

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Psicologia- Área Estudos Psicanalíticos

Thalita Rodrigues

**PSIQUISMO RACIALIZADO? UMA LEITURA PSICANALÍTICA SOBRE
SUBJETIVIDADE A PARTIR DA TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA
E DA DECOLONIALIDADE**

Belo Horizonte
2023

Thalita Rodrigues

**PSIQUISMO RACIALIZADO? UMA LEITURA PSICANALÍTICA SOBRE
SUBJETIVAÇÃO A PARTIR DA TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA E DA
DECOLONIALIDADE**

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutora em Psicologia

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Orientador: Prof. Dr. Fábio Roberto Rodrigues
Belo

Belo Horizonte
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

150 R696p 2023	Rodrigues, Thalita. Psiquismo racializado? [recurso eletrônico] : uma leitura psicanalítica sobre subjetividade a partir da teoria da sedução generalizada e da decolonialidade / Thalita Rodrigues. - 2023. 1 recurso online (155 f.): pdf. Orientador: Fábio Roberto Rodrigues Belo. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia. 1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3 .Decolonialidade - Teses. 4. Racismo - Teses. 5. Inconsciente - Teses. I. Belo, Fábio Roberto Rodrigues . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
----------------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE DE THALITA RODRIGUES

Realizou-se, no dia 19 de dezembro de 2023, às 08:00 horas, Online (Sala Zoom), da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese,

intitulada ***PSIQUISMORACIALIZADO? UMA LEITURA PSICANALÍTICA SOBRE SUBJETIVIDADE A PARTIR DA TEORIA DA SEDUÇÃO GENERALIZADA E DA DECOLONIALIDADE***, apresentada por THALITA RODRIGUES, número de registro 2018650801, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão

Examinadora: Prof(a). Fábio Roberto Rodrigues Belo - Orientador (UFMG), Prof(a). Emiliano de Camargo David (UFRJ/IPUB (Prof. Colaborador) ; AMMA Psique e Negr), Prof(a). Fernando César Bezerra de Andrade (UFPB), Prof(a). Maria Teresa de Melo Carvalho (UFMG), Prof(a). Marcos Vinicius Oliveira Azevedo (Université Sorbonne Paris Nord (USPN)).

A Comissão considerou a tese:

☒ Aprovada

☐ Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por Fernando César Bezerra de Andrade, Usuário Externo, em 20/12/2023, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Teresa de Melo Carvalho**, Usuária Externa, em 20/12/2023, às 15:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Roberto Rodrigues Belo**, Professor do Magistério Superior, em 20/12/2023, às 15:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Vinicius Oliveira Azevedo**, Usuário Externo, em 22/12/2023, às 10:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Ata de defesa de Dissertação/Tese 2918824 SEI 23072.278551/2023-33 / pg. 1

Documento assinado eletronicamente por **Emiliano de Camargo David**, Usuário Externo, em 23/12/2023, às 18:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2918824 e o código CRC 020C02E2.

DEDICATÓRIA

*À todas/ todos que se (in) dispõem a construir problemas (ou, como diz a professora
Sandra Azeredo, a arrumar encrencas)!*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família materna e paterna, especialmente ao meu pai, Demóstenis, e à minha mãe, Celi (que trocou seu turno de trabalho, como auxiliar de serviços gerais em uma escola municipal de Patrocínio, para estar comigo em Belo Horizonte durante a defesa da tese. Obrigada por vocês sempre terem incentivado e valorizado os estudos desde minha infância.

Às minhas amigas e amigos que se fazem família para mim, aqui em Belo Horizonte:

Vanessa, Tarcí, Renan, Daniel, Romulo, Rodrigo, Michael, Ramon... Um agradecimento especial ao Gustavo, pela leitura deste texto e por sempre acreditar na minha proposta (às vezes, até mais que eu mesma);

à Luanda e Michely por serem, desde a graduação, irmãs que pude escolher.

Agradeço também ao Felipe, Leta, Minou, Pantera e Fumaça por terem sido suporte e carinho por praticamente todo esse processo.

À Amora e ao Ameixa por serem meus parceiros, especialmente durante a solidão que a escrita traz.

Ao Luciano pela companhia e por tornar os momentos finais do doutorado mais leves.

Ao Abílio pela gentileza de fazer uma reunião online em pleno domingo à noite, mesmo estando na Polônia, para me auxiliar na discussão sobre atributos de qualidade e de insígnia.

À Cynthia pelo cuidado com minha saúde mental.

À Maria Teresa, Fernando, Marcos e Emiliano por se disponibilizarem a estar na banca e contribuir com o fechamento deste trabalho (mesmo com o tempo reduzido para a leitura).

Ao Fábio por acreditar em mim e não deixar que meu superego vencesse esta batalha, digo, tese.

Ao CNPQ por auxiliar na realização desta pesquisa por um período.

RESUMO

Esta tese propõe a elaboração do conceito de mensagens enigmáticas de designação racista tanto para potencializar o debate psicossocial sobre o racismo antinegro quanto para racializar a Teoria da Sedução Generalizada (TSG), de Jean Laplanche. Com isso, visa fornecer suporte teórico para a compreensão de como se constitui o psiquismo em relação ao racismo antinegro no que tange ao seu funcionamento, manutenção e potenciais ações de enfrentamento. Em diálogo com os estudos decoloniais, empreendo um percurso pela TSG tanto para desenvolver reflexões metapsicológicas que auxiliem na compreensão dos impactos do racismo estrutural na subjetivação, quanto para convocar a psicanálise a se repensar enquanto uma área do conhecimento que se organiza a partir da dinâmica da colonialidade e do racismo. No capítulo 1, apresento as potencialidades da TSG para a compreensão do racismo antinegro. No capítulo 2, apresento discussões sociológicas e políticas a fim de fazer uma discussão sobre racismo e colonialidade enquanto esquemas narrativos, raça e branquitude enquanto códigos que participam da constituição do psiquismo na realidade brasileira. No capítulo 3, discuto criticamente leituras psicanalíticas sobre racismo antinegro que se pautam na discussão de narcisismo das pequenas diferenças por entendê-las como leituras ipsocentristas e ptolomaicas. No capítulo 4, apresento produções sobre o racismo antinegro realizadas a partir da psicanálise que contemplam as especificidades advindas do colonialismo e da colonialidade. Tal apresentação é feita a partir do diálogo com a TSG a fim de pavimentar o caminho que será traçado no capítulo seguinte. No capítulo 5, sistematizo o conceito de mensagem enigmática de designação racista analisando entrevistas e pesquisas nacionais que exemplificam a proposição da constituição do psiquismo da população brasileira enquanto racializado e atravessado pela colonialidade.

Palavras- chave: psicanálise; decolonialidade; racismo; inconsciente; branquitude; mensagens enigmáticas; mensagens enigmáticas de designação racista.

ABSTRACT

This thesis proposes the development of the concept of *enigmatic messages of racist designation* both to enhance the psychosocial debate on anti-Black racism and to racialize Jean Laplanche's *General Theory of Seduction (GTS)*. In doing so, it aims to provide theoretical support for understanding how the psyche is constituted in relation to anti-Black racism, especially regarding its functioning, maintenance, and potential strategies for resistance. In dialogue with decolonial studies, I undertake an exploration of the GTS to both develop metapsychological reflections that help elucidate the impacts of structural racism on subjectivation, and to call upon psychoanalysis to rethink itself as a field of knowledge organized around the dynamics of coloniality and racism. In Chapter 1, I present the potential of the GTS for understanding anti-Black racism. In Chapter 2, I introduce sociological and political discussions to explore racism and coloniality as narrative frameworks, and race and whiteness as codes that contribute to the constitution of the psyche within Brazilian reality. In Chapter 3, I critically examine psychoanalytic interpretations of anti-Black racism that are based on the notion of the *narcissism of minor differences*, characterizing them as egocentric and Ptolemaic readings. In Chapter 4, I present psychoanalytic contributions on anti-Black racism that address the specificities arising from colonialism and coloniality. This presentation is carried out in dialogue with the GTS to pave the way for the next chapter. In Chapter 5, I systematize the concept of *enigmatic messages of racist designation* by analyzing interviews and national research that exemplify how the psyche of the Brazilian population is constituted as racialized and shaped by coloniality.

Keywords: psychoanalysis; decoloniality; racism; unconscious; whiteness; enigmatic messages; enigmatic messages of racist designation.

RESUMÉ

Cette thèse propose l'élaboration du concept de *messages énigmatiques de désignation raciste* afin à la fois de renforcer le débat psychosocial sur le racisme anti-noir et de racialiser la *Théorie de la Séduction Généralisée (TSG)* de Jean Laplanche. L'objectif est de fournir un appui théorique pour comprendre comment le psychisme se constitue face au racisme anti-noir, en ce qui concerne son fonctionnement, sa perpétuation et les actions potentielles de résistance. En dialogue avec les études décoloniales, j'explore la TSG afin de développer des réflexions métapsychologiques qui permettent de mieux comprendre les impacts du racisme structurel sur la subjectivation, tout en invitant la psychanalyse à se repenser en tant que domaine du savoir façonné par la dynamique de la colonialité et du racisme. Au chapitre 1, je présente les potentialités de la TSG pour la compréhension du racisme anti-noir. Au chapitre 2, j'aborde des discussions sociologiques et politiques pour analyser le racisme et la colonialité comme des schémas narratifs, ainsi que la race et la blancheur comme des codes participant à la constitution du psychisme dans la réalité brésilienne. Au chapitre 3, je propose une lecture critique des interprétations psychanalytiques du racisme anti-noir qui s'appuient sur la notion de *narcissisme des petites différences*, les qualifiant de lectures ipsocentristes et ptolémaïques. Au chapitre 4, je présente des travaux psychanalytiques sur le racisme anti-noir qui prennent en compte les spécificités issues du colonialisme et de la colonialité. Cette présentation est réalisée en dialogue avec la TSG afin de préparer le terrain pour le chapitre suivant. Au chapitre 5, je systématise le concept de *messages énigmatiques de désignation raciste* à travers l'analyse d'entretiens et de recherches nationales qui illustrent la proposition de constitution du psychisme de la population brésilienne comme étant racialisé et traversé par la colonialité.

Mots-clés : psychanalyse; décolonialité; racisme; inconscient; blancheur; messages énigmatiques; messages énigmatiques de désignation raciste.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1- POR QUE LAPLANCHE? POTENCIALIDADES DA TSG PARA UMA COMPREENSÃO RACIALIZADA DO PSQUISMO	25
2- MAS, AFINAL, SOMOS OU NÃO SOMOS TODOS HUMANOS? RACISMO, RAÇA, (DE) COLONIALIDADE, CÓDIGOS E ESQUEMAS NARRATIVOS	48
3- PSICANÁLISE, COLONIALIDADE E RACISMO	63
4- PERSPECTIVAS RACIALIZADAS E DECOLONIAIS EM PSICANÁLISE	77
5- TRILHANDO CAMINHOS METAPSICOLÓGICOS: AS MENSAGENS ENIGMÁTICAS DE DESIGNAÇÕES RACISTAS	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
REFERÊNCIAS	147

INTRODUÇÃO

Esse trabalho surge do meu interesse em compreender a inter-relação entre racismo antinegro, raça e a constituição do psiquismo, a subjetivação. Empreendo um percurso pela Teoria da Sedução Generalizada tanto para desenvolver reflexões metapsicológicas, que auxiliem na compreensão deste processo, quanto para convocar a psicanálise a se repensar enquanto uma área do conhecimento que se organiza a partir da dinâmica da colonialidade e do racismo. Para tal, proponho o desenvolvimento do conceito de mensagem enigmática de designação racista.

Ao longo de minha graduação em psicologia, quando entrei em contato com as diversas perspectivas que tratam sobre a transformação do animal humano em ser humano, pude perceber o lugar privilegiado que as relações de gênero e sexualidade têm especialmente na psicanálise e também na psicologia social. Por outro lado, sempre me intrigou a ausência de disciplinas, de textos e autoras/res que tratassem da temática racial. Não compreendia como em um país, majoritariamente, negro a psicologia negligenciava algo constitutivo da sociedade brasileira. O silêncio ensurdecador sobre a temática racial na grade curricular e a omissão das/os professoras/res em falar do assunto, bem como em não apresentar referências negras em suas disciplinas, me tomavam enquanto um enigma. E foi justamente em caminhos fronteiriços entre a psicanálise e a psicologia social que comecei a construir uma pergunta sobre questões raciais e subjetividade.

Se por um lado encontrava na psicologia social referências que apontavam o racismo enquanto organizador da sociedade brasileira, por outro, via poucas referências e ações focadas na compreensão sobre *como* esse fenômeno macrosocial se concretiza no microssocial (uma vez que o racismo compõe também essa dimensão) e, mais especificamente, o intrapsíquico. Na psicanálise, por sua vez, ao longo de minha graduação, tive contato com algumas matrizes de pensamento psicanalítico que se debruçam sobre o intrapsíquico, mas que ao falarem sobre questões macrosociais o faziam a partir de perspectivas individualistas. Nenhuma dessas duas perspectivas, separadamente, me auxiliavam a formular uma questão e propor respostas sobre os impactos do racismo nas subjetividades tão pouco sobre o mecanismo pelo qual as subjetividades contribuem na manutenção do racismo. Tal situação mudou durante meu mestrado, na área de psicologia social, quando li as obras *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro*

brasileiro em ascensão social (Souza, 1983) e *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2008).

Conhecer a obra de Neusa Santos Souza (1983) e de Frantz Fanon (1952/2008) foi um divisor de águas sobre o enigma que me acompanhava a respeito do racismo e psiquismo. Ver a forma como a psiquiatra brasileira empreendeu sua pesquisa de mestrado, na década de 1980, me apresentou uma perspectiva que conjugava dimensão macrosocial do racismo com a vida psíquica. Conhecer o psiquiatra da Martinica que relacionou colonialismo, racismo, vida psíquica e produziu uma obra que não só descreve o funcionamento dessas dinâmicas, de forma intrapsíquica, quanto aponta caminhos à psicanálise, me ajudou a entender o porquê de ele ser considerado uma referência mundial para os estudos de saúde mental e também para os estudos decoloniais. Bizarramente, porém, Fanon não é tido como uma referência importante para a psicanálise *mainstream* brasileira, nem ele e nem Neusa Santos Souza. Seria um dos efeitos do racismo que apaga e invisibiliza as contribuições de negras/os na história? Bem, o fato é que ler *Tornar-se negro: ou as vicissitudes do negro em ascensão social* (Souza, 1983) e *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2008) aumentou meu espanto sobre a omissão da psicologia e da psicanálise acerca da temática racial, afinal de contas, como nenhum/a professor/a trabalhou tais obras ao longo de minha graduação? Como tais referências passaram em branco (com o perdão do trocadilho)? ¹

Outra importante referência que também me auxiliou a criar perguntas e buscar respostas na psicanálise foi a obra de Maria Aparecida Bento (2002), psicóloga precursora dos estudos críticos sobre branquitude no Brasil. Destaco o texto *Branqueamento e branquitude no Brasil* como um excelente exercício de explicitar a relacionalidade das questões raciais, perspectiva que desconstrói a noção do racismo enquanto um *problema negro*. A autora evidencia que há um pacto narcísico (da branquitude) que impede que o racismo seja seriamente discutido e combatido, mesmo em espaços ditos progressistas. Bento (2002) explica quais são os elementos fundantes da branquitude enquanto identidade racial: ela se constitui tanto a partir da *projeção*, para a população negra, de tudo o que seria rejeitado e, portanto, impossível de ser assimilado, quanto pela percepção de si enquanto referência (*lógica narcísica*).

¹ De 2017 para cá, justamente o período em que venho me dedicando à interface racismo e psicanálise, é perceptível que a psicanálise nacional, subitamente, “descobriu” que o Brasil é fundado a partir do racismo estrutural e que a colonialidade é uma realidade. Contudo, acho importante pontuar que não basta “descobrir” autoras/res e teorias, há que se implicar em *como* tais reflexões são feitas, pois vejo muita apropriação destes debates e pouca mudança efetiva seja nas diversas matrizes de pensamento psicanalítico, seja na formação e mesmo na prática clínica.

Judith Butler (1997; 2005/2015) também é uma referência que me fez enxergar a psicanálise enquanto possibilidade de formulação de perguntas e respostas à compreensão da constituição psíquica através de uma perspectiva crítica e atenta às dinâmicas de poder. A leitura de *Mecanismos psíquicos del poder*² (Butler, 1997) foi, para mim, uma virada que me auxiliou na compreensão da subjetivação enquanto processo social, intersubjetivo e intrapsíquico. Esta concepção de subjetivação, enquanto processo de tornar-se sujeito se submetendo ao outro e às dinâmicas de poder (Butler, 1997), que trago para este texto. Outra importante obra de Butler, que me aproximou ainda mais da psicanálise, foi o livro *Relatar a si mesmo: crítica à violência ética* (2005/2015), na qual ela dialoga diretamente com Jean Laplanche e a sua perspectiva de subjetivação, bem como com o debate do psicanalista sobre responsabilidade e resposta.

Conhecer a proposta laplancheana sobre a constituição do psiquismo a partir das relações estabelecidas entre a/o adulta/o, a/o bebê e o pequeno *socius* me abriu ainda mais perspectivas para a formulação de um problema sobre o enigma racial em nossa sociedade. Um dos primeiros textos de Laplanche que tive acesso foi *O gênero, o sexo e o sexual* (Laplanche, 2003/ 2015). À época, o livro *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano- 2000 2006* (Laplanche, 2007/2015) ainda não havia sido traduzido e lançado no Brasil, mas a leitura daquele texto já me deixou muitíssimo interessada na Teoria da Sedução Generalizada (TSG). Destaco aqui a noção de *mensagens enigmáticas de designação de gênero* que muito me interessou devido ao reconhecimento e à incorporação de um conceito/ relação de poder (gênero) na metapsicologia fazendo-a dialogar com as teorias das ciências sociais e com as dinâmicas de poder. Desta forma, aproximei-me do grupo de pesquisa *Psicanálise e Política*, coordenado por meu orientador, Fábio Belo. Participei de grupos de estudo sobre a TSG e decidi iniciar o *Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica* ofertado pelo Departamento de Psicologia/UFMG.

Ao longo da especialização, tendo aulas com importantes referências de estudo e pesquisa da TSG como a professora Maria Teresa de Melo Carvalho, desenvolvi um desejo de fazer dialogar tal teoria com as questões de raça e racismo. Defendi minha monografia de conclusão da especialização discutindo proximidades e distanciamentos entre Judith Butler e

² Em 2017, a obra ganhou uma tradução em português *A vida psíquica do poder* (1997/2017)

Jean Laplanche acerca de suas respectivas concepções sobre subjetivação³, ocasião em que pude contar com a presença da professora Maria Teresa como integrante da banca e o professor Fábio Belo como orientador. Paralelamente, fui construindo, ao longo do primeiro semestre de 2017, um problema de pesquisa sobre a TSG, raça e racismo. Decidi, então, tentar o processo de doutorado no edital de entrada em 2018.

Durante o processo de seleção do doutorado, tivemos a realização do *VI Congresso Nacional de Psicanálise, Direito e Literatura: Leituras sobre o racismo a partir de “Quarto de Despejo”*. Esta foi a primeira oportunidade em que pude apresentar publicamente minhas hipóteses e proposições sobre subjetivação e racismo em diálogo com a Teoria da Sedução Generalizada. Na ocasião, conheci o professor Fernando César Bezerra de Andrade com quem tenho tido importante diálogo, desde então. Tive o privilégio de poder compartilhar praticamente todo o processo desta tese com o professor Fernando uma vez que ele leu meu anteprojeto (2017), esteve em minha qualificação de doutorado (2021) e está presente na minha banca de defesa da tese de doutorado (2023). Importante mencionar, inclusive, que tivemos como produto do VI CONPDL o livro *Psicanálise e Racismo: interpretações a partir do Quarto de Despejo*, organizado por Fábio Belo. Neste constam alguns trabalhos apresentados à época, como o próprio trabalho do professor Fernando denominado *A diferença é a cor: o racismo como código mito-simbólico a serviço do recalque em “Quarto de Despejo”* (Andrade, 2018) e o meu anteprojeto de doutorado *Há lugar para a raça em psicanálise: reflexões metapsicológicas a partir da Teoria da Sedução Generalizada* (Rodrigues, 2018).

E foi assim, a partir de todo esse processo, que fui construindo um problema de pesquisa que se faz questão, há muito tempo, em diversos âmbitos da minha vida: *qual a relação entre racismo, raça e a constituição do psiquismo? Como esse processo aconteceria? A Teoria da Sedução Generalizada poderia auxiliar na formulação de tais perguntas bem como em suas respostas? Eis o que desenvolvi nas páginas que se seguem.*

É preciso ressaltar que *enigma* é um termo importante para a compreensão da constituição do psiquismo na teoria de Jean Laplanche (1987/1992). Segundo o psicanalista, a

³ Rodrigues (2017). *As origens psíquicas e a subjetivação: diálogos entre Jean Laplanche e Judith Butler*. Monografia (Especialização), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

partir das relações estabelecidas com a/o adulta/o, a criança irá se deparar com o enigma desse outro que lhe cuida, mas que também é mobilizado e mobiliza um excesso do qual não tem controle e ciência, o inconsciente (a sexualidade perverso polimorfa, o Sexual com letra maiúscula, para Laplanche). O enigma do outro seria uma das chaves para a compreensão das origens psíquicas que estaria, necessariamente, comprometida com a alteridade. Alteridade aqui tem tanto o sentido de interpessoal quanto o sentido da formação de uma alteridade interna, um estrangeiro dentro de nós mesmos, o inconsciente.

Ao usar o termo enigma para me referir à raça e ao racismo, o penso em alguns sentidos. Primeiramente enquanto uma questão (uma desigualdade social) que me provoca a buscar explicações de seu funcionamento. Além desse sentido (enquanto um tema/objeto de interesse e pesquisa), sem dúvida, me remete também à TSG e a formulação laplancheana de *mensagens enigmáticas*. Para o psicanalista, existem mensagens, parasitadas pelo Sexual, que afetam as relações estabelecidas entre adultas/os e bebês. Tais mensagens seriam enigmáticas justamente por serem mensagens pré conscientes/ conscientes comprometidas pelo sexual perverso polimorfo que compõe aquilo que será denominado como inconsciente. Como bem pontuado pela professora Maria Teresa durante a minha banca de qualificação, em 2021, é necessário diferenciarmos enigma de mensagem enigmática, pois esta pressupõe a veiculação do inconsciente sexual do adulto, emissor da mensagem. Desta forma, nem tudo que é enigma se torna, necessariamente, mensagem enigmática.

Enquanto uma produção de saber localizada na realidade brasileira em que o racismo se manifesta como preconceito racial de marca, de acordo com Oracy Nogueira (1995/2007), proponho o conceito de *mensagens enigmáticas de designação racista*. Pretendo assim compreender tanto os impactos que a desigualdade racial tem na constituição do psiquismo quanto propor uma leitura sobre o *modus operandi* do racismo antinegro que se perpetua nas relações sociais em nosso país. Tenho como horizonte que com essa produção teórica possamos auxiliar na luta antirracista a fim de conseguirmos a transformação de *mensagens enigmáticas racistas* para *mensagens enigmáticas racializadas*. Ou seja, que haja a transformação das *desigualdades* raciais, pautadas na valorização da branquitude enquanto referência única, para o reconhecimento das *diferenças* raciais e fenotípicas. A compreensão de tal funcionamento será a partir de literatura acadêmica brasileira que se dedica a pesquisar as dinâmicas do racismo na primeira infância bem como com entrevistas sobre racismo em famílias inter-raciais.

Conforme pesquisas no âmbito da educação infantil explicitam (Cavalleiro, 1999; Oliveira, 2004; Primo & França, 2020; Santiago, 2015), o cuidado, a atenção (e, em última instância, o amor), recebidos por bebês estão intrinsecamente relacionados com questões raciais como cor da pele, textura do cabelo, traços faciais, cor dos olhos, etc. Tais *diferenças*, que são transformadas em *desigualdades* devido às dinâmicas de poder, impactam o olhar das/os adultas/os sobre as/os bebês e a disposição daquelas/les no cuidado a ser dispendido (o que é compreendido enquanto código do apego pela Teoria da Sedução Generalizada) com as/os pequenas/os. Além de ser um dos elementos importantes que afetam o cuidado de adultas/os com crianças, os esquemas narrativos do racismo e da colonialidade bem como os códigos raciais da branquitude (advindo do código da raça, em seu sentido social, conforme Kabenguele Munanga (2004) nos explica) e da negritude são discursos que nos auxiliam a atribuir sentido (traduzir/ simbolizar) às diferenças que se tornam desigualdades justamente devido a atribuição de valores hierarquizantes às marcas fenotípicas. Tais discursos são importantes para a construção de si enquanto sujeito (racializado) no mundo, impactando a constituição narcísica e as identidades, bem como o reconhecimento que cada sujeito terá a partir das dinâmicas do racismo. Mas será que a participação do racismo na constituição do psiquismo se encerra aí?

Percebe-se que as questões raciais são designações que atravessam o cuidado da/o adulta/o com a/o bebê, afetando assim a constituição desta/e enquanto ser humano. Ao mesmo tempo, também é um importante marcador social da diferença sobre o qual somos vistas/os e reconhecidas/os, em maior ou menor grau, em nossa humanidade. Estas dinâmicas não podem ser explicadas *apenas* a partir da compreensão dos processos da simbolização humana (que busca construir discursos explicativos sobre quem somos e o que nos constitui), pois grande parte da designação acontece à nossa revelia, sendo parasitada pelo sexual infantil perverso-polimorfo. Tal perspectiva apresenta a sedução enquanto racializada, uma inovação importante para a Teoria da Sedução Generalizada que, até então, não conta com contribuições teóricas específicas que expliquem os impactos psíquicos do racismo.

As relações raciais sempre foram percebidas, por mim, desde a infância. Me intrigava como as pessoas eram tratadas de forma diferente por conta da textura e da cor de seus cabelos, bem como por conta da cor da pele, dos traços, etc. Bem, este é um enigma que me acompanha. Obviamente, contudo, não é apenas um enigma pessoal: ao longo dos anos fui percebendo a partir das minhas relações interpessoais, sobretudo a partir do meu engajamento

na militância antirracista e em meu trabalho na clínica, que esta é uma questão que acompanha muitas pessoas. Pude perceber também que, geralmente, são questões para aquelas/les nomeadas/os como a/o outra/o racial. ou seja, aquelas/les que não têm identidade racial da branquitude.

Tal problema ontológico e epistemológico, o outro racial, é explorado por Frantz Fanon (1952/2008) que diz:

Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinais (sic), confirmar seu ser diante de um outro. Claro, bem que existe o momento de “ser para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Parece que este fato não reteve suficientemente a atenção daqueles que escreveram sobre a questão colonial. Há, na *Weltanschauung* de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica. Pode-se contestar, argumentando que o mesmo pode acontecer a qualquer indivíduo, mas, na verdade, está se mascarando um problema fundamental. A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretenciosamente (sic), seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (pp. 103-104).

Enquanto pessoas negras se colocam a trabalho para compreender o porquê de serem destratadas e discriminadas, há aquelas/les que raramente precisam se haver com as consequências do racismo. Ao me debruçar sobre os estudos críticos da branquitude, compreendi que a construção do outro racial tem como seu oposto o conforto de *apenas ser* das pessoas brancas que têm o privilégio de não precisarem se pensar de forma racializada. A condição *natural* da branquitude é não se perceber enquanto raça e, mais que isso, se incomodar profundamente, quando tal situação é visibilizada. Esta reatividade é uma das características que Robin Di Angelo (2018) nomeia como *fragilidade branca*. Então, nesse estudo há uma perspectiva, no mínimo polissêmica e enigmática, do que entendo como o enigma da raça: as diferenças (desigualdades) raciais são enigmas para o pequeno humano? Como pode haver pessoas, grupos, teorias que não se atentam para o fato de que o racismo e a raça delimitam posições psíquicas e sociais, bem como a própria concepção do que é ou não humano? Por que há posições defensivas que, diante de tais questionamentos, respondem com perspectivas que invalidam a importância de tal dinâmica social/política/libidinal para a construção da humanidade? Por que, apesar de inúmeras áreas do conhecimento já estarem

debatendo a descentralização das relações de gênero (por perceberem que a escolha por um único eixo de poder como central restringe a compreensão do ser humano e da história da humanidade) há, ainda, a insistência em centralizar apenas as diferenças sexuais como constitutivas do psiquismo?

Parece-me que há nessas tentativas de não reconhecimento da importância de uma *centralidade compartilhada*⁴ da raça, junto às dinâmicas de gênero e sexualidade, um movimento defensivo tanto no que tange à visibilização do racismo quanto a consequente necessidade de revisão do *status quo*. Ou seja, reconhecer a abrangência do racismo teria como consequência a admissão da importância não mais apenas das diferenças de gênero, mas também das desigualdades raciais (e, quem sabe, também de outras dinâmicas sociais). Essa recusa é própria do encontro com o incômodo, o desconforto com situações que se alinham ao desligamento, ao disruptivo. Será que a possibilidade de traduzir as experiências humanas não mais apenas pela perspectiva das diferenças sexuais e de gênero, mas também pelas diferenças raciais, coloca em xeque as simbolizações já realizadas sobre o eu, sobre a sociedade, sobre as relações, no final das contas, também sobre a psicanálise? Será que isso ajuda a compreender as resistências (na psicanálise) para tratar da temática racial enquanto algo fundamental e fundacional?

Partindo do princípio de que desejo e defesa andam juntos, antecipo o questionamento: ora, Thalita, suas questões também carregam uma dimensão defensiva. Sim, certamente. Uma delas diz respeito ao incômodo da negação da minha existência a partir do não reconhecimento de algo que me determina enquanto sujeito. Esse sujeito que sou é vinculado a um grupo que, por sua vez, também vem sendo determinado a partir de uma história pautada no prazer de escravizar, dominar, sequestrar, subjugar, matar, fazer não existir. A violência que mobiliza o racismo não seria um excelente exemplo do pulsional nas dinâmicas sociais? Quer experiência mais pulsional do que o desejo pelo aniquilamento do outro? Podemos perceber a insistência de tentativas de apagamento e ou minimização do racismo. Como bem descrito por Grada Kilomba (2019), a repetição do racismo opera a atualização constante do trauma da escravização. O racismo, o colonialismo e a colonialidade determinam quais corpos, vidas e mortes valem/importam. Obviamente, tais incidências também operam no campo da produção do conhecimento e da compreensão do que nomeamos enquanto subjetivação.

