

PSICANÁLISE, RACISMO E PENSAMENTO DECOLONIAL

PSYCHOANALYSIS, RACISM AND DECOLONIAL THEORY

Carla Cristina Karpem **1**

Elaine Cristina Schmitt Ragnini **2**

Resumo: Este artigo visa investigar, de maneira exploratória, as possibilidades teórico-clínicas de articulação entre psicanálise e teorias decoloniais. Utiliza a metodologia de revisão bibliográfica para destacar autoras(es)-chave do pensamento decolonial, a fim de analisar o entrelaçamento da psicanálise com a colonialidade, desde o recorte do racismo. Por um lado, situa a discriminação racial no campo da dinâmica psíquica e do inconsciente; por outro, relaciona a questão racial aos conceitos psicanalíticos em sua interface com os fenômenos sociais. A reflexão sobre como o racismo atravessa as subjetividades (brancas e pretas) é fundamental e faz-se urgente a promoção de uma escuta atenta ao sofrimento racial. O artigo conclui que o diálogo interdisciplinar é essencial para a promoção de avanços da técnica. Finalmente, coloca novas questões às quais a psicanálise é convocada a responder, tanto no cotidiano da clínica quanto em nível teórico, para estar atenta ao horizonte da subjetividade de nossa época.

Palavras-chave: Psicanálise. Raça. Identidade. Colonialidade. Capitalismo.

Abstract This article aims to investigate, in an exploratory way, the theoretical-clinical possibilities of articulation between psychoanalysis and decolonial theories. The methodology of the bibliographic review was used to point out key authors of decolonial thought, in order to analyze the articulation between psychoanalysis and coloniality, from the point of view of racism. On one hand, racial discrimination was situated in the field of psychic dynamics and the unconscious; on the other hand, the racial issue was related to psychoanalytic concepts in its interface with social phenomena. The reflection on how racism crosses subjectivities (black and white) is fundamental and it becomes urgent the promotion of attentive listening to racial suffering. It is concluded that interdisciplinary dialogue is essential for the promotion of technical advances. Finally, new questions are posed to which psychoanalysis is called to respond, both at the level of daily clinical practice and at the theoretical level, in order to be attentive to the horizon of subjectivity of our time.

Keywords: Psychoanalysis. Race. Identity. Coloniality. Capitalism.

-
- 1** Psicóloga formada pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Colaboradora do Projeto MOVE – Movimentos Migratórios e Psicologia/UFPR. E-mail: karpemcarla@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5500635835771377>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9875-8300>.
 - 2** Professora Doutora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPR. Coordenadora do Projeto MOVE – Movimentos Migratórios e Psicologia/UFPR. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4453449910723597>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6086-2388>. E-mail: elaineschmitt@hotmail.com

Introdução

O giro decolonial¹ das formas de produção dos saberes – caracterizado pelo movimento teórico, político e epistemológico de resistência à lógica da modernidade/ colonialidade – marca, no campo da psicanálise, o retorno a importantes autoras e psicanalistas brasileiras². O resgate de seus escritos torna-se um ponto de referência para a localização dos conceitos freudianos e lacanianos nos efeitos subjetivos e sociais de nosso passado colonial, que incide sobre nossa época.

O presente artigo é fruto de revisão de literatura sobre o estado da arte da psicanálise e decolonialidade, realizado nos moldes da pesquisa bibliográfica. Visa apreender, de maneira exploratória, os possíveis enlaces entre a psicanálise, em sua prática contemporânea, e as discussões decoloniais acerca da modernidade, da colonialidade do saber e do poder, do racismo e de seus impactos na constituição das subjetividades. Tal intersecção ressalta, por um lado, o recorte do racismo como fenômeno no laço social; por outro, seus desdobramentos psíquicos na constituição subjetiva, sem perder de vista, no entanto, a fundamental relação entre ambas as esferas.

Partindo da perspectiva de uma prática clínica antirracista, colocamos dois questionamentos iniciais que fundamentam e permeiam o presente texto: por que estudar psicanálise e racismo? E qual a importância de trabalhar questões raciais no âmbito da formação da(o) analista?

A fim de fundamentar os objetivos da pesquisa, bem como fomentar a reflexão acerca da problemática “psicanálise e racismo”, recorreremos à célebre afirmação de Lacan (1953/1998, p. 321) em *Escritos*, segundo a qual “deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. Tal frase nos alerta para o fato que a(o) analista deve estar à altura de seu tempo – atenta(o) a seu território, acrescentaríamos – e implica a ideia de que o fazer analítico requer situar a prática da(o) analista segundo a organização discursiva na qual está imersa(o).

Colonialidade, racismo e capitalismo

O nascimento do sujeito racial e, portanto, do(a) negro(a), está indissociavelmente ligado à história do capitalismo (MBEMBE, 2018). O conceito de raça assume caráter ficcional³, uma vez que se articula historicamente ao projeto político colonizador através de um plano econômico de exploração. Na medida em que o capital recorreu a subsídios raciais como meio de execução da acumulação primitiva, a raça não tem nenhuma essência, ela é antes um efeito. Desse modo, o(a) negro(a) não existe⁴, ele(a) é constantemente produzido(a) por meio de um vínculo social pautado pela sujeição e pela instituição de um *corpo de extração*.

Esse corpo objetificado, desumanizado, que antes demarcava – social, econômica e politicamente – o lugar destinado especificamente às minorias (pessoas pretas e indígenas, por exemplo) assume caráter universal no neoliberalismo. Dessa maneira, a operação que equipara seres humanos a objetos, introduzida, no período moderno, através da exploração de pessoas negras escravizadas durante o capitalismo comercial (mercantilismo), passa a ser a norma de todas as humanidades subalternas. O que Mbembe (2018) conceitua como *devoir-negro* fala, nesse sentido, da tendência neoliberal à universalização da condição negra, ou seja, da condição de mercadoria – essa condição é atravessada pela lógica colonial predatória, ocupatória e exploratória, na qual o termo “negro(a)” foi inventado para significar a exclusão (MBEMBE, 2018).

1 Termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 (BALLESTRIN, 2013). O conceito de giro decolonial nasce atrelado à trajetória e ao pensamento de intelectuais, em sua maioria latino-americanos, que integraram o Grupo Modernidade/Colonialidade, formado no final da década de 1990, cujo objetivo principal era a construção de modernidades alternativas ao único modelo ocidental eurocêntrico.

2 Virgínia Leone Bicudo (1910-2003), Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994), Neusa Santos Souza (1948-2008) e Isildinha Baptista Nogueira são alguns dos nomes por nós destacados.

3 Mais precisamente, o conceito de raça assume uma profundidade, ao mesmo tempo, real e fictícia. Se por um lado, a ideia de raça não passa de uma ficção útil – uma projeção ideológica, uma construção fantasmática –, dado que tal conceito não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético; por outro, ele opera como figura autônoma do real (MBEMBE, 2018).

4 “O negro não existe. Não mais que o branco” (FANON, 1952/2008, p. 242).

A fabricação do sujeito racial pela branquitude colonizadora encerra a pessoa negra escravizada como um sujeito no trabalho, um corpo destituído de qualquer humanidade e, portanto, passível de exploração sem limites. Nesse ponto, a noção de raça funda uma diferença insuperável, pautada, em essência, pelo altericídio⁵. A construção dessa estrangeiridade radical passa a justificar – ideológica, moral e socialmente – a exploração e o extermínio de outros povos, de suas culturas e identidades. Tratamos aqui de violências concretas, simbólicas, estruturais e, ao mesmo tempo, daquelas que se dão no âmbito das relações interpessoais.

A violência racial tem seu germe na escravização de pessoas negras no esquema das *plantations* – traço distintivo do período colonial (KILOMBA, 2019). Contudo, ela ultrapassa o projeto colonialista, entrelaçando-se, então, com a colonialidade. O trauma colonial é, desse modo, reatualizado em episódios de racismo cotidiano. Assim, a reencenação de um passado colonial expõe a realidade traumática do racismo e lhe confere o traço da atemporalidade, próprio à clássica definição freudiana de trauma (KILOMBA, 2019), na qual o sujeito se vê exposto a uma situação em que nada separa o real do imaginário (NOGUEIRA, 2017).

