

DIAGNÓSTICAS SOCIAIS DA BRANQUITUDE

SOCIAL DIAGNOSES OF WHITENESS

Pedro Ambra 1

Resumo: o artigo apresenta algumas consequências da escolha de categorias diagnósticas para a reflexão sobre a branquitude no Brasil. O recurso feito à psicanálise no debate das relações étnico-raciais parte da hipótese de uma convergência entre constituição subjetiva e estrutura social e é problematizado à luz da ética da escuta e de uma postura epistemologicamente não colonizatória em relação a outros saberes. Em seguida apresentam-se os antecedentes históricos e conceituais da noção de branquitude e as especificidades do chamado “pacto narcísico”, proposto por Cida Bento. Ao diferenciá-lo do racismo pensado como “neurose cultural brasileira” em Lélia Gonzalez, buscamos extrair consequências políticas do paralelo entre os horizontes de tratamento clínico e de transformação social. Defende-se que a emergência de uma verdade histórica quilombola pela reconquista do passado é uma das condições do devir antirracista.

Palavras-chave: Racismo. Branquitude. Psicanálise. Psicologia Social.

Abstract: This paper presents some consequences of choosing diagnostic categories for reflecting on whiteness in Brazil. The use of psychoanalysis in the debate on ethnic-racial relations postulates a convergence between subjective constitution and social structure, and it is problematized considering the ethics of listening and an epistemologically non-colonizing position towards other knowledge systems. Historical and conceptual antecedents of the notion of whiteness and the specificities of the so-called “narcissistic pact,” proposed by Cida Bento, are presented. By differentiating it from racism conceived as the “Brazilian cultural neurosis” in Lélia Gonzalez, we seek to draw political implications from the parallel between clinical treatment and social transformation horizons. It is argued that the emergence of a quilombola historical truth through the reconquest of the past is one of the conditions for an anti-racist future.

Keywords: Racism. Whiteness. Psychoanalysis. Social Psychology.

1 Doutor em Psicologia Social (USP) e em Psicanálise e Psicopatologia (Université Paris Cité). É professor da PUC-SP e da USP e coordenador da Escola Tamuya de Formação Popular. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9168299684488495>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5917-3895>. Email: pedro.ambra@gmail.com

Introdução

As maneiras pelas quais a psicanálise relaciona-se com o social são polimorfos e, no limite, perversas: face à correta cópula entre clínica e metapsicologia, unida pela abstinência da escuta, a política insiste em apontar impasses. A noção de gênero, os saberes sobre o sexual aportados pela teoria *queer* e as novas gestões do erótico e das relações não-monogâmicas, por exemplo, parecem colocar em xeque a certeza que muitas/es/os tinham de que a pulsão freudiana e a ênfase lacaniana no discurso seriam a palavra final sobre a sexualidade. Da mesma feita, a maior ventilação de autorias e questões ligadas às relações étnico-raciais, tanto no interior da psicologia e das ciências humanas quanto na opinião pública, convida (às vezes de maneira enfática) a algumas assunções de posição por parte de psicanalistas.

Explícita ou implicitamente enunciada, a ideia de que o “inconsciente não tem cor” pressuporia que não há um correlato verdadeiramente psíquico dos marcadores sociais da diferença. Raça, gênero, classe, entre outros, teriam uma influência apenas na espessura imaginária do Eu, ainda que, paradoxalmente, não se negue que o racismo no Brasil é estrutural. Para muitas/es/os aceita-se haver um conjunto de relações socialmente organizadoras, mas sem impactos fundamentais na estrutura psíquica. Mas seria isso metapsicologicamente possível, eticamente sustentável ou politicamente desejável?

O artigo tem por objetivo circunscrever os recursos teóricos e políticos feitos por pensadoras das relações étnico-raciais às noções de “narcisismo” e “neurose” e suas consequências para a transformação social. Para tanto, iniciaremos por apresentar uma aposta ética sobre o lugar da psicanálise frente aos saberes e demandas politicamente implicadas para justificar a elevação da inseparabilidade entre sujeito e sociedade ao estatuto de método. Em outras palavras, radicalizamos a eleição de categorias oriundas da clínica psicanalítica considerando seu correlato transformativo último, o tratamento. Em seguida serão apresentadas diferentes conceituações da categoria de branquitude, os debates envolvendo sua suposta invisibilidade e quais contradições se expressam no uso psicossocial da noção de pacto narcísico. Tal expediente será contrastado com a espessura relacional do racismo tomado como neurose, sendo a branquitude um efeito secundário do silenciamento de uma verdade histórica. Tal distinção conduzirá a uma reformulação do que se entende como direção do tratamento do sujeito, enquanto transindividual, por meio da reintrodução de fragmentos apagados da história, inconscientemente colonial. Concluiremos defendendo a pertinência da noção de narcisismo enquanto diagnóstica tática, o racismo como neurose enquanto intermediação estratégia e a revolução enquanto destituição do sujeito suposto saber como política.

Psicanálise e branquitude: premissas éticas e metodológicas

Este artigo poderia ter tido como mote “o que a psicanálise tem a dizer sobre o racismo”. Porém, nos veríamos aí defrontados com um primeiro problema. Não que ela não tenha o que dizer sobre este e outros campos, pelo contrário. Mas justamente esse excesso em *dizer sobre* deveria causar estranhamento num campo fundado primordialmente pela *escuta*. Defendo que a presença da psicanálise na cultura deve aparentar-se a sua postura clínica no que tange uma ética da não sobreposição do dito interpretativo face à enunciação do dizer. Em outras palavras: se na clínica a escuta é soberana em relação à interpretação, por que haveria de ser diferente em debates conceituais ou públicos?¹

¹ Tal inquietação, bem entendido, não é apenas conceitual, mas igualmente íntima e pessoal, pois me vejo sempre numa tensão entre o quanto, onde, com quem e quando falar versus o escutar, escrever versus ler. No Brasil, os processos sociais de subjetivação me localizam enquanto alguém cuja fala é reconhecida e, portanto, a validade de seu conteúdo valeria per se, o que tem como resultado, para mim e para a estrutura social, quase sempre o apagamento da própria posição enunciativa. Deveria, assim, em nome de uma reparação histórica, silenciar-me individualmente sobre algumas temáticas na esperança de contribuir pontualmente para uma inversão nas lógicas de lugares de fala? O que é e quais as funções do silêncio do homem branco? Nesse campo, é possível haver, para além da leitura, uma escrita verdadeiramente ética?

Sustentar a função analista para a fala do outro não implica, porém, num silenciamento total, seja neutro ou implicado. Ao contrário, como sabemos, a escuta — e, mais precisamente, a escrita, para o lacanismo tardio — é uma práxis árdua que implica em hipóteses, ensaios e, sobretudo, na consideração dinâmica da transferência. Ou seja, localizar-se face à fala do outro é um dos fundamentos de qualquer escuta que se arrogue inscrita no legado freudiano. Nesse sentido, antes de sermos acometidos pelas interpretações de plantão, cumpriria mapear os recursos feitos à psicanálise, por exemplo, pelas teorias sociais e como seus conceitos e mecanismos são utilizados e, eventualmente, por elas transformados. Talvez assim, ao investigar como a psicanálise é utilizada por campos críticos que pensam problemas que extrapolam o sentido estrito da clínica, será possível descobrir novos limites de suas próprias potencialidades, algo que a proximidade das reflexões internalistas não nos deixa ver.