⁴ A perspectiva da centralidade advém de noções positivistas de ciência e será questionada ao longo do texto a partir da proposição de que há sempre pontos de vista e lugares dos quais partimos para a compreensão do mundo. Tais lugares são constitutivos também da produção de conhecimento que é organizada a partir do que Grosfoguel (2016) nomeia de *racismo e sexismo epistêmico*.

A dinâmica de apagamento e centralização focada em apenas um marcador social da diferença, é própria da colonialidade (Quijano, 1992) que dá continuidade aos processos de colonialismo que não foram encerrados com o fim do colonialismo político e econômico. Os estudos decoloniais e descoloniais objetivam evidenciar a permanência da colonialidade que abrange tanto a produção de conhecimento quanto os processos de subjetivação.

Não faz sentido querer hierarquizar entre as relações de gênero, de sexualidade e as relações raciais qual seria “a” mais importante, pois são dinâmicas e diferenças que têm histórias sociais- culturais- políticas- libidinais diferentes. Dito isso, o argumento de universalidade das diferenças sexuais (utilizado em psicanálise para a justificativa da centralidade do sexo e do gênero na constituição psíquica) dialoga com o tipo de ciência e produção do conhecimento que precisa ser repensada e é criticada pelos estudos decoloniais que também são referência neste trabalho. O que percebemos a partir da decolonialidade é que a universalidade pode ser simplesmente um particular que foi alçado a um lugar de referência primordial. Ora, ainda que o racismo e os códigos raciais não fossem/não sejam presentes em toda e qualquer cultura e civilização (argumentos utilizados pela ciência positivista, com o intuito de invalidar questionamentos/proposições, ao apontar uma suposta especificidade da ordem do particular), a realidade do racismo já não seria o suficiente para justificar a investigação acerca de como esse esquema narrativo auxilia na produção de traduções e simbolizações que, por sua vez, organizam o disruptivo, o inconsciente, *o Sexual?* A compreensão do psiquismo de brasileiras/os, cuja história nacional é marcada pela colonização e escravização, não deveria levar em consideração esses esquemas e códigos narrativos presentes na cultura local (nacional)? Como esquecer a história da psicanálise no Brasil que chegou ao país alinhada e justificando as produções higienistas, racistas e eugenistas (Torquato, 2015)?

Ainda na justificativa (ou seriam questionamentos?) sobre racismo e raça e suas relações com a metapsicologia, é importante negritar que, enquanto as diferenças sexuais são pensadas a fim de compreender as diferenças entre humanas/os, o racismo antinegro coloca em xeque algo mais primordial que é o próprio estatuto de humanidade. Pesquisas científicas do final do século XIX e início do século XX ainda tentavam comprovar que a população negra era de uma raça inferior à população branca. Se hoje tal proposição soa como absurda é justamente devido a movimentos de *des-tradução* e *re-tradução* que precisam continuar acontecendo. Essas reflexões, bem como o desenvolvimento dos termos e conceitos *racismo*,

raça, branquitude, negritude, colonialismo, colonialidade, descolonial, decolonial, encontram-se no segundo capítulo deste texto.

Como sabido, a psicanálise é fundada por Freud, no final do século XIX. Não há, na produção freudiana, apontamentos específicos sobre o racismo praticado contra negras/os, embora Freud, judeu, tenha proposto reflexões acerca do antissemitismo. Tais reflexões, presentes em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/2018), utilizam a noção do *narcisismo das pequenas diferenças* para a compreensão da violência contra o povo judeu. O narcisismo das pequenas diferenças tem sido muito utilizado para se pensar a intolerância e o racismo, destacando-se o estudo de Beth Fucks (2008) que analisa como Freud aborda a intolerância ao longo de sua obra. Segundo a autora,

Perscrutando as diferenças entre alguns povos e o povo errante, encontra que a intolerância das massas se exterioriza com muito mais intensidade frente às pequenas diferenças que caracterizam os judeus do que às fundamentais (Freud, [1939] 1976). A segregação e o racismo situam-se, portanto, na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, que provoca angústia. Diferença ex-tima: o horror ao que é mais íntimo e que, tomado pelo eu como um objeto externo, constitui-se em objeto do ódio na segregação e no extermínio (Fucks, 2008, p.66).

Contudo, tomada por um grande incômodo questiono: diante das diferenças entre o racismo vivenciado enquanto antissemitismo e o racismo vivenciado pela população negra, seria o narcisismo das pequenas diferenças adequado para a compreensão do racismo antinegro?

Em outra ocasião (Rodrigues, 2023) tive a oportunidade de me aprofundar na obra *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/2018) e de relacioná-la com as proposições de Fucks (2008). Neste exercício, explicitarei como a universalização do narcisismo das pequenas diferenças seria equivocada para a compreensão do racismo antinegro. Tal questionamento se baseia na observação de que o termo *pequenas diferenças* pressupõe o reconhecimento de humanidade e que, a partir dessa humanidade e das semelhanças compartilhadas, algo ínfimo seria realçado e mobilizaria aversão que culminaria na intolerância. Contudo, a humanidade é algo que vem sendo, sistematicamente, negada à população negra (como também o foi para a população judia vitimada pelo holocausto), havendo inúmeros tratados e documentos internacionais que justificavam a colonização e a escravização devido a não humanidade de africanas/os e outros povos originários, como a população indígena brasileira (Grosfoguel, 2016; Munanga, 2004).

Outro ponto que levantei como diferencial entre o antissemitismo e o racismo antinegro, mais especificamente sobre o holocausto judeu e a escravização negra, é de que aquele tem sido reconhecido mundialmente havendo a construção de memoriais e políticas internacionais que auxiliam na elaboração do luto e na reparação perante as atrocidades da Segunda Guerra Mundial (Kilomba, 2019, p.11). Não nos esqueçamos, também, da criação do Estado de Israel, em 1948, hoje, um dos países mais poderosos do norte global.

A atualidade da discussão sobre racismo, e, portanto, da minha tese e dos debates sobre antissemitismo, reparação e desumanização diz também sobre o atual genocídio⁵ que o estado de Israel vem praticando contra a população palestina em Gaza. A comunidade internacional⁶, com exceção dos Estados Unidos, solicita cessar fogo dos ataques israelenses que têm dizimado os palestinos. Como pode um povo que sofreu um genocídio tão recentemente empreender um projeto de extermínio como o que está em curso? É uma calamidade, especialmente, porque os judeus sionistas se defendem (e defendem o Estado) acusando os críticos, das barbáries contra os palestinos, de serem antissemitas. A cartada do antissemitismo parece ser uma estratégia de blindar-se da opinião pública.

Retomando os debates acerca das diferenças entre o racismo contra judeus e o racismo antinegro, iniciemos pelo reconhecimento e reparação social. O genocídio judeu não só foi reconhecido enquanto tal como houve um movimento de reparação que tornou Israel um dos países mais poderosos do mundo, tão poderoso que agora ocupa a posição de opressor à população árabe que foi retirada de seu território a partir de 1948. Quanto ao massacre e desmantelamento realizados em África e as persistentes consequências do colonialismo, do racismo e da colonialidade, há, ainda, muito a ser feito como evidencia a Organização das Nações Unidas, em seu trabalho sobre a Década Internacional de Afrodescendentes: 2015-2024 (ONU, 2014).

Além das diferenças geopolíticas, é necessário chamar a atenção para um importante elemento do racismo antinegro que o diferencia do antissemitismo, o corpo. Frantz Fanon (1952/2008) explicitou tais diferenças sinalizando que, enquanto um/a judeu/judia é reconhecido/a a partir de práticas e comportamentos, podendo passar despercebida/o, não há tal possibilidade para a população negra:

⁵ Relatores da ONU citam 'genocídio em formação' em Gaza: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2023/11/16/relatores-da-onu-denunciam-genocidio-em-formacao-em-gaza.htm>

⁶ O conflito Israel-Hamas-Palestina e as posições de EUA e Brasil na ONU – Observatório de Política Externa e da Inserção Internacional do Brasil: <https://oieb.org/2023/11/02/o-conflito-israel-hamas-palestina-e-as-posicoes-de-eua-e-brasil-na-onu/>

Ainda assim o judeu pode ser ignorado na sua judeidade (sic). Ele não está integralmente naquilo que é. As pessoas avaliam, esperam. Em última instância, são os atos e os comportamentos que decidem. É um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido. Ele pertence à raça daqueles que sempre ignoraram a antropofagia. No entanto, que ideia, devorar o próprio pai! Mas tudo está bem-feito, só precisamos não ser pretos. Claro, os judeus são maltratados, melhor dizendo, perseguidos, exterminados, metidos no forno, mas essas são apenas pequenas histórias em família. O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobre determinado pelo exterior. Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição (Fanon, 1952/2008, p.108).

Reitero, então, que se o narcisismo das pequenas diferenças denota, como os próprios termos indicam, a percepção de sutis especificidades entre grupos humanos, o racismo antinegro e a noção de raça são mais fundamentais. Isto porque colocam em questão justamente a humanidade de determinados grupos e sujeitos. O desenvolvimento dessas ideias e problematizações está no capítulo três.

É necessária a produção de outras compreensões que levem em consideração a história da humanidade, especialmente da organização global oriunda das chamadas grandes navegações (que envolveu grande parte do planeta, o que inclui Europa, berço do iluminismo, e o Brasil, nosso país). Estas culminaram na colonização das terras descobertas e na escravização da população do continente africano e extermínio dos povos originários. Grosfoguel (2013/2016) propõe uma ligação direta entre os quatro grandes genocídios/epistemicídios e a atual forma de compreender e produzir conhecimento, a partir do que ele nomeia como racismo/sexismo epistêmico:

O Ego extermino é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego coquiro e o Ego cogito. Em seguida, se sustentará que os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI são as condições da possibilidade sócio-histórica para a transformação do “conquisto, logo existo” no racismo/sexismo epistêmico do “penso, logo existo”. Esses quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI são:

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”;
2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia;
3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e
4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas (Grosfoguel, 2016, p.31).

Estes eventos geopolíticos, especialmente dos últimos séculos, foram decisivos para a configuração (geopolítica) atual, bem como para o estabelecimento da ciência, a partir da racionalidade, enquanto saber válido. Por tudo isso é que se faz necessária uma revisão

epistemológica, afinal de contas, o conhecimento de si e o (conhecimento) científico são produções localizadas e autorreferenciadas. Estas questões sobre produção de conhecimento localizado e decolonialidade em exercício a partir da psicanálise serão exemplificadas/discutidas no capítulo quatro. As obras *Pele negra, máscaras brancas*, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* e *Fanon and the trauma of cultural message* (Fanon e o trauma da mensagem cultural) serão apresentadas e colocadas em diálogo com a TSG. Tal diálogo propicia tanto a apresentação de contribuições de quem já tem colocado a psicanálise a trabalho acerca do racismo antinegro quanto a pavimentação do caminho que será desenvolvido no capítulo seguinte em que sistematizo a proposição das mensagens enigmáticas de designação racista. No quinto capítulo desenvolvo as minhas formulações sobre a constituição do psiquismo enquanto processo racializado através da proposta das mensagens enigmáticas de designação racista em diálogo com as proposições de Jean Laplanche e outras/os autoras/res contemporâneas/os que também orientam suas produções a partir do psicanalista francês.

E é justamente no que tange à produção de novos fundamentos que a Teoria da Sedução Generalizada (TSG) entra com suas potencialidades de compreensão da subjetivação enquanto processo relacional e alteritário, opondo-se às perspectivas autorreferenciadas, nomeadas, por Laplanche (1993/2016), como ptolomaicas. Tais desenvolvimentos estão a seguir, no primeiro capítulo, no qual apresento a Teoria da Sedução Generalizada e inicio a construção da minha proposta de compreensão de que o racismo (enquanto esquema narrativo) e o código da raça (pela via da branquitude) são determinantes do cuidado e do amor destinado às crianças. Tal processo seria parasitado pelo Sexual (a sexualidade infantil, a sexualidade perverso - polimorfa) e seria a partir das traduções realizadas através dos códigos e esquemas narrativos ofertados pelas/os adultas/os que a pulsão se instalaria enquanto o resto não metabolizável das simbolizações. Desta forma, proponho uma leitura da sedução e das simbolizações/ traduções enquanto racializadas. Apresento, também, uma discussão sobre diferença (Unterschied) e diversidade (Verschiedenheit), bem como da aplicação de tais conceitos aos atributos de qualidade e de insígnia (Laplanche, 1980/1988). Proponho que os códigos raciais seriam atributos fronteiros (nem de qualidade nem de insígnia), uma vez que o racismo brasileiro se pauta na raça (compreendida em uma perspectiva social) que foi construída a partir das diferenças fenotípicas (corporais- atributos de qualidade) que derivam em concepções sobre o nível de humanidade, questões cognitivas, estéticas, morais, etc (atributos de insígnia que criam uma atribuição inexistente antes). Outra contribuição

fundamental para minhas proposições são as noções de códigos e esquemas narrativos que eu alinho aos conceitos de raça, branquitude, negritude, racismo e colonialidade. Por fim, sintetizo a minha proposição de um novo conceito: as mensagens enigmáticas de designação racista desenvolvido no capítulo cinco.

Contudo, há que se dizer que também a TSG será problematizada e trabalhada, assim como o próprio Laplanche sempre nos propôs. Isto porque, como Grada Kilomba (2019) nos lembra em *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*:

Sendo assim, demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas—não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante (p. 58).

Dessa forma, reafirmo meu estilo ensaístico / pessoal/ localizado já apresentado aqui, na introdução. Para mim, tal escrita se alinha não só aos estudos decoloniais, mas também à epistemologia e metodologia de pesquisa em psicanálise, uma vez que partimos do princípio de que não há objetividade e neutralidade para o inconsciente que nos torna sujeitas/os cindidas/os.

1- POR QUE LAPLANCHE? POTENCIALIDADES DA TSG PARA UMA COMPREENSÃO RACIALIZADA DO PSIQUISMO

“Queiram tomar minha fala como um grande estímulo para trazerem, sem temor, suas pedras para o edifício que está sendo construído com base em Novos Fundamentos”
(Laplanche, 1998/2020, p.31)

Laplanche enquanto psicanalista da tradição francesa, que reconhece e valoriza a alteridade como parte fundamental do psiquismo, propõe que a origem deste se dá a partir da intersubjetividade. Sua releitura da teoria da sedução freudiana (teoria da sedução restrita) resgata a sedução enquanto elemento concreto das experiências vivenciadas pelas crianças no contato com as/os adultas/os, mas indo além do sentido patológico, atribuído por Freud, até 1897 (Laplanche, 1987/1992):

É a partir de uma concepção precisa dessas hierarquias das seduições que deve ser reconstruída, sob sua forma generalizada, a teoria da sedução (...). Ela destrói a restrição ao patológico que era essencial no pensamento de Freud antes de 1897, pretende fundamentar a estrutura do aparelho psíquico ou aparelho anímico, em geral, invalida o recurso biológico e filogenético, podendo ressitua-lo secundariamente. Essa teoria tem de explicar, através do mecanismo do recalque, a constituição e permanência de um inconsciente, assim como o efeito “pulsão” indissociável dele. Mas também deve incluir no seu modelo o que se chama de “tratamento”, seus efeitos assim como seus limites (Laplanche, 1987/1992, p.138).

É em *Novos fundamentos para a psicanálise* (Laplanche, 1987/1992) que o autor sistematiza tal releitura, a Teoria da Sedução Generalizada (TSG). A sedução se daria a partir de uma sucessão de cenas e a busca infinita por essas terá papel fundamental na crise e abandono, por Freud, daquela que teria como grande força o fato de se basear em eventos cotidianos ligando a teoria aos dados da experiência analítica (Laplanche, 1987/1992, p. 122). Laplanche também ressalta que a teoria da sedução freudiana é genial justamente por conciliar o mundo interno e o mundo externo dos sujeitos “aqui tudo é exógeno e tudo é endógeno” (Laplanche, 1987/1992, p.112). Além dessas características, a teoria da sedução freudiana é feita em três registros quais sejam, temporal, tópico e tradutivo, que são mantidos na TSG.

A dimensão temporal diz respeito à noção de que nada se inscreve no psiquismo “senão na relação de ao menos dois acontecimentos separados, no tempo, por um momento de mutação que permite ao sujeito reagir de forma diferente da primeira experiência” (Laplanche, 1987/1992, p. 111). É a teoria do *a posteriori* (*après-coup*) ou teoria do traumatismo em dois tempos. A dimensão tópica, por sua vez, diz da fundação das instâncias psíquicas. O sujeito

que *sofre* essa sedução ainda não teria aparato para lidar com ela e, segundo Freud, a saída seria uma defesa patológica, o recalçamento, que daria origem ao inconsciente. A dimensão tradutiva/ linguageira está presente na carta endereçada a Fliess (de 6 de dezembro de 1896) na qual Freud “(...) situa a sucessão das cenas e compara suas relações a uma reinscrição e a uma tradução, situa o recalçamento na barreira que separa duas épocas psíquicas e compara este a uma falha parcial de tradução (Laplanche, 1987/1992, p.121).

Laplanche explicita os limites da teoria da sedução restrita, quais sejam: concepção psicopatológica da sedução (perversão do adulto-pai); constituição do recalque como patológico; a busca incessante (infinita) por cenas anteriores; a compreensão de que a psicanálise ofereceria uma cura capaz de desfazer a defesa patológica (o recalque e o inconsciente).

Reconhecendo tanto as limitações quanto as potencialidades da sedução, o autor propõe a TSG:

A generalização que propomos avança, portanto, e sobretudo sob a forma de novo questionamento teórico. Seu primeiro fundamento, inclusive, é precisamente filosófico: *uma reinterrogação do binômio “atividade-passividade”*. Freud teve o grande mérito e a grande audácia de situar este binômio nas origens, tanto da pulsão quanto, cronologicamente, no desenvolvimento da vida sexual (Laplanche, 1987/1992, p. 130).

Para Laplanche, a fundação-constituição do psiquismo (e, portanto, também a formação do inconsciente) teriam como condição universal a situação antropológica fundamental (SAF) que consistiria em um desamparo/despreparo da/o bebê humana/o para desenvolver-se sozinha/o, o que demandaria o cuidado e a atenção de outras/os humanas/os. Mas a SAF não se resume a isso: Laplanche compreende que essas relações de cuidado da/o adulta/o para com a/o bebê são assimétricas e desiguais (uma vez que aquela/e já teria o inconsciente e, esta/e, não) e que tal situação promoveria o encontro com a alteridade constitutiva. Esta alteridade, para a/o bebê, consistiria no encontro com a/o cuidador/a e também com o inconsciente desta/e; para a/o adulta/o, o encontro com a/o bebê que mobilizaria um reencontro com a sua própria situação originária, encontro este permeado com os ruídos de sua alteridade interna (o inconsciente). Essa erogeneização realizada pelas/os adultas/os é o que Laplanche denomina como sedução originária:

Pelo termo *sedução originária* qualificamos, portanto, esta situação fundamental em que o adulto propõe à criança significantes não-verbais assim como verbais, inclusive comportam’entais, impregnados de significações sexuais inconscientes. Não é preciso procurar muito longe para dar exemplos concretos do que chamo *significantes enigmáticos*. O

próprio seio, órgão aparentemente natural da lactação: pode-se continuar a negligenciar na teoria analítica seu importante investimento sexual e inconsciente pela mulher? Pode-se supor que este investimento sexual, que pode ser considerado perverso no sentido dos *Três ensaios sobre a sexualidade* não é percebido, suspeitado, pelo bebê, como fonte deste obscuro questionamento: o que ele quer de mim, além de me aleitar e, no fim das contas, por que ele quer me aleitar? (Laplanche, 1987/1992, p. 138).

Os cuidados realizados pela/o adulta/o seriam responsáveis tanto pela conservação somática/biológica (nutrição, limpeza, aliviar incômodos e afins), quanto seriam vias facilitadas de transmissão de algo que a/o pequena/o humana/o ainda não tem e que se desenvolverá a partir deste contato. Tal processo aconteceria a partir da noção de apoio, resgatada de Freud, que compreende o surgimento da sexualidade amparada no instinto de autoconservação da/o bebê humana/o. Contudo, Laplanche diverge de Freud e atrela o apoio à sedução. Dessa forma, ele afirma que através destes cuidados, que estão, inicialmente, ligados à concretude da manutenção da vida humana, há também a transmissão de um excesso, algo a mais, o qual nem mesmo a/o adulta/o tem controle e ciência:

(...) o confronto adulto-criança engloba uma relação essencial de atividade-passividade, ligada ao fato inelutável de que o psiquismo dos pais é mais “rico” que o da criança. Mas, ao contrário dos cartesianos, não falaremos aqui de maior “perfeição”, pois esta riqueza do adulto também é sua enfermidade: sua clivagem em relação ao seu inconsciente (Laplanche, 1987/1992, p. 134).

Tal clivagem diz da presença daquilo que a psicanálise apresenta enquanto inovação. Para Freud, essa inovação seria revolucionária, comparável às humilhações narcísicas, que já acometeram a humanidade, promovidas pelas proposições de Copérnico e Darwin. Estamos falando aqui do inconsciente, das fantasias inconscientes, do Sexual⁷ (Le Sexual, para Laplanche). O psicanalista francês questiona o quão revolucionário, de fato, Freud conseguiu ser ao analisar que há momentos em que a teoria freudiana, que havia promovido um descentramento do ser humano, realizou movimentos contrários, ipsocentristas, ptolomaicos. Tal discussão está presente no texto *Revolução Copernicana inacabada* (Laplanche, 1993/2016), do livro de mesmo nome. Uma perspectiva copernicana preza pela compreensão da humanidade a partir da intersubjetividade, das relações, rechaça leituras endógenas bem como propõe uma atenção aos impactos destas dinâmicas à própria produção de saber em psicanálise. Isto, como muitos outros elementos da TSG, me parece potente para fazer os debates sobre epistemologia e subjetivação enquanto racializadas por apontar a necessária relação de humanização que a/o adulta/o realiza com a/o bebê a partir dos cuidados

⁷ Os tradutores da obra *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano- 2000 2008* (Laplanche, 2015) tentaram preservar a diferenciação entre o sexual enquanto sexuado e o Sexual enquanto a inovação própria da psicanálise. Por isso, haverá momentos em que Sexual estará com maiúscula. Retomarei esta questão a seguir.

com esta/e, cuidados que ultrapassam a dimensão da corporeidade e manutenção da vida. A humanização pressupõe a libidinização do eu-corpo da/o pequena/o e a consequente constituição, pela via relacional, do psiquismo. A desnaturalização desse complexo processo é condizente com a perspectiva de desnaturalização do racismo, especialmente do racismo antinegro pautado na noção de raça (não no sentido biológico, mas sim sociológico). Desenvolveremos tal discussão nos capítulos seguintes.

Bem, a grande inovação psicanalítica, o inconsciente é entendido aqui como uma alteridade radical, um estrangeiro, tanto para a/o adulta/o (cindida/o) quanto para a/o própria/o bebê que está em uma situação de total abertura e passividade (SAF) diante desse outro que a/o cuida, mas também a/o invade. Os significantes enigmáticos⁸ são verdadeiros enigmas (lembramos que para a/o bebê, mas e principalmente, para a/o própria/o adulta/o) que colocam a/o pequena/o humana/o a trabalho, na tentativa de simbolização/tradução que originam o recalcamto. Também neste ponto é fundamental a participação da/o adulta/o que será a/o responsável por fornecer elementos de ligação para que a/o bebê consiga realizar as traduções, utilizando de esquemas e códigos narrativos⁹.

Eis aqui um importante ponto de tensão na TSG, a questão do bebê tradutor. Me deterei mais nesse ponto no capítulo 5, mas, basicamente, há um impasse dentre aquelas/ les psicanalistas que se orientam pela TSG sobre como se dão as primeiras traduções: a/o bebê as realizaria a partir de um impulso a traduzir? De onde tal impulso adviria? Haveria a participação de adultas/os neste processo? Se sim, como seria? Por ora, localizo que trabalharei aqui com as compreensões desenvolvidas por Bleichmar (1993/ 1994) e Ribeiro (2022). Para este, uma proposição verdadeiramente copernicana passa pela revisão do processo do recalcamto originário no qual as primeiras traduções serão realizadas pela/o adulta/o. Para aquela, há que se compreender a dupla funcionalidade do adulto que seduz, mas também deve fornecer elementos de ligação para que as/os bebês lidem com a excitação advinda da sedução. Tais formulações ajudam a pensar a constituição do psiquismo por uma perspectiva racializada ao me auxiliar na proposição de que tanto a sedução, apoiada no código do apego, será diferente a depender da identidade racial da/ o cuidador/a e da/o bebê (bebês brancas/os tendem a receber mais atenção - dimensão quantitativa- e atenção amorosa - dimensão qualitativa- do que bebês negras/os, atenção esta que posteriormente será simbolizada enquanto ganho advindo de sua identidade racial branca) quanto os discursos

⁸ Posteriormente, Laplanche os nomeará como mensagens enigmáticas.

⁹ Trabalharei, adiante, as noções de esquema e códigos narrativos para Laplanche.

ofertados pelas/os cuidadoras/res (como elementos de *ligação- simbolização- tradução*) serão atravessados pelo esquema narrativo do racismo e o código racial da branquitude. Ou seja, o racismo estaria tanto no polo *sedutor* quanto no polo *narcisizante*.

Quando falamos em constituição do narcisismo, estamos falando sobre a dimensão defensiva – ligante advinda do recalco. O recalco na TSG segue o modelo tradutivo que estaria relacionado a um contexto de comunicação, devido ao enigma da sedução, entre a/o adulta/o e a/o bebê. Nessa mobilização, o recalco emerge a partir da lógica temporal e tradutiva (como já dito, inspirado na carta de Freud a Fliess). Ou seja, os primeiros endereçamentos recebidos da/o adulta/o serão as primeiras inscrições psíquicas (que correspondem ao signo de percepção no modelo freudiano):

É a confrontação de um indivíduo cujas montagens somatopsíquicas situam-se predominantemente ao nível da necessidade, com significantes que emanam do adulto, ligados à satisfação destas necessidades, mas veiculando consigo a potencialidade, a interrogação puramente potencial de outras mensagens – sexuais. Essas mensagens enigmáticas suscitam um trabalho de domínio e de simbolização difícil, para não dizer impossível, que necessariamente deixa para trás, restos inconscientes, “fueros”, dizia Freud, a que chamamos “objetos-fontes” da pulsão (Laplanche, 1987/1992, p. 138).

O processo de simbolização/ tradução, o recalco, será responsável pela clivagem nos sistemas consciente-pré consciente e inconsciente. Como lido acima, tal processo sempre será falho em alguma medida, nunca será completo. Desta forma, os elementos das mensagens enigmáticas que não são passíveis de serem traduzidos constituem os significantes designificados. Estes são os objetos fonte da pulsão que perdem sua capacidade comunicativa se referindo a nada além deles mesmos. Daí a perspectiva de que o recalco seria uma falha (parcial) na tradução, uma vez que tais conteúdos, para Laplanche, não podem ser simbolizados. Este resto (que sobra das tentativas de movimentos de metabolização/simbolização/tradução do excesso que o bebê recebe do adulto) é a pulsão sexual de vida e a pulsão sexual de morte¹⁰:

Para dizê-lo numa palavra: o inconsciente recalcado está na origem das pulsões, pulsões sexuais de vida e de morte, pulsões que podemos considerar (invertendo a famosa formulação de Freud) como uma “exigência de

¹⁰ “A chamada pulsão de “vida” corresponde a um objeto total e totalizante, está ligada (no sentido freudiano do termo, isto é, mantida de modo mais ou menos coerente e não fragmentado) por essa relação com um objeto em via ou em ato de totalização. Parece nos, portanto, que ela está mais destinada ao deslocamento metafórico do que ao deslocamento metonímico (...) a pulsão de morte corresponde ao objeto parcial, que mal é um objeto, já que é, inclusive em Klein, instável, informe, fragmentado; mais voltado para a metonímia do que para a metáfora (Laplanche, 1987/1992, pp.155-156).

trabalho” imposta ao corpo por sua ligação com os significantes inconscientes recalcados. (Laplanche, 2003/2015, p.196)

Portanto, a pulsão não é um dado a priori, biológico, inato às/aos pequenas/os humanas/os, mas algo que advém justamente a partir dos processos de sedução e de tradução/simbolização das mensagens enigmáticas que podem ser de dois tipos: implantadas e intrometidas. Em termos gerais, a implantação seria o processo *normal*, neurótico, descrito até aqui, em que as mensagens podem ser traduzidas (sempre havendo uma falha parcial na tradução), recalçadas.

Diante dos questionamentos sobre como os processos não neuróticos seriam abarcados pela TSG, Laplanche propõe o conceito de intromissão: “Intromissão é apenas uma palavra. É uma imagem corporal para designar algo que se instala no interior, mas permanece um corpo estranho não metabolizável” (Laplanche, 1998 /2020, p.25). Esta seria uma modalidade de implantação mais violenta na qual a mensagem não é possível de ser metabolizada havendo um fracasso total na tradução (diferente da implantação, em que o fracasso da tradução é parcial). Estes processos serão retomados no capítulo 5 quando tratarei das mensagens antienigmáticas ou ultra-claras (Cardoso, 2005; 2017; Peixoto & Cardoso, 2015); e mensagens paradoxais (Tarelho, 2012; 2017; 2020), a fim de desenvolver o conceito de mensagem enigmática de designação racista.