O conceito de colonialidade, elaborado por Aníbal Quijano⁶ (2009), se distingue do colonialismo histórico na medida em que o primeiro pode ser definido como uma matriz de poder inaugurada pelo colonialismo, mas que persiste até hoje. Nesse sentido, a colonialidade não termina simultaneamente à destruição do colonialismo, com a emancipação das colônias; pelo contrário, ela é o modo mais fundamental de dominação na modernidade⁷. Esse padrão de poder foi estabelecido através da produção de diferenças ou classificações sociais e de identidade, dentre as quais a ideia de raça é a mais importante.

Assim, o racismo⁸, a hierarquização étnico-racial, é elemento central para se pensar a colonialidade. Esta, permeada pela ideologia eurocêntrica, coloniza o imaginário e as representações culturais dos povos. Defendemos, portanto, a ideia de que a colonialidade coexiste com o capitalismo e, logo, com a ideologia racista. É dos nós, dos enlaces, das articulações entre as três esferas – colonialidade, capitalismo e racismo – que derivam os produtos ideológicos, sociais, culturais, econômicos e políticos que estão na base da constituição subjetiva de sujeitos brancos e pretos. Nessa perspectiva, “as fantasias estão simultaneamente dentro e fora” (NOGUEIRA, 2017, p. 124), pois se encontram tanto no campo da economia psíquica quanto da economia política.

Uma vez delineada a noção de colonialidade, bem como a ficcionalidade do conceito de raça (uma ficção que fixa gozo⁹), sublinhamos que a impossibilidade, desde o campo biológico, de definir

5 Isto é, constituir o outro “não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (MBEMBE, 2018, p. 27).

6 Intelectual proeminente dos estudos decoloniais, foi membro do Grupo Modernidade/Colonialidade. O sociólogo peruano subdivide o conceito de colonialidade entre as esferas (complementares) da colonialidade do poder e colonialidade do saber.

7 Em consonância com Quijano, podemos acrescentar a definição de Mbembe (2018, p. 105), de acordo com a qual “a ‘modernidade’ é, na realidade, outro nome para o projeto europeu de expansão ilimitada que foi implementado durante os últimos anos do século XVIII”.

8 No presente trabalho, optamos por utilizar a noção de Andrade (2018, p. 36), que define o racismo como “uma produção cultural que se presta a fornecer um código ideológico de criação e organização de identidades com base na desigualdade, a partir do elemento étnico-racial”. O autor estende “a teorização de Laplanche sobre a produção de classificações e de códigos mito-simbólicos – a de que um produto inconsciente (o sexual infantil) decorre do recalque de uma categoria social polimorfa (o gênero) por outra categoria sociobiológica binária (o sexo) – ao caso do racismo”. Assim, “como código mito-simbólico a serviço do recalque da polimorfia étnica, o racismo fornece um sistema identificatório excludente e (des)igualador e, ao criar duas categorias – ‘raças’ e ‘desigualdade através de raças’ – reduz a multiplicidade étnica, associando-a a dois grupos organizados: os superiores (geralmente brancos, donos de prestígio simbólico e poder material) e os inferiores (geralmente não brancos, escalonados em posições de menor prestígio e maior vulnerabilidade, até o limite da periferia mais extrema)”.

9 Elevada à categoria de conceito por Lacan, a noção de gozo é complexa e não possui uma definição unívoca. Sumariamente, podemos afirmar que o gozo é aquilo que se situa para além do princípio de prazer. Dito de outra forma, é uma satisfação que comporta o desprazer e a autodestruição e que, portanto, apresenta ligação com a pulsão de morte. Vale ressaltar a ligação dessa ideia à investigação, iniciada por Freud, dos impulsos destrutivos dos seres humanos nas relações sociais, mais especificamente, contemplada na ideia de mal-estar na civilização. Assim, nota-se uma dimensão do conceito de gozo que permeia desde a vida psíquica até a cultura e a política. Desse modo, o racismo pode ser tomado com uma das formas de manifestação do gozo no campo da cultura, no sentido de “uma satisfação destrutiva que diz respeito à agressividade, aos maus-tratos, à violência, à crueldade nas relações sociais” (OLIVEIRA, 2010, p. 109).

raças humanas situa, já de partida, o debate acerca do racismo no plano político, econômico e social – consequentemente, também no quadro (inter)subjetivo e (intra)psíquico. Em outras palavras, a investigação do fenômeno do racismo deve perpassar por outras esferas, para além do discurso racionalista científico-biológico. Como afirma Mbembe (2018, p. 68), “raça e racismo fazem parte dos processos fundamentais do inconsciente, ligados aos impasses do desejo humano – apetites, afetos, paixões e temores”.

O recorte do racismo sob a prerrogativa do inconsciente implica a psicanálise na cena social e lança seus conceitos sobre o enlace entre real, simbólico e imaginário na dinâmica social e psíquica dos povos colonizados. Nesse sentido, nosso trabalho deve ser marcado por uma suspeita permanente, que localize ideias, conceitos e autores(as) a partir da perspectiva da subjetividade produzida não somente em nossa época, mas, mais precisamente, no território do sul global.

Ao tratar de racismo, falamos, por um lado, da inscrição do real no corpo ou, ainda, da passagem do signo (cor da pele) ao significante (significação social do corpo). Afinal, ao primeiro olhar branco, o(a) negro(a) sente todo o peso da melanina (FANON, 1952/2008). Simultaneamente, abordamos sua inscrição na psique por meio da linguagem. Essa, no contexto colonial, tomada enquanto instrumento colonizante, demarca um lugar de gozo, *lalangue*¹⁰, engendrado no discurso do colonizador. Trata-se de um discurso espectral, que pinça o real e retorna, simbolizado, ao corpo, dado que, em última instância, “é na corporeidade que se atinge o preto” (FANON, 1952/2008, p. 142). As coordenadas teórico-práticas fornecidas pela psicanálise nos permitem analisar as dinâmicas discursivas racistas a partir daquilo que, na contramão do saber, permanece latente, a transmissão dos não-ditos: o que se esconde quando se fala o que se fala?

Atribuímos importância fundamental ao fenômeno da linguagem na medida em que ela é peça essencial da dimensão *para-o-outro*, pois falar é existir para o outro (FANON, 1952/2008). A linguagem como instrumento de dominação pode ser facilmente ilustrada pelo desejo dos colonizados em falar como o colonizador. É preciso falar como um branco e, assim, reagir ao mito do colonizado selvagem, afirma Frantz Fanon (1952/2008). “O negro, chegando na França, vai reagir contra o mito do martinicano que-come-os-RR. Ele vai se reconsiderar e entrar em conflito aberto com tal mito. Ou vai se dedicar, não somente a rolar os RR, mas a urrá-los” (FANON, 1952/2008, p. 36).

Dessa maneira, todo povo colonizado – aquele no qual nasceu um “complexo de inferioridade” devido à supressão de sua originalidade cultural (FANON, 1952/2008) – toma posição diante da cultura metropolitana. Quanto mais um povo ou um indivíduo assimilar os valores culturais da nação civilizadora, mais escapará de sua selva e quanto mais rejeitar sua negritude, mais branco será. Em suma, “o que se percebe é a identificação do dominado com o dominador” (GONZALEZ, 1984, p. 224). No caso do(a) preto(a) no Brasil, essa identificação com o colonizador e com os ideais da branquitude pode resultar no que Isildinha Baptista Nogueira (2017) nomeia como “autorrejeição do negro”. Marcamos, portanto, uma via de identificação importante através da linguagem e – seguindo o caminho trilhado por Lélia Gonzalez (1984) – tomamos o ato de fala em sua radicalidade, levando-o às últimas consequências, na medida em que apontamos para as marcas que o discurso imprime no sujeito.