Para nossos propósitos, pouco profícua parece ser a postura de fiscais de pureza da psicanálise: este é um trabalho não apenas crítico no sentido estrito do termo, mas politicamente engajado com uma mudança social efetiva que, evidentemente, se dará para além da universidade e dos consultórios. Escrevo, assim, como cidadão que considera inaceitável a exploração da classe trabalhadora no Brasil e sua estrutura racializada; como pessoa branca que deseja responsabilizar-se intelectual e politicamente pela constatação de que sua experiência de laço social não é universal ou universalizável; (mais) como psicólogo social (do que como analista) que se questiona por que diabos valorosas reflexões sobre as relações étnico-raciais valem-se da psicanálise e não de outros saberes *psí* no interior de seus projetos conceituais e quais as consequências dessas escolhas.

Tomaremos a problemática da *branquitude* como objeto desse exercício de apresentação de alguns usos de noções oriundas da psicanálise, com vistas a construir uma justificativa metodológica para horizontes de transformação de nossa estrutura racial e, por consequência, social. Mas em que medida seria lícito utilizar tal marcador social? É bem verdade que a psicanálise figura no rol dos saberes que, de alguma maneira, questionam a identidade do sujeito para consigo próprio, pois o inconsciente é uma emergência que fissa o eu. Porém, não se depreende daí que ela seja intrepidamente anti-identitária, subalternizando os traços socialmente constituintes do Eu, como algumas análises conservadoras parecem querer demonstrar.

É necessário, contudo, partir de alguns pressupostos para desdobrar tais problemas. O primeiro deles apoia-se na máxima freudiana segundo a qual a psicologia individual é, desde o início, psicologia social, sendo sua separação meramente metodológica, e não conceitual ou epistemológica. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 2010, p. 14), vemos não apenas a utilização de conceitos da psicanálise na reflexão de fenômenos sociais, mas uma franca expansão da teoria do sujeito (notadamente na noção de identificação), a partir da consideração de que este é um efeito de dadas configurações sociais.

Assim, ainda que a psicanálise tenha no nascimento de sua práxis um cenário burguês aparentado da medicina, a racionalidade que a preside é pautada por um descentramento do indivíduo como morada última da verdade. Do caráter disruptivo do sexual à constituição externa da personalidade por meio de identificações, o pensamento de Freud permitiu avanços inclusive para além de sua alçada proximal: as discussões sobre ideologia, racionalidade burguesa e neoliberal², gênero e sexualidade³ e sobre as relações étnico-raciais⁴, que nos interessarão de maneira mais detida aqui, são alguns de seus exemplos.

Jacques Lacan tem o mérito de radicalizar a espessura alteritária que marca a constituição subjetiva. Desde sua tese de doutoramento em 1932 e da influência materialista herdada da crítica de Politzer à psicologia e à psicanálise (SILVEIRA, 2022), Lacan se fiava a uma hipótese francamente anti-essencialista de sujeito. É desse período que datam, inclusive, reflexões que imputam a constituição subjetiva diretamente à influência social (LACAN, 2003, p. 29) e, talvez não por outra razão, Lacan é citado por Frantz Fanon tanto em seu clássico *Pele negra, máscaras brancas* quanto em sua “Tese de Exercício” em psiquiatria, onde lemos

2 Ver trabalhos de Slavoj Žižek, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Christian Dunker, Vladimir Safatle e Nelson da Silva Jr.

3 Ver trabalhos de Gayle Rubin, Judith Butler, Jéssica Benjamin, Paulo Ceccarelli, Felipe Lattanzio, Patrícia Porchat, Patrícia Gherovich, Javier Saéz, Pedro Ambra e Rafael Cossi.

4 Ver trabalhos de Frantz Fanon, Roger Bastide, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Neusa Santos Souza.

Falamos há pouco da ênfase considerável que Lacan dava ao ponto de vista social. [...] Na base de sua doutrina, Lacan situa um postulado: o determinismo psicogenético. Esse postulado possibilita a **ciência da personalidade, que tem por objeto o estudo genético das funções intencionais em que se integram as relações humanas de ordem social** (FANON, 2020a, p. 371, negritos nossos)

Assim, se em *Pele negra* a diagnóstica anunciada ao longo de suas páginas seria aquela de uma *sociogenia* (Fanon, 2020b, p. 25) em sua tese Fanon parece recorrer a Lacan para demonstrar que a própria psicogênese é em si já uma sociogênese. A partir daqui, *pensar a constituição psíquica é pensar o laço social*. Mas seria o oposto verdadeiro?

É bem verdade, porém, que a concepção de um determinismo social culturalista é modificada por Lacan a partir do encontro com o estruturalismo. Sai de cena a sociologia como campo conceitual solidário e a centralidade da imago como conceito forte se inverte, secundarizando-a como um efeito alienante subjugado ao simbólico (SILVEIRA, 2022). De toda forma, a ideia de uma alteridade que constitui o sujeito desde fora se mantém, não mais como uma cultura concreta, mas como uma estrutura da linguagem e da espessura universal das proibições ligadas ao parentesco como regulagens mestras das relações sociais. Na mesma esteira, a interpretação psicanalítica da ideia hegel-kojeviana de *desejo como desejo do Outro* fornece um sujeito incontornavelmente excêntrico e cujo processo de constituição é não apenas centrífugo, mas também centrípeto. Mas de qual centro e de qual Outro se trata nas discussões sobre relações étnico-raciais no Brasil hoje?

Propomos uma analogia entre os processos de constituição subjetiva e aqueles que instauram e mantêm relações sociais ligadas à racialização. Neste sentido, narcisismo e neurose não seriam mais noções exclusivamente psicológicas assim como branqueamento e racismo não estariam exclusivamente no campo das teorias sociais: a estrutura moebiana vale não apenas para a relação do sujeito com o Outro, mas para a própria constituição do saber psicanalítico e das reflexões sociais que consideram a dimensão psíquica.

Decorreria daí um passo suplementar às diferentes diagnósticas sociais⁵ que se valem da psicanálise: utilizar quadros clínicos e mecanismos psicanalíticos para analisar as relações raciais implica que as estratégias de tratamento clínicas podem, guardadas as devidas proporções, servir como guias para processos de transformação política. Apresentarei dois exemplos deste uso, narcisismo e neurose, para melhor embasar algumas reflexões sobre sua pertinência na luta antirracista no Brasil.

Na esteira de trabalhos anteriores sobre a temática, buscaremos circunscrever e particularizar categorias hegemônicas intuitivamente tomadas como universais: assim como a masculinidade (AMBRA, 2021) e a cisheteronormatividade (AMBRA, 2022), cumpre nos debruçarmos aqui sobre a noção de *branquitude* enquanto uma categoria francamente psicossocial. Trata-se de pensar a especificidade dos mecanismos que perpetuam o racismo por meio não da análise do “psiquismo do branco”, mas da espessura inconscientemente estruturante da malha discursiva e ideológica que, no Brasil, se corporifica por um processo de epidermização silenciosa, invisibilizando processos de violência contra a população negra e indígena por meio de uma universalização de particularidades identitárias que, por fim, perpetuam violências.