E o que seriam esses processos de simbolizações que se relacionam às traduções, ao recalçamento? Para falar sobre o tema, farei uma digressão no pensamento de Laplanche para a problemática II, *Castração e Simbolizações* (Laplanche, 1980/1988), que é anterior à sistematização da Teoria da Sedução Generalizada (Laplanche, 1987/1992). Nesta obra, ele explicita que o Complexo de Castração (e o de Édipo) não consistem em organizadores/fundadores primordiais do psiquismo, mas que seriam, na verdade, narrativas que auxiliam a humanidade na simbolização do inconsciente, da sexualidade infantil perverso-polimorfa, do Sexual. Na problemática 1, *A Angústia* (Laplanche, 1980/1993), Laplanche já havia questionado a articulação angústia e castração, uma vez que angústia poderia ser entendida como uma certa modalidade do ataque interno do indivíduo por sua própria pulsão (1980/1988, p. 152). Desta forma, a castração já seria um processo secundário, uma tentativa de compreender o surgimento simultâneo e intrínseco do desejo e da angústia. Laplanche (1980/1988) explicita que Hans é o teórico de Freud, uma vez que o pequeno tenta compreender o enigma das diferenças sexuais a partir da explicação da castração e que o pai da psicanálise adota tal teoria infantil enquanto teoria psicanalítica. Haveria, portanto,

“diversas teorias sexuais espontâneas do indivíduo, tal como há teorias sexuais dos psicanalistas, dos biólogos, etc.” (Laplanche, 1980/1988, p.156). Com isso, o psicanalista francês quer chamar a atenção para o fato de que a teoria sexual sobre a castração não seria tão primária assim, pelo contrário. Sendo um processo secundário, obviamente, deveria ser pensado enquanto produto (posterior às origens) do psiquismo (já constituído).

Laplanche (1980/1988) faz o resgate dos termos *diferença* e *diversidade*, em Freud, a fim de explicitar como os enigmas, especialmente no início da vida, passam a ser simbolizados. A diferença sexual tem sido pensada, em psicanálise, como um enigma central para os processos de simbolização. Para Laplanche (1987/1992), a criança tenta compreender o ambiente e a si mesma estabelecendo relações que sintetizam toda a multiplicidade de informações e sensações às quais está exposta devido a extrema abertura e passividade em que se encontra. Se a sexualidade é privilegiada para esse processo, Laplanche (1980/1988) relembra que ela é frequentemente pensada em uma perspectiva de dois sexos, mas que poderia ser traduzida em termos de *n* sexos. Para refletir sobre esse processo, Laplanche (1980/1988) utiliza um exemplo interessante, as cores:

A diferença (Unterschied) implica, desde o começo, uma polaridade, uma dualidade; ela se coloca sempre entre dois termos. Por outro lado, a diversidade (Verschiedenheit) pode existir, por certo, entre dois elementos, mas também entre n elementos. Por exemplo, a diversidade de cores (...) (1980/1988, p. 39)

Ele propõe, portanto, que as cores somente serão *opostas*, umas às outras, se estivermos em um sistema que convencionou a bicromia. Em um sistema pautado em dois referenciais, o preto pode ser definido como não branco, mas no sistema das cores, o não branco pode remeter a qualquer outra cor, com infinitas possibilidades assim como são infinitas as cores (Laplanche, 1980/1988). O psicanalista afirma que a *diferença* é uma *lógica simples e clássica* presente na lógica fálica que pode ser compreendida enquanto protótipo para o desenvolvimento da lógica humana. Segundo ele, estamos tratando da lógica do conceito que teria dois tipos de oposição, a dos *contrários* e a dos *contraditórios*. A lógica dos *contrários*¹¹, seria aplicável à *diversidade*:

Os contrários não podem ser afirmados simultaneamente de um mesmo sujeito. No nosso exemplo das cores, os contrários são a diversidade das cores; não se pode afirmar simultaneamente de um mesmo sujeito a cor verde e a cor azul. Em

¹¹ Devo confessar minha extrema dificuldade em dissociar o contrário de oposto. Tive dificuldades em associar a diversidade à lógica do contrário porque em português costumamos associar o contrário a dois elementos, como “ou você faz isso ou faz o contrário”. Não sei se é uma dificuldade apenas minha ou se faz sentido, mas o fato é que a compreensão das lógicas de oposição contrária e contraditória, me demandaram algum tempo!

contrapartida, a negação da cor azul não remete, por si mesma, à cor verde, mas a uma multiplicidade de cores possíveis. (Laplanche, 1980/1988, p. 40)

A lógica dos *contraditórios*, seria aplicável à *diferença*, que pode tomar um elemento como parâmetro que se opõe a todos os outros elementos do conjunto:

Os contraditórios não podem ser nem afirmados nem negados simultaneamente de um mesmo sujeito. Se, por exemplo, na série de contrários, de cores, agruparmos num só conceito o conjunto de cores menos uma, temos desta vez uma oposição de contraditórios: não branco/ branco (Laplanche, 1980/1988, p. 40).

Ele relembra que Freud usa o termo diferença para se referir a homens e mulheres, enquanto diversidade seria usado para os órgãos genitais:

Voltemos a *Unterschied (diferença)* e *Verschiedenheit (diversidade)*. Existe, segundo Freud, uma diferença de gêneros, uma diferença entre os homens e as mulheres, percebida, mas não conceituada, pela criança: diferença social, cultural, para a qual falta um fundamento lógico. E, tal como o nosso marciano, a criança procura para essa bipartição da vida social um fundamento na teoria, precisamente, um fundamento lógico. Deverá esse fundamento lógico ser procurado na anatomia? Se recorrermos a um dos outros trabalhos de Freud desse período, perceberemos que é justamente aí que se situa, de certa maneira, no âmbito da teoria adulta (= da teoria psicanalítica), a origem da diferença dos gêneros. O próprio título desse artigo fala por si mesmo: *Algumas consequências da diferença (Unterschied) anatômica dos sexos (...)*. Observarei que Freud fala de diferença dos sexos no sentido em que ele entende o termo sexo como o gênero humano afetado de tal ou tal sexo. Em outras palavras, a palavra sexo tem dois significados, podendo o sexo feminino designar ora o conjunto das pessoas femininas, ora o órgão sexual feminino. De modo geral, Freud emprega o termo diferença quando se trata da espécie composta pelo conjunto de indivíduos femininos ou masculinos, e de diversidade a propósito dos órgãos genitais (Laplanche, 1980/1988, p.41-42).

Laplanche evidencia que, ao se pensar em *diversidade dos órgãos sexuais*, deve-se levar em consideração vários níveis, quais sejam os níveis da anatomia, da fisiologia e da pulsão. Ele ressalta que, portanto, os órgãos sexuais estão na lógica dos *contrários*, pois a negação de um órgão não implica na afirmação de outro. O autor retoma que *contrário* e *contraditório* não são noções em si mesmas, mas que têm que estar alinhadas à lógica do julgamento e da atribuição. Desta forma, para que possamos compreender o caráter de *contrário* e *contraditório*, estes precisam ser aplicados a um sujeito que teria, portanto, atributos. Laplanche evidencia, então, que há duas formas de se ter um atributo, enquanto *qualidade* ou *insígnia*. A *qualidade* seria algo intrínseco ao objeto ou ao sujeito. Laplanche (1980/1988) dá o exemplo de uma maçã que teria a cor verde, ela teria a qualidade do verde. A *insígnia*, por sua vez, seria uma designação que não diz de uma característica típica do objeto ou sujeito. O exemplo utilizado, para a compreensão desta, é o de Bizâncio em que os torcedores dos jogos de estádio foram divididos em dois grupos, os verdes e os azuis. A partir dessa divisão, havia aqueles sujeitos que portavam o verde, não porque eram da cor verde,

mas porque faziam parte do grupo designado a partir da *insígnia*. Com o passar do tempo, as insígnias, que se restringiam a uma oposição esportiva, passaram a estruturar toda a cidade e ganhou, segundo Laplanche, uma distinção política que teve como consequência violências e massacres. O atributo como insígnia, cria uma divisão que não existia antes, a insígnia cria aquilo que simboliza:

É a atribuição da insígnia que acaba por criar campos políticos e não, forçosamente, campos políticos preexistentes que se dão uma insígnia a título de sinal de reconhecimento. É o símbolo que tem aqui uma função verdadeiramente criadora e que modela inteiramente uma distinção social e política. Por conseguinte, é importante distinguir *o atributo como qualidade e o atributo como insígnia*. Como qualidade, verde e azul não são contrários. Como insígnia, o verde e o azul podem tornar-se contraditórios (...). Portanto, se se limita arbitrariamente a escolha de insígnias a dois valores, passa-se da diversidade de cores à diferença de campos (Laplanche, 1980/1988, p.45).

Laplanche sintetiza tais reflexões e seus impactos nos processos de simbolização da/o pequena/o humana/o:

Conclusão provisória sobre os termos *Unterschied e Verschiedenheit*. Direi que há *diversidade dos atributos* (os quais, indiscutivelmente, são em número indefinido de *n*); *diferença relativa* dos gêneros, baseada na escolha de dois atributos ou de duas séries de atributos (que não são unicamente anatômicos, mas podem ser igualmente socioculturais, psicológicos, etc); mas *diferença absoluta* quando é marcada pela presença ou ausência de um só atributo. Reencontramos assim, por esse atalho lógico muito simples, o mundo da criança tal como Freud o descreveu na fase fálica, e o qual seria estruturado por uma polaridade ou por uma contradição absoluta. Fase em que não haveria dois sexos diversos numa série de *n* sexos, ou onde não haveria sequer dois sexos opostos e marcados por insígnias diferentes, mas em que um seria caracterizado, e unicamente, pelo fato de não ser marcado, enquanto o outro o é. No fundo, a fase fálica nada mais é do que a ampliação da teoria sexual constatada desde 1905 (Laplanche, 1980/1988, p.47).

Exercitando as aproximações da TSG com os debates raciais questiono: ora, se é perceptível para as crianças que há diversidade de atributos relacionados ao gênero que elas transformam em *diferença sexual absoluta e relativa*, não poderíamos pensar que elas também seriam capazes de perceber a diversidade fenotípica (e a diferença pautada na lógica branco x não-branco) que orienta a realidade do racismo brasileiro que consiste em um preconceito racial de marca (Nogueira, 1995/ 2007)?

Evidentemente há inúmeras cores e fenótipos humanos (que não se resumem à cor, trabalharei isso no próximo capítulo ao falar do *preconceito racial de marca*, vigente no Brasil). Contudo, o colonialismo, a colonialidade e o racismo criaram um código, a partir das diferenças fenotípicas e culturais, impondo os europeus enquanto parâmetro universal. Este código é a raça, mais precisamente, a branquitude, que se coloca como marco zero que define, portanto, a compreensão do *resto* do mundo pela lógica branco-europeu-humano versus não

branco-não europeu-não humano. A lógica do racismo e do colonialismo é de que o grupo *não branco-não europeu- não humano* consiste no *outro racial* que sempre é construído a partir daquele marco zero, em uma lógica do *contraditório (diferença absoluta)*.

Facilmente poderíamos nomear a raça enquanto um atributo do tipo *insígnia*, especialmente por eu ter anunciado a compreensão da branquitude a partir da lógica do *contraditório*, correto? Contudo, quero problematizar aqui a divisão proposta por Laplanche, exemplificada a partir do exemplo de Bizâncio, com as cores verde e azul. Questiono a partir da realidade do racismo brasileiro que, como pontuado acima, é do tipo *preconceito racial de marca* (Nogueira, 1995/ 2007) em que o *fenótipo* é o atributo que operacionaliza as desigualdades. Apesar de não considerarmos raça em um sentido biológico, mas sim uma categoria etno-semântica (Munanga, 2004), a construção desta se dá em relação ao *atributo de qualidade* do *fenótipo*. Foi, principalmente, a partir da percepção da diversidade fenotípica, portanto corporal, que a noção de raça foi forjada a partir das cores e demais atributos (como cor da pele, textura e cor do cabelo, formato dos traços do rosto, formato do corpo), conforme veremos no próximo capítulo. O racismo antinegro é uma forma de racismo pautado na raça, diferente de outros racismos *já existentes*. Os europeus, ao nomearem outros povos e civilizações enquanto *outro racial*, se autodenominaram como marco zero porque se consideravam superiores, civilizados, humanos, em detrimento do *resto*. Desta forma, *a raça não criou um campo político, antes inexistente, mas ela é produto do racismo, do colonialismo e do eurocentrismo que se propunham a construir narrativas sobre os seres humanos que não foram pensados, por um longo período, como humanos*.

A problematização que faço aqui é similar àquela do capítulo 4 quando refuto o uso do *narcisismo das pequenas diferenças* para a compreensão do racismo antinegro: o que está em jogo, nas hierarquias raciais, não são sutis diferenças, mas a não humanidade e a consequente lógica de domínio/ destruição. Com isso, proponho um problema: o racismo antinegro opera pela lógica do *contraditório*, que parte do binarismo (lógica da diferença) e conta com a branquitude como marco zero (lógica da diferença absoluta); contudo, essa lógica dos *contraditórios* (própria dos *atributos insígnia*) do racismo antinegro, se construiu a partir dos *atributos qualidade* (*fenótipo*, cor da pele, textura e cor do cabelo, formato dos traços do rosto, formato do corpo) que utilizaram as dimensões políticas já existentes (colonialismo, eurocentrismo, racismo) para alçarem a branquitude enquanto referência universal. Desta forma, a lógica do racismo é dos *contraditórios* que utiliza o *atributo raça que seria*

simultaneamente atributo do tipo de insígnia (por atualizar o discurso do racismo) e também seria um atributo de qualidade (já que a construção da raça seria pautada nas diferenças fenotípicas-corporais). Este processo aconteceria para diferenciar (lógica binária da *diferença*) toda a *diversidade* de cores, fenótipos e culturas. Contudo, a luta antirracista pressupõe a passagem da lógica dos contraditórios (brancos versus não brancos) para a lógica dos contrários em que a negação de um não implica a afirmação do outro. Ser não branco deixaria de ser *o outro racial* e seria substituído por outras identidades raciais, como a identidade racial de negritude, não mais pautadas na branquitude enquanto diferença absoluta.

Durante minha qualificação esse problema que propus foi ponto de discórdia entre a banca e eu. Como não sou da filosofia, resolvi recorrer a alguém que o fosse para verificar se havia lógica no meu raciocínio. Foi assim que tive uma conversa, por meio do google teams, com o professor Dr. Abílio Rodrigues, professor do departamento de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. O professor Abílio recebeu o texto de Laplanche, leu e, a partir disso a conversa ocorreu. Foi necessário explicar a concepção de raça da qual parto, pautada na realidade social e que se constrói a partir da atribuição de sentidos hierárquicos às diferenças fenotípicas e de cor. Realizei o mesmo caminho argumentativo apresentado anteriormente e, a partir do diálogo, Abílio afirmou que a melhor forma de caracterizar a raça, diante dessa dinâmica política que tem relação, necessariamente, com o corpo, seria a nomeação da raça enquanto um *atributo de qualidade socialmente construído*. Desta forma, trago tal possibilidade de compreensão e mantenho as dinâmicas propostas pela reflexão sobre a especificidade da raça não se encaixar nem como atributo de qualidade, nem como atributo de insígnia. Reitero, uma vez mais, que tal tensionamento se faz necessário uma vez que toda a construção argumentativa que faço acerca da mensagem enigmática de designação racista se fundamenta no reconhecimento de que é sim pelos atributos corporais que o racismo opera no Brasil. Seria equivocado, da minha parte, ignorar esse problema da raça. Trago tal questão para a discussão junto à banca sobre o *atributo de qualidade socialmente construído* e, uma vez mais, agradeço a disponibilidade e atenção do Prof. Abílio em me auxiliar com esse dilema.

Outras noções muito importantes para a TSG e que são potentes para o desenvolvimento deste trabalho são os conceitos de códigos e esquemas narrativos:

O primeiro termo remete provavelmente a um número restrito de elementos (dois na castração!), capazes de transcrever uma dada mensagem. Isso, certamente, em detrimento da riqueza e da fidelidade da tradução. “Esquema narrativo” remete a

uma teoria da narratividade, submetendo esta a roteiros mais ou menos ricos, populares, flexíveis. Nada impede, contudo, de falar de uma história “traduzida em Édipo”, pois os elementos são relativamente fixos, suas relações suficientemente previsíveis, para que, de um “romance” ao outro, a passagem seja possível (Laplanche, 2006/2015, p.286).

Tais noções são importantes por explicitarem que Édipo e Castração são “esquemas narrativos culturalmente transmitidos e não, como gostaria a teoria clássica, da ordem de fantasias filogenéticas, pretensamente “originárias” (Laplanche, 2006/2015, p.286). Ou seja, a constituição do psiquismo dos bebês, o processo de humanização, se relaciona tanto com a sedução (tendo a situação antropológica fundamental como elemento necessário) quanto com o processo de tradução/simbolizações das mensagens enigmáticas emitidas pelas/os adultas/os no contato/cuidado com as/os bebês. E, como já anunciado anteriormente, é importante localizarmos o racismo enquanto um esquema narrativo estruturante da sociedade brasileira. Não querendo ser repetitiva, mas já o sendo, *o esquema narrativo do racismo brasileiro se dá enquanto preconceito racial de marca, pautado na diferença fenotípica, ou seja, pelo código racial (da branquitude versus não branquitude) que opera pela lógica do contraditório, como apresentado acima, apesar da raça aqui ser um atributo de qualidade socialmente construído, algo limítrofe entre atributo de qualidade (fenótipo) e atributo de insígnia (racismo antinegro). Mbembe (2013/2018) discorre sobre a complexidade e ambiguidade de se tratar da temática:*

Para nós, só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada. Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Incapaz de distinguir entre o externo e o interno, os invólucros e os conteúdos, ela remete, em primeira instância, aos simulacros de superfície. Vista em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o *alterocídio*, isto é, construindo 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. Mas, como explica Frantz Fanon, raça é também o nome que se deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infinidade de injúrias, todos os tipos de estupros e humilhações, e incontáveis feridas (pp.27-28).

Assim, ressalto a importância de uma proposição copernicana para pensarmos as questões raciais uma vez que não há nada intrínseco aos traços, cor de pele, textura de cabelo que torne os sujeitos automaticamente passíveis de serem amados e outros odiados (ou seja, atributo de insígnia). Pelo contrário, há um investimento social, que também é libidinal, responsável pela construção da racialização que, no Brasil, se pauta nas diferenças corporais (atributos de qualidade). Não é que não haja, de fato, as diferenças fenotípicas, pois elas são

óbvias, observáveis, há corpos muito diferentes uns dos outros. Contudo, a decisão de quais são mais *aptos* a serem amados ou mais odiados, se faz a partir dessas diferenças que se tornam, portanto, *desigualdades*. Proponho, assim, a compreensão da raça, da branquitude e da negritude (que se constrói enquanto movimento político de afirmação da identidade negra em uma tentativa de escapar da determinação feita pela branquitude) enquanto códigos. O racismo, o colonialismo e a colonialidade, por sua vez, compreendidos como esquemas narrativos que auxiliam os processos de tradução/ simbolização realizados a partir das condições ofertadas pelas/os adultas/os cuidadoras/res. A leitura copernicana sobre a racialização é, então, a de que as/os bebês recebem tanto as mensagens enigmáticas racistas (que irão atravessar o investimento pulsional que adultas/os, também racializadas/os, direcionarão às crianças, mesmo que sem a intencionalidade de tratamento desigual) quanto os mecanismos (códigos e esquemas narrativos) que as/os auxiliam na tradução destas mensagens.

Outro ponto que ressalto enquanto potencialidades da teoria laplancheana, para a compreensão da constituição psíquica a partir das relações raciais, é a incorporação de gênero à TSG através da definição do Sexual. Em suas últimas publicações, Laplanche apresenta algumas inovações em sua obra sendo o Sexual, neologismo criado pelo autor (*Le sexual*¹²), uma das mais fundamentais. O adjetivo *sexuel*, em francês, equivale ao português sexual. *Le sexual* deveria ser compreendido em um sentido substantivado, uma vez que Laplanche quer distinguir o que é comumente atribuído à sexualidade genital e deseja fazer notar o caráter mais amplo do *Sexual*, atrelado ao inconsciente, ao parcial, à sexualidade infantil perverso-polimorfa.

O Sexual seria a peça fundamental da compreensão do psiquismo. Essa seria a grande inovação de Freud. Tal noção é tão valiosa que Laplanche se questiona: “O inconsciente, afinal, não é o Sexual? A indagação é pertinente.” (Laplanche, 2003/2015, 157). *O Sexual* estaria diretamente relacionado com o gênero e o sexo. A tríade gênero - sexo- Sexual deveria ser objeto de estudos na gênese do/a pequeno/a humano/a, já que são fundamentais na fundação do psiquismo. Para conceituar *o Sexual*, Laplanche (2003/2015) propõe:

O gênero é plural. É geralmente duplo, com o masculino-feminino, mas não o é por natureza. É muitas vezes plural, como na história das línguas e na evolução social.

¹² Os tradutores tentaram preservar essa diferenciação grafando com maiúscula (Sexual) quando traduziam o neologismo *sexual*, que se refere à grande inovação da psicanálise, e mantendo a minúscula quando se tratava do sentido mais comum, o *sexuel*, referente ao sexuado. Não me parece que tal tradução seja a mais adequada por não refletir a complexidade que Laplanche quer dar ao *Le sexual*, além de insistir na confusão com o sexuado.

O sexo é dual. Ele o é pela reprodução sexuada e também por sua simbolização humana, que fixa e engessa a dualidade em presença/ausência, fático/castrado.

O Sexual é múltiplo, polimorfo. Descoberta fundamental de Freud, ele fundamenta-se no recalque, no inconsciente, na fantasia. É o objeto da psicanálise.

Proposição: O Sexual é o resíduo inconsciente do recalque-simbolização do gênero pelo sexo (p. 155).

Segundo o autor, as contribuições das discussões teórico - conceituais estão justamente nas potencialidades que o debate proporciona. Conceitos pautados no binarismo, geralmente, estão relacionados à negação que, por sua vez, é um mecanismo de defesa. Para Laplanche, a mudança da terminologia “identidade sexual” para “identidade de gênero” corresponderia a uma defesa diante da descoberta freudiana: o *Sexual*. Retomando a proposição supracitada, o sexuado seria a diferença dos sexos, enquanto o *Sexual* seria a grande descoberta freudiana, presente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905). Tal sexualidade não seria aquela vinculada à procriação, mas sim ao sexual perverso polimorfo, uma sexualidade ampliada, difícil de ser conceituada, mas que Laplanche se propõe a fazê-lo ao relacionar o sexo (sexuado) e o gênero: “O Sexual, para Freud, é, pois, exterior ou mesmo anterior à diferença dos sexos, para não dizer, à diferença dos gêneros: ele é oral, anal ou paragenital” (Laplanche, 2003/2015, 157).

Laplanche propõe tal definição retomando a teorização freudiana que, por sua vez, busca a conceituação relacionando o Sexual com o que não é (não é a atividade sexuada ou o sexo). As tentativas freudianas de explicação do *Sexual* se dão pela busca de semelhanças, pela lógica da contiguidade e pela associação por oposição. Laplanche escolhe trabalhar a partir desta última: “O prazer Sexual está em oposição ao prazer sexuado?” (Laplanche, 2003/2015, 157). Em termos econômicos, sim: o *Sexual* visa a tensão, enquanto o sexuado visa o alívio pelo prazer. Mas, o mais importante da definição freudiana, pautada na oposição, é que o *Sexual* é aquilo que é condenado pelo adulto: “O Sexual é o recalado, ele é recalado por ser Sexual” (Laplanche, 2003/2015, 158). Laplanche se pergunta, então, como definir o *Sexual* em relação ao sexuado (sexual) e introduz o conceito de gênero como importante parte dessa empreitada.

Sobre a introdução do gênero na teoria psicanalítica, Laplanche também defende que é possível e necessária, inclusive, porque esta ideia, segundo ele, já estaria presente nas produções freudianas. Tal conclusão se dá a partir do par de oposição feminino-masculino¹³.

¹³ Segundo Freud, haveria três pares de oposição fundamentais no ser humano: ativo-passivo. fático-castrado, masculino-feminino (Laplanche, 2003/2015, p.162). Curioso, mas não inocente, é o processo de produção

A questão do feminino-masculino seria um enigma presente na história de vida dos sujeitos, tanto para o adulto quanto para a criança, um enigma presente, também, na história da humanidade. Tal enigma seria importante para a fundação do psiquismo justamente por mobilizar a busca por respostas (traduções). Contudo, apesar da ideia de gênero estar presente nas teorizações freudianas, o questionamento sobre gênero é *esquecido*. Segundo Laplanche, “a categoria do gênero está seguidamente ausente ou é impensada” (2003/2015, p.163). Para a psicanálise, se algo é esquecido este algo, possivelmente, foi recalcado. Então, Freud teria recalcado toda uma série de questões relativas ao gênero, especialmente, sobre o que tem sido nomeado, pelos estudos feministas/queers, como identidade de gênero. “O que é ser homem?”, “O que é ser mulher?” são questões tomadas como dadas, autoexplicativas. Esse recalco do gênero impacta, obviamente, a metapsicologia e a clínica psicanalítica:

E sabemos como toda a dialética de Freud a respeito dos diferentes modos de delírio consiste em modificar o “eu” de “eu o amo”, o “o” de “a ele” (um homem)”, e também, obviamente, o verbo “amar” que pode transformar-se em “odiar”. Assim, toda a dialética de “Eu (um homem) / o amo (a um homem)” está centrada na segunda parte sem nunca questionar o que quer dizer “eu, um homem”. Problemática esta, no entanto, que é diretamente a de Schreber e que muitos analistas, com razão, relacionaram com transexualismo¹⁴ (sic). (Laplanche, 2003/2015, p.163).

Ora, como é possível pensarmos em subjetivação, formação do psiquismo, partindo de uma ideia (conceito) complexa cuja clínica demonstra toda a sua controvérsia? Ou melhor, por que o *esquecimento* da relação entre gênero e as instâncias psíquicas? “O gênero estaria realmente fora de conflito a ponto de ser impensado já de início? Teria ele, por assim dizer, expulsado de si o conflito sob a forma do sexual?” (Laplanche, 2003/2015, p.163). Com essa pergunta, o autor inicia sua explanação acerca da gênese do gênero-sexo-Sexual no/a pequeno/a humana, explanação que a psicanálise não deveria temer abordar.

Já de início, Laplanche aponta um importante fato nas teorias das ciências sociais: o adultocentrismo. As explicações se dão sempre para a compreensão da vida adulta, com o processo (seja ele qual for, Laplanche cita aqui o exemplo do incesto) em andamento, sem a explicação de *como* se chegou a esse momento. Concordo com tal crítica, o que torna a teoria laplancheana ainda mais relevante na compreensão da relação entre racismo e subjetividade

psicanalítica que junta os três pares a partir de uma lógica de relação entre eles. Penso, amparada na teoria de Butler (1990/2013), que essa é uma faceta das normas de gênero (estabelecer coerência e relação) entre coisas que não estariam relacionadas, necessariamente. E, óbvio, isso se manifesta na produção do conhecimento também.

¹⁴ Termo utilizado por Laplanche. Contudo, gostaríamos de pontuar a importância que os termos, conceitos, códigos, símbolos têm e que a mudança para transexualidade explicita que não se pode mais pensar a questão das identidades de gênero não alinhadas às normas cis-heteronormativas enquanto algo patológico, o que o sufixo “ismo” denota..

por trazer a perspectiva processual e concreta das relações de cuidado na implantação ou intromissão das mensagens enigmáticas. Desta forma, como poderá ser visto no capítulo 5, exploro a dinâmica da relação entre adultos/os e crianças no que tange a sedução e às traduções enquanto atravessadas pelo racismo.

Laplanche faz uma leitura sobre as perspectivas de gênero para Freud e Simone de Beauvoir (que não me deterei aqui¹⁵) a fim de tentar superar o que ele nomeia enquanto clivagem presente na concepção de ambos. Para isso, Laplanche relembra dois elementos importantes para a noção de *après-coup*, quais sejam, o primado do outro e a simultaneidade criança-adulto/o. Ou seja, não se pode pensar a história do gênero - sexo - Sexual na/o pequena/o humana/o apenas a partir daquele único sujeito, sem alteridade. Quanto ao segundo elemento, não se pode pensar o par criança-adulto/o apenas em termos de etapas do desenvolvimento humano, um sucedendo ao outro. Deve-se compreender o contato efetivo e necessário de um/a adulto/a cuidador/a, portador/a de um inconsciente e hábil para a realização da sedução e tradução (como pontuado no parágrafo anterior), com um/a bebê na situação antropológica fundamental, em situação de passividade diante dessa/e adulta/o. A/o adulta/o em contato com a/o bebê, por sua vez, também entrará em contato com a sua própria alteridade interna, própria do infantil, da sexualidade perverso-polimorfa.

A grande questão do *après-coup* é relacioná-lo com a alteridade e é a partir dessa alteridade que Laplanche questionará “o primado da “base” sexuada” (Laplanche, 2003/ 2015, p.165). Tal desenvolvimento se dá ao afirmar que a história da/o pequena/o humana/o deve ser pensada a partir da tríade gênero - sexo - Sexual, nessa ordem, na qual o gênero antecederia o sexo e o recalçamento do gênero pelo sexo resultaria no Sexual. E o que seria o gênero, elemento tão importante que estaria nas origens do psiquismo antecedendo o Sexual? Laplanche (2003/2015) apresenta-nos o que gênero não seria:

¹⁵ Laplanche apresenta uma comparação entre Freud e Beauvoir na qual ambos trazem a dimensão do vir-a-ser mulher! O autor critica Beauvoir por não fazer a devida referência a Freud, pois acredita ser a frase do psicanalista a fonte da conclusão daquela. Apesar de similares, há diferenças e são essas que serão alvo de investigação nesse momento.

Laplanche considera que Beauvoir, em suas palavras, é mais naturalista que Freud por considerar a mulher como dado da natureza, algo que precisa ser retomado tanto para sê-lo quanto para recusá-lo (Laplanche, 2015, 164). Freud, por sua vez, seria menos determinista, mais existencialista que a própria Beauvoir, diz Laplanche, uma vez que aquele afirma que a mulher se torna aquilo que não conseguimos definir. Após essa diferenciação, Laplanche propõe um outro olhar sobre as concepções de Beauvoir-Freud com a metapsicologia e, mais especificamente, com a metapsicologia que ele propõe, sendo que esta última apresenta diferenças fundamentais entre o par de autores supracitados (Rodrigues, 2017).