Partindo de Miller (1976), Gonzalez (1984, p. 225, grifo nosso) convoca a psicanálise a pensar o lugar do(a) negro(a), que está “na *lata de lixo* da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação”. Reagindo à tentativa constante de domesticação do(a) negro(a) pela lógica colonial, infantilizadora dos sujeitos negros¹¹, a autora responde, em tom provocativo: “o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 1984, p. 225).

A partir do recorte brasileiro, tendo como uma das chaves de leitura a questão identificatória – a ser melhor explorada no tópico seguinte – e a língua, Gonzalez toma como base os escritos de

¹⁰ *Lalangue* possui como finalidade qualquer coisa que não a comunicação, na medida em que é caracterizada pelo erro, pelo desentendimento, pelo desencontro; em outras palavras, é a linguagem do inconsciente. Associada à lalação do bebê e à aquisição de uma língua mediada pela figura materna, a *lalangue* faz referência à posição de gozo, à satisfação que independe de significação e que, por sua vez, veicula o real (GÓIS; UYENO; UENO; GENESINI, 2008).

¹¹ Gonzalez (1984) destaca a aproximação feita pelo discurso colonial racista entre o(a) negro(a) e a criança. Ao passo que a criança que se fala na terceira pessoa, porque é falada pelos adultos, o sujeito negro é falado pelo branco. Delineia-se aí um significativo processo de alienação.

Frantz Fanon, mas vai além. Ela desenvolve seu pensamento desde o aporte teórico da psicanálise, voltado, por sua vez, às especificidades brasileiras. A pensadora parte da ideia de que a fala é atravessada, estruturalmente, pelo desencontro e é emitida por sujeitos cindidos. Com isso, para a autora, o racismo “à brasileira” ou “racismo disfarçado” desponta, na linguagem, como *denegação* da verdade explicitada na língua portuguesa (GONZALEZ, 1988).

Para Sigmund Freud (1925/2014), a negação é um dos modos de tomar conhecimento do reprimido, que, todavia, mantém a repressão intacta. Através dela, o eu visa introjetar tudo o que é bom e projeta o resto, nomeado como estrangeiro ou infamiliar, mesmo que este seja inicialmente idêntico a ele. Assim, o reconhecimento por parte do eu do conteúdo inconsciente se expressa pela negatividade. No contexto dos discursos coloniais, a denegação da ancestralidade e da cultura negra por parte do(a) branco(a) brasileiro(a), bem como o enaltecimento da cultura branca e europeia, da qual não faz inteiramente parte, atuam como mecanismos de defesa frente à angústia e a castração. Uma defesa diante da constatação de que ele(a) não é “branco(a)”, mas apenas um(a) colonizado(a).

Se Fanon (1952/2008) defende que uma linguagem colonizada, permeada pelo racismo, é um empecilho para a comunicação horizontalizada entre os sujeitos, Lélia Gonzalez (1984), em contrapartida, aposta na hipótese de que a fala em sua errância, no seu conteúdo não manifesto, expõe, em nível cultural, algo do sintomático. Para o autor martinicano, o desencontro linguístico entre colonizado e colonizador deriva de (ao mesmo tempo em que engendra) um *déficit* de reconhecimento do eu pelo Outro, no qual o negro é subjugado através do exercício de poder da língua colonial. De acordo com Gonzalez (1984), na especificidade brasileira, tal ideia é tensionada, na medida em que no Brasil não há quem fale um “puro português”, como é o caso da língua francesa na Martinica, por exemplo. Para a psicanalista, somos todos *ladinamefricanos*¹² e falantes do *pretuguês*.

Segundo Gonzalez (1984), a questão da língua como instrumento colonizador funde-se ao tema do racismo precisamente em seu ponto de interlocução com o sexismo¹³. Esse duplo fenômeno situa, discursivamente, a mulher negra no lugar metonímico de “doméstica”, “mulata”, “mãe preta” e “mucama”¹⁴. A mulher negra na sociedade brasileira ocupa historicamente a função de mãe na relação com a criança branca¹⁵, à qual transmite seus valores, cuidados, crenças e, inclusive, a língua materna. O racismo se constituiria como uma tentativa, com efeitos violentos, de esbranquiçar essa verdade. A mulher negra que viabiliza, em grande medida, o ingresso na cultura e que estrutura o imaginário infantil, e “essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o *pretuguês*” (GONZALEZ, 1984, p. 235).

Gonzalez (1984) se vale da psicanálise para fins de construção de um diagnóstico social, nos moldes do exercício freudiano empregado em *O mal-estar da civilização* (1930), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) e *Totem e tabu* (1913). Sua tese é a de que o racismo no Brasil se estrutura como um sintoma da neurose cultural, cujo signo clínico é a mulher negra na sociedade. Nesse sentido, a noção de *pretuguês* expõe uma denegação da verdade presente na língua, resultante de um recalque do desejo do(a) branco(a) pelo(a) negro(a). Tal qual o sintoma do neurótico, o sujeito reluta em apreender ali algo de sua verdade, de seu modo de gozo e, muitas vezes, projeta-a no outro. Afinal, o Brasil não é o país onde ninguém é racista, mas todo mundo conhece um?

De acordo com Lélia Gonzalez (1984), a consciência ocupa o lugar do desconhecimento, do saber, do esquecimento e da alienação. Já a memória é tida como “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da

12 Remete-se ao conceito, criado por Lélia Gonzalez, de “Améfricaladina”. A amefricanidade “se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial” (CARDOSO, 2014, p. 971).

13 Miller (2010) também marca a aproximação entre racismo e sexismo; para o psicanalista, o segundo é construído sobre o primeiro.

14 “No Brasil e na África portuguesa, escrava negra, geralmente jovem, que ajudava nos serviços caseiros e acompanhava a dona da casa em passeios, podendo ser também ama de leite” (Oxford Languages Dictionary, 2021).

15 Rita Laura Segato, no texto *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça* (2006), se propõe a pensar as implicações de tal configuração familiar no complexo de Édipo.

verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”. Assim, “consciência exclui o que memória inclui” (GONZALEZ, 1984, p. 226). A consciência pode ser vista como expressão do discurso dominante em dada cultura – nesse caso, o discurso racista – e a memória aparece justamente nos tropeços desse discurso da consciência. No Brasil, vemos com clareza a tentativa de apagamento da memória da escravidão e do fortalecimento do mito da democracia racial¹⁶. Porém, “isso tá aí... e fala” (GONZALEZ, 1984, p. 227, grifo nosso).

A produção da mulher preta e do homem preto – submetidos a diferentes planos interseccionais (DAVIS, 2016) – pelo colonialismo encontra em seus efeitos algo que ultrapassa o plano das relações materiais concretas do até então modo incipiente de produção capitalista. A colonização é, também, uma prodigiosa máquina produtora de desejos e fantasias (MBEMBE, 2018). Logo, na intercalação entre capitalismo e colonialismo, demarcamos uma erótica da mercadoria, uma quimera, fruto da união de um conjunto de bens materiais alicerçados, por sua vez, em recursos simbólicos.

Como observa Mbembe (2018), o colonizador tenta levar o(a) nativo(a) a renunciar a seus modos de gozo, aos desejos aos quais se sente apegado. Caso tal movimento seja malsucedido, procura complementá-lo com novos ídolos, novas leis, novos valores e uma nova ordem de verdade. Uma vez imersos no campo do desejo, da fantasia, do sintoma e do gozo, a (re)construção da memória da colônia evoca para nós, essencialmente, um descentramento primordial entre o eu e o sujeito.

Assim, os produtos (materiais e simbólicos) de origem europeia passam a fixar e estruturar os fluxos de desejo. Em síntese, poderíamos dizer da fabricação de desejos colonizados. A relação de países africanos com o tráfico de pessoas cativas, ou seja, com a mercadoria, denota, sob numerosos aspectos, a economia política do tráfico de seres humanos como uma economia, em essência, libidinosa. Extrapola-se a exploração do trabalho para a conversão, em um plano econômico, de indivíduos em objetos. No mundo colonial, o consumo passa a ser associado à potência, à dominação e ao poder político. Esse furo na estrutura do sujeito colonizado, que o leva a vender seu parente ou até mesmo entregá-lo à morte em troca da mercadoria, essa fissura é que deve ser entendida pelo termo “desejo”, afirma Mbembe (2018).