Tensões conceituais acerca da branquitude no Brasil: o caso do narcisismo

Conforme resgata Lourenço Cardoso (2011), a primeira ocorrência do termo branquitude

5 Inúmeros e plurais são os exemplos de usos de categorias diagnósticas para se pensar questões sociais. Para ficarmos apenas nos exemplos que o fazem a partir da perspectiva de raça no Brasil, trata-se de uma tradição que se inicia, no mínimo, desde Arthur de Gobineau, passando por Silvio Romero e culminando nos trabalhos de Raimundo Nina Rodrigues. Esta perspectiva de trânsito entre reflexão racial e diagnóstica compõe, igualmente, o quadro crítico e antirracista do pensamento nacional, com nomes como Dante Moreira Leite, Guerreiro Ramos, Neuza Santos Souza, Lélia Gonzalez e Maria Aparecida Bento, que aqui discutiremos de maneira mais pormenorizada.

no Brasil é reputada à Gilberto Freyre, em 1962, tomando-a negativamente como a contrapartida da negritude, ambas – para o autor – estrangeiras à mestiçagem que constituiria o fulcro de nossa democracia racial. Guerreiro Ramos, contudo, teria sido quem levou essa problemática mais longe com seu *A patologia social do “branco” brasileiro* (1982)⁶, no qual demonstrou que a dominação racial no Brasil não se valia apenas de expedientes de violência, mas, igualmente, de gestões de estereótipos que exaltariam a branquitude e rejeitariam (mais ou menos explicitamente) a negritude. Há aqui uma exaltação positiva de uma identidade racial numericamente minoritária, mas ideologicamente hegemônica. Décadas mais tarde tal hipótese, consoante com algumas indicações de Frantz Fanon (2020b), será resgatada, reelaborada e verificada em termos psicanalíticos por Neuza Santos Souza (2021) ao propor um cruzamento entre branquitude e a noção de Ideal do eu em pessoas negras em ascensão social no Brasil.

Ao mesmo tempo, a branquitude possuiria outra característica aparentemente contrária, mas intimamente articulada à primeira: sua invisibilidade estratégica. Para Edith Piza, inspirada pelos trabalhos de Ruth Frankenberg, “o branco não ‘enxergaria’ sua identidade racial, por isso ela seria ‘invisível’. Aliás, para Edith Piza, quando o branco defronta-se com sua própria branquitude, causa-lhe um grande impacto, semelhante a uma pessoa desavisada que se choca com uma porta de vidro” (CARDOSO, 2011, p. 84).

Há aqui um importante debate sobre os desdobramentos éticos desta semiologia: sendo a branquitude invisível, como reconhecer privilégios e responsabilizar-se por sua condição de pessoa branca? Em outro trabalho, Cardoso (2010) defenderá que a identidade racial branca não é uma entidade homogênea e que — a despeito de ocupar uma posição de privilégio numa sociedade racializada — pode, ser dividida entre *crítica* (aquela que publicamente condena o racismo) e *acrítica* (abertamente supremacista). Tal divisão foca-se em traços de indivíduos ou grupos que têm na expressão pública ou consciente suas marcas de distinção. Em outras palavras, o autor defende que, a despeito das diferenças nas experiências de branquitude, há uma positividade consciente desta identidade.

Motivo pelo qual nomeará o percurso de Cida Bento como *contraditório*, na medida em que sua proposta de *pacto narcísico da branquitude* ao mesmo tempo que negrita a manutenção positiva de poder entre brancos, trata esta identidade como invisível:

Na concepção de branquitude de Bento encontra-se também a ideia de invisibilidade racial, semelhante ao significado empregado por Edith Piza [...] Se o pacto narcísico ocorre também pelo interesse dos brancos em preservarem seus privilégios étnico-raciais, obviamente podemos considerar que o branco ao se compactuar se enxerga enquanto pessoa e grupo racializado. Para concluir, diria que ao empregar o conceito “pacto narcísico”, Maria Aparecida Bento irá se contradizer sempre que reiterar a ideia de invisibilidade racial. (CARDOSO, 2011, p. 89)

A tensão entre uma vivência identitária consciente ou não de sua unidade remete-nos à raiz conceitual utilizada por Bento, a saber, o narcisismo. Por que e como valer-se de uma categoria oriunda da psicanálise freudiana para refletir sobre o laço social racializado no Brasil? Quais os efeitos de tal escolha na luta antirracista?

Cida Bento tem o mérito de ter escrito a primeira tese de doutorado que tem como foco central a branquitude no Brasil.⁷ Partindo de entrevistas com gestores de recursos humanos, Bento tomou a identidade e a dinâmica de manutenção de privilégios brancos como problema central a

⁶ Guerreiro Ramos utilizará a grafia branca para se referir ao que se consolidou nomear como branquitude. Se aquela, contemporaneamente, designa sobretudo características físicas, esta inclui traços fenotípicos, mas vai além pois inclui dimensões culturais, psíquicas, ideológicas e históricas. Tal distinção é corroborada também por Lia Schucman em seu célebre *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. (2012).

⁷ Passados mais de vinte anos de sua defesa, os trabalhos sobre a temática se avolumaram, ainda que sejam tímidos os números de teses e dissertações sobre o tema quando comparados a outros em psicologia social. A atualidade do tema pode ser atestada ao se considerar que mais da metade das teses sobre branquitude foram redigidas nos últimos três anos, conforme dados do Banco Brasileiro de Teses e Dissertações.

partir da defesa da hipótese da existência um *pacto narcísico da branquitude*, conceito que tornou sua obra conhecida e é uma das principais matrizes para se pensar branquitude hoje no Brasil.

Em linhas gerais a autora argumenta que a manutenção de privilégios no Brasil conta com um expediente de acordo entre pessoas que se identificam como brancas e que tem como resultado a perpetuação do racismo no Brasil. As violações contra os direitos de pessoas negras são tratadas, pelas/os entrevistadas/os, como algo ora inexistente, ora alheio (BENTO, 2002, p. 155). Ainda que as alusões ao narcisismo tenham suas raízes e usos em Sigmund Freud e, conseqüentemente, René Kaës, Theodor Adorno e Max Horkheimer, elas servem primordialmente a Bento para propor uma *reciprocidade identificatória na qual o grupo de iguais reproduz estratégias de manutenção do status quo*.⁸ Bento promove, assim, um uso metodologicamente psicossocial de uma categoria da metapsicologia e da diagnóstica psicanalíticas. Ainda — ou principalmente pelo fato de — que seu trabalho não possa ser considerado um trabalho de psicanálise, esse expediente parece apoiar-se em uma homologia, analogia ou, no mínimo, uma continuidade da categoria de sujeito e de grupo e, no limite, de sociedade.

Desta feita, um dos pontos altos de sua articulação é pensar o narcisismo como de partida já atrelado a processos sociais. Na esteira da divisão proposta por Sílvia Almeida (2019), nota-se que o expediente de Bento, apesar de valer-se de uma noção oriunda de uma teoria psicológica, não reduz o racismo a sua espessura individualista, mas denuncia sua dimensão institucional e estrutural. Em outras palavras, escapando de uma moralização, psicologização ou patologização das relações raciais, a autora utiliza um conceito advindo do campo clínico e da constituição subjetiva para refletir sobre uma dinâmica de grupo, donde seu recurso a Kaës e à teoria crítica. O narcisismo é, assim, pensado como um amor a si mesmo e aos semelhantes⁹ e, pela via da projeção, um ódio em relação àquelas/es tomados como diferentes (BENTO, 2002, p. 42).