(...) o gênero não é nem uma impregnação cerebral hipotética, que seria uma impregnação hormonal (sabe-se que há certa impregnação hormonal perinatal, que, aliás, cessa rapidamente e não tem influência sobre a escolha do gênero¹⁶), nem uma marca à maneira de Stoller, nem um hábito. Todas estas, afinal, são noções a que chamo de ipsocentristas, isto é, centradas somente no indivíduo (p.166).

Para o autor, designação seria a palavra-chave para definição desse controverso conceito. Isso porque traz a dimensão, já apontada por Laplanche, do primado do outro, algo que ocorre processualmente, a partir da alteridade e de diversos momentos, pois

A designação é um conjunto complexo de atos que se prolongam na linguagem e nos comportamentos significativos do entorno. Poder-se-ia falar de uma designação contínua ou de uma verdadeira prescrição. Prescrição no sentido de que se fala de mensagens ditas “prescritivas”; logo, da ordem da mensagem, até mesmo do bombardeio de mensagens (Laplanche, 2003/2015, p.166-167).

Para Laplanche, o social seria, certamente, o lugar da designação (social enquanto sociocultural). Mas quem designa? Não é a sociedade, as instituições, mas o *socii* próximo (círculo estreito do *socius*), aqueles contatos e pessoas que cuidam da/o bebê, que a/o acompanham, que realizam o processo de designação¹⁷.

Pensar em designação reconfigura a noção de constituição do psiquismo/ subjetivação, uma vez que a noção de *identificação com* deveria ser colocada enquanto *identificação por*: o vetor da identificação não partirá mais da criança que se identifica com a/o adulta/o, a mãe e o pai, o *socii*. Afinal de contas, identificar-se pressupõe instâncias psíquicas que estão em formação justamente a partir destes (e simultaneamente a estes) contatos. Laplanche propõe, então, que troquemos a identificação primitiva, freudiana (fantasias filogenéticas), pelo *socius* da pré-história pessoal.

Com a proposição da gênese da tríade gênero-sexo-Sexual, Laplanche reformula também a própria TSG, acrescentando alguns elementos: ao falar de mensagens conscientes/pré-conscientes emitidas pela mãe e pai (ou quaisquer outras/os cuidadoras/res), permeadas pelos ruídos do inconsciente das/os adultas/os, Laplanche falava em uma comunicação estabelecida a partir do código do apego. Contudo,

Hoje, tento dar aqui um segundo passo, mais hipotético e que deve ser articulado com o anterior. Porque a comunicação não circula somente pela linguagem do corpo, pelos cuidados corporais; há também o código social, a língua social, há também as mensagens do *socius*: estas mensagens são principalmente *mensagens de designação*

¹⁶ Curioso Laplanche cogitar explicar gênero a partir de questões hormonais. Como veremos adiante, o autor incorre em um desvio biologizante, desvio este criticado em Freud, quando atribui à posição bípede o recalque de um sexo, o feminino, óbvio.

¹⁷ “É, então, o pequeno grupo dos *socii* que insere no social, mas não é a Sociedade que designa” (Laplanche, 2015,167)

do gênero. Mas são também portadoras de muitos “ruidos”, todos aqueles trazidos pelos adultos próximos - pais, avós, irmãos - suas fantasias, suas expectativas inconscientes ou pré-conscientes (Laplanche, 2003/2015, p.168-169).

A associação da TSG com a gênese da tríade gênero - sexo - Sexual aponta uma inovação em psicanálise sobre a formação do psiquismo: a existência metapsicológica de uma relação de poder sócio-histórica relevante para a organização social. Tal reconfiguração metapsicológica propicia leituras psicossociais em que podemos compreender o psiquismo de forma articulada às relações sociais e as relações sociais articuladas ao psiquismo, não de forma binária (ou falamos do psiquismo e da subjetividade, ou falamos do *social*), mas de ambos ocorrendo simultaneamente e se retroalimentando. Retomo aqui a proposição laplancheana de que a/o bebê não é nem sucedida/o pela/o adulta/o ou a/o adulta/o se lembra da criança que foi¹⁸: a simultaneidade desse encontro é que é potente e permite a formação do psiquismo, a subjetivação da/o pequena/o humana/o, que recebe mensagens enigmáticas vindas das/os adultas/os que, por sua vez, também entram em contato com suas experiências infantis reabertas neste encontro. Portanto, o psíquico e o social coocorrem e a proposição laplancheana é potente nesse sentido.

Nesta empreitada de retomar a TSG em sua relação com a tríade, Laplanche relaciona a tradução das mensagens enigmáticas (a partir das quais o gênero é designado) ao sexo: “O gênero é adquirido, designado, mas enigmático, até os quinze meses de vida aproximadamente. O sexo vem fixar, traduzir o gênero no decorrer do segundo ano, ao longo do que Roiphe e Galenson denominam a “fase genital precoce”” (Laplanche, 2003/2015, p.169). Todo esse processo, como vimos, se relaciona com a lógica da diversidade e da diferença. A centralidade da tradução do gênero pelo sexo estaria no complexo de castração que, para Freud, se relacionaria à máxima “a anatomia é o destino”. Laplanche questiona a suposta centralidade da anatomia atribuindo a uma ilusão que confunde anatomia e biologia.

Contudo, o psicanalista francês incorre em um deslize biologizante tão equivocado quanto o de Freud ao atribuir à lógica da castração apenas a uma contingência evolutiva, devido à postura ereta dos seres humanos:

Essa contingência não é um destino extraordinário? A posição ereta deixa os órgãos femininos perceptivelmente inacessíveis. Ora, essa contingência foi erigida, por

¹⁸ Voltarei mais adiante a esse problema do enigma, pois, neste caso, o ser humano não é visto numa sucessão em que a criança se torna adulto, ou então em que o adulto se recorda da criança que ele foi, e sim numa simultaneidade: é a criança na presença do adulto que se interroga sobre essa diferença presente no adulto” (Laplanche, 2003/2015, p.163).

muitas civilizações, e pela nossa sem dúvida, à posição de significante maior, universal, de presença/ausência (Laplanche, 2003/2015, pp.170-171).

A compreensão laplancheana de gênero retoma uma dualidade (cultura *versus* natureza) muito presente nos estudos sobre as experiências humanas. Geralmente, gênero é associado às questões socioculturais e subjetivas enquanto o sexo seria um atributo biológico¹⁹. Laplanche apresenta uma visão sobre os estudos feministas e de gênero, segundo o qual se dividiriam em dois movimentos: 1) subversão do conceito de sexo, chegando a eliminá-lo, explicando a realidade unicamente a partir de gênero; 2) retomada ou reconhecimento do sexo como “base”, mesmo que tal reconhecimento fosse seguido de sua subversão.

O psicanalista apresenta Judith Butler como uma das feministas que realiza o segundo movimento através de seu livro *Bodies that matter* (Butler, 2000). Mas, será que a obra de Butler se encaixa nesta definição de Laplanche (compreensão do sexo como base)?²⁰ Não seria a leitura de Laplanche pautada em um binarismo e, portanto, ele compreende a teoria de Butler como tal? Ou Butler realiza esse jogo sexo-biológico-anterior *versus* gênero-cultural-posterior e Laplanche apenas o explicita?

Em outra ocasião (Rodrigues, 2017), tive a oportunidade de me debruçar sobre as aproximações e distanciamentos entre as proposições de Laplanche (2003/2015) e Butler. Nesta empreitada, defendi que a leitura laplancheana sobre a performatividade de gênero é equivocada, uma vez que Butler (1990/2013) considera que o sexo não se separa do gênero, mas ressalta ser impossível afirmar que o gênero derive do sexo. Isto porque o sexo é compreendido, pela autora, como sendo produzido discursivamente, como tudo o que, supostamente, estaria do lado da natureza, no binarismo natureza *versus* cultura. A filósofa reitera que a busca por uma ontologia do sexo e do gênero seria equivocada porque voltaria ao binarismo supracitado. Ora, as proposições da TSG buscam superar este problema, denunciando o desvio biologizante de Freud, ao resgatar as origens da pulsão no enigma da sexualidade que vem da alteridade (ao invés da concepção da pulsão como algo endógeno e relacionado às fantasias filogenéticas) e também por tentar romper com a oposição fantasia e realidade. A proposição da tríade gênero - sexo - Sexual também auxiliaria nesse processo por

¹⁹ Importante termos em mente que, esse binarismo tem sido discutido por várias autoras e autores, sendo Judith Butler uma das principais referências na temática.

²⁰ Vejo aqui uma limitação da compreensão que Laplanche faz de Butler, uma vez que, justamente nessa obra, a autora apresenta o sexo como produto, não como base para o gênero. A autora retoma a construção dos binarismos (natureza *versus* cultura, sexo *versus* gênero) e evidencia como ambas as partes não tem uma existência metafísica anterior, ou, um conteúdo ontológico em si mesmas.

desnaturalizar o inatismo biologizante, o sexuado. Trocando em miúdos, a proposição laplancheana sobre a pulsão e a tríade gênero - sexo - Sexual é inovadora por explicitar que pulsão e instinto não estão totalmente separados assim como também não podemos afirmar que a pulsão derive do instinto (Rodrigues, 2017).

Outro ponto em que a TSG é potente é em atrelar apoio e sedução, ao invés de colocá-los como opostos (natureza x cultura). Contudo, Laplanche (2003/2015) não consegue conservar esta dimensão quando busca no sexo e na posição ereta dos seres humanos (que impossibilitaria a visão da vulva) a explicação para que a lógica fálica se instaurasse e colocasse as diferenças sexuais como significantes mestre para a simbolização humana. Laplanche (2003/2015) cai na cilada da oposição real e fantasia²¹ ao conceber em *Gênero, sexo e Sexual* o sexo enquanto um dado da natureza. Isso é contrário, até mesmo, ao que ele já havia discutido, anteriormente, como, por exemplo, em *Castração e Simbolizações* (Laplanche, 1980/1988). Desta forma, reitero que, apesar de ser uma importante inovação, a incorporação do conceito de gênero à metapsicologia, a concepção de sexo e gênero, em Laplanche, ainda repete o binarismo natureza *versus* cultura.

Todo esse debate se relaciona com o racismo em nossa sociedade, uma vez que o racismo brasileiro é fundamentalmente amparado na noção de raça, compreendida enquanto categoria etno-semântica que se baseia nas diferenças fenotípicas, portanto, corporais, processo similar ao descrito por Laplanche (2003/2015), sobre gênero e sexo. Contudo, ao contrário de Laplanche, percebo a necessidade de não me prender ao dualismo, pois raça é um *atributo de qualidade socialmente construído* a partir do atributo de qualidade (fenótipo) com o intuito de recalcar a diversidade humana através da lógica da diferença que têm como marco zero a branquitude (insígnia). Proponho que se mantenha a tensão tanto entre atributos de qualidade *versus* insígnia quanto da lógica da diversidade/ dos contrários *versus* lógica da diferença/ dos contraditórios. Isto porque a manutenção de uma lógica binária reedita o problema fantasia *versus* realidade que a própria TSG visa superar.

Outro ponto que quero levantar é que a raça é uma categoria etno-semântica, não biológica, mas que se serve das diferenças fenotípicas para a construção de desigualdades entre grupos. Tal concepção está alinhada à TSG que busca superar perspectivas

²¹ Afirmar que Freud por pusilanimidade, não foi mais adiante e, sobretudo, pretender nos fazer partir de novo do ponto em que Freud talvez se deteve por demais- os ataques sexuais patentes- é, do nosso ponto de vista, recair na pesada oposição entre o real e a fantasia que, justamente, a teoria permite ultrapassar (Laplanche, 1987/1992,p.130)

biologizantes e ipsocentristas da compreensão do ser humano. A pulsão surge do contato com a alteridade, assim como as diferenças fenotípicas são nomeadas enquanto raça a partir da produção de sentidos que valorizam determinados traços e características corporais em detrimento de outros.

De acordo com Laplanche, o enigma quanto ao gênero está presente na teoria freudiana no início do desenvolvimento humano. Esse enigma que se apresenta como uma mensagem, uma designação, consistiria em tentar entender como haveria duas subespécies humanas. Laplanche (1998/2020) questiona “Aliás, por que duas e não três ou quatro?” (p.24). Ressalto o exemplo utilizado por Laplanche no qual ele fala de outras designações as quais temos que responder:

A designação não é sexual, tampouco sexuada. É uma atribuição a um dos dois grupos, a um gênero, como os campos “religião” ou mesmo “raça” eram preenchidos antigamente. Evidentemente, a designação está totalmente comprometida pelo sexual, consciente e inconsciente.

“Pedrinho, você é um verdadeiro menino”. Essa frase parece tautológica, enquanto não houver código para traduzi-la. É evidente, porém, que existe algo a traduzir. Eis a mensagem enigmática (Laplanche, 1998/2020, pp.24-25).

Assim como o próprio Laplanche se pergunta sobre subespécies humanas (se referindo a gênero), relembra que raça também é uma atribuição. Seria possível pensarmos, ao invés de “Pedrinho, você é um verdadeiro menino” em uma mensagem enigmática do tipo “Pedrinho, você é um verdadeiro branco” ou “Pedrinho, você é um verdadeiro negro” ou, ainda, “Pedrinho, você é um verdadeiro indígena”? Podemos pensar, portanto, em uma mensagem enigmática de designação racista cujo vetor seria das/os cuidadoras/res para a/o pequena/o humana/o?

Assim como gênero é múltiplo, há várias possibilidades raciais determinadas a partir de elementos fenotípicos, geopolíticos e étnicos. Na proposição laplancheana (2003/2015), o sexuado que recalcará a diversidade de gênero. Já com relação a raça, proponho pensarmos que a branquitude, enquanto marco zero que atua pela lógica da diferença, recalca a raça, tanto no sentido de apagamento de que aquela é uma identidade racial (como as demais) quanto no sentido de que as demais identidades raciais são reduzidas à não-branquitude, ao outro racial (Kilomba, 2019). Assim, tudo o que não é branco entraria na categoria genérica não branco e buscará alcançar a brancura/branquitude. No lugar não-branco, do outro racial, cabem inúmeras designações raciais que precisam construir uma referência própria, mas que, ainda assim, sempre são pautadas na relação com a branquitude. Este processo pode ser

exemplificado a partir do que população negra faz com a negrura e que é retratado muito bem na obra de Neusa Santos Souza (1983), cujo nome já facilita a compreensão do processo, *Tornar-se negro: ou as vicissitudes do negro em ascensão social*. Outro exemplo, é a proposição da negritude enquanto uma identidade social positiva para a população negra. Conforme abordo no capítulo 4, a negritude não é o oposto de branquitude, mas sim proposições de positivação das trajetórias negras através do resgate de uma ancestralidade afrocentrada.

A/o bebê terá seu corpo revestido de simbolismos, valores, afetos. Ou seja, o processo de se entender enquanto pertencente a um grupo racial ou outro se dá a partir da designação e é libidinalmente investido. Se compreendemos que o cuidado que o bebê receberá será determinado pelas hierarquias do racismo que estarão presentes nas mensagens enigmáticas de designação racista, branquitude e não branquitude enquanto códigos favorecidos pelos esquemas narrativos do racismo, do colonialismo e da colonialidade, me parece possível levarmos adiante a proposição de mensagens enigmáticas de designação racista.

O racismo é um discurso estruturante da nossa sociedade. Desta forma, recapitulemos: o cuidado investido pelas/os adultas/os nas/os bebês é diretamente relacionado com a identificação racial que a/o adulta/o atribui ao *infans* a partir de seu corpinho: bebês brancas/os receberão mais mensagens enigmáticas de designação racista que positivam sua experiência enquanto bebês não brancas/os- negras/os (e nesta tese o foco é a dinâmica racial pautada na branquitude e negritude) terão sua experiência de cuidados pautada na desvalorização. Tais mensagens, pré-conscientes/ conscientes, designam as crianças sobretudo à nossa revelia, uma vez que nossa subjetividade também foi forjada em uma sociedade racista que identifica o belo, o melhor, o mais capaz enquanto o que é próprio da branquitude. Ou seja, a proposição de mensagem enigmática de designação racista diz respeito a dinâmica social e libidinal de como o racismo estrutural opera em nosso psiquismo desde as origens. Desta forma, sim, o pressuposto é de que todos somos atravessados pelo racismo estrutural e, em alguma medida, o reproduzimos em nossas vidas, seja pela formação da auto-imagem, das preferências estéticas, pelas escolhas amorosas, pelas expectativas de comportamentos de pessoas que não conhecemos mas julgamos a partir de estereótipos, etc. Há sim diferenças entre atitudes de discriminação racial, que se pautam a partir do esquema narrativo do racismo estrutural, e das mensagens enigmáticas de designação racista: estas são necessariamente parasitadas pelo Sexual de um adulto (sedução) que ao cuidar de um bebê contribui para a

formação de seu psiquismo através da oferta de condições de simbolização (tradução) a partir do esquema narrativo do racismo estrutural e dos códigos raciais branquitude e não branquitude. Contudo, convido a/o interlocutor/a a compreender tal diferenciação no capítulo 5, quando retornarei ao assunto.

Finalizando este primeiro capítulo, apresento uma síntese que pensei a partir da proposição do próprio Laplanche acerca da tríade gênero - sexo - sexual:

Raça: código etno-semântico sobre a diversidade humana.

Branquitude: código que transforma a diversidade humana, a partir da lógica da diferença absoluta, amparada no esquema narrativo do racismo e da colonialidade..

Sexual: resto não traduzido do processo de simbolização da raça pela via da branquitude.

Proposição: O Sexual é o resíduo inconsciente do recalque-simbolização da raça pela branquitude.

2- MAS, AFINAL, SOMOS OU NÃO SOMOS TODOS HUMANOS? RACISMO, RAÇA, (DE) COLONIALIDADE, CÓDIGOS E ESQUEMAS NARRATIVOS

O segundo alerta refere-se ao fato de que não se pretende apresentar um tipo específico de racismo, no caso, o estrutural. A tese central é a de que o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que procuramos demonstrar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea (Almeida, 2018, p.15).

Enquanto posições de autoridade e comando na academia forem negadas às pessoas negras e às People of color (PoC) a ideia sobre o que são ciência e erudição prevalece intacta, permanecendo “propriedade” exclusiva e inquestionável da branquitude. Portanto, o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder de “raça” (Kilomba, 2019, p.53).

Para falarmos de designações raciais e mensagens enigmáticas de designação racista é necessário localizar e apresentar as referências das quais parto. Bem, é sabido que não podemos falar em raças humanas. Então por que, ainda assim, há a insistência em usarmos tal conceito? Por que isso seria importante? Tal uso não seria, por si só, uma ação racista?

A etimologia da palavra raça é controversa. Inicialmente, seu uso abrangia a classificação de plantas e animais. A derivação para a humanidade e seus diferentes grupos tem como prólogo a modernidade com a cultura renascentista e a expansão (invasão) europeia para o “novo mundo”. A partir deste contexto que o ideário filosófico moderno se construiu, ideário este, por sua vez, que compreende o homem europeu (sim, no masculino) enquanto universal. Entender a noção de raça enquanto definidora dos *tipos* de humanidade requer, então, a compreensão da construção filosófica moderna do que seria *o homem*.

O iluminismo do século XVIII é acompanhado pelo interesse de estudo da humanidade em diversas frentes (biologia, economia, psicologia, linguística, etc.). A partir dele que se construíram as bases para a comparação e classificação dos grupos humanos pelas características físicas e culturais como a distinção *civilizado e selvagem* substituída, no século

XIX, pela distinção *civilizado e primitivo*²². As revoluções liberais (inglesas, americana e francesa), forjadas a partir dos ideais iluministas (defesa da liberdade, combate às instituições absolutistas e aos preconceitos religiosos), são exemplos importantes da reorganização mundial produto da transição das sociedades feudais para as sociedades capitalistas. A partir deste contexto que o projeto de civilização (liberdade, direitos universais, Estado de direito e de mercado) torna-se o motor do colonialismo cujo objetivo seria, supostamente, levar a civilização aos povos tidos como selvagens (Almeida, 2018).

O racismo está presente na história dos países colonizadores e colonizados a partir da perspectiva de que o desenvolvimento e a humanidade, intrínsecos ao norte global, deveriam ser levados aos demais territórios/ povos/ sociedades que seriam, portanto, menos desenvolvidos e menos humanos. O racismo científico, enquanto discurso muito presente na política e nos ambientes de produção do conhecimento ao longo do século XIX, pautava-se no determinismo biológico e geográfico para explicar até mesmo as diferenças intelectuais e morais dos diferentes grupos humanos, das diferentes raças (Almeida, 2018). Todas essas dinâmicas precisam ser compreendidas a partir das relações de colonialismo e colonialidade que vêm sendo debatidas pelos estudos decoloniais e descoloniais. Mas, o que é colonialismo? Seria o mesmo de colonialidade?

Para Quijano (1992), o colonialismo seria “uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes”²³ (p.11, tradução nossa). A colonialidade, por sua vez, consiste na permanência de dominação, mesmo após o fim do colonialismo (que se realizava a partir das administrações coloniais) e prescinde do reconhecimento dos *novos* países autônomos (ex-colônias). Desta forma, a colonialidade permitiria a continuação da dominação, mas de outras maneiras. As bases da colonialidade são: o *eurocentrismo* que se manifesta tanto na produção do conhecimento quanto na produção e controle das subjetividades; a *racialização* que seria determinante para as relações de produção e divisão internacional do trabalho; a instituição e reconhecimento dos novos *Estados-nação* que permanecem vistos como periferia, margem. Desta forma, se mantém uma

²² Localizando meu trabalho, a partir da psicanálise, é nítido como Freud se vale desses ideais na construção da teoria, tanto no que tange as questões do psiquismo (isso x superego/ego) quanto nos usos feitos da antropologia nas nomeadas obras sociais (Totem e Tabu, Moisés e o monoteísmo, etc).

²³ De otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo (Quijano, 1992,p.11).

relação de dominação dos países através da colonialidade do poder, do saber, do ser, mesmo que não mais tenham, oficialmente, colônias (Quijano, 1992; Santos, 2018). /

A escravidão foi uma atividade econômica importantíssima para a organização geopolítica entre norte e sul global. Por sua amplitude e duração, tem impactos decisivos permanentes tanto na distribuição dos aspectos materiais quanto de reconhecimento simbólico o que também afeta a produção do conhecimento a partir do racismo e do sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2016). Em sua investigação sobre o contexto que antecede a consolidação do iluminismo, Grosfoguel (2016) evidencia:

Quais são as condições políticas, econômicas, históricas e culturais para que alguém, em meados do século XVII, pretenda ser equivalente aos olhos de Deus e pretenda substituir a divindade do cristianismo?

Quem fala e a partir de que corpo político do conhecimento ou da geopolítica do conhecimento o faz?

Enrique Dussel (2005) responde a essas perguntas com o seguinte argumento: o “penso, logo existo” de Descartes é precedido por 150 anos de “conquisto, logo existo”. O Ego conquisto é a condição de existência do Ego cogito de Descartes. Segundo Dussel, a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o Ser imperial. O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idólatrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais (Grosfoguel, 2016, pp.30-31).

Compreender o colonialismo e a colonialidade, portanto, requer um resgate de como o saber científico -acadêmico se instituiu enquanto referência balizadora das políticas internacionais. Com isso, a geopolítica deixa de ser justificada com a vontade divina e passa ser realizada a partir dos ideais civilizatórios daqueles países dominadores que exploravam as terras colonizadas ao mesmo tempo que difundiam tais ideais aos colonizados que, por sua vez, passam a desejar ser civilizados assim como as pessoas da metrópole. Cria-se, assim, uma identificação com o dominador que se manifesta, ao sul global, a partir do exercício de domínio sobre outros colonizados e, sobretudo, sobre aquelas pessoas que chegam às colônias com o estatuto de mercadorias traficadas. A racialização, utilizada como fundamento da prática comercial de escravidão e tráfico de pessoas negras africanas e exploração dos povos originários, é um importante mecanismo de sustentação das lógicas de dominação. É através da exploração das colônias, a partir da mão de obra escravizada, que o acúmulo de

capital das metrópoles aumenta, mas também que uma elite colonizada se constitui. Tal elite, apesar de se referenciar no norte global e desejar ser como os europeus, também deseja autonomia e independência. No Brasil, tal independência ocorre de forma relacional à metrópole, uma vez que é o filho do imperador português quem a proclama. Contudo, como bem sabemos, a independência do Brasil não significou o fim da influência europeia no país e a compreensão dessa dinâmica tem relação com a diferenciação entre colonialismo e colonialidade.

Não há um consenso quanto ao uso dos termos decoloniais e descoloniais para a nomeação dos movimentos e estudos, pois a própria proposta consiste em uma disputa epistemológica que não se pretende única. Em sua pesquisa, Santos (2018) evidencia que o decolonial se concentra em explicitar que os processos de colonização não seriam apenas relativos aos âmbitos econômicos, jurídicos e políticos. Decolonial se oporia à colonialidade enquanto descolonial seria uma contraposição ao colonialismo, uma vez que o uso do termo descolonização se refere ao término *oficial* da dominação político-jurídico-econômica que teve como consequência a emergência dos Estados-nação. O processo de descolonização, portanto, não implicou no término da colonialidade.

Para Catherine Walsh, é importante fazer a diferenciação, pois não se trata apenas de uma mera questão linguística:

Excluir o "s" e nomear "decolonial" não é promover o anglicismo. Pelo contrário, é para marcar uma distinção com o significado em espanhol do "des". Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; isto é, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e traços deixassem de existir. Pelo contrário, a intenção é apontar e provocar um posicionamento - uma postura e atitude contínuas - de transgredir, intervir, emergir e influenciar. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua em que podemos identificar, tornar visíveis e favorecer "lugares" de exterioridade e construções alternativas²⁴ (Walsh, 2009, pp. 14-15, tradução nossa).

Neste trabalho, opto por utilizar o conceito de decolonial, apontando, contudo, que não há certo ou errado, mas posicionamentos e que, por ora, me contempla as definições supracitadas. A importância dos estudos/movimentos de(s)coloniais, para esta investigação,

²⁴ Suprimir la "s" y nombrar "decolonial" no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del "des". No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar "lugares" de exterioridad y construcciones alternativas (Walsh, 2009, pp. 14-15).

consiste, justamente, na problematização sobre os fundamentos tanto das subjetividades quanto dos saberes que se debruçam sobre esta temática, como a própria psicanálise. Proponho a compreensão de que a colonialidade, assim como o racismo, é um esquema narrativo importante em nossa sociedade e que a decolonialidade, por sua vez, seja compreendida como um outro esquema narrativo que nos auxilia na descolonização do poder, do ser e do saber. A influência da colonialidade, do colonialismo e do racismo sobre a compreensão e constituição do psiquismo ficará mais evidente no capítulo 4 no qual falaremos, mais detidamente, da obra de Frantz Fanon (1952/2008) que é considerada precursora da decolonialidade. Mas, reitero aqui a relação de tais discussões e posições ético-políticas para a compreensão do psiquismo enquanto racializado bem como sobre a produção do conhecimento acerca do processo de subjetivação. A psicanálise precisa ser revista e convocada a se repensar a fim de:

1) entender-se enquanto produto da colonialidade e reprodutora da mesma quando, por exemplo, insiste em compreender o psiquismo tendo unicamente as questões de sexualidade e gênero enquanto eixo central (colonialidade do saber);

2) entender que a cegueira psicanalítica sobre si mesma e sobre os esquemas narrativos da colonialidade e do racismo auxiliam na manutenção do *status quo* e na deslegitimação de teorias e movimentos políticos decoloniais e antirracistas ao produzir conhecimento por uma perspectiva neoliberal e ipsocentrista (colonialidade do poder e do saber);

3) entender que as posturas e pressupostos supracitados atuam no não reconhecimento de subjetividades quando estas são pensadas somente pela perspectiva da suposta universalidade que, como visto, é na verdade a reprodução de hegemonias (masculina, eurocêntrica- do norte global, cis-heterossexual, branca, burguesa, cristã, etc). Qual o lugar possível para pensarmos as subjetividades colonizadas, sobretudo as negras, quando o Ideal do eu vigente como chave de leitura e atuação clínica (como bem pontuado por Neusa Santos Souza) é o Ideal do eu branco? (colonialidade do saber, do poder e do ser).

A fim de realizar uma produção de conhecimento mais crítica e atenta às questões apontadas, retomo as reflexões sobre raça e racismo. Começo com o Doutor Kabengele Munanga, renomado professor e pesquisador de naturalidade congoleza-brasileira. Munanga (2004) explicita, em sua retomada sobre o conceito de raça e a história do racismo, que raça é uma narrativa de hierarquização, exploração e dominação. Inicialmente pensada enquanto

uma realidade biológica, sabe-se, na atualidade, que tem uma realidade etno-semântica. Devido a sua realidade simbólica, que persiste no imaginário social, determina padrões de excelência/ inteligência/ beleza e, consequentemente, propicia, para os grupos hegemônicos, acessos a espaços privilegiados. Para os grupos marginalizados restariam discriminações, perseguições e mortes. A raça, seria, portanto, compreendida a partir de uma perspectiva sociológica:

Podemos observar que o conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etno- semântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam (Munanga, 2004, p. 22).

Angela Figueiredo e Ramón Grosfoguel (2009) preferem utilizar os termos hierarquias raciais, ao invés de relações raciais. Isto porque a noção de raça, em si, já carrega consigo a ideia de dominação e de desigualdade. A terminologia *relações raciais* poderia, facilmente, devido ao próprio funcionamento do racismo, apagar a história e as dinâmicas de poder que a constitui. As/os autoras/res resgatam o debate da colonialidade do poder, proposição feita por Anibal Quijano (1992) que “considera que o racismo e a construção de categorias raciais começam com a formação da divisão internacional do trabalho do sistema-mundo europeu capitalista/patriarcal moderno/colonial no final do século XV, em 1492” (Figueiredo, Grosfoguel, 2009, p.224). Para elas/es só é possível compreender as dinâmicas das hierarquias raciais no Brasil conjugando-as com a proposição de Quijano (1992), uma vez que a realidade racial e os discursos construídos sobre esta são parte do processo da colonização portuguesa e, posteriormente, da construção da identidade nacional.