A colonização criou novos dispositivos de violência social mediados pelo investimento libidinal nos bens e objetos, marcando, assim, a entrada em uma era caracterizada pelo gozo desenfreado e pelo desejo sem responsabilidade. Para usufruir de uma pequena parte do gozo colonizador, os povos colonizados se submetem a uma posição de servidão plena. No entanto, o colonizado jamais será considerado um cidadão e a possibilidade de uma satisfação efetiva desses novos desejos é constantemente adiada. Por essa razão, Mbembe (2018) englobará a colônia em uma dimensão neurótica. Não se trata apenas de uma sujeição concreta, no âmbito da realidade, mas da sujeição do(a) nativo(a) a seu desejo e é aí que reside o triunfo da colonialidade. O segredo de uma dominação duradoura está na inscrição, para além dos corpos dos súditos e do espaço onde vivem, no seu imaginário.

A tecnologia colonial opera a partir do estabelecimento fundamental da dessemelhança. O pensamento europeu tende a abordar a identidade segundo a relação especular do mesmo com o mesmo e não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, ou seja, a identidade branca está encerrada em seu próprio espelho (MBEMBE, 2018). Da obstinação colonial em dividir, classificar, diferenciar e hierarquizar restam cortes e lesões profundas: “a clivagem criada permanece” (MBEMBE, 2018, p. 22). Analisando essa ferida a partir de um traçado histórico desde o colonialismo até a formação dos Estados contemporâneos, chegamos à necropolítica¹⁷ e a

16 O mito da democracia racial consiste na ideia – construída histórica, social, política e “cientificamente” – de que, no Brasil, as relações raciais se dão de forma harmônica e todos possuem plena igualdade de acesso aos bens culturais. Tal noção nega a existência do racismo no Brasil e desconsidera, por um lado, as desigualdades raciais que colocam as populações negra e indígena em condições de maior vulnerabilidade; por outro, as estruturas sociais que privilegiam brasileiros(as) brancos(as).

17 Mbembe (2018) aponta para o mundo colonial como manifestação do estado de exceção e para a escravidão enquanto uma das primeiras instâncias de experimentação biopolítica. O autor camaronês se apropria do termo foucaultiano biopolítica para pensar os efeitos da colonialidade nas formas de governo dos Estados modernos. O conceito de necropolítica se relaciona à ideia de soberania na medida em que se opera uma divisão, um corte no campo biológico, entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Na divisão da população em subgrupos

suas implicações psíquicas, dada a lógica perversa de eleição daqueles que podem ser dignificados enquanto seres humanos ou, ainda, como sujeitos desejantes. Nesse sentido, caracterizamos a perversão como modo de resposta e de interação com o(a) outro(a) baseada na destruição e alienação, bem como no desejo de destruí-lo(a) (HARRIS, 2019).

Essa cisão – herança colonial – incide, de maneira dupla, sobre a cisão subjetiva (eu/ isso). Afinal, a pessoa preta não persistirá em se reconhecer apenas pela e na diferença com o(a) branco(a)? Não estará convencido(a) de ser habitado(a) por um duplo, uma entidade estrangeira, invasora, que o(a) impede de conhecer a si mesmo(a)? (KILOMBA, 2016). Ao localizar a experiência (cotidiana) do racismo através da linguagem do trauma, Fanon (1952/2008) demonstra como no racismo o sujeito é removido, cirurgicamente, e assim separado de qualquer identidade que possa realmente ter. Kilomba (2016) sublinha uma sobredeterminação externa de fantasias violentas, que a pessoa racializada não reconhece como suas. “Eu espero por mim” (FANON, 1952/2008, p. 126). Fanon está à espera do negro selvagem, do negro violentador, do negro bárbaro, do negro criminoso, à espera daquilo que não é: “que grande alienação ser forçado a identificar-se e performar a si mesmo a partir de um roteiro feito pelo sujeito branco” (KILOMBA, 2016).

Negritude, branquitude e a perspectiva da(s) identidade(s)

Em diálogo com a ideia dos processos identificatórios, a presente discussão parte da problematização de uma visão essencialista do(a) negro(a) e do(a) branco(a), a qual legitimaria a generalização de certas categorias, características, anseios e desejos. Antes de adentrar o tema, ressaltamos que, por falar do lugar da mulher branca, estamos inegavelmente alienadas às vivências do ser negra(o). Ademais, estamos advertidas da heterogeneidade das discussões acerca das relações da negritude com o campo das identificações e nós nos pretendemos um discurso que seja não-todo¹⁸.

Partimos de Frantz Fanon, que anuncia: “o negro não existe. Não mais que o branco” (FANON, 1952/2008, p. 242). Com isso o autor coloca em suspensão uma alienação binária corrente em sujeitos colonizados (Branco(a)/Preto(a), Eu/Outro). Dessa forma, o campo tradicional dos estudos identitários é descontinuado, na medida em que se descobre que ele está baseado nos mitos narcísicos da negritude ou da supremacia cultural branca (BHABHA, 1994). Desde a posição da psicanálise, que privilegia as singularidades e coloca em primeiro plano o um a um, evocamos, portanto, as considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “ser” negro, compreendendo a elaboração de sua teoria a partir do recorte de sua vivência no descentramento radical promovido pelo encontro com a alteridade e com a imagem totalizante do branco.

Jacques-Alain Miller (2010) aproxima o fenômeno do racismo ao da migração ao equivaler o estatuto de sujeito para a psicanálise ao do estrangeiro: “o sujeito como tal, definido por seu lugar no Outro, é um migrante” (MILLER, 2010, p. 43, tradução nossa). O sujeito é um estrangeiro em seu país natal, ocupa o lugar da extimidade social e esse fato de estrutura o lança sobre a questão de sua identidade, condenando-o “a buscá-la em grupos, povos e nações” (MILLER, 2010, p. 43, tradução nossa). Isso coloca em questão o que faz o Outro ser o Outro ou, ainda, qual é o Outro do Outro. A essa pergunta Lacan (1998, p. 827) responde com precisão: “não há Outro do Outro”, retornando, portanto, a questão para o sujeito cindido pela linguagem.

Partindo do recorte do racismo e da colonialidade, estamos avisadas(os), desde a psicanálise, que o humanismo universal não se sustenta, pois se pauta pelo absurdo lógico de que o Outro seria semelhante. O processo colonial nos mostra o resultado da desorientação completa do discurso filosófico humanista quando o real no Outro se manifesta como absolutamente diferente. Nesse

e no estabelecimento de uma censura biológica, a raça assume papel central para a concatenação dos dispositivos de biopoder engendrados no Estado de exceção. Um exemplo atual da necropolítica no Brasil é a política de “Guerra às Drogas”, que visa mascarar o massacre de populações periféricas (em sua maioria negras) e a violência policial contra a juventude negra. Outro exemplo, em nível global, é a ocupação da Palestina (MBEMBE, 2018).

18 Referência ao Seminário 18, de Lacan, cuja definição básica abrange a contraposição a uma universal afirmativa. Ao reservar lugar de destaque à particular negativa, o psicanalista situa a posição feminina em relação à função fálica. Assim, desde a psicanálise, torna-se possível abarcar sentidos opostos, contraditórios, dentro da lógica do sujeito. Ainda, no campo discursivo, delimita-se uma posição que aspira o avesso da posição de maestria.

momento, “já não se tem mais recurso a não ser invocar a irracionalidade” (MILLER, 2010, p. 46, tradução nossa). Os efeitos são vistos no regime de violência e terror instaurado nas colônias (que se tornaram estados de exceção), bem como na perpetuação do racismo no discurso científico, que o associa, então, à ideia de progresso. No encontro radical com a alteridade, Fanon (1952/2008) percebe que o Outro do branco é o preto, e essa exposição a algo irracional constitui um contato traumático.

