto cometem suas torpezas?

Com doído esforço, tento traçar o percurso que segue a mente do racista, penetrar no seu mundo subjetivo como requer a função analítica (até onde suportamos?), conhecer a infâmia, para me perguntar como faz Primo Levi ao relatar suas vivências como prisioneiro do campo de Auschwitz: É isto um Homem?

"É ISTO UM HOMEM?"

---

1. Este ensaio foi originalmente publicado pelo Observatório Psicanalítico Febrapsi (178/2020), em 30/6/2020, no conjunto Ensaios sobre acontecimentos sociais, culturais e políticos do Brasil e do Mundo e gentilmente cedido para publicação na TRIEB-Racismo.

2. Psicanalista, membro efetivo com funções específicas do Instituto da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Estou com a mão no bolso e com o joelho no seu pescoço, negão. Você pede socorro, não consegue respirar. Tenho vontade de rir. Quem vai socorrer você, negro? Estou com a mão no bolso, não percebe?, que é pra mostrar como é fácil te destruir. Piso em você como em uma barata. Posso lixar as unhas, palitar os dentes, simplesmente ficar com a mão no bolso enquanto te mato. Não me importo se me filmam. Não se importam se te mato. Sua vida preta não importa. Tenho o poder na minha mão branca que está no bolso. Posso acabar com você quando eu tiver vontade e acontece que hoje estou com vontade, é isso. Vou contar no bar, hoje à noite, que acabei com um crioulo filhodaputa e foi tão fácil que nem precisei tirar a mão do bolso. Só pisei em cima, e pronto. Vão rir muito. Hoje à noite, vou contar como você é covarde e implora pela vida. Como você é fraco. Como preto nem reage. É gente fraca. Preguiçosa, submissa. Na próxima vez, vou palitar os dentes e sorrir para a câmera. Tá entendido? Você não é semelhante a mim. Eu sou um Homem. E você, o que é?

Agradecimento aos pareceristas

Aos pareceristas, nosso agradecimento pela fundamental contribuição para a edição deste importante número.

Alice Becker Lewkowicz
Bernard Miodownik
Carlos Fernando dos Santos Motta
Eliana Mello
Eloá Bittencourt Nóbrega
Ignácio Paim Filho
Joyce Goldstein
Liana Albernaz de M. Bastos
Maria Teresa Lopes
Marta Rezende Cardoso
Miguel Calmon du Pin e Almeida
Nelma Cabral
Paola Amendoeira
Ruth Naidin

Instruções aos autores

LINHA EDITORIAL

A Revista TRIEB, publicação oficial da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, filiada à Associação Psicanalítica Internacional, vem sendo editada regularmente desde 1991. Sua proposta editorial caracteriza-se pela divulgação de artigos inéditos referidos ao campo teórico e clínico da psicanálise e às suas articulações com outros campos do saber. Os artigos sobre clínica são necessariamente acompanhados por uma discussão teórica e/ou crítica. As edições podem ser organizadas tematicamente e sua periodicidade é semestral. Publica, ainda, conferências, entrevistas, traduções, artigos de valor histórico e resenhas de interesse para o campo da psicanálise.

PROCEDIMENTOS DO CORPO EDITORIAL

Os editores apreciarão os artigos quanto à sua originalidade e adequação à linha editorial, podendo, a seu critério, submetê-los à apreciação de consultores *ad hoc* sem divulgação da identidade dos autores e vice-versa. Após análise do artigo, os autores recebem por escrito o resultado da avaliação: recomendado; recomendado com modificações; ou não recomendado para publicação. Caso seja necessário fazer modificações no texto, o autor será encarregado de providenciá-las, devolvendo o artigo reformulado no prazo indicado pelos editores em comunicação escrita. Caberá ao Corpo Editorial a decisão final acerca da publicação ou não do manuscrito, bem como a data de sua publicação. O Corpo Editorial reserva-se ainda o direito de introduzir pequenas modificações no texto aceito para publicação, com vistas a adequá-lo aos critérios de coerência, clareza, fluidez, correção gramatical e padronização editorial adotados pela revista. O artigo enviado para publicação deverá ser encaminhado de acordo com as instruções abaixo enunciadas. Recomenda-se a todos os autores que guardem consigo uma cópia do trabalho, uma vez que a TRIEB não se responsabilizará por devolvê-lo, mesmo no caso de artigos não aceitos para publicação.

DIREITOS AUTORAIS

O conteúdo do material enviado para publicação deve ser inédito e não pode ser submetido simultaneamente para publicação em outros locais. A exatidão das informações é de respon-

sabilidade do autor. Os artigos aceitos e publicados tornam-se propriedade da TRIEB, sendo vedada sua reprodução. Para serem publicados em outros locais, ainda que parcialmente, necessitam da autorização por escrito dos editores. Os autores deverão anexar ao artigo uma carta de autorização, que trata do termo de transferência de direitos autorais. Deverão constar também nome completo, endereço postal, telefone, fax, e-mail de todos os autores e a(s) sua(s) respectiva(s) assinatura(s).

APRESENTAÇÃO DO ARTIGO

O artigo deve ser encaminhado à Revista TRIEB em arquivo eletrônico Word, letra Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5, formato *.doc. Deve ter no máximo 40 mil caracteres, incluídos os espaços. Deve ser enviado por correio eletrônico para o endereço revistatrieb@sbprj.org.br. A apresentação do artigo deve obedecer às regras e normas que estão disponíveis no site da SBPRJ http://www.sbprj.org.br/publicações-trieb.

ENTREVISTAS

Fakhry Davids
Isildinha Baptista Nogueira
Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

CORRESPONDÊNCIA

Racismo: diálogo entre a psicanálise e a filosofia
Ignácio Paim Filho e Renato Noguera

ARTIGOS TEMÁTICOS

Branquitude, esse *Unheimlich* que nos habita
Andréa Mongeló

Ideal de Branquitude:
uma leitura psicanalítica sobre o racismo
Clarice Medeiros
Erick Giovanni Sobral Teixeira

Eu, mulher-negra e a psicanálise brasileira:
inquietações
Naiara Santos e Silva

Sobre uma clínica psicanalítica das
relações raciais
Paola Amendoeira

ARTIGOS ORIGINAIS

Encontros, desencontros e meta-encontros:
notas sobre psicoterapia transcultural
Bóia Efraime Jr.

Racismo: quando o corpo é marca e causa de
exclusão social
Isildinha Baptista Nogueira

Estigma, tradição e saúde mental em
Moçambique
Rómulo M. Muthemba

FORMAÇÃO PSICANALÍTICA

A paz: um ponto de vista psicanalítico
Ney Marinho

Somos nascentes.
Nascentes, afluentes e influentes rios.
Ana Cristina Lima
Denise Bastos Arduini
Maria Cristina Leão
Larissa Albertino
Wagner Pinheiro
William Vieira

E nós, psicanalistas, como faremos
para viver juntos?
Ruth Naidin

PSICANÁLISE E CINEMA

Django Livre como modelo do protesto negro
Augusto Paim

PSICANÁLISE E LITERATURA

O apagamento na pele de Clara
Ana Maria Sabrosa Gomes da Costa Nogueira

Olodum e Lalibela
Marco Lucchesi

HOMENAGEM

Vidas negras importam V
Sônia Eva Tucherman

SBPRJ
Sociedade Brasileira de Psicanálise
do Rio de Janeiro

ISSN 1517-185X
9 771517 185009