As/os autoras/res destacam três elementos necessários para a compreensão do racismo brasileiro: há uma diversidade de interpretações das desigualdades raciais no Brasil; a compreensão do racismo para além de um fenômeno moderno, algo evidenciado pela perspectiva latino-americana, como a de Anibal Quijano, e, por último,

a necessidade de estabelecer, desde já, uma ruptura entre o racismo contemporâneo e as teorias raciais ocidentais prevalecentes no século XIX, mais conhecidas entre nós, que eram fundamentalmente baseadas na crença da diferença biológica. Pois sabemos que, na modernidade, os racismos culturais e biológicos coexistem, porém, dependendo do contexto histórico-colonial, um prevalece sobre o outro (Figueiredo & Grosfoguel, 2009, p. 224).

Este último elemento é muito importante por explicitar que o racismo se organizará a depender do local e de como se desenvolveram as relações coloniais, podendo flertar com discursos biológicos e/ou com discursos étnico-culturais. Por isso, defendi no capítulo 1 a manutenção da tensão “raça enquanto limítrofe entre atributo de qualidade e insígnia” e fiz a proposição de raça enquanto “atributo de qualidade socialmente construído”. Como já pontuado anteriormente, Mbembe (2013/2018) aponta essa importante problemática da raça enquanto uma ficção construída a partir da materialidade:

Ao reduzir o corpo e o ser vivo à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres (Mbembe, 2013/2018, p. 13).

Consiste em um desafio importante para a produção de conhecimento sobre a subjetivação levar em consideração as diferenças até mesmo de como o racismo e a raça se materializam nas sociedades. Tal situação é evidenciada por Antônio Sérgio Guimarães (1999) que investiga as diferenças entre o racismo no Brasil, África do Sul e Estados Unidos. O elemento que é recorrente são as dinâmicas de poder, mais especificamente, de hierarquização e dominação.

Para Oracy Nogueira (1995/2007), o racismo brasileiro se manifestaria enquanto preconceito de marca em contraposição ao preconceito racial de origem encontrado em países como os Estados Unidos. O preconceito racial de marca seria constituído por alguns elementos. Destaco os seguintes:

2. *Quanto à definição de membro do grupo discriminador e do grupo discriminado*: onde o preconceito é de marca, serve de critério o fenótipo ou aparência racial; onde é de origem, presume-se que o mestiço, seja qual for sua aparência e qualquer que seja a proporção de ascendência do grupo discriminador ou do grupo discriminado, que se possa invocar, tenha as "potencialidades hereditárias" deste último grupo e, portanto, a ele se filie, "racialmente" (Nogueira, 1995/2007, p.293).

3. *Quanto à carga afetiva*: onde o preconceito é de marca, ele tende a ser mais intelectual e estético; onde é de origem, tende a ser mais emocional e mais integral, no que toca à atribuição de inferioridade ou de traços indesejáveis aos membros do grupo discriminado.

Assim, no Brasil, a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides; e tal preconceito não é incompatível com os mais fortes laços de amizade ou com manifestações incontestáveis de solidariedade e simpatia. Os traços negróides, especialmente numa pessoa por quem se tem amizade, simpatia ou deferência, causam pesar, do mesmo

modo porque o causaria um "defeito" físico. Desde cedo se incute, no espírito da criança branca, a noção de que os característicos negróides enfeiam e tornam o seu portador indesejável para o casamento (Nogueira, 1995/ 2007, pp. 295-296).

A descrição de Nogueira, sobre *como* o preconceito racial brasileiro opera, auxilia muitíssimo na construção do conceito de mensagem enigmática de designação racista por já descrever as práticas pelas quais o racismo antinegro se materializa em nosso país: ele se pauta na aparência física; a discriminação convive com afetos positivos em uma situação de ambivalência; as crianças aprendem desde muito cedo que determinadas características (que ele nomeia como traços negróides) desvalorizam a pessoa que os detém; que as relações afetivo-sexuais das pessoas com os “característicos negróides” serão afetadas e que elas serão mais preteridas do que as pessoas brancas, etc.

Contudo, como tenho anunciado desde o princípio deste trabalho, é sempre necessário compreendermos as hierarquias raciais existentes no Brasil em relação à nossa história que, por sua vez, está inserida em dinâmicas geopolíticas maiores. É o que podemos perceber através da proposta da Organização das Nações Unidas com o documento referente a *Década Internacional do Afrodescendente (2015-2024)*:

A população afrodescendente compreende um grupo heterogêneo com histórias, experiências e identidades diversas. As circunstâncias nas quais eles vivem e os problemas variam conforme país e região. Há cerca de 200 milhões de afrodescendentes vivendo nas Américas, e muitos outros milhões vivendo em outros continentes. Seja como descendentes de vítimas da escravidão e do comércio transatlântico de escravos ou como migrantes recentes, eles enfrentam uma série de problemas globais e transversais que devem ser abordados (ONU, 2015, p.5).

Assim, apesar das contingências culturais e geopolíticas de como se deu a escravização em diferentes locais do mundo, percebe-se uma permanência de desigualdades e violências que afetam e determinam a vida dos povos afrodescendentes²⁵, negros. Tais desigualdades, violências e opressões, advindas das noções de raça, são consequências e manifestações do racismo. O reconhecimento de condições tão desiguais da existência humana precisa ser levada em consideração pela psicanálise a fim de compreender e tratar as especificidades que tornam determinados grupos mais ou menos privilegiados em suas vivências. E é pensando em contribuir com este processo que considero fundamental que a

²⁵ Há uma importante problematização sobre o uso de afrodescendentes, uma vez que, devido a mestiçagem, grande parte da população brasileira é afrodescendente, mesmo que não tenha fenótipo, não saiba ou que negue tal ascendência. Por isso, prefiro utilizar a terminologia negra/o, porque esta contempla o fato de que afrodescendentes negros/os sofrem com o racismo não por conta de sua origem, mas sim por seu fenótipo.

psicanálise brasileira se repense e contemple a realidade das subjetividades que se forjam aqui, no sul global.

Silvio de Almeida (2018), em sua obra *Racismo estrutural*, explicita que o racismo é estrutural e estruturante da sociedade brasileira e que, apesar da diversidade de conceituações sobre o fenômeno, presentes na literatura, há principalmente, três concepções: a individualista, a institucional e a estrutural. Tais concepções foram organizadas a partir das relações entre racismo e três grandes áreas/temas: subjetividade, estado e economia. O racismo pela perspectiva individualista tem uma compreensão não relacional, ptolomaica, ou seja, centrada em um indivíduo, e o entende enquanto um sintoma, uma falha moral de quem o pratica. Já a perspectiva institucional se daria a partir das relações de poder através das instituições que operacionalizam, em suas normas e práticas, discriminações. A terceira concepção, estrutural, entende que o racismo manifesto nas relações interpessoais e nas instituições diz respeito a como as sociedades se organizam. Acompanhemos Almeida (2018):

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural (p.38).

Com essa perspectiva, retomo a proposição sobre as mensagens enigmáticas de designação racista que se relaciona diretamente com a compreensão do racismo estrutural:

- Sendo estruturante e não uma anomalia, todos nós somos racializados a partir do racismo que, no Brasil, é um preconceito racial de marca, pautado na raça enquanto vinculada ao fenótipo. Por isso proponho a compreensão de que a constituição psíquica se daria a partir de designações racistas que são organizadoras da sociedade, do *socius*.

- Como proposto por Laplanche, quem designa é o *socii*, as/os cuidadoras/res, não a sociedade, em uma perspectiva genérica. Desta forma, construo a proposição das mensagens enigmáticas de designação racista entendendo que as relações sociais são libidinais e as relações libidinais são sociais.

- Seria um ciclo que se retroalimenta assim como, segundo Laplanche, o encontro da criança com o adulto também faz o adulto encontrar-se com a sua própria experiência infantil em uma reabertura diante da abertura/passividade do bebê.

- Se as relações sociais são racistas, as relações interpessoais libidinais também o serão.

- A aposta ético- política antirracista é, assim, a possibilidade de passagem de designações racistas para raciais que reconheçam a diversidade racial não mais pautada pela branquitude. A negritude, enquanto identidade racial, é um exemplo de tal aposta que é bem apresentada por Neusa Santos Souza (1983). Me deterei melhor sobre tal síntese no capítulo 5.

Lélia Gonzalez (1984) se dedica a compreender as especificidades do racismo em nosso país a partir da proposição de uma neurose cultural brasileira que tenta a todo custo, assim como o neurótico, ocultar seus sintomas a fim de usufruir de certos benefícios. Guimarães (1995) explicita que essa dinâmica racial está diretamente relacionada à construção da identidade nacional. Tal processo se faz a partir da edificação de um mito que tem orientado tanto as práticas sociais quanto a mentalidade da população brasileira: o mito da democracia racial. Nilma Lino Gomes (2003) o conceitua nestes termos:

O mito da democracia racial pode ser compreendido, então, como uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre estes dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento. Esse mito pretende, de um lado, negar a discriminação racial contra os negros no Brasil, e, de outro lado, perpetuar estereótipos, preconceitos e discriminações construídos sobre esse grupo racial. Se seguirmos a lógica desse mito, ou seja, de que todas as raças e/ou etnias existentes no Brasil estão em pé de igualdade sócio racial e que tiveram as mesmas oportunidades desde o início da formação do Brasil, poderemos ser levados a pensar que as desiguais posições hierárquicas existentes entre elas se devem a uma incapacidade inerente aos grupos raciais que estão em desvantagem, como os negros e os indígenas (p. 57).

Ressalto dois pontos da citação anterior, realizando um diálogo com Almeida (2018) e Gonzalez (1984): 1) o mito da democracia racial é um esquema narrativo brasileiro que pretende explicar as desigualdades raciais. Como? Por uma perspectiva do que Almeida (2018) nomeou enquanto uma perspectiva individualista do racismo. 2) Como anunciado por Gonzalez (1984), a leitura do racismo brasileiro pela perspectiva da neurose destaca as tentativas de ocultar os sintomas que no mito da democracia racial se daria a partir da afirmação da igualdade entre a população branca e a população negra. A ocultação de tais sintomas (a desigualdade racial) teria como objetivo o usufruto de benefícios. Ora, que benefícios e para quem?

A partir da década de 1980, iniciou-se, nos Estados Unidos, a institucionalização acadêmica²⁶ de uma mudança na forma de compreender as dinâmicas raciais e do racismo. As

²⁶ Coloco nesses termos porque a denúncia e questionamento sobre brancura/branquitude é anterior a essa data, mas neste momento e contexto histórico, os estudos acadêmicos no norte global empreenderam esforços nas compreensões de tais dinâmicas.

investigações que, até então, se dedicavam ao *outro racial*, passaram a se interessar em compreender a raça por aqueles que eram o centro da dinâmica, as/os brancas/os. Esses estudos são conhecidos como estudos críticos da branquitude e também se propagaram, ainda mais, no Brasil²⁷.

Lia Vainer Shucman (2012) em sua tese, *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*, resgata precursores dos estudos críticos da branquitude. Ela lembra a inovação que foi a investigação de W.E.B. Du Bois, primeiro negro estadunidense a se formar em Harvard, que se dedicou a compreender a classe trabalhadora branca e sua atitude diante da classe trabalhadora negra no século XIX.

Du Bois (1935) concluiu que a raça era um elemento utilizado pelos brancos para se diferenciarem dos negros, apesar de estarem submetidos às mesmas situações de trabalho. Os trabalhadores brancos rechaçavam as óbvias semelhanças com os também operários negros e buscavam ressaltar a semelhança com brancos de outras classes sociais mesmo que com estes houvesse um abismo socioeconômico. Du Bois foi capaz de explicitar que apesar de ambos os grupos serem de trabalhadores, os brancos tinham bens materiais e simbólicos que os negros não podiam alcançar, como por exemplo, a entrada em determinados espaços, devido a segregação racial vigente à época (o livro em questão foi publicado em 1935 sob o título *Black reconstruction in the United States*). Este estudo colocava em cheque a suposta solidariedade entre a classe trabalhadora, preconizada pelo estudos marxistas.

Outro precursor dos estudos críticos da branquitude, retomado por Schucman (2012) é o já citado, em outros momentos, Frantz Fanon. O psiquiatra evidencia que se as/os colonizadas/os rejeitam sua cultura, sua cor, seu sotaque é porque foram violentadas/os pelos colonizadores que destruíram suas referências:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será (Fanon, 1952/2008, p.34)

²⁷ Mais uma vez, é importante mencionar que já havia pesquisadoras/res brasileiras/res que se dedicavam a essas investigações. Contudo, a partir de 1990, tais estudos ganharam mais força. Negrito isso a fim de não simplificar processos complexos, pois os movimentos e estudos não surgem de uma hora para outra, têm história.

Felizmente, a partir da década de 1990, os estudos críticos da branquitude ganharam força na psicologia brasileira, conforme apontam Alessandro O. dos Santos, Lia V. Shucman e Hildeberto. V. Martins (2012). Essas investigações precursoras, cujos principais nomes seriam de Jurandir Freire Costa, Iray Carone, Maria Aparecida Bento, exploram a perspectiva relacional explicitando que o estudo sobre relações raciais consiste em uma questão que envolve toda a sociedade. Com tal perspectiva, essa área consegue enfrentar a problemática das relações raciais de grupos considerados às margens, como a população negra, deslocando o olhar para a compreensão de como se constrói uma autodeterminação branca enquanto o centro a ser tido como referencial ao resto (nas diversas concepções do que podemos entender como resto, principalmente por uma via de resto enquanto sobra, dejetos). Tal deslocamento é muito importante porque a persistência em compreender as hierarquias raciais somente a partir da população negra contribuiu com a manutenção do branco enquanto norma sem contudo explicitar o processo de autodeterminação da branquitude. Outra consequência é a possibilidade de não responsabilização das pessoas brancas acerca do racismo que lhes fornece privilégios sociais, afetivos, econômicos, etc.

Ressalto a contribuição de Maria Aparecida Bento enquanto uma referência fundamental para o *destrinchamento* do funcionamento da branquitude. No texto *Branqueamento e branquitude no Brasil* (Bento, 2002/2006), que pode ser encontrado na obra *Psicologia social do racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil*, a autora define o branqueamento como um processo histórico, político, social e psicológico que visa a construção de identidades conformadas com a brancura. A branquitude, por sua vez, seria o parâmetro para tal processo que tem por objetivo a manutenção da dominação racial sobre a população negra que, após a abolição da escravidão, representando a maioria da população brasileira, poderia se revoltar e reivindicar o fim da exploração e dos privilégios da população branca. O branqueamento seria construído a partir de dois processos: o uso de si como modelo (branquitude), tal como o *narcisismo* para a teoria psicanalítica, e a *projeção* do que não é bom e tolerável para o outro (população negra), assim como no mecanismo de defesa da projeção.

Definir e compreender o que é a branquitude requer colocar diversos fatores em intersecção, como nos explica Schucman (2012):

Definir o que é branquitude e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade branca. Isso porque, nesta

definição, as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça, se entrecruzam, se colam e se descolam umas das outras, dependendo do país, região, história, interesses políticos e época em que estamos investigando. Ser branco e ocupar o lugar simbólico da branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam (pp. 22-23).

Bento (2002/2006) denuncia o pacto narcísico da branquitude em não se reconhecer como parte integrante das desigualdades raciais brasileiras. Tal pacto funciona como uma forma da manutenção dos privilégios brancos e da não racialização da branquitude. Esta situação, obviamente, emerge também na academia e na produção de conhecimentos. Sobre isso, Bento (2002/2006) denuncia a constante compreensão, na literatura, do “problema do negro brasileiro” :

Ou bem se nega a discriminação racial e se explica as desigualdades em função de uma inferioridade negra, apoiada num imaginário no qual o "negro" aparece como feio, maléfico ou incompetente, ou se reconhece as desigualdades raciais, explicadas como uma herança negra do período escravocrata. De qualquer forma, os estudos silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios (p. 41).

Com sua pesquisa, Bento (2002/2006) visibiliza a incômoda verdade de que as hierarquias raciais brasileiras têm sido pensadas, refletidas e vivenciadas como se houvesse apenas a perspectiva da negrura. Ou seja, há o apagamento do caráter relacional e histórico do envolvimento da branquitude na construção ativa do racismo. Esta e outras obras colaboram com a explicitação de que a população branca também está enredada nessas desigualdades e violências, usufruindo de privilégios e mantendo as hierarquias. Conforme problematiza Bento (2002/2006):

Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos. Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social (p. 1-2).

Bento (2002/2006) visibiliza assim a colonialidade (do poder, do saber e do ser) que mantém o *status quo* a partir da dinâmica invisível em que a branquitude ganha e todos os demais perdem. Figueiredo e Grosfoguel (2009) evidenciam o funcionamento de tais dinâmicas que organizam, também, as universidades brasileiras, pois precisam que haja produção de conhecimento que validem e justifiquem a conformação social desigual:

A produção do conhecimento nas universidades brasileiras, como em todas as universidades ocidentais, privilegia a epistemologia eurocêntrica da egopolítica do conhecimento. Essa epistemologia contribui para encobrir as hierarquias de poder raciais hegemônicas nos espaços universitários. A epistemologia branca da egopolítica do conhecimento, ao ser normalizada como a epistemologia do senso comum nos espaços universitários, está inscrita como neutra, universalista e objetiva. A perspectiva particular do homem branco se ergue como a norma universal de produção de conhecimentos, por meio da qual se medem e avaliam todas as outras formas de produzir conhecimentos. O homem branco pensa desde uma geopolítica e corpo-política do conhecimento particular, como homem, branco e privilegiado; porém, em nome de um suposto universalismo, encobre sua localização, recorrendo ao mito que lhe permite pensar fora do corpo e fora do tempo e do espaço. Por isso mesmo, qualquer demanda de acadêmicos negros que reivindique sua própria geopolítica e corpo-política do conhecimento é imediatamente rechaçada pela grande maioria dos universitários brancos como uma perspectiva particular e parcial, quando não a denominam de essencialista (Figueiredo & Grosfoguel, 2009, p. 228).

Diante desta contextualização, convido as/os leitoras/res a compreenderem a *raça* a partir de uma realidade política, econômica, material, corporal e, também, psíquica. As diferenças fenotípicas e culturais se tornaram códigos tradutivos para simbolizar/traduzir a diversidade humana a partir do racismo. Este foi se forjando, ao longo da história da humanidade, enquanto um esquema narrativo que facilitaria o processo de recalcamento da pluralidade étnico-racial favorecendo uma identidade racial específica, alçada enquanto parâmetro para todas as demais. Para isso, a branquitude se auto-construiu enquanto parâmetro universal de humanidade, o que Laplanche (1980/1988) nomeia como marco zero, em contraposição a outras raças, o outro racial. Dessa forma, os códigos tradutivos podem ser vistos como *branquitude versus não branquitude*, pois há, no processo de construção da realidade racial, um desinteresse por toda a alteridade que não seja branca/ do norte global/europeia/ masculina/cristã. A nível geopolítico, tais disposições são responsáveis pela colonização, escravização, genocídios e epistemicídios. A nível pessoal e interpessoal, é responsável pela construção de psiquismos orientados pelo branqueamento e colonialidade a fim de buscar, o máximo possível, a branquitude.

A realidade brasileira se insere na dinâmica geopolítica do colonialismo, da colonialidade e do racismo. A exploração de pessoas negras escravizadas traficadas de África é responsável pelo enriquecimento de famílias e grupos da elite branca. É sabido que após a abolição da escravidão oficial do ano de 1888, não houve políticas de integração da população negra liberta naquela sociedade prestes a se tornar uma república. Havia sim, por outro lado, políticas de exclusão que impediam, por exemplo, que negras e negros estudassem. Estas ações foram fundamentais para manter à margem a população negra, perpetuando

violências e impossibilidades de acesso a direitos básicos como saúde e educação. Não à toa chegamos no século XXI com a manutenção da desigualdade racial no Brasil.

E é a partir da nossa realidade nacional que proponho esta tese. Os processos de subjetivação brasileiros se realizam a partir das dinâmicas da colonialidade, orientados pelo branqueamento a fim de se aproximar e performar a branquitude. Há nesse processo designações feitas pelo *socii* às/aos pequenas/os humanas/os que são afetadas/os pelas fantasias, desejos, representações das/os cuidadoras/res. As/ adultas/os que cuidam das crianças também estão inseridas/os e foram constituídas/os a partir da neurose brasileira (Gonzalez, 1984) que tem no racismo estrutural (Almeida, 2018) um organizador da economia, da política, das relações e das subjetividades. Sabendo que, mesmo após o término do colonialismo, a colonialidade se mantém controlando o poder, o saber e o ser, se faz necessário os movimentos decoloniais que visibilizam as hierarquias presentes nos esquemas narrativos que organizam o nosso país. Proponho que a decolonialidade seja compreendida não apenas como um movimento político e epistemológico, mas também como um esquema narrativo alternativo para o nosso contexto nacional.

Uma importância de toda essa reflexão para a psicanálise é evidenciar o quanto Freud, enquanto homem de seu tempo, reproduziu as lógicas da colonialidade do saber, do ser e do poder. Não podemos fechar os olhos para isso, pois há, ainda, reprodução de diversos preconceitos que organizam a teoria, como por exemplo, o binômio primitivos *versus* civilizados. Explorarei mais este assunto, a seguir, no próximo capítulo...

3- PSICANÁLISE, COLONIALIDADE E RACISMO²⁸

Fazer essas perguntas é importante porque o centro ao qual me refiro aqui, isto é, o centro acadêmico, não é um local neutro. Ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os brancas/os têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o “Outra/o” inferior colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco. Nesse espaço temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivizadas/os, brutalizadas/os, mortas/os (Kilomba, pp. 50-51).

Como apontei, na introdução deste texto, não há na produção freudiana nenhuma formulação específica sobre o racismo antinegro, mas ele se engajou na compreensão de um outro tipo de racismo, o antissemitismo. Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud (1939/2018) relaciona a formação do caráter judeu e sua longa história à atualização da pré-história humana representada pelo mito da formação da cultura, presente em *Totem e Tabu* (Freud, 1912/2012). A pergunta norteadora é “como surgiu o caráter especial do povo judeu?” (Freud, 1939/2018, p. 143).

Freud destaca que “o povo judeu é praticamente o único que ainda existe hoje, no nome e também na substância” (Freud, 1939/2018, pp.145-146) e se interroga: “De onde vem essa capacidade de viver dos judeus e como suas características estão ligadas à sua história.” (Freud, 1939/2018, p.146). Em outras palavras, ele quer saber de onde vem tão boa auto-imagem e auto-estima dos judeus que os fazem sentirem-se mais nobres e superiores o que, segundo Freud, provocaria inveja e ciúmes nos demais povos. Respondendo às suas próprias questões, propõe que Moisés seria tanto o criador do povo judeu quanto de seu caráter. Ele seria responsável pela resiliência deste povo, mas também pela hostilidade²⁹ a qual têm sido alvo ao longo da história. Moisés, o egípcio de personalidade irascível e intransigente, escolheu um povo estrangeiro, lhes impôs as regras severas de sua religião monoteísta, também egípcia, serviu como figura paterna e, como tal, foi amada, odiada e morta por suas/seus filhas/os, tal qual ocorrera na horda primitiva (Freud, 1912/2012; 1939/2018).

²⁸ Reprodução parcial e modificada do capítulo *Freud, narcisismo das pequenas diferenças e relações raciais: potencialidades, limitações e proposições para o enfrentamento ao racismo* (Rodrigues, no 2023)

²⁹ (...) foi o homem Moisés quem criou os judeus; é a ele que esse povo deve sua resiliência, mas também muito da hostilidade que experimentou e ainda experimenta (Freud, 1939/2018, p.148).

A religião mosaica, que segundo a proposição freudiana constituiu-se a partir de dois Moisés distintos e em momentos históricos diferentes, consistiu em um avanço na espiritualidade do povo judeu. Tal desenvolvimento foi um importante passo para a renúncia pulsional, pois “Significava preterir a percepção sensorial em favor do que deve ser designado como uma ideia abstrata - um triunfo da espiritualidade sobre a “sensorialidade”, a rigor, uma renúncia instintual, com as necessárias consequências psicológicas” (Freud, 1939/2018, p. 156-157).

É interessante notar que para o desenvolvimento desta argumentação, de que a religião e o povo judeu são uma parte importante da compreensão da evolução humana por abdicarem da satisfação pulsional a favor do desenvolvimento da intelectualidade, Freud parte do binômio primitivos *versus* civilizados³⁰. Dessa forma, ele indica que, assim como na história pessoal, haveria, na história humana, um processo de desenvolvimento, de evolução. Afirma também que o fenômeno da onipotência do pensamento estaria presente tanto nas crianças civilizadas e adultas/os neuróticas/os quanto nos povos primitivos: “A nosso ver, é uma superestimação da influência que nossos atos psíquicos (intelectuais, no caso) podem ter na modificação do mundo exterior” (Freud, 1939/2018, p. 157).

A onipotência dos pensamentos seria a expressão de orgulho da humanidade em virtude do desenvolvimento da linguagem e, conseqüentemente, aumento das atividades intelectuais. Tal onipotência, segundo Freud, teria sido uma etapa fundamental do processo de hominização³¹, a transformação dos hominídeos em seres humanos³². Entre o período do desenvolvimento da linguagem e o do matriarcado, o ser humano teria animado o mundo, a alma seria o primeiro passo da espiritualidade humana.

Assim, todas as questões anteriores, mais a desmaterialização de deus (devido a proibição mosaica de representação), teriam forçado as/os judias/eus a desenvolverem a intelectualidade. As desgraças políticas que atingiam este povo fizeram-no valorizar, ainda mais, a literatura que produziam.

³⁰ Bem, como visto no capítulo anterior, tal par é bem recorrente na política e ciência positivista do século XIX.

³¹ Chamamos atenção para a palavra que remete à transformação em homens, ao invés do uso da palavra humanização. A utilização do masculino enquanto referência de humanidade é uma denúncia feita pelos estudos feministas que explicita o quanto o uso de termos e conceitos não se restringe apenas a uma questão de linguagem, sendo uma consequência de relações de poder e opressão (Anzaldúa, 2005; Haraway, 2009). Essa denúncia, apesar de diferente, tem proximidade com a realizada pelos estudos decoloniais sobre o debate *primitivos versus civilizados*, como apontado por Grosfoguel (2016) com a noção de racismo/sexismo epistêmico.

³² Começou o novo reino da espiritualidade, em que ideias, lembranças e inferências se tornaram determinantes, em contraste com a atividade psíquica inferior, que abrangia as percepções imediatas dos órgãos sensoriais. Certamente foi uma das etapas mais importantes no caminho da hominização (Freud, 1939/2018, p. 157).

E como tal renúncia instintual contribuiu para a elevação da autoestima desse povo? Freud (1939/2018) recorre, mais uma vez, à explicação pela via da aproximação da psicologia do indivíduo com a psicologia das massas: o povo judeu se sentiria orgulhoso, diferenciado, superior aos demais por abrir mão de satisfações pulsionais em prol de obedecer às normas e aos mandamentos de um deus único que o amava e o escolhera como povo predileto. Tal processo seria similar ao que acontece no indivíduo que se sentiria orgulhoso por não ceder às tentações do isso (id), atendendo às proibições do supereu, instância que é precedida pela figura das/os educadoras/es, como o pai, e, no caso do povo judeu, por Moisés. Quanto a construção das regras e proibições, que agiriam no povo tal qual o supereu no indivíduo, Freud relembra o quanto a concepção do deus único e todo poderoso, instituído e representado por Moisés, se assemelha ao pai da horda primitiva. Este teria sido amado e odiado, morto pelos filhos que se uniram a partir de proibições (normas e leis) a fim de evitar que outro homem do bando emergisse como déspota (Freud, 1912/2012). Surgiria, então, a interdição tanto da mãe quanto das irmãs e a regra da exogamia que, na psicologia do indivíduo, representa o complexo de Édipo e o complexo de castração.

Outro ponto importante na história da humanidade seria o totem enquanto representante desse pai primevo morto, sua adoração e banquete, que responderiam à culpa dos filhos parricidas, e à ambivalência a tudo o que se relaciona com essa figura fundamental. Freud ainda marca que, no povo judeu, a circuncisão instaurada por Moisés, seria uma lembrança da castração e um compromisso de submissão ao pai, deus todo poderoso, que também receberia toda a ambivalência afetiva.

Haveria, segundo Freud, um conteúdo de *verdade da religião* que seria uma motivação mais profunda para que a formação do caráter judeu acontecesse e se mantivesse ao longo dos séculos. Tal motivação seria explicada pelo processo de desaparecimento da religião mosaica após o assassinato do Moisés egípcio, mas de continuidade de restos, traços, vestígios, lembranças deformadas que se mantiveram presentes pela via da tradição. Tais vestígios seriam uma manifestação do retorno do recalcado³³. Tal qual na vida psíquica individual, no povo judeu houve um período de latência entre o primeiro Moisés, egípcio, e o segundo Moisés, midianita:

Primeiro, a distância no tempo, aqui vista como o fator propriamente determinante, por exemplo no estado particular da lembrança, que nessas vivências infantis classificamos de “inconsciente”. Nisso esperamos encontrar uma analogia com o estado que desejamos atribuir à tradição na

³³ Na tradução de Paulo César de Souza, o termo é traduzido como reprimido. Contudo, optamos pelo uso do termo recalcado.

vida psíquica do povo. Certamente não foi fácil introduzir a noção de inconsciente na psicologia das massas. (Freud, 1939/2018, pp.174-175).

A noção de *verdade histórica* auxilia-nos a compreender a força e a prevalência do deus único e poderoso, com o qual o povo judeu se identificava e era (por ele) escolhido. Freud propõe que não apenas houve a rejeição e esquecimento (parcial) da religião mosaica, mas que isto aconteceu pela segunda vez, pois seria a reanimação de algo já vivido nos primórdios da família humana. O esquecimento seria, na verdade, indício do impacto e importância desse evento para a humanidade, deixando marcas profundas e constantes, “comparáveis a uma tradição, na alma humana” (Freud, 1939/2018, p. 178).

Então, o que há de potente em *Moisés e o monoteísmo* para pensarmos o racismo? É uma investigação que se propõe a entender como se deu a construção do caráter de um povo, a partir dos princípios da psicanálise, explicitando que o inconsciente, a sexualidade, as pulsões são fundamentais na construção de vínculos, de instituições e, portanto, de grupos sociais. E contribui também porque nessa (re) construção da história judaica, Freud levanta algumas questões sobre o porquê do ódio aos judeus, o antissemitismo, uma forma de racismo que também é investido libidinalmente. Mas será que essa compreensão freudiana se aplicaria a outros fenômenos de intolerância, discriminação e opressão? Será que abrange o racismo contra a população negra? Se sim, como? Se não, por quê?