A fim de apreender o enlace entre psicanálise, racismo e colonialidade no campo das identificações, faz-se necessário um retorno a Sigmund Freud e a Jacques Lacan. Freud (1914/1996a), em texto dedicado ao conceito de narcisismo, refere-se à identificação primária como processo principal a partir do qual o sujeito se constitui, assimilando – ou introjetando –, para tanto, determinados traços familiares e sociais. Ainda, tal conceito se articula ao campo da política. No sétimo capítulo de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2011), Freud elenca três formas de identificação: o estágio oral (no qual não se diferencia ser e ter), a identificação regressiva (por exemplo, Dora, que imita a tosse do pai, ou seja, a escolha do objeto coincide com a identificação) e a identificação das massas (ao receber uma carta de amor, uma das meninas de um pensionato reage com um ataque histérico que se propaga entre várias de suas colegas). Tais modalidades dos processos identificatórios guardam, por sua vez, estreita relação com as instâncias do aparelho psíquico.

Freud trata com base em três termos a agência que impele o sujeito a agir moralmente: eu ideal, ideal do eu e supereu. Lacan os distingue precisamente (ŽIŽEK, 2010). O eu ideal designa a autoimagem idealizada do sujeito e está na esfera imaginária. O ideal do eu, por sua vez, é a instância cujo olhar tento impressionar com minha imagem do eu, o ideal que tento seguir e realizar, que se dá na identificação simbólica. Já o supereu é real: é a mesma agência do ideal do eu em seu aspecto sádico-punitivo.

Segundo Žižek (2010), Lacan situa, em um primeiro momento, a identificação no registro do imaginário, ligada ao estágio do espelho. Esse estágio marca a passagem da animalidade à humanidade, do biológico ao social. Tal mudança não constitui um problema para Freud: ela é dada. Para Lacan, no entanto, ela deve ser explicada. De acordo com o psicanalista francês, o estágio do espelho não se restringe à simples formação do eu enquanto instância psíquica, mas fornece uma orientação sobre o funcionalismo do eu (função egóica).

O estágio do espelho se relaciona ao olhar, à imagem e à especularidade – ao ver, ao ser visto e ao ver-se sendo visto. Ora, “se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro, que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como signifiante?” (NOGUEIRA, 2017, p. 123). O eu enquanto efeito o é sem saber, ou seja, se faz na contramão do saber. É algo que se faz sem saber e que não se recupera, que resta. Distingue-se, portanto, de uma maturação psicológica e se distancia de um saber, pois não implica progresso no campo do conhecimento. É relevante pontuar que o sujeito não se vê reduzido à imagem: há algo que escapa a ela. A imagem como projeção remete à eficácia do processo simbólico, que se reenvia, por seu turno, à matriz simbólica que subjaz a ela. Assim, somente a linguagem consegue restituir seu lugar universal (signifiante), que localiza o ponto em que o sujeito escapa à própria imagem que o representa.

Narcisismo e ideal do eu operam como noções fundamentais da dinâmica psíquica e desempenham papel central na produção subjetiva do negro enquanto sujeito, sujeitoado, identificado e assimilado ao branco¹⁹ (SOUZA, 1983). É necessário que haja um modelo a partir do qual o sujeito possa se constituir – atravessado pela idealização parental, por substitutos e ideais coletivos – e recuperar o narcisismo original perdido. Ocorre que, em alguns sujeitos negros, o ideal de eu torna-se branco. Afinal, eles nascem e sobrevivem imersos “numa ideologia que lhes é imposta pelo branco como ideal a ser atingido” (SOUZA, 1983, p. 34). Nesse sentido, Fanon (1952/2008, p. 28) afirma: “para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”; “e ser branco lhe é impossível”, acrescenta Neusa Souza (1983, p. 40).

Desse modo, falamos de um ideal de eu – muitas vezes corporificado na figura dos líderes das nações – que forja o laço social. Aquele que não pertence a esse grupo ou que apresenta uma

¹⁹ Sobre conexões possíveis entre ascensão social negra e branqueamento, ver Tornar-se negro (1983), de Neusa Santos Souza.

pequena diferença em relação a ele se torna um grande rival e um objeto comum de ódio, o que, com efeito, serve ao fortalecimento das relações libidinais no interior da massa. Tratamos aqui daquilo que Freud denomina como narcisismo das pequenas diferenças, a intolerância à diferença do outro (FREUD, 1918/2020). Sob uma perspectiva diversa, assinalamos a agressividade dirigida a um Outro enquanto importante fator de coesão grupal das massas (FREUD, 1921/2011). Em um grupamento de indivíduos, são “justamente as pequenas diferenças, em meio à semelhança em todo o resto”, que “fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade” (FREUD, 1918/2020, p. 164) – em outras palavras, que suscitam o *Unheimliche*, o estranho, o estrangeiro, o inquietante.

A eleição de um ideal permeado pela brancura engendra uma profunda ferida narcísica no sujeito negro, cuja condição de ressignificação pode perpassar pela construção de um outro ideal de eu. Nas palavras de Souza (1983, p. 44), trata-se de

Um novo ideal de ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de transformação da História.

Ora, o caminho das desidentificações é familiar às(aos) analistas e trabalhado longamente no processo de análise. Durante o tratamento, o sujeito depara-se com suas identificações e passa a se apartar delas. Ao final, esse movimento aponta para a identidade enquanto resto não contemplado em uma modalidade identitária coletiva, na medida em que diz respeito, em última instância, à particularidade da relação do sujeito com o gozo.

Ressaltamos, portanto, que a discussão acerca da temática identificatória deve necessariamente levar em conta a dimensão histórica do colonialismo e da escravização. É preciso integrar, portanto, ambos os elementos aos efeitos discursivos e à esfera do inconsciente do colonizado. No entanto, a questão não deve ser tomada apenas no âmbito individual. Como nos alerta Souza (1983), o individualismo é uma característica da cultura branca ocidental, que faz uma apologia à responsabilidade individual. Em contraposição, é preciso um compromisso coletivo com a recuperação da memória de nosso passado histórico – conforme nos traz Lélia Gonzalez (1984). Esse compromisso tem por objetivo dismantelar “o efeito internalizado do olhar do outro” (MBEMBE, 2018, p. 68). Assim, a desalienação deve ser dada na esfera subjetiva, coletiva e objetiva, a fim de não (re)cairmos na (re)produção das estruturas de opressão (FANON, 1952/2008).

Para o(a) branco(a), a identificação aparece atrelada à reprodução dos ideais construídos pela branquitude e à manutenção dos privilégios advindos do pacto narcísico branco. Denomina-se *branquitude* a construção sócio-histórica produzida pela falácia ideológica da superioridade racial branca (SCHUCMAN, 2020), que, nas sociedades estruturalmente racistas, como o Brasil, mantém um ideal ilusório de mundo branco. O(a) branco(a) carrega consigo o símbolo da humanidade e afirma uma condição genérica: “ser branco constitui o elemento não marcado, o neutro da humanidade” (NOGUEIRA, 2017, p. 123). Mas o que aconteceria se transformássemos essa familiaridade e naturalidade da categoria de *branquitude* em algo estranho e infamiliar? (NAYAK, 2007). Se operássemos a passagem do “lugar natural” aristotélico²⁰ ao *Unheimliche* freudiano?