Arriscaríamos caminhar por zonas de imprecisões ao supor que, por tratar-se de um conceito psicanalítico, o narcisismo aportaria necessariamente à discussão uma perspectiva individualista. Bem entendido, o narcisismo e a identificação são, desde Freud, também utilizados para refletir sobre processos sociais, notadamente em *Psicologia das massas e análise do eu* e *Mal-estar na civilização* condensado, entre outras, na hipótese do “narcisismo das pequenas diferenças” para se pensar a relação entre grupos. Ainda que, por outro lado, ao analisar a realidade de extrema violência e assimetria racial no Brasil, a agressividade não deva ser localizada na lógica de uma “pequena” diferença oriunda exclusivamente de um cálculo psíquico ficcional da constituição de grupos supostamente fraternos. E é daí, provavelmente, que a ideia de pacto tira sua força e importância.

A noção de *pacto*, menos carregada conceitualmente do que a de *narcisismo*, é tomada pela autora como sinônimo de aliança ou contrato inconsciente. A partir de Kaës, tem-se que “Esse acordo inconsciente ordena que não se dará atenção a um certo número de coisas: elas devem ser recalçadas, rejeitadas, abolidas, depositadas ou apagadas. Principalmente se o reconhecimento de determinadas dimensões da realidade põe em risco os interesses do grupo.” (BENTO, 2002, p. 57)

Notamos aqui um desdobramento importante da lógica ocidental de pacto como pensada a partir, por exemplo, do *contrato social*, presente também em *Totem e Tabu* e na releitura estruturalista de Lacan sobre o simbólico. Se na narrativa europeia há um suposto pacto coletivo totalizante de renúncia pulsional individual para garantir uma universalidade e igualdade entre “*todos*” — e, não por acaso, esta é a base do que Lacan denomina “*homem*” em suas fórmulas da sexualização —, o que se esconde é que este pacto é fundado não pela ilusão de uma violência fundante que teria ficado para trás¹⁰, mas por sua gestão patriarcal e colonial. Portanto, ainda que de maneira

8 Foge aos propósitos deste artigo apresentar de maneira pormenorizada tanto a noção de pacto narcísico tal como apresentada por Kaës quanto sua origem junto o conceito de narcisismo em psicanálise. Cumpre notar, pontualmente, que este se refere (1) a um momento de estruturação do Eu que se sucede ao autoerotismo e antecede a relação objetal, (2) a uma dinâmica de desinvestimento de libido no objeto, tanto no sofrimento quanto na esfera amorosa (FREUD, 2010) e (3) uma categoria de diagnóstica. (FREUD, 2011a). Retomaremos mais à frente alguns destes pontos ao analisar os efeitos da escolha desta noção para se conceber a branquitude.

9 A autora assume, de partida, um foco de unidade e semelhança entre pessoas brancas, ao contrário do que propõe Cardoso.

10 A reconquista de um suposto ideal viril perdido no passado é, muitas vezes, o motor de certos discursos misóginos na contemporaneidade, como o “masculinismo”, o “movimento red pill” e os “incels”. Para uma

implícita, no expediente de Bento o pacto é elaborado não a partir de uma universalidade que aboliria as diferenças, mas como um pacto da própria manutenção das diferenças, sendo sobretudo *grupal e identitário* e não *universal*.

Esquemáticamente podemos propor que para a autora o narcisismo é a *tópica basilar do reconhecimento entre brancos* que garante, seja a individualidade, seja uma pertença grupal: trata-se da instauração da zona eu-outro, nós-eles. Aquilo que Cardoso (2011) compreenderá como contraditório em Bento, o fato da branquitude ser ao mesmo tempo reconhecida e invisível, pode ser interpretada como uma certa fidelidade conceitual à noção de narcisismo: se por um lado é ele que garante a constituição egóica, o sentimento de si e, no limite, o próprio corpo, por outro trata-se de uma alienação que exclui tanto nossas próprias zonas abjetas quanto o fato da constituição psíquica ser efeito de uma alteridade, conforme defende Lacan em seu *Estádio do Espelho*.

Regendo o narcisismo a lógica da identificação, temos que o pacto é a *dinâmica de reprodução e manutenção dos lugares*. Diferentemente de um pacto que assinala um marco temporal circunscrito que funda um antes e um depois da “cultura”, aqui ele se aproxima de uma reiteração performativa atualizada a cada ato que reinsere os sujeitos nos lugares designados por nossa dinâmica racial. Captado e sustentado pelo discurso, o pacto se desvela na própria construção da narrativa que (re)cria lugares: “A escolha do pacto narcísico como linha mestra de análise do material, deve-se a maneira como surgem (ou são omitidos) no discurso dos entrevistados, os dois principais atores: brancos (as) e negros (as)” (BENTO, 2002, p. 155).

Há ainda um último elemento fundamental para a compreensão do recurso metapsicológico feito por Bento em sua leitura sobre a branquitude. Trata-se de uma *economia da presença* no pacto. Ao contrário de uma discriminação direta e positiva, seja física ou verbal, a liga aqui é dada pela *subtração*: “A invisibilidade e o silêncio parecem ser condição *sine qua non* para a manutenção do pacto narcísico. Todos sabem qual é o espaço do ‘nosso’ grupo. Esse espaço não pode ser invadido.” (BENTO, 2002, p. 109) Ou seja, a perpetuação do pacto se dá por meio de uma invisibilização da assimetria que tem como base um acordo reiterativo baseado numa identidade grupal narcisicamente constituída.

Vejam como tal movimento repetitivo da negação se expressa na análise de Bento sobre a fala de Mariana, uma de suas entrevistadas: “**Não acho que existe assim, a nível de discriminação ‘fulana que é branca, fulana que é preta’ não, isso eu nunca peguei na Prefeitura, nunca senti isso ... nunca senti. Não sei se é porque eu sou branca, talvez ... não me pega diretamente, sabe ... não me toca diretamente.**” (BENTO, 2002, p. 100, negritos nossos) Em numa nota de rodapé, dirá a autora:

Poderia se incluir aqui o fato de que talvez não ouça, ou não se digam coisas assim diante dela; isto é, ela “nunca pegou” isso dito explicitamente diante dela. O silêncio sobre a discriminação explícita o silêncio diante da autoridade (ou da hierarquia). Nem brancos, nem negros reproduzem o que é dito em outras situações e na presença de chefias. O branco por vergonha ou medo de ser reconhecido como discriminador, o negro por vergonha ou medo de ser reconhecido como discriminado (BENTO, 2002, p. 101).