Beth Fucks (2007) auxilia-nos a responder tais questões através de sua investigação sobre o tema da intolerância, especialmente a partir de *Moisés e o Monoteísmo*. Ela estabelece uma conexão entre a intolerância à diferença do outro com a noção de narcisismo das pequenas diferenças analisando, especialmente, o fenômeno do antissemitismo. A autora relembra que é em *O tabu da virgindade* (Freud, 1918/1976 citado por Fucks, 2007) que Freud retrata o narcisismo das pequenas diferenças pela primeira vez. Tal conceito / mecanismo seria fundamental enquanto base da fundação “do eu, do nós e do outro” (Fucks, 2007, p.61). Contudo, em níveis exacerbados, o narcisismo das pequenas diferenças seria o responsável pela segregação e pelo racismo, que seriam, nas palavras da autora, expressões máximas da intolerância ao outro e tolerância ao mesmo (Fucks, 2007). A autora ainda ressalta que Freud (1918/1976) utilizou tal noção para pensar “tolerância/intolerância” tanto individualmente quanto coletivamente, sendo que, no texto em questão, a intolerância seria aplicada às mulheres.

Após a retomada genealógica sobre o narcisismo das pequenas diferenças, Fucks (2007) se debruça sobre a obra *Moisés e o monoteísmo* relacionando a reflexão de Freud sobre

o narcisismo das pequenas diferenças enquanto catalizador do antissemitismo, com a tolerância entre os iguais e a intolerância absoluta aos diferentes. Inicialmente, a autora aponta a proposição freudiana da construção de Moisés enquanto egípcio como o responsável por *criar* os judeus e que, portanto, todo judeu seria um egípcio, estrangeiro de si mesmo³⁴. Retomando a concepção freudiana da conexão entre psicologia social e individual, *Moisés e o monoteísmo* retrata o povo judeu e sua condição de estrangeiros. Esta condição seria compreendida como uma ameaça pelo nazismo que pregava a concretização do projeto de identidade da raça (Fucks, 2007, p.65). A judeidade³⁵ representaria um antitipo do mito ariano da raça pura que pressupunha/ produzia uma identidade linear, concreta e sem rupturas. Isso porque a judeidade estaria alinhada “a uma errância milenar, uma alteridade fragmentada e multiplicada” (Fucks, 2007, p.65). Dessa forma, Freud compreendia Moisés como uma oposição à ideologia racista do antissemitismo já que tal ideologia pressupunha a identidade como determinada pela raça que estaria ligada ao sangue e ao solo.

Para Freud, a filiação estaria vinculada a origem na não origem. A origem estrangeira do monoteísmo judaico é a base para as reflexões do fundador da psicanálise sobre “a intolerância à alteridade como expressão da vontade de assegurar a coesão do idêntico a si, destruidor de tudo o que se opõe à proeminência absoluta do outro.” (Fucks, 2007, p.66).

Para entender o ódio ao outro, a partir da experiência do judeu, Freud usou o conceito de narcisismo das pequenas diferenças. Segundo Fucks (2007):

Perscrutando as diferenças entre alguns povos e o povo errante, encontra que a intolerância das massas se exterioriza com muito mais intensidade frente às pequenas diferenças que caracterizam os judeus do que às fundamentais (Freud, [1939] 1976). A segregação e o racismo situam-se, portanto, na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, que provoca angústia. Diferença *ex-tima*: o horror ao que é mais íntimo e que, tomado pelo eu como um objeto externo, constitui-se em objeto do ódio na segregação e no extermínio. (p.66).

Como pontuado anteriormente, Freud (1939/2018) levanta algumas hipóteses sobre a construção dos judeus enquanto inimigos, bem como sobre o ódio milenar direcionado à eles e à sua religião. A primeira, referente a uma prática cultural, diz respeito à circuncisão que representaria uma aproximação com a feminilidade através de fantasias de castração . A

³⁴ *Moisés*, o egípcio, inventa o judeu; então, todo judeu é um egípcio, isto é, está para além da raça e do sangue: estrangeiro de si mesmo. Figura crítica, *Moisés, o egípcio* é signo da impossibilidade de significação única, fixa e imutável da identidade. (Fucks, 2007,p.64,65).

³⁵ Identificar-se enquanto judeu, mesmo distante da religião e/ou uma maneira de tornar-se outro (Derrida,1995 citado por Fucks, 2007).

segunda hipótese seria referente a inveja e os ciúmes que os judeus provocavam por se autoproclamarem os escolhidos, primogênitos e eleitos de Deus. Tal fantasia de eleição, criada por Moisés, teria tanta aderência, segundo Freud, que mesmo os não-judeus ratificam-na, como dito, pela via da inveja e dos ciúmes.

Fucks (2007) propõe que no caso do antissemitismo presente no discurso nazista de Hitler, outro elemento importante seriam os jogos identificatórios com o líder que disseminava o ódio aos judeus. Se o antissemitismo clássico, existente entre os séculos XI e XVII, manteve os judeus afastados, o antissemitismo presente no nazismo, pautado em uma perspectiva de identidade construída a partir do sangue e do solo, precisava de uma resolução mais radical: o extermínio (Fucks, 2007).

A autora retoma que Freud explicitou a existência de traços na própria formação da alteridade da religião mosaica que a desqualificaram enquanto universal e, portanto, contribuíram para a construção do judeu como eterno estrangeiro do outro. Inicialmente, destaca-se, a partir do mito psicanalítico da origem da cultura (Freud, 1912/ 2012), que a ausência de representação do parricídio e “a recusa dos judeus de conferir à religião a função de produzir ilusões conciliatórias sobre a vida e a morte tornam o judaísmo uma religião inquietante e pouco tolerável” (Freud, 1982 citado por Fucks, 2007, p.68). Tal ausência nutria a intolerância por parte daqueles que se sentiam menos culpados do trauma original por terem oferecido o filho de deus em sacrifício enquanto expiação dos pecados. Freud teria criado o terceiro mito do assassinato do pai e reiterado a indagação sobre um povo que não admitia ter cometido o parricídio. “Quais as consequências disto frente ao poder das organizações que encenam diretamente o modelo da horda, do assassinato e do amor à figura do Pai?” (Fucks, 2007, pp.68-69). A autora nos instiga a pensar em tais consequências a partir da forma que os judeus foram perseguidos e mortos pelo regime nazista.

Por fim, Fucks (2007) relembra que Freud estabeleceu um paralelo a partir da lei de proibição da representação da imagem de Deus (que simbolizaria, psicanaliticamente, a espiritualidade) como produto da renúncia e da repressão pulsional. Dialogando com as reflexões de Levinas (1997 citado por Fucks, 2007), a antinomia (identificação à ausência de imagens) traz a dimensão de que os seres humanos não podem ser lidos e fixados a uma única representação. Ao contrário, as identidades seriam plurais e diversas. Uma das consequências da antinomia, que pressupunha/produzia pluralidade, é o assombro da irrepresentabilidade do povo judeu o que configurava uma ameaça à representação nazista enquanto povo (uma vez

que seu antítipo seria irrepresentável). Essa ética iconoclasta, baseada na superação das idolatrias, não traria conforto ao desamparo da humanidade e, portanto, não tornaria o judaísmo interessante.

Vemos que Freud (1939/2018) e Fucks (2007) fazem uma leitura acurada sobre o antissemitismo a partir da psicanálise, fundamentada especialmente em mitos. Ora, o que é um mito senão um esquema narrativo, não é mesmo? Considero a leitura pela via da estrangeiridade como interessante, pois tem o potencial de desnaturalizar as identidades, não permitindo uma compreensão autocentrada, fechada e endógena. Tal discussão também é feita por Laplanche (1993/2016) que, como vimos, rechaça perspectivas ptolomaicas ao apontar que há um estrangeiro em nós mesmos, a alteridade que nos constitui, que é produto das relações humanas. Fucks (2007) também retoma a questão da transmissão não biológica, de que isso impossibilitaria uma pureza racial, pelo contrário, demonstraria uma pluralidade identitária. Além disso, é louvável a leitura freudiana sobre o antissemitismo fazendo dialogar a história do povo judeu, a religião, fatos históricos e proposições psicanalíticas. Contudo, a leitura freudiana se pauta essencialmente em concepções de fantasias filogenéticas que teriam até mesmo uma verdade histórica, repetida pela morte do Moisés egípcio. Acho importante resgatar as discussões de Jean Laplanche sobre a necessidade de pautar a pré história na vida do indivíduo e não, como faz Freud, na pré-história da humanidade. Entretanto, não me deterei a tal discussão (embora tenha relação com o que farei), partirei para o ponto central que anunciei anteriormente: considero equivocada a generalização do narcisismo das pequenas diferenças para a compreensão do racismo contra a população negra.

Para apontar as limitações da generalização das produções sobre antissemitismo, enquanto leituras adequadas sobre o racismo contra a população negra, é importante retomarmos a interlocução apresentada anteriormente, qual seja, com os estudos decoloniais. Uma das contribuições que tais estudos têm para a psicanálise é explicitar o quanto a própria teoria psicanalítica, desde Freud, parte de concepções e pressupostos coloniais, etnocêntricos e, por vezes, racistas (Frosh, 2013). Freud tem um forte viés evolucionista que se reflete em sua teoria da psicologia do indivíduo e, conseqüentemente, também sobre a psicologia das massas já que esta é referenciada a partir daquela, pela via das analogias. Para tais construções, ele utiliza figuras de linguagem que explicitam o quanto a sua realidade (europeia) é a lente utilizada para olhar para outras experiências culturais e sociais. Esse é o mecanismo invisibilizado de universalização, denunciado pelos estudos decoloniais (Quijano, 1992; Santos, 2018).

Um importante par presente nas construções freudianas, como dito anteriormente, e que permanece na psicanálise, ao longo dos tempos, é o de primitivos e civilizados. Este binômio é utilizado, por exemplo, na proposição de que os povos ditos primitivos teriam processos mentais similares aos das crianças europeias/ocidentais e aos das/os neuróticas/os (também europeus/ ocidentais). Essas noções são fundamentais na construção do argumento de que o povo judeu teria uma boa estima de si tanto devido ao desenvolvimento de habilidades cognitivas quanto pela renúncia pulsional, algo que os diferenciaria de povos tidos como primitivos/selvagens. Ora, se os povos negros, como os africanos e afrodescendentes, eram, portanto, a partir de tal proposição freudiana/psicanalítica, mais governados pelas pulsões do que pela renúncia requerida pela civilização (e aqui também é necessário lembrarmos que há uma noção de civilização referenciada pela experiência do norte global), eles não seriam semelhantes aos judeus e nem aos povos tidos como civilizados, o que já, pela própria lógica do argumento, inviabiliza a derivação do racismo antissemita para o racismo antinegro.

Por exemplo, como discutido mais adiante, os psicanalistas costumam usar a linguagem do "primitivo" para se referir a elementos irracionais da vida psíquica das pessoas. Assim, uma noção de que alguém possa estar demonstrando uma "fantasia primitiva de destruição" é muito familiar, mas o que não é reconhecido é que essa terminologia não apenas tem suas raízes em uma oposição colonial entre primitivo e civilizado, mas também reproduz essa divisão "inconscientemente" quando é usada. Isto é, a terminologia está cheia de associações que colocam algumas idéias como civilizadas e outras como primitivas, reforçando um esquema de desenvolvimento fortemente influenciado por suposições sobre a relação entre processos de pensamento aparentemente irracionais e racionais - e em particular quem pode "possuí-los"³⁶ (Frosh, 2013, p.142-143, tradução nossa).

O estabelecimento do que é civilizado e do que é selvagem desconsidera/ *esquece* o colonialismo que foi responsável pela construção de parâmetros eurocêtricos para o restante do mundo a partir do extermínio e domínio de povos e nações. Também são desconsiderados os processos de escravização, o imperialismo e a colonialidade que se pautavam no racismo e foram utilizados como discursos que justificaram sequestros, mortes e epistemicídios desses

³⁶ For example, as discussed further below, psychoanalysts often draw on the language of the "primitive" to refer to unreasoning elements of people's psychic lives. Thus, a notion that someone might be evincing a "primitive fantasy of destruction" is a very familiar one, but what is not acknowledged is that this terminology not only has its roots in a colonial opposition between primitive and civilized, but it also reproduces this division "unconsciously" when it is used. This is to say, the terminology is full of associations that position some ideas as civilized and some as primitive, reinforcing a developmental scheme that is heavily inflected by assumptions about the relationship between seemingly irrational and rational thought processes—and in particular who might "own" them (Frosh, 2013, pp.142-143).

povos e nações colonizadas tanto materialmente quanto simbolicamente. Tais processos *esquecidos/desconsiderados* diferenciam as populações afrodescendentes do povo judeu que, afinal de contas, apesar de perseguido e discriminado, tem/tinha poucas diferenças dos demais europeus e mesmo dos nazistas, o que explicaria a aplicabilidade do narcisismo das pequenas diferenças para a compreensão do antissemitismo. Além disso, para a proposição do narcisismo das pequenas diferenças enquanto base do antissemitismo, Freud (1939/2818) faz toda uma construção que leva em consideração elementos do judaísmo (históricos, religiosos). Ora, como aplicar esses mesmos elementos a povos e culturas tão diferentes? Pensemos, por exemplo, em África. É um continente grande, com enorme diversidade étnica e que, devido ao racismo e colonialismo, foi (e ainda é) agrupado, de forma simplificada, sob o guarda-chuva da raça, a partir da denominação de negras/os. Isso é algo que, inclusive, faz parte da história nacional brasileira: a escravização aglutinava as/os escravizadas/os como se fossem todas/os iguais, quando se sabe (embora não haja uma disseminação disso na cultura brasileira, justamente por conta do racismo) que havia diversos grupos e tribos, com costumes e línguas diferentes, com cosmovisões distintas. Mas toda essa diversidade foi negada às/aos africanas/os que tiveram seus corpos e suas etnias colonizadas em um processo pautado na lógica da diferença (Laplanche, 1980/1988) que reduzia africanas/os a não brancas/os - não humanas/os. É o que dizemos sobre o genocídio e o epistemicídio que impossibilita, por exemplo, que grande parte das famílias brasileiras consigam fazer suas árvores genealógicas devido à ausência de documentação das/os antepassadas/os. Isto porque as/os africanas/os não tinham estatuto de cidadãos/ãos por não serem consideradas/os humanas/os.

Lembremo-nos dos debates apresentados no capítulo anterior sobre hierarquias raciais, colonialidade, branquitude e diferentes manifestações do racismo e vejamos a maneira como Fucks (2007) utiliza este último:

Em termos normais, o “narcisismo das pequenas diferenças” está na base da constituição do “eu”, do “nós” e do outro, na fronteira que tem por função resguardar o narcisismo da unidade. Quando levado ao paroxismo, desemboca na segregação e no racismo, expressões máximas da intolerância ao outro e tolerância ao mesmo (Fucks, 2007, p.61).

A autora universaliza o uso de racismo, em seu texto. Contudo, há que se pontuar as especificidades de grupos distintos e os diferentes impactos que podem sofrer a partir das violências e opressões que lhes recaem. A proposta da autora, de que o narcisismo das pequenas diferenças seria o elemento chave para a compreensão do racismo enquanto um

fenômeno relativo à intolerância à diferença do outro³⁷, precisa ser revista a partir do reconhecimento das especificidades da história da população africana e afrodescendente que foi sequestrada e escravizada durante séculos.

Por que o uso do narcisismo das pequenas diferenças para a compreensão do racismo contra a população negra seria equivocado? Inicialmente, há a óbvia condição de que ele pressupõe o reconhecimento de humanidade, algo que foi negado à população negra, ao longo dos séculos, havendo tratados e documentos internacionais que diziam da ausência de alma dessa população, o que justificaria, por exemplo, a escravização. Acompanhemos Grosfoguel (2016):

Enquanto os “índios” eram dispostos pela encomienda, sob um regime de trabalho imposto, os africanos, classificados como “povos sem alma”, eram trazidos para as Américas para substituir os “índios” no trabalho escravo. Nesta época, os africanos eram percebidos como os muçulmanos e a racialização dos muçulmanos na Espanha do século XVI estendia-se a eles. A decisão de trazer cativos da África, a serem escravizados nas Américas, guardou uma relação direta com a conclusão do Julgamento de Valladolid, em 1552. Neste ponto tem início o sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes. Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial (Grosfoguel, 2016,p.39).

A desumanização sofrida pelas populações negras representaria, portanto, grandes diferenças. Estas seriam fundamentais e decisivas para o tratamento recebido enquanto povos menos humanos, mais animalizados, involuídos e demais estereótipos que negativam as pessoas negras nos diversos lugares do mundo.

Outro importante indício sobre as diferenças entre o antissemitismo e o racismo contra as populações negras é a maneira como se lidou com as violências e perseguições praticadas contra esses grupos. A história de perseguição ao povo judeu, que teve como auge o holocausto, na Segunda Guerra Mundial, é internacionalmente reconhecida enquanto uma das maiores atrocidades cometidas pela humanidade. Houve/há um reposicionamento político, cultural e subjetivo contra o genocídio judeu. Tal reconhecimento vai desde as políticas institucionais, especialmente, na Alemanha e demais países que estiveram sob o domínio nazista, até a criação de memoriais e legislações internacionais que combatem a perseguição étnico-racial, pós Segunda Guerra³⁸. Não podemos nos esquecer também da construção do

³⁷ A segregação e o racismo situam-se, portanto, na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, que provoca angústia (Fucks, 2007,p.66).

³⁸ Como exemplo, podemos citar a fundação da Organização das Nações Unidas que tem como objetivo, dentre outros, impedir novos conflitos mundiais.

Estado de Israel, pós Segunda Guerra Mundial, hoje um dos países mais poderosos do norte global. Podemos dizer que houve (há) o luto das atrocidades cometidas em prol de uma suposta pureza racial defendida pelo nazismo, a partir do antissemitismo.

Tal situação é diferente da vivenciada pelas populações afrodescendentes e mesmo pelas populações africanas que ainda sofrem com os impactos da colonização, escravização, saqueamento e destruição do continente africano (especialmente a parte subsaariana). Estas populações também sofrem com as péssimas condições de vida, ao redor do mundo, devido ao racismo, como é explicitado pela Organização das Nações Unidas, em seu trabalho sobre a Década Internacional de Afrodescendentes, 2015-2024 (ONU, 2014), já mencionado anteriormente.

O continente africano permanece esquecido, mesmo pelas ex-metrópoles, responsáveis pela exploração econômica, política e humanitária. Podemos perceber tal situação cotidianamente como, por exemplo, no enfrentamento à pandemia da covid-19 em África. Outro exemplo escandaloso foi a proposição pública, por um médico francês, de que a população africana fosse usada como cobaias em testagens com a vacina BCG a fim de avaliar sua eficácia contra a covid-19³⁹! Logo a França, berço de diversas teorias e autores progressistas! Parece que “liberdade, fraternidade e igualdade” não são para todos, não é mesmo? Pois bem, este e outros episódios explicitam o quanto o tratamento destinado aos afrodescendentes e africanos não segue as mesmas diretrizes sobre direitos humanos⁴⁰ que países do norte global pregam (ao menos, entre si). Ainda sobre a pandemia da covid-19 e a questão racial, não podemos deixar de pontuar o quanto o racismo também afeta a população negra brasileira que representa a maioria de vítimas tanto em quantidade de mortes quanto em termos dos impactos econômicos e sociais da crise humanitária⁴¹.

Continuando a reflexão sobre o diferente peso / importância que determinados corpos parecem ter, podemos relembrar o furacão que atingiu o continente africano em 2019 que foi pouco noticiado e mobilizou menos a opinião pública do que outras tragédias humanitárias que acontecem no norte global⁴². É perceptível a diferença da comoção causada pelas mortes

³⁹Recuperado em: <https://www.noticiasaoiminuto.com/mundo/1449688/covid-19-medico-retrata-se-apos-sugerir-que-cura-fosse-testada-em-africa>

⁴⁰ Não podemos deixar de citar o movimento Black Lives Matter que ganhou força no mundo inteiro após o assassinato de George Floyd, um homem negro estadunidense, por policiais brancos, também estadunidenses. Recuperado em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52868252>

⁴¹Recuperado em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/2020/06/05/negros-morrem-40-mais-que-brancos-por-coronavirus-no-brasil>

⁴² ⁴²Recuperado em: <https://www.hypeness.com.br/2019/03/por-que-o-ciclone-de-mocambique-nao-despertou-a-comocao-da-imprensa-internacional/>

e violências contra pessoas africanas / afrodescendentes e a causada quando as vítimas são pessoas brancas. É importante lembrarmos as reflexões de Judith Butler (2000/1993) sobre *Corpos que pesam/importam* e, também, a de Achille Mbembe (2003/2018) sobre necropolítica. Então, há aí a evidência de um tema importante para a psicanálise, o luto e como há vidas precárias que não são contempladas por esse importante processo (Butler, 2009).

Outro ponto que deve ser compreendido como limitação (que impossibilitaria a universalização do narcisismo das pequenas diferenças como sendo adequado à compreensão da intolerância sofrida pela população negra) é algo que Fanon (1952/2008) discute acerca das diferenças cruciais que são utilizadas para a identificação dos respectivos grupos e consequente discriminação. Enquanto os judeus são, majoritariamente, reconhecidos por seus códigos culturais, comportamentos, hábitos, religião, são invejados tanto pela sua intelectualidade quanto pela suposta capacidade de ganhar dinheiro, tais situações não se aplicam à população negra. Negras e negros são/somos, de antemão, marcadas/os pelo corpo. Há algo que antecede nossos códigos culturais, comportamentos e hábitos que são nossa cor de pele, nossos traços, nossos cabelos, elementos fundamentais na construção do racismo, especialmente, no Brasil. Como já apresentado, segundo Oracy Nogueira (2006), em nosso país prevalece o preconceito racial de marca, diferentemente do racismo presente, por exemplo, nos Estados Unidos que seria um preconceito racial de origem. Portanto, a população negra tem a especificidade de ser heteroidentificada antes mesmo de quaisquer outros elementos que pudessem ser levados em consideração, como a intelectualidade. É importante ressaltar também que historicamente, vide o processo de escravização a partir dessa heteroidentificação fenotípica, negras e negros temos sido animalizadas/os, coisificadas/os, reduzidas/os à corporeidade, ao primitivo, ao selvagem e não civilizado. Tais estereótipos e reduções constituem o que Souza (1983) aponta como o mito negro, presente na cultura e subjetividade brasileira, que afeta a constituição do psiquismo de todas e todos. Segundo Neusa Santos Souza:

Incrustado em nossa formação social, matriz constitutiva do superego de pais e filhos, o mito negro, na plenitude de sua contingência, se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão. Interpelado num tom e numa linguagem que o dilacera inteiro, o negro se vê diante do desafio múltiplo de conhecê-lo e eliminá-lo. Como Édipo, se encontra frente a frente à Esfinge e seu enigma: é vital apoderar-se do conhecimento, desvendar a resposta e, assim, destruir o inimigo para seguir livre. Obviamente, cabe a negros e não negros a consecução desse intento, mesmo porque o mito negro é feito de imagens fantasmáticas compartilhadas por ambos. Razão maior para que tal empenho seja comum é o nosso anseio de construir um mundo em que não mais seja preciso dividi-lo entre negros e brancos. Entretanto, como objeto da opressão, cabe ao negro a vanguarda dessa luta,

assumindo o lugar de sujeito ativo, lugar de onde se conquista uma real libertação (Souza, 1983, p. 26)

Além de todas as questões apresentadas, que questionam o uso do narcisismo das pequenas diferenças para se entender o racismo antinegro, é necessária, também, uma reflexão sobre o conceito de intolerância. Fucks (2007) inicia seu texto explicitando que a tolerância e a intolerância surgem enquanto tentativas de estabelecimento de convivência entre católicos e protestantes. Ao longo dos séculos seguintes, passam a ser teorizadas por livres pensadores e filósofos, chegando a um estado de intolerância à tolerância que combatia todas as crenças em prol da razão: “Durante o Iluminismo, o radicalismo anti-religioso instalado entre muitos marcou uma *passagem negra* na história das teorias da tolerância”⁴³ (Fucks, 2007, p. 60, grifo nosso).

Bem, retornando aos conceitos de tolerância e intolerância, eles serviriam para a compreensão de processos vivenciados por sujeitos considerados humanos, o que não abarca a população negra que era escravizada nesses períodos e, portanto, não era contemplada por tais leituras, como podemos perceber com a retomada feita por Grosfoguel (2013/2016):

O discurso biológico racista do século XIX é uma secularização do discurso teológico racista de Sepúlveda. Quando a autoridade do conhecimento passou da teologia cristã para a ciência moderna – após o projeto Iluminista do século XVIII e a Revolução Francesa –, o discurso teológico racista de Sepúlveda sobre “povos sem alma” sofreu uma mutação com a ascensão das ciências naturais, tornando-se um discurso biológico racista sobre “povos sem a biologia humana” e, posteriormente, “povos sem genes” (sem a genética humana). O mesmo aconteceu com o discurso de Bartolomé de las Casas. O discurso teológico de Las Casas, acerca dos “bárbaros a serem cristianizados” no século XVI transmutou-se com a ascensão das ciências sociais, agora em um discurso racista da antropologia cultural, sobre “primitivos a serem civilizados” (Grosfoguel, 2013/2016, p.39).

Portanto, os debates iluministas de tolerância e intolerância já não contemplam o racismo contra a população negra, de antemão, na construção do argumento. Acompanhemos Munanga (2004):

No século XVIII, batizado século das luzes, isto é, da racionalidade, os filósofos iluministas contestam o monopólio do conhecimento e da explicação concentrado nas mãos da Igreja e os poderes dos príncipes. Eles se recusam a aceitar uma explicação cíclica da história da humanidade fundamentada na idade de “ouro”, para buscar uma explicação baseada na razão transparente e universal e na história cumulativa e linear. Eles recolocam em debate a questão de saber quem eram esses outros, recém descobertos. Assim lançam mão do conceito de raça já existente nas ciências naturais para nomear esses outros que se integram à antiga humanidade como raças diferentes, abrindo o caminho ao nascimento de

⁴³ Não posso deixar de marcar o uso que a autora faz do adjetivo negra enquanto sinônimo de algo sombrio, negativo. Esses usos são traços do racismo em nossa linguagem e precisam ser pontuados e revistos!

uma nova disciplina chamada História Natural da Humanidade, transformada mais tarde em Biologia e Antropologia Física (Munanga, 2004,p.2).

É importante explicitar o quanto a produção do conhecimento é marcada pelo contexto histórico, político, econômico, cultural e o quanto que importantes produções das ciências humanas, da filosofia e afins por serem eurocêntricas não só não contemplam grande parte de populações mundiais quanto ainda servem/serviam de argumento para a colonização, escravização, opressão dessa parcela não contemplada. O racismo científico (Munanga, 2004) é parte importante da produção do conhecimento, o que torna ainda mais complexa a tarefa de uma revisão epistemológica que contemple e respeite as especificidades de diferentes culturas e sociedades.

É por todas essas questões que proponho essa tese, pois se há inúmeras potencialidades de se compreender o racismo e seus impactos na constituição dos psiquismos, há, também, proposições que organizam a própria psicanálise, colaborando com a reprodução do racismo e da colonialidade. Desta forma ressalto a minha leitura de que os códigos e esquemas mudam de acordo com o contexto, embora a diferença fenotípica tenha sido construída, nos últimos séculos, como um código (raça) determinante sobre humanidade e a qualidade de tal humanidade

Minha proposta tem pontos inovadores? Sim. Contudo, devido aos processos da colonialidade de poder e do racismo, psicanalistas (e mesmo autoras/ res que não o são , mas colocam a teoria psicanalítica a trabalho) que já tem desenvolvido tais revisões não são reconhecidas e lidas. Meu trabalho é continuação daquelas/les que vieram antes de mim e é justamente sobre isso que me deterei, a seguir.

4- PERSPECTIVAS RACIALIZADAS E DECOLONIAIS EM PSICANÁLISE

Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se “especialistas” em nossa cultura, e mesmo em nós (Kilomba, 2019, p.51).

Neste capítulo apresento importantes contribuições à compreensão dos processos de subjetivação atravessados pelo colonialismo, pela colonialidade e pelo racismo. As obras *Pele negra, máscaras brancas*, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, *Fanon and the trauma of cultural message* (Fanon e o trauma da mensagem cultural), *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* serão colocadas em diálogo com a TSG a fim tanto de apresentar contribuições de quem já tem colocado a psicanálise à trabalho, sobre o racismo antinegro, quanto de pavimentar o caminho que será desenvolvido, no próximo capítulo, sobre *as mensagens enigmáticas de designação racista*.

Frantz Fanon (1952/2008) reflete sobre como o colonialismo, a colonialidade (embora não seja um conceito para o autor, compreendo que as análises fanonianas contemplam esta última já que ele é considerado precursor dos estudos decoloniais) e o racismo são produzidos e reproduzidos pela Europa às suas colônias, no caso, da França sobre a Martinica. Ele explica *como* tais processos acontecem através da divisão do trabalho colonial, da produção de revistas infantis, filmes, currículo acadêmico e escolar, dentre outros, cujos conteúdos constroem o imaginário social e as subjetividades de colonizadas/os e, sobretudo, de colonizadoras/es.

Laura Christian (2005) desenvolve em seu trabalho, inspirada no psiquiatra martinicano e em Jean Laplanche, a noção de *mensagens culturais traumáticas*. Para isso a autora analisa filmes que reproduzem e mantem o cenário retratado por Fanon (1952) e também analisa a influência das reflexões fanonianas em obras de artistas contemporâneos. Tais artistas se dispõem a subverter o olhar e as representações coloniais a fim de construir o que Fanon nomeou como “*novos esquemas corporais*” para pessoas negras. Estas ideias me auxiliam no desenvolvimento do conceito de mensagens enigmáticas de designação racista, que será sistematizado no próximo capítulo, por corroborarem (apesar de não se utilizar dos conceitos em questão) o modo de funcionamento das noções de códigos e de esquemas

narrativos (que por serem compartilhados, constituem os psiquismos de ambos os grupos- colonizadoras/es e colonizadas/os). Tal perspectiva é importantíssima na medida que reitera o caráter relacional, deslocando a questão do racismo enquanto “problema negro” e o colonialismo como “problema de colonizadas/os”.