A branquitude agrega um conjunto de significações construídas social e historicamente na cultura ocidental. Ela abriga significados normativos de beleza, de civilização, de produção do conhecimento, entre outros. A branquitude é concebida como uma posição na qual os sujeitos que a ocupam usufruem sistematicamente de privilégios materiais e simbólicos oriundos do colonialismo e que são mantidos na contemporaneidade (SCHUCMAN, 2020). É importante marcar que, nos estudos críticos da branquitude, indivíduos descendentes de europeus ocupam majoritariamente esse lugar, porém, a depender da configuração histórico-social de determinada sociedade, outras pessoas podem ocupá-lo (SCHUCMAN, 2020). Assim, a branquitude é tida como categoria organizadora da modernidade perpetuada pela colonialidade, modificável conforme o tempo e o lugar, que atua enquanto norma social ligada a privilégios não ditos/explicitos (NAYAK,

²⁰ De acordo com Abbagnano (2014), o conceito de “lugar” para Aristóteles compreende aquilo que circunscreve imediatamente o corpo. A partir dessa noção, existem “lugares naturais” nos quais um corpo naturalmente está ou aos quais retorna se estiver afastado, os lugares próprios. Esse teorema é o que baseia toda a física aristotélica.

2007). A teoria psicanalítica nos permite apontar para “a tenacidade dos compromissos conscientes e inconscientes que pessoas ‘brancas’ fazem ao privilégio branco” (HARRIS, 2019, p. 309, tradução nossa).

Uma contribuição da psicanálise para o campo de estudos críticos da branquitude é o reconhecimento de que as identidades brancas são construídas, tanto externa quanto internamente, numa dialética entre o social e o subjetivo. Tal invenção moderna, a categoria de *branquitude*, sofre transmutações, o que insere camadas de complexificação que ultrapassam a mera questão fenotípica. No contexto dos Estados Unidos, por exemplo, a consolidação da identidade branca se deu de maneira intimamente atrelada à classe proletária. De início não reconhecidos como brancos, os italianos, irlandeses e judeus passaram a se alinhar ao discurso supremacista branco como forma de defesa à exploração do capital.

Ao dividir a força de trabalho pela cor, esses recém-criados “trabalhadores brancos” – muitos dos quais haviam sido submetidos à discriminação religiosa e de raça – agora buscavam consolo no fato de que, mesmo “escravos do capital”, ainda poderiam reivindicar tornar-se cidadãos brancos: “honestos”, “confiáveis”, “respeitáveis”, os “primeiros contratados, últimos demitidos” (NAYAK, 2007, p. 4, tradução nossa).

Essa incorporação das qualidades brancas, no entanto, esbarra em um limite. Os(as) brancos(as) da América do Sul, por exemplo, são percebidos(as) histórica e culturalmente pelas nações imperialistas como “não propriamente brancos(as)” (NAYAK, 2007, p. 6, tradução nossa). No Brasil, a identificação de sujeitos brancos ao ideal da branquitude colonizadora apresenta uma ferida narcísica pungente: o colonizado (“branco”) nunca chegará a ocupar o lugar do colonizador. Esse duplo que paira sobre as elites brancas e a burguesia colonial denuncia uma verdade recalcada, em nível social. O(a) branco(a) no Brasil recalca que, na verdade, é um(a) ladinameficano(a), falante de pretuguês. Em outras palavras, o(a) colonizado(a) branco(a) é, assim como o(a) negro(a), castrado(a). Tal questão também coloca em cena o debate acerca do racismo em suas intersecções com a classe. “Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente: ‘Quem sou eu na realidade?’” (FANON, 1968, p. 212).

A psicanalista laciana Kalpana Seshadri-Crooks (2000) argumenta que a branquitude é colocada como significante mestre (S1) na ordem cultural simbólica referente aos sistemas raciais. Em síntese, a estrutura racial da diferença seria operada pelo significante mestre *branquitude*, que estabeleceria uma cadeia significante a partir da qual se organizaria a diferença humana. O binarismo do significante gera sempre um excedente libidinal ao deslizar na cadeia significante. A cadeia desliza dentro da ordem gramatical, erotizando um corpo pela via da norma simbólica. Nesse sentido, o racismo não possui um substrato biológico: ele é um fenômeno discursivo.

De acordo com Seshadri-Crooks (2000), não há fundamento ontológico para a raça, que resulta de uma precária colagem de fantasias fragmentadas e projetadas em um Outro imaginário. As fantasias raciais têm caráter ambivalente, na medida em que são atravessadas pelo par medo-desejo (FANON, 1952/2008). Um exemplo é o fetiche, noção explorada por Bhabha (1994), que se liga ao racismo pela via do estereótipo. Através do estereótipo, iriam se tornar públicos os mecanismos que subjazem ao fetiche na esfera privada e que envolvem a negação (BHABHA, 1994). Assim, a fetichização de corpos racializados e de sua cultura concorda com o desejo de posse e, ao mesmo tempo, de destruição por parte do(a) branco(a). Segundo Nayak (2007), quanto mais ofensivos, mais ansiolíticos os estereótipos raciais serão para o(a) branco(a), pois eles desvelam o esforço extraordinário requerido para sustentar o mito da raça. Seshadri-Crooks (2000) afirma, ainda, em consonância com a tese de Kilomba (2019), que o estatuto ficcional da raça remete às angústias brancas, que operam a passagem do “ver a diferença” para o “fazer a diferença”, relacionada, assim, a uma economia visual.

Para as subjetividades brancas, funda-se uma identidade através da dessemelhança absoluta, no entanto intrinsecamente dependente ao sujeito negro. Em outras palavras, “a negritude serve

como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída” (KILOMBA, 2019, p. 38). Falamos aqui da dialética hegeliana do senhor e do escravizado. Nela, o servo se encontra captado pela imagem do senhor e se constitui como um ser-para-si somente mediante um Outro. No entanto, o que Hegel (1992) nos mostra é que o ato livre desejante depende, intrinsecamente, do movimento de reconhecimento e nesse movimento o senhor vê sua posição inteiramente dependente do escravizado e de sua submissão. A branquitude, portanto, precisa ser entendida em relação ao imaginário do(a) Outro(a) racializado(a), e o racismo não pode ser explicado no plano puramente racional.

Para além da colonialidade do discurso e da língua, a psicanálise abre, como horizonte de investigação, o espaço para o não-dito dos registros raciais (NAYAK, 2007), abrangendo fenômenos como a angústia, a culpa, os atos-falhos, a memória e o esquecimento no que se refere à temática racial. A partir do absurdo e da violência da conquista colonial, engendra-se um ciclo de angústia branca e culpa, tamponadas pela projeção, negação e o recalque da realidade traumática da racialização (NAYAK, 2007). Ademais, a psicanálise tem como uma de suas grandes contribuições a possibilidade de voltar o olhar desses “Outros monstruosos” para o eu branco enigmático e desracializado (NAYAK, 2007). A direção de uma reparação aponta para a necessidade de perdas identitárias, e a desconstrução da identidade branca não se mostra uma tarefa simples.

O giro decolonial na psicanálise

Diversas(os) autoras(es) nos mostram que é possível dizer algo sobre o racismo desde a psicanálise e que a história, a geografia e a sociologia, embora tratem de um vasto número de causalidades econômicas, sociais e geopolíticas fundamentais para a compreensão desse fenômeno, deixam um resto, sinalizam para as “causas obscuras do racismo” (MILLER, 2010). Cabe à psicanálise se ocupar, dar lugar a esse resto e colocar-se à escuta desse mal-estar. Afinal, a teoria psicanalítica é herdeira do sujeito – abolido ou universalizado – da ciência, especialmente perdido em seu gozo, uma vez que o que podia enquadrá-lo a partir de sua sabedoria tradicional fora subtraído (MILLER, 2010).

O racismo pode ser entendido como ódio à maneira particular como o Outro goza e essa resposta consistente de agressividade aponta para o real nesse Outro. É no ponto de choque entre colonizado e colonizador, no encontro com diferentes tradições e culturas, que o discurso humanista se esfacela. Uma vez que o Outro é Outro dentro de mim mesma(o), a raiz do racismo é o ódio ao próprio gozo, pois, “se o Outro está em meu interior em posição de extimidade, é também meu próprio ódio” (MILLER, 2010, p. 55, tradução nossa). É necessário, dessa maneira, localizar o gozo na ordem discursiva.