Podemos assim qualificar melhor a contradição apontada por Cardoso: o pacto é a dinâmica que conecta, pela invisibilidade, a economia de silêncio à localidade identitária positiva e narcísica da branquitude. Trata-se de uma dinâmica discursiva que permite a coexistência entre “não existe discriminação” e “sou branca”. Ou seja, tudo se configura como se o reconhecimento da brancura fosse um movimento de apagamento da branquitude. Nesta redução da relação social e política a um traço epidérmico inerte localiza-se a dinâmica do silenciamento: não há o que dizer sobre uma diferença de pele já que “somos todos humanos”. O mito da democracia racial se encarna por meio deste pacto, numa dinâmica já apontada por Lélia Gonzalez como ligada a uma *negativa*: uso o *não* como forma de fazer emergir a realidade do *sim* (GONZALEZ, 2020b, p. 127)

Em mais um recurso feito à psicanálise pela psicologia social do racismo, Gonzalez vale-se da *Verneinung* (Negativa) freudiana, conceito eminentemente clínico, para pensar a dinâmica

racial no Brasil e, posteriormente, na América Latina e nas Caraíbas. Quando alguém no divã diz “*Sonhei com uma mulher, mas não era a minha mãe, viu?!*” cumpre cogitar que, em sua espessura de verdade do inconsciente, a frase pode prescindir do *não*. Para Freud, a negativa é basicamente um modo de tomar conhecimento do recalcado, na condição de disfarçá-lo com seu contrário (FREUD, 2014, p. 21). Este expediente expressa uma forma primitiva de constituição do Eu, na qual expulsam-se *elementos maus* que originalmente pertenceriam ao sujeito, mas não podem ser aceitos enquanto tais. A negativa atualiza de maneira invertida a dinâmica racial na qual imputa-se aquilo que é ruim ao outro na tentativa de apagar as contradições da própria lógica hegemônica da consciência. Assim, para a antropóloga, quando afirmamos “Não existe racismo no Brasil” ou “Conheço pessoas racistas, mas eu não sou” é de uma negativa que se trata. Dirá Freud que “Na interpretação, tomamos a liberdade de desconsiderar a negação, extraindo o puro conteúdo da ideia” (FREUD, 2014, p. 19). A hipócrita ideia de um racismo reverso seria, assim, o reconhecimento implícito da violência reinante nas relações étnico-raciais do Brasil: ao negar, afirmo.

Apliquemos a racialização desta lógica, captada por Gonzalez, ao já citado trecho eleito por Bento: “*Acho que existe assim, a nível de discriminação ‘fulana que é branca, fulana que é preta’, isso eu peguei na Prefeitura, senti isso ... senti. Sei [que] se é porque eu sou branca, talvez ... me pega diretamente, sabe ... me toca diretamente.*” Tal como as formações do inconsciente dão a ver a contradição que sustenta o pacto — edípico, por exemplo —, a negativa racial afirma aqui que a invisibilidade recobre a ciência da espessura narcísica da branquitude.

Do narcisismo à neurose: história e transformação

Ainda que possamos nos valer do recurso à negativa feito por Gonzalez, é preciso pontuar agora diferenças importantes em relação às suas premissas e apostas diagnósticas. A antropóloga não se vale da noção nem da branquitude nem de branquidão. Podemos supor algumas razões para isso. A primeira é que Gonzalez tem um foco não na substancialidade da branquitude mas no *processo social* e psíquico de *branqueamento*, esse sim presente em sua obra. A segunda é que o branqueamento é um processo poderoso, mas sempre condenado ao fracasso pois “*todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos.*” (GONZALEZ, 2020b, p. 127). Ou seja, ainda que haja pactos de manutenção de poder entre pessoas brancas, do ponto de vista da estrutura discursiva fundamental e do desejo inconsciente não há uma branquitude absoluta no Brasil, pelo contrário. A terceira é que, considerando a questão da racialidade por meio da neurose, a análise necessariamente foca-se não na identidade coerentemente narcísica dos elementos analisados, mas na relação conflitiva entre eles. Branquitude seria, para a autora, uma tentativa neuroticamente fracassada de recalcamento da verdade negra do Brasil.

A afirmação da branquitude orbita ao redor de sua faceta visível, fenomenológica e, em suma, sintomática da cultura brasileira e é, como tal, substancialmente um *efeito*. Suas causas últimas residem numa hipótese quase oposta à de Bento, a saber, de que o pacto cultural e de poder que estrutura o Brasil é *negro* e, na esteira de Clóvis Moura em *Rebeliões da Senzala* (1988), resulta numa inversão da hermenêutica tradicional que teria na análise da história institucional branca, o polo dominante: na quilombagem, o negro é o motor da transformação radical e em sua luta deve-se buscar a verdade histórica dos processos produtivos e de classe no Brasil. Em Gonzalez este diagnóstico não, é, contudo, ligado apenas à luta de classes, mas parte de um impasse ligado ao *desejo*: o ambivalente lugar da mulher negra na sociedade representa os efeitos socialmente neuróticos de uma impossibilidade da cultura dominante em reconhecer, em última instância, seu amor por aquela. Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* tanto sua epistemologia quanto sua tese são francamente tributárias à psicanálise: “*Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. [...] Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da psicanálise*” (GONZALEZ, 2020a, p. 77).

A ideia de que “A batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro” (GONZALEZ, 2020a, p. 93) se sustenta, a despeito da assimetria oposta vivenciada quotidianamente, pois a autora compreende o racismo não como o efeito narcísico de um grupo, mas como um *sintoma neurótico* de espessura relacional, ou seja, um conflito entre uma poderosa verdade

recalcada (a fundação e o desejo pele/a/o negro/a/o como *verdade e história*) e sua expressão negativa (da *realidade e consciência* do racismo como *sintoma*).

Sintoma é, na psicanálise, não um incômodo a ser extirpado e silenciado — tal como a hegemonia psiquiátrica e algumas correntes da psicologia propõem — mas uma verdade transformada a ser decifrada. Em última instância, ele é uma violência contra o Eu cuja força vem não exatamente de fora, mas de um desejo que ainda não pode se assumir enquanto tal. Não se trata assim de amenizar o sofrimento, mas antes reconfigurar a lógica de conflitos que estrutura o sujeito, implodindo formas obsoletas de ocultamento da verdade.

Defendemos que tal precisão metapsicológica está posta para além de uma arqueologia da noção de neurose cultural pois articula de maneira umbilical teoria e política: se o objetivo último da utilização de noções psicanalíticas é, para além de diagnósticos precisos, uma transformação radical que ponha fim ao racismo, é preciso que esta importação conceitual carregue também as apostas de *tratamento* indicadas pelo saber analítico.

Esta senda clínica nos conduziria a uma cura na qual o atravessamento da alienação da branquitude levasse a uma amefricanização da cultura e das subjetividades, análoga à destituição subjetiva que escantearia o protagonismo do Eu, rumo a uma abertura do desejo e da contingência. Mas qual percurso de análise serviria de esteio a esta analogia entre o psíquico e o social?

Diferentemente de outras interpretações da doutrina de Freud que pregam um adaptacionismo reformista de silenciamento da explosão do inconsciente, Lacan resgata o ímpeto de ruptura dos primeiros escritos psicanalíticos com o objetivo de propor uma teoria do sujeito e um horizonte de tratamento que ultrapassasse o rochedo da identificação ao analista. Dito de outro modo, se nos anos de 1950 imperavam na psicanálise modelos de saúde que tinham em uma espécie de exterioridade moral a sua base (a identificação do analisante com Eu saudável do analista como índice de eficácia do tratamento), Lacan propõe uma crítica a um modelo de tratamento em que “a modelagem do sujeito pelo Eu do analista será apenas o álibi do seu narcisismo.” (LACAN, 1998a, p. 349) Em *A psicanálise e seu ensino*, o argumento se repete

Ora, é na via de um reforço do *eu* que a psicanálise de hoje pretende inscrever seus efeitos, por um contra-senso total em relação ao móvel pelo qual Freud fez o estudo do *eu* ao entrar em sua doutrina, isto é, a partir do narcisismo, e para denunciar nele a soma das identificações imaginárias do sujeito (LACAN, 1998b, p. 456).