O mesmo vale para as reflexões desenvolvidas por Neusa Santos Souza (1983), através das reflexões acerca do mito negro enquanto produto econômico - político- ideológico, mas também produto psíquico que afeta os processos de subjetivação de negros e brancos. Ou seja, algo fundamental desenvolvido por essas e esses autoras/res é o resgate necessário das dinâmicas sociais de forma relacional.

Frantz Fanon, como vocês puderam perceber, é um autor que já foi citado, algumas vezes, ao longo da tese. Médico, negro, nascido na Martinica, escreveu *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2008) como parte do requisito para se formar na residência em psiquiatria, na França. Contudo, este trabalho não foi aceito pela banca avaliadora e o psicanalista escreveu, então, outro trabalho de conclusão de curso, *Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão e déficit intelectual na herodeogeneração espinocerebelar*. Este trabalho foi aceito e aprovado enquanto *Pele negra, máscaras brancas* foi publicado, posteriormente, em 1952. Apesar de terem se passado 80 anos, esta obra permanece sendo atual e necessária, especialmente no Brasil, um país colonizado e racista, assim como a Martinica retratada na década de 1950.

Já na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (1952/2008) apresenta uma das contribuições mais fundamentais, em minha opinião, ao debate das hierarquias raciais e da colonialidade: a obviedade de que a dinâmica psíquica das pessoas negras sempre se faz em relação às/aos brancas/os. Tal situação não se explica pela compreensão de que a subjetivação, conforme vimos em Laplanche (1987/1992; 1992/2016), se constitui a partir da relação com a alteridade (interna e externa), mas porque essa alteridade branca tem sido, sistematicamente, alçada ao lugar de referência plena de humanidade: “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 1952/2008, p. 27). Mais adiante, Fanon crava “Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco (Fanon, 1952/2008, p.28).

Grada Kilomba (2019) contribui em sua obra *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, que se origina da sua dissertação de mestrado defendida na Alemanha,

com importantes questões acerca de como a população negra tem sido construída como *o outro* o que denota o não reconhecimento de nossa humanidade. A autora propõe, a partir da psicanálise, algo similar ao que Maria Aparecida Bento (2002) já propunha aqui no Brasil: a branquitude se constrói projetando às pessoas negras tudo de ruim e inaceitável que não pode/não quer reconhecer em si mesma e conserva a parte boa para si. Acompanhemos a reflexão de Kilomba (2019):

Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos- branquitude como a parte “boa” do ego - enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como *objetos* externos e “ruins”. No mundo conceitual *branco*, o *sujeito negro* é identificado como o *objeto* “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável - permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (p. 37).

Diante de constatações que evidenciam os impactos consistentes da colonização nos países explorados pela dominação europeia (Fanon, 1952/2008; Kilomba, 2019), e demais reflexões apresentadas ao longo da tese, é que proponho a dinâmica *branquitude versus não branquitude* enquanto código binário que atua na constituição do psiquismo da população brasileira. Considero importante, contudo, pontuar algo: obviamente, apesar das similaridades decorrentes da colonialidade e do colonialismo, há especificidades típicas da nossa história nacional e, por isso, minhas proposições sobre as mensagens enigmáticas de designação racista (capítulo 5) baseiam-se, sobretudo, em autoras/res e pesquisas que se dedicaram a compreender as dinâmicas do racismo brasileiro. Por ora, quero retomar a análise das obras supracitadas a fim de evidenciar como podemos, e precisamos, subverter a psicanálise e sua colonialidade constitutiva.

No primeiro capítulo⁴⁴ de *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (1952/2008) explora o quanto a fala (e a escuta) são dimensões para além da comunicação, estando relacionadas também ao reconhecimento e, portanto, à humanização. Falar uma língua é fazer parte de um grupo, de uma cultura, compartilhar valores. O psiquiatra trata, neste momento, da língua francesa e de como a apropriação da mesma é um índice relevante sobre a proximidade das/os colonas/os com a *civilização* europeia.

⁴⁴ O negro e a linguagem.

Focado na realidade antilhana, ele explica que estas/es negras/os serão “menos negras/os” à medida em que falarem o francês o mais próximo possível do sotaque da metrópole. A/o martinicana/o recém-chegada/o na França se esforçará na reprodução do francês de Paris. Tal esforço, como evidencia Fanon, gera um deslocamento, uma clivagem na/o antilhana/o que precisará rejeitar tudo o que viveu anteriormente tanto para ser integrada/o ao mundo branco colonizador quanto para ser respeitada/o no mundo negro da Martinica (pois, não nos esqueçamos, o contato com a França gera expectativas e ansiedade em todas/os, em quem vai e em quem fica).

Quero negritar a complexidade desse processo para as subjetividades colonizadas e negras: rejeitar o que se é, se identificar com o que nunca será. Certamente, estas dinâmicas não são novas para a psicanálise, especialmente quando pensamos no *ideal de eu*. Esta é uma importante contribuição de Neusa Santos Souza (1983) em sua obra, fruto de sua dissertação de mestrado defendida na década de 1980:

O negro de quem é aquele cujo ideal do ego é branco. O negro que ora tematizamos é o negro que nasce e sobrevive imerso em uma ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo. Como se constrói o ideal do ego desse negro? (Souza, 1983, p. 34)

E ela continua: “Na construção de um ideal de ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer “mancha negra” (Souza, 1983, p.34). Se este é um ponto em comum na produção de Neusa Santos Souza e de Frantz Fanon, a construção de um ideal branco nos ajuda a entender as tentativas de antilhanas/os em mimetizar o máximo possível o sotaque da metrópole. Afinal de contas, se ser humano é ser branco, quem vai querer ter sua humanidade negada, não é mesmo?

Kilomba (2019) também discute os impactos da língua na manutenção das desigualdades. Também falante da língua portuguesa (nascida e criada em Lisboa), a autora denuncia a manutenção do colonialismo através da utilização de determinados termos, conceitos e expressões. Em sua nota à edição brasileira, ela ressalta o quanto a língua portuguesa ainda mantém, acriticamente, determinados substantivos e que tal manutenção é um reflexo da contínua celebração do passado colonial. Segundo ela, isso demonstra a ausência de responsabilização o que se contrapõe ao que ocorreu na sociedade (e na língua) alemã cuja história provoca vergonha e culpa (devido ao tratamento social de reconhecimento da participação alemã nos crimes contra a humanidade praticados pelo nazismo).

No glossário proposto na edição em português, Grada Kilomba evidencia a insistência de designações racistas e coloniais às pessoas negras (tais como mestiça/o, mulata/o, cabrita/o) e a necessidade de criarmos outro vocabulário que não se ancore no dispositivo colonial de inferiorização a partir da animalização. Eis um ponto de especificidade das vivências de pessoas negras falantes de português nascidas no país que dominou e colonizou outros e das pessoas negras nascidas nos países que foram colonizados: a colonialidade aqui no Brasil se manifesta por outras vias que não mais a da celebração da invasão portuguesa. Certamente, tal esquema narrativo ainda se faz presente em nosso país, mas é cada vez mais repensado criticamente o que acarreta mudanças, por exemplo, na abordagem curricular sobre a história do Brasil ensinada na educação básica. Com isso, outros esquemas narrativos têm se fortalecido como o reconhecimento dos povos originários indígenas como habitantes legítimos do país bem como o reconhecimento de que a vinda de africanas/os para o país se deu através de sequestro e comercialização dos povos africanos. Uma importante consequência disso é a oferta de esquemas e códigos positivos para as pessoas destes grupos que foram marginalizados, ao invés daqueles discursos negativos que, por exemplo, narravam as histórias de escravizadas/os africanas/os e indígenas como povos submissos e inferiores. Enquanto falantes de português, apesar de sermos um país maior que Portugal no que diz respeito ao tamanho, economia e impacto geopolítico, ainda precisamos construir outras gramáticas.

Nessa construção de si enquanto referência, a branquitude colonizadora colabora para a hierarquização também entre *o outro racial* (as populações não brancas, colonizadas), o que fica explícito nas histórias contadas sobre a resistência das/os antilhanas/os⁴⁵ em serem designadas/os como africanas/os. Tal hierarquização aproxima-se de uma *pigmentocracia*, ou seja, uma hierarquização racial feita com base na maior ou menor pigmentação das pessoas. Este tipo de racismo compartilha algumas convergências com o que Oracy Nogueira (2007) nomeia como preconceito racial de marca, o tipo de racismo vigente no Brasil.

Neusa Santos Souza (1983) também evidencia, através dos relatos encontrados em *Tornar-se negro*, não só a existência de tais hierarquizações entre pessoas negras, mas também os impactos psíquicos que tal situação produz. Vejamos o caso de Carmem que,

⁴⁵ É que o antilhano é mais “evoluído” do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco; e esta diferença existe não apenas nas ruas e nas avenidas, mas também na administração e no Exército” (Fanon, 1952/2008, p.40).

apesar de ter se engajado em um relacionamento afetivo - sexual com um homem branco que lhe amava, não conseguia estar em paz consigo mesma com relação a sua própria negritude:

C. [primeiro homem com quem teve um relacionamento afetivo -sexual] era branco, família branca, e morava em Ipanema. [...] Eu sentia vergonha do meu corpo. Eu queria transar no escuro. Ele é que, aos poucos, foi me mostrando que as coisas eram diferentes. Eu me sentia gostada. Ele me ensinava a gostar de meu corpo. Mas eu fui ficando cada vez mais fechada, me sentia ameaçada por todos em relação a C. Tinha medo de tudo. Foi um lance racial: eu estava vivendo um lance de ser mulher negra para o C., mas não tava conseguindo ser mulher negra para mim mesma. Aí ele destransou. Fiquei quase louca... (Carmen). (Souza, 1983, p.35).

Como já abordado nos capítulos anteriores, é importante nos atentarmos para a descrição de como a colonialidade opera no contexto brasileiro, um país realmente miscigenado e com fenótipos múltiplos. Isso explica configurações como pessoas negras com cabelos lisos, pessoas brancas de cabelos crespos e nariz largo, etc. Não nos esqueçamos também da presença da população indígena (mesmo que nesta tese o foco seja sobre população negra) enquanto constitutiva da identidade nacional e dos corpos que aqui habitam. A colonialidade e o racismo impõem que pessoas negras que detêm mais traços semelhantes aos traços do fenótipo branco sejam menos discriminadas e usufruam de privilégios sociais que a branquitude detém. Podemos visualizar esta vivência no relato de relato de Luisa:

Eu era muito invejosa; inveja do físico das pessoas. Achava que as pessoas eram muito mais bonitas do que eu.

Na minha turma tinha negros. Eram negros rebeldes, geralmente da favela. Eu era negra-branca: eu era como aquelas pessoas, mas não queria ser igual a elas de jeito nenhum. Mas também, eu não era como os outros, os brancos: eles eram filhos de professores. Minha mãe não ia na reunião de pais e mestres - estava trabalhando. Minha afirmação sempre foi o estudo.

Eu desprezava, não transava os pretos. Os brancos eu admirava, eram meus amigos. Minhas duas amigas de infância eram judias- brancas mesmo. (Souza, 1983, p. 48).

Desta forma, o racismo cria hierarquias mesmo dentro da população negra, assim como, também, na população branca, algo explorado pelos estudos críticos da branquitude como por exemplo na obra *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo* (Shucman, 2014). A análise sobre como a branquitude afeta as pessoas brancas é importante, pois provoca uma reflexão sobre o quão idealizado é o imaginário social do branco brasileiro que se considera mais próximo dos europeus do que das pessoas brasileiras *racializadas (como se ela/ele própria/o não fosse racializada/o)*.

Um excelente exemplo deste descolamento da realidade é retratado em uma cena do filme *Bacurau*, de 2019, que é uma obra nacional dirigida por Kleber Mendonça Filho e

Juliano Dornelles. Primeiro, retomemos o enredo para contextualizar o porquê da minha escolha em exemplificar, a partir deste filme, a dinâmica da colonialidade e da branquitude no Brasil.

A história se passa na fictícia cidade nordestina de Bacurau, uma cidade tão distante dos grandes centros que poderia até sumir do mapa sem causar grande comoção. Bem, é isso o que pensa um grupo de supremacistas brancos composto por europeus e estadunidenses. Auxiliados por um casal brasileiro - branco - sulista, os supremacistas vêm para o Brasil a fim de praticar o jogo que mais gostam: caçar e matar pessoas. Cada morte vale ponto e vence quem matar mais. Não me deterei mais ao desenvolvimento e ao final da história, mas sim em narrar a cena supracitada.

Em uma reunião tensa, realizada em uma das casas simples da cidade invadida, o grupo de sete pessoas brancas - do norte global (cinco homens e duas mulheres) inquirem o casal de brasileiros sulistas sobre o motivo deles terem matado duas pessoas que eles supunham serem amigos da brasileira e do brasileiro. O brasileiro-branco-sulista responde que as pessoas mortas não eram seus amigos, que ela e ele são muito diferentes das pessoas de Bacurau, pois vieram do Sul do Brasil, uma região rica, desenvolvida, com colônias alemãs e italianas.

- *Nós somos mais como vocês - anuncia o brasileiro- branco- sulista.*

As mulheres e os homens brancos/os - do norte global riem e rebatem:

- *Como igual a nós? Nós somos brancos!* responde um deles.

Outro homem branco do grupo questiona aos demais:

- *Eles são brancos?*

- *Eles meio que parecem brancos, mas não o são. O nariz e os lábios dela entregam. Eles estão mais para mexicanos brancos!* - Responde, de forma sarcástica, um terceiro homem branco.

- *Você poderia ser italiano. Ela, polonesa* - afirma um quarto homem branco.

Eis que uma das duas mulheres brancas do grupo define:

- *Eu acho ele um latino bonito...* - ao que, finalmente, todos concordam ser a melhor definição.

Após a heteroidentificação da brasileira e do brasileiro enquanto latina e latino (mas percebiam, não branca e branco como eles!), a inquisição continua, pois o grupo de assassinas/os quer saber por que os dois empregados contratados (para localizar a cidade e

interromper qualquer comunicação com o exterior) mataram duas pessoas. A mulher brasileira branca - sulista, até então calada e desconfortável com a situação, finalmente se posiciona:

- Nós matamos porque essas duas pessoas poderiam atrapalhar a nossa missão!

Eis que a mulher branca do norte global, a mesma que os nomeou como latinos rebate, estabelecendo mais uma diferenciação entre nós (supremacistas e brancas/os verdadeiras/ros) *versus* eles (brasileiras/os latinas/os e, portanto, não-brancas/os):

- Vocês foram contratados para trabalhar para a gente, não para roubar nossos mortes!

Por fim, o homem branco mais velho reconhece o bom trabalho que o casal latino fez em *descobrir* Bacurau, mas reitera que ela e ele são assassinos, que mataram “dois dos seus”, reafirmando mais uma vez a diferença entre eles, brancos verdadeiros, e os dois brasileiros, latinos. A cena termina com o casal de brasileiros sendo mortos à tiros por dois dos homens brancos, os únicos que estavam com armas de fogo.

Acho exemplar tal encenação cinematográfica que retrata a lógica da colonização: brancas/os colonizadoras/res invadem o Brasil, exploram-no, matam brasileiras/ros e o fazem a partir da percepção de que *elas* e *eles* são diferentes de *nós*. Com a certeza da superioridade, colocam em prática o jogo mortífero de caça para realizar a cruel satisfação de controlar e fazer morrer.

O colonialismo, a colonialidade e o racismo é visto na postura do casal brasileiro a partir dos seguintes elementos: 1) a introjeção da branquitude e, com isso, a certeza de que isso lhes ofereceria superioridade e maior proximidade / prestígio com as/os brancas/os supremacistas; 2) aliança com as/os estrangeiras/os brancas/os por identificação (nós somos mais como vocês!) e por interesse próprios (ganhos financeiros); 3) a rejeição à identificação com as/os outras/os brasileiras/os racializadas/os (lembrando que todas/os são racializadas/os, sobretudo as/os brancas/os supremacistas estrangeiras/os), uma vez que nordestinas/os e nortistas também são grupos discriminadas/os no Brasil e sofrem xenofobia no sul e no sudeste. Por outro lado, é importante fazermos o mesmo exercício também sobre as/os brancas/os que: 1) sentiam -se não apenas diferentes, mas superiores à toda população local; 2) utilizaram da identificação do casal com elas e eles próprias/os para alcançar seus objetivos e com isso satisfazer seus desejos; 3) descartaram o casal até então aliado (que favoreceu o

isolamento da cidade de Bacurau) assim que sentiram-nos enquanto aspirantes (porque eles não estavam de forma alguma aptos!) a competidores no jogo de caça e morte.

A cena narrada pode ser, inicialmente compreendida apenas na perspectiva das dinâmicas geopolíticas, mas o que proponho nesta tese é a compreensão de que as dinâmicas sociais (o *socius*) acontecem entre pessoas (o *socii*) que têm seus próprios psiquismos e subjetividades. Os esquemas narrativos da colonialidade e do racismo, o código da raça (a partir da branquitude) se faz presente nas dinâmicas intrapsíquicas. As/os assassinas/os colonizadoras/res sentem desprezo suficiente pelas vidas das pessoas de Bacurau a ponto de empreenderem a caça, como (infelizmente) ainda se faz com animais não humanos. O que mobiliza este desejo tão forte que as/os faz se deslocar pelo mundo a fim de satisfazê-lo? O que explica a atitude covarde do casal colonizado em ser cúmplice desta matança? Certamente, *o que está por trás, ou melhor, se manifesta nestas ações, é algo da sexualidade infantil perverso-polimorfa, do Sexual, que não está de forma alguma dissociado das dinâmicas macrossociais!*

E como esta dinâmica de superioridade e domínio encontra eco entre colonizadas/os? Retomo aqui um outro trabalho, mencionado no início deste capítulo, muito importante para as minhas hipóteses e proposições de tese e que se inspira na leitura de Fanon sobre essas mensagens advindas da colonização: o trabalho de Laura Christian (2005) intitulado *Fanon and the trauma of cultural message* (Fanon e o trauma da mensagem cultural). A partir da obra *Pele negra, máscaras brancas*, conjuntamente com a proposição laplancheana sobre mensagens enigmáticas, Christian (2005) compreende que Fanon (1952/ 2008) esboça ideias sobre *mensagens culturais*, *enigmáticas* e *traumáticas*, que degradam as representações de pessoas negras. O cinema⁴⁶ teria um papel fundamental neste processo e também seria uma manifestação das representações que povoam as fantasias europeias.

A autora se dispõe a entender como artistas afrodiaspóricos têm trabalhado a proposição fanoniana sobre novos esquemas corporais que seriam necessários para fazer frente aos esquemas coloniais existentes. Para a compreensão da importância dessas novas formulações, Christian (2005) retoma os questionamentos de Fanon acerca do pressuposto psicanalítico sobre a neurose e o sintoma: o pressuposto de que a família é um tipo de repetição de como a sociedade funciona. Tal homologia, segundo Fanon, não se aplicaria à realidade antilhana, uma vez que esta sociedade não tem os mesmos fundamentos das

⁴⁶ Fanon (1952/2008) retomará as discussões sobre esta dinâmica no capítulo 6

sociedades europeias, mas orbita (como se fosse um satélite) ao redor do eixo da metrópole. As/os antilhanas/os que iam para a França acabavam tendo que escolher entre a *sociedade civilizada europeia* e a sua *família negra primitiva*. E mesmo aquelas/les que não tivessem contato direto com brancas/os europeias/ europeus também padeciam de um conflito neurótico. Amparando-se na proposição lacaniana do estágio do espelho, Fanon propõe que caso o Outro do homem branco fosse o homem negro (enquanto o abjeto, o inadmissível), a lógica que organiza a construção do eu-corpo antilhano seria branca, não negra. Aliás, enquanto não está na metrópole francesa, ele não terá a compreensão de si enquanto negro, algo que antes ele entendia como distante, um significante para africanas/os.

As *mensagens culturais traumáticas*, para Christian (2005), consistiriam nesses discursos produzidos pela metrópole em que tudo de pior seria projetado para as/os antilhanas/os como se fossem bodes espiatórios que receberiam a catarse coletiva francesa. Por isso, a arte teria um importante papel ao (re) criar discursos identificatórios que propiciassem a construção de novos esquemas corporais.

Quero ressaltar que encontrar o trabalho de Christian (2005) foi muito importante para legitimar minha proposição de racialização da Teoria da Sedução Generalizada. Afinal de contas, fortalece minhas propostas e explicita que não sou a única a enxergar a potencialidade das mensagens enigmáticas enquanto produtoras e reprodutoras do racismo e da colonialidade. Em um exercício dialógico, entendo que:

- A comunicação colonial é feita a partir das ideias de superioridade e inferioridade sendo o código da raça (pela via da branquitude enquanto parâmetro absoluto) um dos principais fundamentos das *mensagens culturais traumáticas* (Christian, 2005).

- A construção de esquemas narrativos coloniais pela metrópole se efetiva na sociedade colonizada a partir do colonialismo (enquanto regime político e econômico) e da colonialidade (enquanto discurso - esquema narrativo que mantém as hierarquias já estabelecidas).

Assim, uma das vias de difusão da colonialidade e da branquitude, ou das mensagens culturais traumáticas (Christian, 2005), se daria a partir da comunicação através da arte. O cinema, as revistas em quadrinhos e os desenhos infantis seriam veículos de transmissão, comprometidos com a branquitude, na construção do psiquismo tanto das/os nativas/os quanto das/os colonizadoras/res. Vejamos um trecho que ilustra tal importância :

Queira ou não queira, o negro deve vestir a libré que o branco lhe impôs. Observem que, nos periódicos ilustrados para crianças, todos os negros têm na boca o “sim sinhô” ritual. No cinema, a história é mais extraordinária ainda. A maior parte dos filmes americanos dublados na França reproduzem negros do tipo: *y’a bon banania**. Em um desses filmes recentes, *Requins d’acier*, via-se um preto embarcado em um submarino, falando o jargão mais clássico possível. Além do mais, ele era bem preto, andava sempre atrás dos demais, tremendo ao menor movimento de cólera do contra-mestre e sendo, enfim, morto na aventura. Estou convencido de que a versão original não comportava esta modalidade de expressão. E se fosse o caso, não compreendo por que na França democrática, onde sessenta milhões de cidadãos são de cor, seriam dubladas até mesmo as imbecilidades do Além-Atlântico. É que o preto deve sempre ser apresentado de certa maneira, e, desde o negro do filme *Sans pitié* — “eu bom operário, nunca mentir, nunca roubar”, até a criada do *Duel au soleil*, encontramos o mesmo estereótipo (Fanon, 1952/2008, p.47).

Com tais problematizações, Fanon (1952/2008) evidencia que há *discursos* endereçados tanto à Martinica quanto à França criadores e mantenedores dos estereótipos pejorativos para a população negra. Pensando a partir da TSG, as crianças serão expostas a tais códigos e esquemas narrativos que enaltecem a cultura colonial em detrimento da cultura colonizada, atribuindo valores positivos aos brancos europeus e negativos aos negros colonos. Desta forma mantém-se um imaginário social que aprisiona a pessoa negra em um lugar de subalternidade e a pessoa branca como herói. Como uma criança preta da Martinica vai se identificar com o personagem que não sabe conversar, é medroso e descartável? Há o favorecimento de que esta criança queira ser como o herói- branco- francês, apesar de ser designada, pelo *socius* e pelo *socii*, como similar ao personagem descartável e desimportante. Tais discursos atravessam as relações de cuidado e afeto que as/os adultas/os têm com as crianças. E é justamente nessa dinâmica de cuidado que acontecem as prescrições das *mensagens enigmáticas de designação racista* e que, como visto, atingem tanto as/os colonizadas/os quanto as/os colonizadoras/es, tanto as pessoas negras quanto as pessoas brancas.

Outro importante dispositivo de construção e manutenção das hierarquias coloniais foi o relacionamento entre pessoas brancas colonizadoras e pessoas, brancas ou não, colonizadas. Fanon (1952/2008) aborda este assunto nos capítulos 2 (*A mulher de cor e o homem branco*) e 3 (*O homem de cor e a branca*). No primeiro, ele lança a questão: em que medida as relações de amor entre europeus brancos e antilhanas negras poderiam ser possíveis, tendo em vista o sentimento de inferioridade que media as relações entre as/os colonizadas/os e as/os colonizadoras/res? Para analisar tais situações, Fanon (1952/2008) se baseia no romance autobiográfico “Je suis martiniquaise” (Eu sou martinicana), de Mayotte Capécia. em que a personagem principal, negra, busca ativamente a brancura, ao longo de sua vida:

No início, eis como o problema se apresentava a Mayotte, aos cinco anos de idade, na terceira página do seu livro: “Pegava o tinteiro na carteira e o jogava como uma ducha em cima da colega”. Era seu modo de transformar os brancos em negros. Mas percebeu logo cedo a inutilidade dos seus esforços; e depois, Loulouze e sua mãe lhe diziam que a vida para a mulher de cor é difícil. Então, não podendo mais enegrecer o mundo, ela vai tentar embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento. Primeiro, torna-se lavadeira: “Eu cobrava caro, mais caro do que qualquer outra, mas trabalhava melhor, e como as pessoas de Fort-de-France gostam de roupa limpa, me procuravam. No fim das contas, orgulhavam-se de embranquecer-se com Mayotte” (Fanon, 1952/2008, p.56).

Esta passagem é muito emblemática sobre como Mayotte entende-se diferente das colegas brancas mesmo sendo muito nova. Com o intuito de tornar o mundo menos hostil, e mais parecido com ela, tenta pintar com tinta a menina branca. Este é um esforço infantil de integrar-se e que ela logo percebe ser inútil. Será que, mais do que notar as diferenças com as crianças brancas, Mayotte já percebia a desigualdade de tratamento, uma vez que Fanon nos explica que as tentativas de pertencimento (pela via do branqueamento) foram antecedidas por tentativas de mudar o mundo externo?

Baseando-se nas reflexões realizadas pelo psiquiatra no capítulo 1, é possível entender que as designações racistas atuaram na vida de Mayotte desde a infância, pela via dos livros infantis, dos filmes, da organização social do trabalho colonial (que destinava à população negra os trabalhos mais subalternos), etc. Tais designações, enquanto discursos sociais, pautavam as relações interpessoais e foi a partir do tratamento recebido dos adultos que Mayotte veio a “sentir na pele” o racismo. Não há elementos suficientes aqui para afirmar que tais designações seriam mensagens enigmáticas de designação racista uma vez que estas pressupõem o atravessamento da sexualidade infantil- perverso- polimorfo (a alteridade constitutiva, o inconsciente) advindo do adulto. Ainda assim, é de se imaginar que tais mensagens enigmáticas tenham sido sim presentes na vida dela, especialmente por suas atitudes, a posteriori, de busca constante da brancura, seja pelo trabalho, seja pelo amor.

Mayotte se apaixonou por um branco europeu, mas não pode viver este relacionamento em plenitude por não ter sido aceita nos espaços brancos/ ricos/ chiques que ele frequentava. Ela se submeteu, então, a uma relação não pública, pois entendia a situação do amado, que *não podia* assumi-la. Apesar disso, estar com esse homem (mesmo que nessas condições) era estar mais perto da brancura e assim acessar, de alguma forma, isso que era tão importante para que ocorresse o reconhecimento de um indivíduo em sua humanidade plena.

Toda essa inferiorização, obviamente, deixou feridas que poderiam melhorar, mas sempre seriam lembradas devido às cicatrizes. Diante de tal situação, é possível compreender

como se construiu esta relação pautada na branquitude que aprisionava (aprisiona) e fazia (faz) sofrer as pessoas pretas. Voltemos à história de Mayotte. Quando André, seu amante, se foi, deixou um pouco de brancura com ela, o filho que fizeram. Tendo ciência do que significava ser um europeu branco, André disse a Mayotte que ela deveria trabalhar para ser digna do filho, branco. Já o filho: “E a dignidade do filho? Não seria mais necessário conquistá-la, pois já tinha sido tecida no labirinto de suas artérias, gravada nas suas pequenas unhas cor de rosa, bem instruída, bem branca” (Fanon, 1952/2008, p.61).

A partir de outro romance, *Nini*, escrito por Abdoulaye Sadj, Fanon (1952/2008) tratou de outra dimensão sobre as mulheres negras e relacionamentos interracialis: a diferença entre negras retintas e negras de pele clara, as quais ele nomeia como negras e mulatas⁴⁷. As primeiras, teriam uma busca pelo embranquecimento para fugirem de sua condição e, as últimas, uma busca para não “regredirem” (ao se relacionarem com homens negros). Percebiam que fugir e regredir dizem respeito às dinâmicas de uma pigmentocracia. Em *Nini*, Mactar se apaixonou perdidamente pela personagem principal que o repelia, considerando um insulto tal interesse. A postura do *socius*, perante a audácia de Mactar, um negro que se declarou à *mulata* Nini, é de repúdio, ameaças de castração e de acionamento da polícia. Fanon (1952/2008) ressalta o quanto a dinâmica de repelir a pessoa negra é algo introjetado e reproduzido mesmo entre pessoas negras, o que gerava, inclusive, exclusões espaciais na Martinica, que tinha cidades com bairros *europeus*.

Situação similar de repúdio a um parceiro negro, devido a introjeção do racismo, é narrada por Luisa, uma das entrevistadas de Neusa Santos Souza:

O Sabino era o negro comum que sempre me curtiu, estava sempre por perto, gostava de mim. Mas eu só estava querendo saber do Silvío. Até que um dia, num gesto de caridade [ela ri], caridade não, trepei com ele. No outro dia, foi horrível: acordei e foi uma sensação terrível; pavor de ver aquele corpo que era igual ao do meu pai, foi horrível. Saí e não quis saber mais dele (Souxa, 1983, p. 53)

No capítulo 3, Fanon continuou a investigação sobre as dinâmicas amorosas em relações inter-raciais, mas, desta vez, a partir da perspectiva *O homem de cor e a branca*. Logo de início, ele explicitou o que já havíamos visto no capítulo anterior:

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco.