A discriminação racial, para além de abarcar um problema constitutivo das estruturas sociais e institucionais, é um problema de gozo. Tal conceito, *jouissance*, criado por Jacques Lacan, parte da noção freudiana de satisfação pulsional e demarca algo que resta em excesso, que beira o traumático. Essa noção comporta certa abertura, na medida em que pode se referir a qualquer faceta do comportamento humano, conferindo-lhe carga erótica. O gozo é conceitualizado em relação à pulsão e, portanto, está para além do princípio do prazer, é uma satisfação que mantém relação próxima à dor, modulada pela pulsão de morte e pela transgressão da lei (HOOK, 2021). Tal definição nos possibilita “apreender como a agressividade do racismo pode ser sexualizada, ser eroticamente carregada, até mesmo (ou talvez, especialmente) em sociedades aparentemente tolerantes” (HOOK, 2021, p. 192). A(o) analista sensível ao sofrimento decorrente das questões raciais deve se manter atenta(o) à dimensão pulsional do racismo e suas consequências nos corpos, nas relações objetais e na fantasia. Deve ser capaz, ainda, de identificar, nas singularidades, a forma como os efeitos traumáticos ou gozosos decorrentes de uma sociedade fundada pela colonização se atualizam para cada sujeito durante o tratamento²¹.

²¹ Alguns exemplos podem ser extraídos no capítulo cinco do livro *Os condenados da terra* (1961), de Frantz Fanon, que conta parte de sua experiência durante o período da guerra de independência argelina. Nele, o autor resalta o caráter ativo do colonialismo na formação das patologias da psique dos colonizados e dos colonizadores.

O gozo perverso racista²² pode ser definido como uma modalidade de gozo ligada à esfera identificatória, que excede as três identificações colocadas por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (RIBEIRO, 2021). Essa nova modalidade de identificação estaria ligada ao mais-de-gozar, à forma de recuperação de gozo, dentro do discurso capitalista, a partir do ódio destinado a seres humanos, reduzidos a detritos. Slavoj Žižek (2016) cunha uma ideia próxima, que se refere à hipótese do racismo como “roubo de gozo”. Em conformidade com Miller (2010), Žižek afirma que, no encontro com a alteridade, o sujeito projeta seu gozo no Outro, conferindo-lhe acesso pleno a um gozo consistente. Disso resulta a inveja e a percepção de que o Outro rouba o meu próprio gozo. Uma possível saída de tratamento desse gozo relacionado ao racismo é a aposta na via da sublimação, da cultura e da política, a partir dos movimentos sociais (RIBEIRO, 2021) – aposta construída na dialética entre o singular e o social enquanto caminho de “cura” ou de reparação.

O gozo, articulado à pulsão de morte, pode ser expresso pela via da “exploração e da aniquilação do homem pelo homem” (COSTA et al., 2020, p. 147). Dessa forma, a noção de gozo racista se liga ao conceito de necropolítica, termo cunhado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe (2016). O pensador articula o termo foucaultiano “biopoder” à noção agambeniana de estado de exceção, do que resulta a formulação do conceito de necropolítica. Em artigo homônimo (2016), o autor sublinha a ideia do estado de exceção como um arranjo permanente, no qual determinados grupos permanecem suspensos do estado de direito, ou seja, trata-se do poder soberano de matar aqueles que não interessam aos objetivos do capitalismo.

No paradigma político moderno, a razão ocupa o lugar de verdade do sujeito e a política se configura como exercício da razão na esfera pública. Dentro dessa perspectiva, o exercício da soberania encontra-se expressamente envolto por significações sociais e imaginárias. Assim, o velho poder soberano do direito de morte se transfigura e toma o racismo como conceito operador que permite ao Estado exercer seu papel soberano, na medida em que tal conceito passa a “assegurar a função de morte na economia do biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 308).

No paradigma colonial vemos uma primeira síntese entre o massacre e a burocracia: a seleção de raças, a proibição de “casamentos mistos”, o projeto político de embranquecimento da população, a esterilização forçada, os estupros em massa de mulheres pretas e nativas, até mesmo o extermínio dos povos vencidos. Para Mbembe (2016, p. 132), “o que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos anteriormente reservados aos ‘selvagens’ pelos povos ‘civilizados’ da Europa”. Na atualidade, o controle dos corpos colonizados através da necropolítica não passa sem imprimir profundas marcas nas subjetividades.

No seio do lugar social, político e econômico destinado à preta e ao preto – construído intencional, sistemática e historicamente – na sociedade brasileira contemporânea, ecoam, insistentes, as palavras de Carolina Maria de Jesus (1995, p. 30): “eu estou começando a perder o interesse pela existência. Começo a revoltar. E a minha revolta é justa”. Essa revolta dá contorno ao movimento de (re)apropriação da negritude por ela mesma e marca o esfacelamento das identificações ao ideal branco colonizante. O sujeito negro passa, portanto, a ser preenchido com significantes distintos: “torna-se negra(o)”, como nos aponta a psicanalista Neusa Santos Souza (1983), pois ser negro não é uma condição *a priori*, mas um vir-a-ser. Dessa maneira, tornar-se negro(a) perpassa, necessariamente, pela tomada de consciência do processo histórico e ideológico que arquiteta o desconhecimento de si e aprisiona o(a) negro(a) em uma imagem alienada na qual se reconhece. Ser negro(a) é tomar posse dessa consciência e criar uma nova (SOUZA, 1983).

Conceição Evaristo nos dá exemplos de possíveis saídas subjetivas através do ato de escrita, que permite dar lugar à virada de posição do sujeito negro. Ela toma a escrevivência como ferramenta metodológica na produção de conhecimento, enquanto possibilidade de transmissão e de denúncia de uma sociedade racista. Carolina Maria de Jesus, mulher, negra e periférica, é um brilhante exemplo de narradora escrevivente, que funde palavra e vivência por meio de um jogo entre memória e (re)invenção. Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960/1995), ela constrói sua literatura de testemunho.

Embora psicanaliticamente não exista o inconsciente negro, existe o inconsciente

²² Tratamos aqui de uma fantasia perversa ou, ainda, de uma participação neurótica na fantasia perversa, na qual há o desejo de fruição, sem limites, sobre o corpo do outro, o assujeitamento completo do objeto de forma que o perverso não se defronta com sua própria castração (RIBEIRO, 2021).

atravessado pela negritude (NOGUEIRA, 2017), pela cor. É importante ressaltar que a consciência do sujeito negro acerca das implicações histórico-políticas do racismo não o impede de ser afetado pelas marcas que uma sociedade estruturalmente racista deixou inscritas em sua psique (NOGUEIRA, 2017). Ora, estamos avisadas(os), desde Freud, da distância entre o saber da consciência e a dinâmica dos processos psíquicos inconscientes no que tange ao trauma.

Ademais, “as condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser desmascarados” (GONZALEZ, 1984, p. 232). Desde a época colonial até os dias de hoje, há uma evidente separação do espaço físico ocupado por dominados e dominadores (GONZALEZ, 1984). “Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do ‘lugar natural’ de Aristóteles” (GONZALEZ, 1984, p. 232). Portanto, é preciso atentar para o fato de que o psiquismo é atravessado pelas condições objetivas, condições que receberão, no plano do inconsciente, elaboração própria (NOGUEIRA, 2017).

Por fim, embora a psicanálise tenha seu berço na Europa, ela ocupa papel fundamental na discussão acerca do racismo. Afinal, foi Freud que instaurou a ferida narcísica nos povos europeus ao denunciar que sua razão iluminista visa encobrir suas produções de horror. Cabe a nós, colonizados, reavivar a denúncia de que o eu não é senhor de sua própria casa, como nos alerta Freud (1917/1996b), e que a razão kantiana deixa restar. Ou ainda, que ela surge para encobrir – ao mesmo tempo que incitar – aquilo que a memória da colônia grita. Afinal, Lacan nos permite extrair do seio da moral kantiana seu núcleo obscuro, perverso, excessivo, que não encontra melhor representação do que a figura sadiana²³. Assim, a psicanálise possui ferramentas de enfrentamento do discurso racionalista, que, por sua vez, está na base da estrutura racista.