É precisamente de uma crítica ao efeito narcísico da transferência que nasce a aposta lacaniana mais radical deste período. Se há um paralelo entre impasses da constituição subjetiva e tratamento, de um lado, o processo social que produz o racismo e sua superação, por outro, como ultrapassar o dito pacto narcísico da branquitude? Há alguma alternativa metodológica e transformativa ao narcisismo?

Em *Variantes do tratamento-padrão*, lemos:

se ao analista se impõe a condição ideal de que as **miragens do narcisismo** tenham se tornado transparentes, é para que ele seja permeável à fala autêntica do outro, de quem se trata agora de compreender como ele pode reconhecê-la **através do seu discurso**. (LACAN, 1998a, p. 354, negritos nossos)

O discurso é o meio através do qual chega-se a uma fala verdadeira, para além do narcisismo. A fala autêntica seria possibilitada pelo atravessamento das miragens imaginárias do narcisismo. Através da cadência do discurso, do reconhecimento dos seus impasses e mecanismos de apagamento, abre-se um universo de transformação que não apenas corrige o incômodo sintomático, mas revela as possibilidades históricas ainda não aventadas pelo sujeito.

Qualquer aposta transformativa que tenha como objetivo atravessar os efeitos de assimetria racial baseadas no narcisismo deveria, assim, incluir a dimensão de um discurso que objetiva uma modificação no sentido de um certo protagonismo histórico. Afinal, o fundamento da psicanálise não seria outro senão “essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela

fala endereçada ao outro” (LACAN, 1998c, p. 258). Mais ainda, o campo da psicanálise seria o do “discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real” (LACAN, 1998c, p. 259).

Quais seriam as confluências de tais precisões para a luta racial no Brasil? Com a palavra, ou melhor, com o discurso, Lélia Gonzalez:

Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres se fala muito em ser o sujeito da própria história; **nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo.** Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico. (GONZALEZ, 2020c, p. 312), **negritos nossos**

A partir daqui a transformação histórica — compreendida como a emergência da verdade (amefricana) no real (da trama social brasileira) — pode ser pensada como um efeito necessário da assunção do discurso, se considerado como transindividual. Ou seja, a noção de identidade empregada aqui não pode ser aproximada do narcisismo na medida em que sua verdade está intrinsecamente ligada a construções e desconstruções paradoxalmente coletivas. A história enquanto operação é um resultado dialético de um reordenamento discursivo que abalaria a própria unidade pressuposta no narcisismo. A máxima gonzaleana “o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 2020a, p.78) pressupõe que o reordenamento de poder na materialidade do discurso não visa apenas um ganho de visibilidade por pessoas ou grupos subalternizados, mas uma transformação radical das estruturas de poder no Brasil.

Vejamos como a categoria psicanalítica de *infans*, enquanto modalidade linguageira de se pensar a criança na qualidade de *falada* é utilizada pela autora:

O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um *sistema ideológico de dominação* que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história (GONZALEZ, 2020d, p. 141).¹¹

Gonzalez se vale de um conceito psicanalítico ligado à estrutura de alienação da criança no estágio do espelho e no chamado primeiro tempo do Édipo não apenas para diagnosticar o sofrimento individual de mulheres negras que seriam infantilizadas por brancos, mas, sobretudo, para pensar um *sistema de dominação* que tem como efeito uma espoliação do discurso e da história. Temos aqui mais um exemplo de uma metodologia psicossocial que toma sujeito e sociedade como partilhando de modos de funcionamento análogos e não como parte e todo. O que nos permite aqui um uso do significante *história* como dobradiça entre seu significando ontogênico (história) e social (História).

11 A aparente contradição entre a assunção do sujeito de seu discurso ou de sua história nos dois trechos de Gonzalez (2020c, p. 312 e 2020d, p. 141) pode ser interpretada de duas maneiras. Numa primeira, a autora no fundo os trata como sinônimos, ou compreendendo que a história deve ser pensada discursivamente e o discurso historicamente. Numa segunda, haveria uma diferença entre o processo de emancipação (ser sujeito de seu próprio discurso é mais abrangente ou radical do que ser sujeito de sua própria história) e de subalternização (que silencia mais radicalmente a história e não apenas o discurso, tomado como sinônimo de fala).

Mas como, a partir dessa ambiguidade da noção de história, desestabilizar tal funcionamento social supremacista branco? Pensadas por meio da neurose, a escassa liberdade corporal e discursiva que atinge pessoas negras e indígenas (mas incide igualmente em alienações da própria branquitude) encontrariam uma saída não pela realidade jurídico-formal de igualdade, mas pela verdade de uma reescrita histórica que franqueie a emergência da verdade.

Leitora assídua de Lacan, Gonzalez não utiliza as noções de discurso e história em vão e conhecia a radicalidade com a qual o psicanalista pensava não apenas a materialidade da linguagem, mas o próprio processo de análise. Vejamos como Lacan resume a articulação entre tratamento, reordenação da história e emergência da verdade:

É que não se trata, para Freud, nem de memória biológica, nem de sua mistificação intuicionista, nem da paramnésia do sintoma, mas de rememoração, isto é, de história, fazendo assentar unicamente sobre a navalha das certezas da data a balança em que as conjecturas sobre o passado fazem oscilar as promessas do futuro. Sejam categóricos: não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes (LACAN, 1998c, p. 257).

Ou seja, levando a sério o diagnóstico de neurose feito por Gonzalez, teríamos que o atravessamento do racismo implicaria na emergência de uma *verdade histórica*. A saída da repetição traumática calcada nas miragens narcísicas da branquitude deve conduzir à esperança de um futuro outro de necessidades por vir, assentado na reconstrução das leituras sobre as contingências do passado. Neste sentido, Emiliano de Camargo David (2022, p. 65) realiza um resgate das tradições do quilombismo, quilombagem, kilombo e devir quilomba com vistas à (re)construção de tecnologias que ultrapassem a obsolescência violenta do modelo manicomial que ainda opera na práxis em saúde mental no Brasil. Ao contrário de discursos conservadores que tendem a rejeitar as denúncias de violações de direitos humanos como “coisas do passado”, a aposta na neurose vê o sentido e o desejo de devir como dependentes de uma outra historiografia: “O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando.” (LACAN, 1998c, p. 301). Se lembrarmos, porém, que para o mesmo Lacan “o coletivo não é nada senão o sujeito do individual” (1998e, p. 213) tal lógica se aplicaria não apenas à relação entre passado e futuro no tratamento individual mas na própria transformação social. Para Achille Mbembe, retomado por David (2022, p. 38), “o caminho passa pela produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia de justiça, da dignidade e do em comum.”

O presente teme que a verdade do passado acorde as promessas silenciadas de futuro. A força com a qual a estrutura dominante reage quando da ameaça de um símbolo que representa o silencioso orgulho branco, como a queima da estátua do Borba Gato em São Paulo, é exatamente a mesma que impede a punição dos torturadores da ditadura Civil-Militar. Neste ato, que tem estrutura da fala, trata-se de um único expediente de resistência à elaboração e reescrita de uma história. A sociedade brasileira como “adolescente neurótica” (GONZALEZ, 2020a), sofre de reminiscências de tal forma que a relação entre culpa e exaltação sobre o passado produz estagnação, perpetuada pelo recalçamento da verdade histórica “toda fixação numa pretensa fase instintual é, antes de mais nada, um estigma histórico: página de vergonha que se esquece ou se anula, ou página de glória que constrange.” (LACAN, 1998c, p. 263)

Depreende-se daí uma importância adicional das políticas de memória e reparação. Não se trata apenas de justiça e compensações com vistas a um equilíbrio e a um amansamento da luta social pelo constrangimento de glórias ideologicamente questionáveis ou da vergonha que move o combate à violência policial como expressão da culpabilidade branca (GONZALEZ, 2020a, p. 93). A verdadeira superação consiste em construir uma política do passado que sirva a um desejo que ainda não pôde se enunciar enquanto tal. Em análise rememora-se o passado não em busca

de um evento traumático disparador cuja elaboração aboliria os sintomas. O passado é, antes, o caleidoscópio de meus futuros possíveis calados pela violência da historiografia hegemônica, *neurotibranca*.

A busca das experiências de aquilombamento seja econômico-social (Clóvis Moura), cultural (Abdias do Nascimento), histórico (Beatriz Nascimento) ou discursivo (Lélia Gonzalez) não são apenas reparações, mas construções de ferramentas para a instauração de um devir qualitativamente distinto do presente. Nos voltamos às experiências de resistência para sabotar as engrenagens da máquina que mói não apenas corpos e almas, mas, fundamentalmente, sonhos. Se no tratamento analítico temos que “A análise só pode ter por meta o advento de uma fala verdadeira e a realização, pelo sujeito, de sua história em sua relação com um futuro.” (LACAN, 1998c, p. 303), para a construção de um projeto de nação, Gonzalez defende, precisamente em seu *Discurso na constituinte* que “um povo que desconhece a sua própria história, a sua própria formação, é incapaz de construir o futuro para si mesmo.” (GONZALEZ, 2020e, p. 255). Mais ainda, em outro momento no mesmo discurso, afirmará:

E, para criarmos uma nação, temos que criar o impulso comum de projeto com relação ao futuro. E, para podermos ter impulso com relação ao futuro, temos de conhecer o nosso. E a história do nosso país é uma história falada pela raça e classe dominante, é uma história oficial, apesar dos grandes esforços que vêm sendo realizados no presente momento. É então que vamos perceber que nesse período, que vem de 1888 para cá, as grandes promessas da campanha abolicionista não se realizaram (GONZALEZ, 2020, p. 248).

Ou seja, pensar um futuro implica em revisitar retroativamente não apenas a realidade dos desdobramentos históricos, mas igualmente suas *promessas*. O passado, inconscientemente social, é um campo em disputa pois ele é o fiador do futuro. Para Freud, contudo, à diferença da neurose, o narcisismo não possibilitaria uma reconstrução histórica em sentido pleno, pois a ele faltaria o motor da rememoração mais radical, a saber: a transferência. Por caracterizar-se fundamentalmente por um ensimesmamento, o narcisismo presta-se muito menos a transformações oriundas das operações da história no campo do discurso. O que é apenas um limite clínico na psicanálise, na luta antirracista apresenta-se como um impasse ético: ao apostar em uma diagnóstica que não possui uma terapêutica clara, arriscamos conceituar as relações étnico-raciais como não passíveis de processos políticos de transformação. Faz-se assim conveniente uma discussão mais detalhada dos paradoxos que o narcisismo enquanto mecanismo psíquico — e não só como enquadre psicopatológico — pode apontar.

Voltemos à Bento (2002). Em contraste com a ideia de racismo como sintomática da neurose cultural, tanto sua premissa quanto sua diagnóstica são distintas: o marco zero de sua análise não é o recalque da verdade negra no Brasil, mas o pacto de branquitude e, no lugar da neurose, encontramos o narcisismo. Ainda que a autora não faça um recurso forte ao conceito em sua acepção freudiana autorizemo-nos a tirar algumas consequências de seus pressupostos.

Considerando o narcisismo enquanto não apenas um momento de estruturação do psiquismo, mas igualmente como o paradigma de um conjunto de afecções que se diferenciam das neuroses ditas de transferência, temos que na histeria e na neurose obsessiva:

o sujeito tem à sua disposição uma quantidade de libido que se esforça por ser transferida para objetos externos, fazendo-se uso disso para levar a cabo o tratamento analítico; por outro lado, os distúrbios narcísicos (demência precoce, paranóia, melancolia) caracterizam-se por uma retirada da libido dos objetos e, assim, raramente são acessíveis à terapia analítica (FREUD, 2011a, p. 294).

O excesso de libido do eu e a dificuldade em formar laços (seja na realidade, seja na fantasia) tornaria, para Freud, os distúrbios narcísicos uma categoria majoritariamente diagnóstica e representativa de um momento de estruturação do psiquismo, mas com poucas indicações

terapêuticas. Em especial na melancolia, que será caracterizada no ano seguinte como a patologia narcísica por excelência (FREUD, 2011b, p. 181), não há propriamente uma perturbação na relação do Eu com a realidade, mas 1) ambivalência afetiva; 2) perda do objeto não reconhecida enquanto tal; 3) incapacidade de realocar a libido em objetos que o lancem para além da repetição egóica (FREUD, 2011c., p. 85).

Vejamus um exemplo da aplicação de alguns destes pressupostos em uma passagem na qual Bento comenta um trecho da entrevista de Doralice que, para a autora, reconhece violências e desigualdades, mas não tira consequências em relação à sua própria posição ou engajamento na transformação deste quadro: “Doralice faz julgamentos e expressa aquiescência ou desacordo em diferentes momentos da entrevista, mas não faz qualquer menção de crítica ou censura às desigualdades raciais que ela mesma observa.” (BENTO, 2002, p. 82) e segue:

nada que acontece com “eles” interessa à pessoa, que só se sensibiliza com questões ligadas a seu grupo de pertença. Este também é um traço dos pactos narcísicos: “...eu acho que o negro ele mesmo, ele mesmo fica ... ele mesmo é revoltado, é agressivo, é como se ele falasse “você me respeita porque eu consegui esse lugar às custas de muito sacrifício, então você me respeita” (BENTO, 2002, p. 82).

O narcisismo, assim, implica que o pacto mantém uma separação forte entre grupos, ainda se reconheçam assimetrias. Mas a partir do trecho selecionado é possível desdobrar daí mais uma consequência aventada por Freud: a *ambivalência*. Para Doralice negros são, *ao mesmo tempo*, explorados e revoltados, atacados e agressivos, desrespeitados e demandam respeito.

Seriam tais queixas relativas de fato ao grupo objetalizado ou, no fundo, referir-se-iam às precárias condições de sustentação do desejo e de luto do próprio Eu? Para Freud, a expressão, seja melancólica ou maníaca, do complexo narcísico é resultado de uma luta que tem em seu cerne modalidades primitivas de amor, nas quais o investimento libidinal confunde-se com a própria destruição do objeto. “A perda do objeto de amor é uma oportunidade extraordinária para que entre em vigor e venha à luz a ambivalência das relações amorosas” (FREUD, 2011c, p. 65)

A identificação narcísica é, portanto, uma regressão face à impossibilidade amorosa e não um fenômeno princeps: sua ambivalência, agressividade e constituição identitária carregam sobretudo a marca de um transitivismo entre sujeito e objeto. Ao não abordar tais especificidades, Bento parece realçar o enunciado de Doralice em detrimento da enunciação aí presente: revolta, agressividade e demanda de reconhecimento meritocrático são confissões de tais traços na *própria branquitude*, num exemplo da lógica da fala em Lacan: recebo meu discurso invertido, como vindo do outro.