Por fim, cabe à(ao) analista branca(o) promover uma escuta atenta aos sofrimentos raciais que atravessam sujeitos negros, questões que se presentificam, através dos corpos, em relação transferencial. Ao mesmo tempo, é necessário engendrar uma reflexão acerca da própria branquitude, a fim de situar seu lugar de escuta na transferência, reconhecendo-se como branca(o), e estar avisada(o) sobre as possíveis consequências psíquicas e sociais do racismo estrutural, bem como da possibilidade de reprodução violenta dos discursos coloniais. Ademais, é primordial marcar a importância da consciência da própria branquitude por parte da(o) analista branca(o), assim como o reconhecimento de seu lugar de privilégio social e de seus pactos perversos (HARRIS, 2019), para que possa localizar suas condições de escuta das formas de incidência do traumático no outro. Relembramos, por fim, as palavras de Lacan (1958/1998, p. 601), segundo as quais “não há outra resistência à análise senão a do próprio analista”. Quais as implicações, para o tratamento, da permanência da(o) analista enquanto sujeito desracializado? Haveria uma recusa perversa em saber-se racializada(o), alimentada pela negação e pela resistência?

Considerações Finais

O entrelaçamento da psicanálise com as teorias decoloniais mostra-se um campo fecundo e, no entanto, ainda explorado de forma incipiente. O pensamento decolonial nos permite situar, com maior clareza, o fenômeno do racismo na sociedade brasileira como resultado da colonialidade do saber e do poder. Assim, a intersecção entre psicanálise, racismo e decolonialidade melhor localiza a(o) analista no horizonte da subjetividade de sua época.

As categorias universais forjadas pelas epistemologias eurocêntricas produzem modalidades de poder e de saber que denegam o racismo estrutural. Os efeitos da colonialidade são vistos no ensurdecimento, institucional e subjetivo – especialmente por parte de sujeitos brancos –, do sofrimento que habita a base do laço social colonial brasileiro. Uma vez que a problemática do racismo não se dá no nível da razão, a(o) psicanalista tem seu lugar e importância bem delineados. Assim, cabe à(ao) analista implicar sua escuta e apresentar um instrumental teórico-prático – situado na história e nas relações sociais – que permita o acolhimento e a construção de direção de tratamento adequados. Em resumo, é preciso descolonizar também a escuta, desde a psicanálise.

²³ A discussão se insere na perspectiva da construção e desarticulação de filosofias consideradas racionalistas, como a de Kant.

Nesse sentido, a análise possibilita a gestação de questionamentos no âmbito subjetivo, familiar e social, implicando a posição subjetiva na relação individual e coletiva com o ideal de branquitude brasileiro.

Por fim, a problemática do racismo e da colonialidade abre outras questões para o horizonte da psicanálise em nosso tempo. Dentre elas, destacamos a possibilidade de se pensar os conceitos psicanalíticos a partir da chave de leitura da interculturalidade, visando descolonizar nossa concepção de estrutura familiar, de desejo e de inconsciente. Apontamos, ainda, para a necessidade de maiores estudos, no âmbito da psicanálise, acerca da branquitude e dos efeitos dos ideais coloniais – eurocêntricos e eugenistas – sob a perspectiva do branco brasileiro. Outrossim, questionamos, sob o prisma da prática clínica, se basta tratar o sintoma do sujeito e reinseri-lo em uma sociedade doente. Potencializam-se, nesse sentido, possíveis saídas alinhadas ao campo da coletividade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ANDRADE, Fernando César Bezerra de. A diferença é a cor: o racismo como código mito-simbólico a serviço do recalque em “Quarto de despejo”. In: BELO, Fábio (Org.). **Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de despejo**. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política** [online], Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 09 set. 2021.

BHABHA, Homi. **The location of culture**. New York: Routledge, 1994.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas** [online], v. 22, n. 3, p. 965-86, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>. Acesso em: 20 set. 2021.

COSTA, Carlos Alberto Ribeiro et al. Racismo e necropolítica: um debate entre teoria social e psicanálise. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 72, n. spe, p. 139-55, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 05 maio 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008 (Texto original publicado em 1952).

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916)**, Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 44-64 (Texto original publicado em 1914).

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Uma neurose**

infantil e outros trabalhos (1917-1918), Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 84-90 (Texto original publicado em 1917).

FREUD, Sigmund. O tabu da virgindade. In: FREUD, Sigmund. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 155-76 (Texto original publicado em 1918).

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. In: FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos** (1920-1923), Obras completas, v. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113 (Texto original publicado em 1921).

FREUD, Sigmund. **A negação**. São Paulo: Cosac Naify, 2014 (Texto original publicado em 1925).

GÓIS, Elsa; UYENO, Elzira; UENO, Michele; GENESINI, Teresa. Lalangue, via régia para captura do real. **Instituto da Psicanálise Lacaniana (IPLA)**, São Paulo, 2008. Disponível em: <<https://ipla.com.br/conteudos/trabalhos-cientificos/lalangue-via-regia-para-captura-do-real/>>. Acesso em: 19 nov. 2022.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/ 93, p. 69-82, jan.-jun. 1988. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2022.

HARRIS, Adrienne. The perverse pact: racism and white privilege. **American Imago**, v. 76, n. 3, 2019, p. 309-33. Disponível em: <<https://doi.org/10.1353/aim.2019.0026>>. Acesso em: 11 mar. 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1992. p. 126-34.

HOOK, Derek. Racismo e gozo: uma avaliação da hipótese do “racismo como (roubo de) gozo”. In: GUERRA, Andréa Máris Campos; LIMA, Rodrigo Goes e. **A psicanálise em elipse decolonial**. São Paulo: N-1, 2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. São Paulo: Ática, 1995 (Texto original publicado em 1960).

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. Descolonizando o conhecimento. Palestra-performance, Centro Cultural de São Paulo (CCSP), 2016. Disponível em: Plataforma Virtual MITsp+. Acesso em: 25 abr. 2021.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

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

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-51, dez. 2016.

MILLER, Jacques-Alain. Teoria da alíngua. **Revista Lugar**, n. 8, 1976.

MILLER, Jacques-Alain **Extimidad**: los cursos psicoanalíticos de J. A. Miller. Buenos Aires: Paidós, 2010.

MUCAMA. In: SIMPSON, John. **Oxford Languages Dictionary**, 2021.

NAYAK, Anoop. Critical whiteness studies. **Sociology Compass**, v. 1, p. 737-55, nov. 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00045.x>>. Acesso em: 22 abr. 2022.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Cor e inconsciente. In: KON, Noemi M.; SILVA, Maria Lucia; ABUD, Cristiane C. (Org.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

OLIVEIRA, Roseli Maria Rodella de. **Do prazer à morte**: a noção de gozo no estudo de fenômenos sócio-culturais. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Sergipe (UFS). São Cristóvão, pp. 131, 2010.

PONTALIS, Jean Bertrand. **Perder de vista**: da fantasia de recuperação do objeto perdido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina/CES, 2009. p. 73-118.

RIBEIRO, Mariana Mollica da Costa. Gozo racista e subversões coletivas. Curso de extensão online: Ocupar a psicanálise, reflexões para uma prática antirracista, jun.-jul. 2021. Zoom. Acesso em: 20 jun. 2021.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2 ed. São Paulo: Veneta, 2020.

SEGATO, Rita Laura. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. **Série Antropologia**, n. 400, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2006.

SESHADRI-CROOKS, Kalpana. **Desiring whiteness**: a Lacanian analysis of race. London/New York: Routledge, 2000.

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

ŽIŽEK, Slavoj. Ideal do eu e supereu: Lacan como espectador de Casablanca. In: ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Against the double blackmail**: refugees, terror and other troubles with the neighbours. Londres: Penguin, 2016.

Recebido em 16 de Janeiro de 2023.

Aceito em 08 de fevereiro de 2023.