Assim, ainda que a noção de narcisismo ligado à espessura racial possa indicar modalidades de tratamento ligadas ao reconhecimento e afirmação identitárias (seja na positivação de experiências subalternizadas, nas políticas afirmativas, na racialização de invisibilidades, no letramento racial, etc.) elas não devem ignorar que tanto seu ponto de partida quanto sua aposta transformativa são incontornavelmente ligados à análise das contradições *relacionais*. Dito de outro modo, quanto mais me aproximo das raízes do pacto narcísico da branquitude, mais encontro a impossibilidade de assunção identitária e dialética do próprio discurso, fato apontado por Gonzalez como base das relações raciais no Brasil. Erraríamos, contudo, ao descartar o narcisismo como categoria de análise: não por outra razão Fanon aponta que, ao mesmo tempo, brancura e negrura são *narcisismos* (FANON, 2020, p. 23) e que o projeto de descolonização deveria ter como objetivo a dissolução das raças enquanto tais (FANON, 2020, p. 243), mas que a afirmação positiva de uma identidade minorizada é *necessária e passo incontornável do fim do racismo*, (FANON, 2018, p. 89): universal, mas não sem não sem a radicalidade do particular.

Por fim, na esteira do paralelo ora proposto entre os processos de tratamento e de luta social, retomemos o uso lacaniano das categorias marciais de tática, estratégica e política. Esta última, segundo Lacan, é aquela na qual a/o/x analista tem menos liberdade pois se trata de um limite estrutural e ético do que deve guiar a condução de uma análise: a falta-a-ser (LACAN, 1998d, p. 596). Utopia de uma verdade que ainda não encontrou espaço na realidade, a política é quem

preside a estratégia que, por sua vez, guia a tática, o nível onde há maior liberdade e pluralidade nas ações. Assim, pode-se dizer que, na batalha contra o racismo, do narcisismo podemos extrair expedientes *táticos* de uma diagnóstica de modos de manutenção de privilégio, sobretudo do grupo racialmente dominante. Ou seja, é verdadeira a constatação de um pacto grupal que retira sua força de um silencioso narcisismo e sua denúncia pode levar à passagem da vivência alienada da brancura ao reconhecimento de uma branquitude não mais invisível. O narcisismo, porém, não é uma categoria diagnóstica que possua uma indicação clara de cura se considerada como uma dinâmica libidinal radicalmente alheia ao outro.

No nível da *estratégia*, a branquitude pode ser relacionada ao narcisismo na condição de que este seja tomado como um efeito de uma estrutura fundamentalmente neurótica, ou seja, conflitiva. Afinal, não é a identidade branca em si, mas a própria dinâmica ambivalente das relações étnico-raciais que mantém recalcada a irrupção de uma verdade negra no processo de *abolição*, curiosamente uma das traduções para a famosa *Aufhebung* hegeliana¹². Não basta denunciar o pacto entre brancos enquanto laço entre indivíduos, mas apontar que a constituição deste narcisismo coletivo tem um caráter defensivo e secundário, é o sintoma de uma incapacidade na lida com a alteridade amefricana, estruturante da sociedade brasileira.

Do ponto de vista *político* a assunção das facetas recalcadas da história num projeto de transformação radical da sociedade — que, em outros tempos, chamava-se sem muitos dedos de *revolução* — é, em vista do apresentado, análoga ao processo de final de análise na neurose. Neste ponto a posição assimétrica do analista chamada por Lacan de *Sujeito Suposto Saber* é abolida em nome da emergência da verdade no discurso e do fim da sujeição. Dirá Gonzalez que “a categoria de sujeito suposto saber enriquece ainda mais a compreensão dos mecanismos psíquicos inconscientes que são explicados na superioridade que o colonizado atribui ao colonizador.” (GONZALEZ, 2020d, p. 142). A destituição deste suposto saber colonizador e de seu pacto narcísico correlato é o efeito esperado da assunção do sujeito racializado no Brasil dos devires revolucionários ainda silenciados de nossa história.

Referências

ALMEIDA, Sívio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Polén, 2019

AMBRA, Pedro. **O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente**. 2ª Ed. São Paulo: Zagodoni, 2021

AMBRA, Pedro. **O ser sexual e seus outros. Gênero, autorização e nomeação em Lacan**. São Paulo: Blucher, 2022

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2020

CARDOSO, Lourenço. O branco-objeto: o movimento negro situando a branquitude. **Instrumento: R. Est. Pesq. Educ.** Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan./jun. 2011

DAVID, Emiliano de Camargo. **Saúde mental e racismo: saberes e saber-fazer desnorteado na/para a Reforma Psiquiátrica brasileira antimanicomial**. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2022, 207p.

¹² De acordo com a tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr. do uso que Freud faz de *Aufhebung* em *Luto e Melancolia* (no prelo).

FANON, Frantz. Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão: alterações mentais, modificações de caráter, distúrbios psíquicos e déficit intelectual na heredogeração espinocerebelar. In: **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu, 2020a

FANON, Frantz (1952) **Pele negra, máscaras brancas**. [Trad. S. Nascimento] São Paulo: Ubu, 2020b

FANON, Frantz. Racismo e cultura. **Revista convergência crítica**, n. 13, pp.78-90 2018

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. [Trad. P. C. Souza] In: **Obras Completas de Sigmund Volume 12**. 2010

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu [Trad. P. C. Souza] In: **Obras Completas de Sigmund Volume 15**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. 'Psicanálise' e 'Teoria da Libido' (Dois verbetes para um dicionário de sexologia)" [Trad. P. C. Souza] In: **Obras Completas de Sigmund Volume 15**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. Neurose e psicose. [Trad. P. C. Souza] In: **Obras Completas de Sigmund Volume 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia** [Trad. M. Carone] São Paulo: Cosac Naify, 2011c.

FREUD, Sigmund. **A negação**. São Paulo: Cosac Naify, 2014

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

GONZALEZ, Lélia. Democracia racial: uma militância. In: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d

GONZALEZ, Lélia. Discurso na constituinte. In: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020e

LACAN, Jacques. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos** [Trad. V. Ribeiro] Rio de Janeiro: Zahar, 1998c

LACAN, Jacques. A psicanálise e seu ensino. In: **Escritos** [Trad. V. Ribeiro] Rio de Janeiro: Zahar, 1998b

LACAN, Jacques. Variantes do tratamento-padrão. In: **Escritos** [Trad. V. Ribeiro] Rio de Janeiro:

Zahar, 1998a

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma. In: **Escritos** [Trad. V. Ribeiro] Rio de Janeiro: Zahar, 1998e

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: **Escritos** [Trad. V. Ribeiro] Rio de Janeiro: Zahar, 1998d

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988

RAMOS, Alberto Guerreiro. “A patologia social do ‘Branco’ brasileiro”, In: **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 1982

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2012.

SILVEIRA, Léa. **A Travessia da Estrutura em Jacques Lacan**. São Paulo: Blucher, 2022

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Recebido em 16 de Janeiro de 2023.

Aceito em 08 de fevereiro de 2023.