⁴⁷ Não utilizo os termos mulata e mulato, pois como já apresentei anteriormente, a partir das reflexões de Grada Kilomba, são pejorativos por identificarem pessoas negras através da animalização. No caso, tais termos se referem aos cruzamentos entre um jumento macho e uma égua que geram animais estéreis, as mulas.

Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco.

Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco (Fanon, 1952/2008, p.69).

Fanon explicita aqui o quanto o amor da/o ou pela/o branca/o se relaciona com as dinâmicas de reconhecimento. Ao citar Hegel, o psiquiatra denuncia que a produção filosófica e acadêmica têm sido realizada sem se levar em consideração as dinâmicas da colonialidade. Com isso, ele evidencia nos capítulos 2 e 3 que os relacionamentos amorosos inter-raciais podem significar oportunidades de reconhecimento social e humano para pessoas negras, o que torna mais complexa qualquer análise

Para debater tal questão, Fanon recorre, mais uma vez, a um romance *Un homme pareil aux autres* (Um homem como qualquer outro), de René Maran. Conheceremos Jean Veneuse e sua sina enquanto um preto antilhano criado em Bordeaux. Veneuse vive nas fronteiras movediças das identidades, não se identificando e nem sendo identificado, em nenhum lugar específico. Devido a sua criação em um internato francês, por ser órfão, encontrou na intelectualidade um lugar de aconchego. Ele é visto como introvertido, sensível, tímido, estudioso, educado, quase um branco: “Pode confiar nele. Você verá, é um preto como gostaríamos que muitos brancos fossem” (Maran, p.87 citado por Fanon, 1952/2008, p.71).

As deslegitimações às quais Veneuse é submetido têm impactos em seu narcisismo, em sua auto-imagem, ao ponto dele mesmo não se enxergar como merecedor de qualquer coisa, quanto mais do amor⁴⁸. Apaixonado por uma mulher branca, Andrea, que lhe corresponde, Veneuse se sente impelido a pedir permissão a outros brancos para se envolver com a amada. Vejamos uma dessas respostas/validações que Veneuse recebe de um amigo francês, branco:

Em uma palavra, você é realmente um dos nossos. Acho que talvez você próprio não se dê conta disso. Saiba então que você é um francês de Bordeaux. Meta isso na sua cachola. Você não sabe nada dos antilhanos, seus compatriotas. Eu ficaria surpreso se você pudesse se entender bem com eles. Aliás, os que conheço não parecem nada com você. De fato, você é como nós. Você é “nós”. Suas reflexões são as nossas. Você age como agimos, como agiríamos. Você se julga — e todos creem em você — preto? Está errado! De preto você só tem a aparência. No mais, você pensa como um europeu. E nada mais natural que você ame como o europeu. Como o europeu só ama a europeia, você só pode se casar com uma mulher do país em que você sempre viveu, uma filha da boa França, seu verdadeiro, seu único país (Fanon, 1952/2006, p.73).

⁴⁸ Porém, antes de mais nada, ele quer provar aos outros que é um homem, que é um semelhante. Mas não nos enganemos: é Jean Veneuse quem precisa ser convencido disso. É no núcleo de sua alma, tão complicada quanto a dos europeus, que reside a incerteza (Fanon, 1952/2008, p.71).

A fala do amigo branco deixa explícita a realidade da raça e da colonialidade: “De preto você só tem a aparência”. Ora, e o que mais haveria de ter além da aparência? A constituição de sua subjetividade se deu a partir das mensagens que designavam (designam) inferioridade a pessoas negras- não europeias. Um exemplo é a evidente dinâmica pretos-selvagens *versus* brancos civilizados que o amigo europeu utiliza para justificar a razoabilidade dele se relacionar com uma branca europeia. Confuso, Veneuse se questiona: ao ficar com Andrea não estaria eu rejeitando as mulheres de minha raça ao mesmo tempo em que posso estar satisfazendo um desejo de vingança devido às violências que acometem a população negra? Fanon explora o conceito de neurose do abandono, de Germaine Guex, para compreender o que se passa com o apaixonado:

De que estamos tratando aqui? De dois processos: Não quero que me amem. Por quê? Porque um dia, há muito tempo, esbocei uma relação objetal e fui abandonado. Nunca perdoei minha mãe. Tendo sido abandonado, farei sofrer o outro, e abandoná-lo será a expressão direta de minha necessidade de revanche. É para África que parto. Não quero mais ser amado e fujo do objeto do meu amor. Isto se chama, segundo Germaine Guex, “pôr à prova para fazer a prova”. Não quero ser amado, adoto uma posição de defesa. E se o objeto persiste, declaro: não quero que me amem. Não-valorização? Sim, certamente (Fanon, 1952/2008, pp.77-78).

Fanon finaliza este capítulo apontando algo diferente do anterior: Veneuse não é um neurótico abandonico porque é negro, ele é neurótico abandonico e, por isso, vê em sua raça os motivos de ser sozinho, inadequado:

E assim o colocamos no seu lugar, no seu devido lugar. É um neurótico que precisa se libertar de seus delírios infantis. E achamos que Jean Veneuse não representa um exemplo das relações negro/branco, mas o modo com que um neurótico, acidentalmente negro, se comporta. E o objeto de nosso estudo se define: permitir ao homem de cor compreender, com a ajuda de exemplos precisos, as causas psicológicas que podem alienar seus semelhantes. Insistiremos mais ainda sobre este assunto, no capítulo reservado à descrição fenomenológica, mas lembramos que nosso objetivo é tornar possível um encontro saudável entre o negro e o branco (Fanon, 1952/2008,p.81).

O que acho disso? Interessante por problematizar perspectivas que psicopatologizam as experiências de sofrimento de negras/ os devido ao racismo, ou seja, aquelas que não entendem o racismo enquanto esquema narrativo que afeta o processo de constituição das subjetividades. Tal leitura ptolomaica poderia acontecer, por exemplo, caso eu fizesse leituras sobre raça⁴⁹ *somente* a partir das proposições de mensagens antienigmáticas (Cardoso, 2017) sem nenhuma reflexão, uma vez que elas são utilizadas para se pensar os casos limite -

⁴⁹ Tratarei do conceito de mensagens antienigmáticas, proposto por Marta Cardoso (2005;2017), no próximo tópico. Me parece um conceito interessante e potente para compreendermos a força e violência das mensagens comprometidas pelo racismo e colonialidade. Contudo, ao mesmo tempo em que vejo tal potencialidade, já me questiono o quanto tal proposta poderia incorrer em leituras que patologizam as experiências de pessoas já oprimidas, como a população negra. Falaremos disso adiante.

borderline. Proposições deste tipo poderiam ter como resultado a compreensão de que toda pessoa negra é doida, psicótica, desajustada. Parece-me uma forma diferente de reproduzir o racismo: antes, toda/o negra/o seria animal, exótica/o, marginal, agora, toda/o negra/o seria um/a neurótica/o abandonica/o.

Estas leituras universais reforçam a necessidade de revermos as produções psicanalíticas a partir da complexidade das subjetividades negras e colonizadas. Dito isso, acho difícil chegar tão facilmente à conclusão de Fanon de que, por um acaso, Veneuse era um abandonico, pois o racismo atua sim na produção desta subjetividade construída a partir do que nomeio como *mensagens enigmáticas de designação racista*. De fato, pode haver pessoas negras que se enquadrariam no diagnóstico em questão (até mesmo o próprio Veneuse), mas há vários elementos, nesse caso, que podemos relacionar com o racismo como o fato de Veneuse ser *designado* por seu amigo como sendo preto apenas na aparência. Ora, o que o definiria como não preto? O amigo responde, “ser civilizado, culto, europeu”. A resposta do amigo também é uma afirmação racista a qual ele também recebeu e reproduziu: a compreensão da branquitude que atrela tudo de bom, bonito, correto, moral a si mesma. À negritude, projeta-se o oposto disso tudo, o resto!

Acredito que faz-se necessária a construção de novas referências que levem em consideração o racismo, mas não numa perspectiva patológica, individualista, como diria Almeida (2018). Proponho que compreendamos o racismo em sua perspectiva estrutural e que criemos outras leituras e façamos releituras que dêem conta de experiências diversas. É o que faço com a proposição de branquitude enquanto código racial, racismo e colonialidade como esquemas narrativos e o conceito de mensagens enigmáticas de designação racista.

Para finalizar a abordagem deste terceiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas*, quero chamar a atenção para a diferença entre a leitura fanoniana dos relacionamentos inter-raciais entre mulher de cor - homem branco e homem de cor - mulher branca. Ressalto o quanto no segundo caso, Fanon faz uma análise mais profunda e complexa. No primeiro caso, me parece que há indícios de machismo, como neste trecho:

Estamos prevenidos: Mayotte tende ao lactiforme. Pois, afinal de contas, é preciso embranquecer a raça; todas as martinicanas o sabem, o dizem, o repetem. Embranquecer a raça, salvar a raça, mas não no sentido que poderíamos supor: não para preservar “a originalidade da porção do mundo onde elas cresceram”, mas para assegurar sua brancura. Cada vez que tentamos analisar certos comportamentos, não podemos evitar o aparecimento de fenômenos nauseabundos. O número de frases, de provérbios, de pequenas linhas de conduta que regem a escolha de um namorado é extraordinário nas Antilhas. O importante é não sombrear de novo no meio da

negrada, e qualquer antilhana se esforçará em escolher, nos seus flertes ou relações, o menos negro, lançando mão de argumentos como este: “Fulano é negro, mas a miséria é mais negra do que ele.” Conhecemos muitas compatriotas, estudantes na França, que nos confessaram com toda a candura, uma candura toda branca, que não poderiam casar-se com um negro (ter escapado e voltar atrás? Ah, não, obrigada!) Aliás, acrescentavam, não é que neguemos ao negro qualquer valor, mas é melhor ser branco. (Fanon, 1952/2008, pp.57-58).

O que problematizo é que enquanto nas análises sobre a relação entre homem de cor e mulher branca o psicanalista trabalha a dimensão do sofrimento psíquico do personagem, nas análises sobre mulher negra e homem branco ele se detém a descrever as escolhas das mulheres incorrendo, por vezes, em uma culpabilização individualizada. Talvez tenha contribuído para que conseguisse aprofundar na temática, ao interpretar a obra de um homem negro, o fato de Fanon, ele mesmo, também ser um homem negro. Além disso, a conclusão sobre a relação de Jean Veneuse e Andrea é de que ele é um neurótico abandonico, acidentalmente negro. Ou seja, as questões do racismo nada teriam a ver (ou pouco teriam a ver) com a dificuldade de Veneuse em se compreender em suas relações, todas com pessoas brancas. Não podemos esquecer que a nossa subjetividade sempre está em jogo, enquanto autoras/res, enquanto analistas, enquanto pessoas. Isso é um dado, não pode e não deveria ser ignorado. Com relação a psicanálise e racismo, como será que a subjetividade de analistas é enredada? De que formas isso se manifesta na produção acadêmica, na escuta, nas intervenções analíticas?

Bem, quero retomar este ponto no próximo capítulo, mas vejo que um bom exemplo de como nossa produção é atravessada pela colonialidade e racismo, que também nos constitui, está retratado no capítulo 4, *Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado*. Neste capítulo, Fanon se deterá a analisar a obra de Octave Mannoni (1950), *Psychologie de la colonisation* (Psicologia da colonização). Veremos que a obra de Mannoni é um exemplo excelente de como a psicanálise é afetada, sobretudo em sua metapsicologia, pela colonialidade do saber, do ser e do poder (Quijano, 1992). Vejamos como Fanon (1952/2008) inicia o capítulo:

Antes de entrar nos detalhes, digamos que o pensamento analítico de Mannoni é honesto. Tendo vivido pessoalmente a ambivalência inerente à situação colonial, chegou a uma compreensão, infelizmente exaustiva demais, dos fenômenos psicológicos que regem as relações nativo-colonizador (p.83).

Fanon exalta a contribuição de Mannoni (1950) ao campo dos estudos sobre a situação colonial, pois, até então, estes se detinham a questões objetivas e históricas, excluindo a dimensão subjetiva e psicológica. Também é exaltada a leitura de Mannoni sobre o caráter

patológico do conflito que seria do branco colonizador movido “pelo desejo de eliminar uma insatisfação, nos termos da super-compensação adleriana” (Fanon, 1952/2008, p.84). Contudo, Fanon começa a discordar quando Mannoni anuncia:

O fato de que um malgaxe adulto, isolado em um meio diferente do seu, pode tornar-se sensível à inferioridade de tipo clássico, prova, de maneira mais ou menos irrefutável, que, desde sua infância, exista nele um germen de inferioridade (Mannoni, 1950, p.32 citado por Fanon, 1952/2008, p. 84).

Ora, se é na relação que se estabelece o tal complexo, por que Mannoni cria o fenômeno como algo anterior a colonização? Fanon explica que o raciocínio do psicanalista francês é como aquele, em psiquiatria, que indica que traumatismos seriam responsáveis pelo desencadeamento de formas latentes de psicose, e, em cirurgia, o raciocínio que varizes não são causadas pelo grande tempo que um trabalhador passaria em pé, mas sim, devido a fragilidade de constituição das veias, ou seja, perde-se a dimensão processual dos fenômenos. Laplanche (1993/2016) diria que são perspectivas ptolomaicas, ou seja, endógenas, autorreferenciadas. Fanon localiza sua posição antes de apresentar sua análise da obra de Mannoni (1950):

Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não o é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas. Dizer, por exemplo, que o norte da França é mais racista do que o sul, que o racismo é obra de subalternos, o que, por conseguinte, não compromete de modo algum a elite, que a França é o país menos racista do mundo, é do feitio de homens incapazes de pensar corretamente (Fanon, 1952/2008, p.85).

O psiquiatra martinicano ainda problematiza outro ponto: a hierarquização de comportamentos desumanos. Ele se refere ao fato de que o racismo colonial era visto como algo próprio das/os colonizadas/os que seriam pessoas ignorantes, pouco civilizadas. Entendo, a partir da TSG, que Mannoni teve uma compreensão ipsocentrista. Tal leitura reproduz a colonialidade e o racismo, pois retira a dimensão relacional e projeta o fenômeno apenas a quem o sofre. A proposta decolonial consiste justamente em apontar: ora, mas tal análise é mais do que parcial, ela é autorreferenciada e favorece a desresponsabilização de quem tem praticado a dominação e, ainda, culpabiliza os grupos historicamente violentados pela própria violência que sofrem!

Mais uma vez, Fanon solicita que quem for se dedicar à situação colonial fique atento para não incorrer no mesmo deslize de Mannoni. Ele exemplifica uma boa posição a partir da experiência de um/a judeu/dia que não veria diferença entre o antissemitismo de Maurras e de Goebbel, ambos seriam expressões de opressão e violência. Ele acrescenta:

Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo. Mas me parece que Mannoni não tentou sentir de dentro o desespero do homem de cor diante do branco. Dediquei-me neste estudo a apalpar a miséria do negro. Tátil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo (Fanon, 1952/2004,p.86).

O que ele pontua é algo muito razoável e que já faz parte de nossa prática enquanto analistas: escutar apesar de não viver o mesmo que sua/seu cliente; atentar-se para o que é nosso, e para o que pode emergir no estabelecimento da transferência; trabalhar a partir da realidade psíquica, já que não há objetividade para o inconsciente. Diante disso, acrescento à proposição fanoniana: se já são princípios básicos da psicanálise, o que acontece, no meio do caminho, que tais princípios não fazem parte da análise de Mannoni à temática colonial e racial? Respondo que justamente pelas/os teóricas/os/ psicanalistas serem parte de tais dinâmicas, não conseguem lidar com elas. Quanto menos se fala a respeito, mais estas dinâmicas nos afetam, isso vale para a vida psíquica, mas também para a vida social.

Ainda sobre a dificuldade que autoras/res européias/eus, no caso, francesas/es, têm em compreender a questão colonial e racial, Fanon critica as proposições de Sartre que compreende o antissemitismo enquanto uma lógica da classe média e pobre branca que discriminaria os judeus para se sentir superior a alguém, parte de alguma elite. Proposição similar a de Mannoni e que é desconstruída por Fanon (1952/2008):

Se os brancos pobres odeiam os pretos não é, como nos faz entender Mannoni, porque “o racismo é obra de pequenos comerciantes e de pequenos colonos que deram duro durante muito tempo sem sucesso.” Nada disso, é porque a estrutura da África do Sul é uma estrutura racista (p.86).

Fanon (1952/2008) discorda de Mannoni (1950) que propõe que o racismo colonial é diferente dos outros racismos, pois, segundo ele as formas de exploração são idênticas porque se dirigem ao mesmo “objeto”, o homem. É importante marcar o uso que Fanon faz de homem como sinônimo de ser humano, algo ainda recorrente nas produções contemporâneas, mas queria chamar a atenção para outro ponto: ao tentar equiparar o racismo colonial com o antissemitismo, me parece que Fanon (1952/2008) tenta restituir a seriedade e interesse pela temática, uma vez que havia um discurso corrente de que o racismo colonial seria coisa de subdesenvolvidos, eximindo a responsabilidade de colonizadores. Eis o que o psicanalista francês afirma: “A civilização européia e seus representantes mais qualificados não são responsáveis pelo racismo colonial; este é obra de subalternos, pequenos comerciantes e pequenos colonos que deram duro durante muito tempo sem sucesso” (Mannoni, 1950, p. 16

citado por Fanon, 1952/2008, p. 88). Fanon (1952/2008) discorda e afirma: “Sim, a civilização européia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial” (p.88).

Apesar de considerar válida a proposição de que todo sofrimento é importante, pois evidencia a colonialidade presente na produção psicanalítica, exemplificada na obra de Octave Mannoni (1950) (que subestima o racismo colonial), discordo da generalização feita por Fanon (todo racismo é igual). Como vimos, no capítulo 2 desta tese, há que se levar em consideração as especificidades das dinâmicas coloniais e raciais, o que faz com que o racismo brasileiro seja diferente do racismo estadunidense, por exemplo. Tanto é verdade (que os racismos não são iguais) que o próprio Fanon (1952/2008) relata episódios em que martinicanos foram abordados por policiais franceses que, após perceberem que aqueles não eram árabes, se desculparam e reconheceram as diferenças entre estes dois grupos raciais a partir da desvalorização deste último. Como vimos com Guimarães (1999), o racismo se articula de forma diferente em lugares diferentes, o que implica em especificidades do racismo no Brasil, nos Estados Unidos e na África do Sul. É importante localizar o que está em jogo neste quarto capítulo que é a contestação da ideia de que a Europa, especialmente a França, não teriam uma estrutura racista e, tão pouco, teriam alguma relação com o racismo na Martinica. Mannoni chega a afirmar “A França é o país menos racista do mundo” (Mannoni, 1950, p. 31 citado por Fanon 1952/2008, p.89). As consequências de tal ideia são inúmeras, tanto para as subjetividades das/os colonizadas/os quanto para as subjetividades das/os colonizadoras/res. E é muito interessante, e importante, a análise que Fanon (1952/2008) faz de *Psicologia da colonização* (Mannoni, 1950) porque ele evidencia como funciona a lógica da colonialidade: invisibiliza as hierarquias construídas pelos colonizadores e responsabiliza as/os próprias/os nativas/os pela colonização e racismo existentes em seus territórios.

A certeza sobre o racismo colonial (enquanto coisa de subdesenvolvidos) não fica apenas no plano do imaginário social, mas afeta diretamente a própria teoria psicanalítica. Vejamos este trecho:

Com efeito, um complexo de inferioridade ligado à cor da pele só se observa nos indivíduos que vivem em minoria em um ambiente de outra cor; em uma coletividade bem homogênea como a coletividade malgaxe, onde as estruturas sociais são ainda bem sólidas, só encontramos complexo de inferioridade em casos excepcionais (Mannoni, 1950, p.108 citado por Fanon, 1952/2008, p.90).

Fanon questiona tal afirmativa. A compreensão do psicanalista francês é simplista, pois considera que a minoria seria uma posição assumida por aqueles que estivessem em menor número. O psiquiatra martinicano questiona isso ao relembrar que brancas/os européias/eus, mesmo em menor quantidade na Martinica e na África do Sul, não se sentem inferiores, pelo contrário, se sentem muito superiores. Esta é a realidade da colonização. Assim responde Fanon (1952/2008):

Se as descobertas de Adler e as, não menos interessantes, de Kuenkel, explicam certos comportamentos neuróticos, não se pode inferir delas leis que possam ser aplicadas a problemas infinitamente mais complexos. A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado (p.90).

Eis aqui mais uma importante contribuição de Fanon: explicitar o quanto a universalização pode ser não apenas uma resposta equivocada, mas, sobretudo, simples demais para questões que demandam mais reflexões. Voltando ao complexo de inferioridade, ele explicita que o psicanalista francês só compreende duas possibilidades para as/os colonizadas/os, no caso, o povo malgaxe: o estabelecimento de relações de dependência com os colonizadores, nomeados por Mannoni como superiores, e a relação de inferioridade que seria a situação em que a/o malgaxe não desenvolve relação de dependência, experimentando o sentimento de derrota.

Fanon (1952/2008) problematiza tal perspectiva que, como lembrei acima, Laplanche (1993/2016) nomearia como ptolomaica por ser autorreferenciada. Mannoni (1950) atribui a inferioridade como inerente às/aos malgaxes *se esquecendo* que tal situação se dá, justamente pela dominação que se impõe às/aos nativas/os. Ele se propõe a explicar a situação colonial, mas não o faz, pois analisa as/ os malgaxes sem levar em consideração os processos psíquicos (e eu acrescento que também são processos políticos, culturais, etc) que ocorrem a partir de todo encontro de cultura (lembrando que a colonização não é um simples encontro, mas um processo de dominação pautado em violência).

Para explicitar o lapso (vou nomear assim) do psicanalista francês, o psiquiatra martinicano propõe uma comparação: se os marcianos viessem colonizar o nosso planeta, haveria mudanças em nossa personalidade que teria que se adequar à nova situação e, portanto, se modificaria, com o passar do tempo. Ao utilizar parâmetros europeus para compreender uma realidade totalmente diferente e sem levar em consideração a interação entre colonizadores e nativas/os, europeus estariam julgando a/o malgaxe a partir de suas próprias regras e concepções o que lhes garante um olhar de superioridade.

À proposição de Mannoni (1950), de que a/o malgaxe pode suportar não ser branca/o, sendo que o cruel seria descobrir que ele é um *homem* e que ser *homem* se divide em preto e branco, Fanon problematiza:

Aqui ainda encontramos o mesmo mal-entendido. É evidente que o malgaxe pode perfeitamente suportar não ser branco. Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: existe absolutamente uma “malgaxice”. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo”. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade. Mas, nos dirá Mannoni, vocês não têm potencial, pois existe dentro de vocês um complexo de dependência. “Nem todos os povos estão aptos a ser colonizados, só o estão aqueles que sentem esta necessidade.” (Fanon, 1952/2008, p.94)

Diante desta visão eurocêntrica e autorreferenciada de Mannoni (1950), Fanon (1952/2008) crava: o europeu tem um complexo de autoridade, de chefe, e espera (produz) o complexo de inferioridade do outro racial. Mais uma vez, acho importante reconhecer a grandiosidade desta proposição. Em diálogo com os estudos decoloniais (Quijano, 1992), entendo que a análise de Fanon (1952/2008) não só resgata o caráter relacional, mas o faz denunciando a colonialidade que: 1) media a relação dos homens europeus com a sociedade malgaxe (colonialidade do poder); 2) relação esta que produz impactos sociais e psíquicos (colonialidade do ser); 3) e, que, por fim, quando ao se disporem a estudar (em uma perspectiva bem etnocêntrica, objetificante) a *exótica* sociedade em questão, os europeus o fazem não só a partir dos próprios princípios, mas também o fazem apagando os impactos do contato dominador e violento que exercem sobre a sociedade malgaxe que é vista meramente como objeto (não sujeitos!) de estudo (colonialidade do saber). Para mim, a análise fanoniana é potente e dialoga diretamente com a perspectiva laplancheana de compreensão do ser humano pela visão copernicana que refuta leituras endógenas e autorreferenciadas (embora o próprio Laplanche não escape da colonialidade em suas formulações da TSG).

No quinto capítulo, *A experiência vivida do negro*, Fanon (1952/2008) parece nos mostrar mais seus próprios sentimentos a partir de sua vivência. Uma escrita forte, emocionada e ao mesmo tempo, descritiva e acadêmica. Ele retoma a discussão sobre existência, ontologia e o que é *ser negro*:

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 1952/2008, p.104).

Nesse capítulo, Fanon narra inúmeras experiências de violências e designações pejorativas, situações nas quais ouviu, sentiu olhares e outras manifestações que o agrediram. É interessante notar que ele fala tanto de vivências cotidianas e corriqueiras (como andar na rua e ouvir uma criança dizendo ter medo de ser “comida pelo negro”), quanto de representações midiáticas em que se reforça e se reproduz a figura da pessoa negra selvagem, perigosa. A escrita de Fanon, neste capítulo, me remete a um fluxo de pensamento no qual se narra a percepção da desigualdade, a consequente discriminação e a dolorosa frustração ao se perceber deslegitimado até mesmo na denúncia e no enfrentamento ao racismo.

Fanon (1952/2008) explica como a busca pela racionalidade, a fim de se fazer ouvido e legitimado, é inútil, pois quando ele conseguia construir argumentações, explicitar evidências filosóficas e científicas sobre o racismo, as cartas do jogo eram trocadas:

Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; *in vivo e in vitro* o preto *tinha se* revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia. A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões.

A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais. No plano das ideias, estávamos de acordo: o negro é um ser humano. Isto é, acrescentavam os menos convencidos, ele tem como nós o coração à esquerda. Mas o branco, em determinadas questões, continuava irredutível. Por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças, pois é sabido que “os cruzamentos de raças diferentes rebaixam o nível psíquico e mental... Até que nós tenhamos um conhecimento mais bem fundamentado sobre os efeitos do cruzamento de raças, seria melhor evitá-lo entre raças muito distantes” (Fanon, 1952/2008, p.111).

Fanon complementa: “Ao lado do *sex linked* descobria-se o *racial linked*. Uma vergonha, esse tipo de ciência!” (Fanon, 1952/2008, p.111). Ser racional não é suficiente. Ser cientista? Também não. Com esse trecho fica evidente as denúncias dos movimentos/estudos decoloniais: há uma hegemonia que determina o que é legítimo enquanto conhecimento. A colonialidade do saber está intrinsecamente relacionada com a colonialidade do ser. Ambas asseguram a colonialidade do poder (Quijano,1992) que, por sua vez, determina lugares sociais de subalternizadas/os e dominantes.

O psiquiatra martinicano apresenta, então, outras formas de se compreender a experiência negra através de uma perspectiva positiva. Faço um adendo para explicar como tais construções surgiram: a negritude, conceito/movimento idealizado por Aimé Césaire, em 1935, propunha a valorização da cultura, cosmovisão e filosofia africana em face à dominação colonial francesa. A partir de então, a negritude passou a ser um movimento político que tem sido reivindicado de diferentes formas ao redor do mundo. Léopold Senghor retoma o conceito, após Césaire cunhá-lo, e o desenvolve (Faustino, 2020). Contudo, Fanon (1952/2008) o critica, pois tais produções seriam, para ele, pautadas em certo essencialismo da experiência negra, além de repetirem o binômio *razão branca versus emoção negra*.

Ele critica tal perspectiva e ressalta que se há construções essencialistas a partir da negritude, estas existem em relação ao racismo e ao colonialismo (também à colonialidade) que delega a irracionalidade, as emoções, a natureza, às pessoas negras. É interessante como Fanon (1952/2008) explicita que tal construção da negritude é uma armadilha para negras/os por ser uma perspectiva universalizante da experiência negra que reproduz as hierarquias, ao invés de combatê-las. A meu ver, a própria construção do esquema narrativo da negritude, por Senghor, é parasitada pelas fantasias (sexualidade infantil perverso-polimorfa) dos colonizadores, apesar de ser uma estratégia importante de positivação da identidade negra. Eis um desabafo de Fanon sobre as concepções brancas:

“Para os brancos, de certo modo, os negros asseguram a confiança na humanidade. Quando os brancos se sentem mecanizados demais, voltam-se para os homens de cor e lhes pedem um pouco de nutrientes humanos”. Enfim eu era reconhecido, não era mais um zero à esquerda (Fanon, 1952/2008, p.118).

Contudo, se havia um reconhecimento de humanidade a partir da dualidade *natureza versus cultura*, tal reconhecimento ainda se fazia a partir de uma hierarquização que compreende a população negra como primitiva, representante de um estágio de desenvolvimento da humanidade o qual as populações brancas civilizadas já haviam superado. Fanon denuncia: “O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (Fanon, 1952/2008, p.119).

Diante das evidências de que não se poderia considerar a raça negra como inferior, a postura do branco não era de reconhecimento, mas sim de desmerecimento do passado, da ancestralidade bem como o discurso de que se deve pensar no futuro. Portanto, não haveria cenário favorável e possível:

Assim, a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o “verdadeiro racional”. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido. Experimentei minha hereditariedade. Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir. E, quando tentava, no plano das idéias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim (Fanon, 1952/2008, p. 120).

Este capítulo é muito importante por demonstrar que, ao contrário das produções ancoradas no racismo científico, a subjetividade de pessoas negras e colonizadas é complexa: “Justamente, respondemos, a experiência negra é ambígua, pois não há um preto, há pretos” (Fanon, 1952/2008, p.123). Quero salientar a importância de reconhecermos tal variedade e complexidade a fim de não incorrerem em leituras genéricas e patologizantes tanto sobre a população negra (vitimada pelo racismo) quanto sobre a população branca (privilegiada pelo racismo). Esta é uma preocupação que tenho desde o início de minha pesquisa ao perceber que o uso de determinados termos e conceitos, para se pensar as experiências negras, eram alinhadas à psicopatologia. Não quero dizer que o racismo não é, potencialmente, adoecedor, mas sim que uma proposição que se limita a esta perspectiva é reducionista, pois não leva em consideração todo o processo narrado por Fanon neste capítulo. Ser uma pessoa negra é algo complexo e tal complexidade precisa ser aplicada às leituras sobre as subjetividades, tanto daquelas que são vitimadas pelo racismo, quanto daquelas que se beneficiam dele, de alguma forma, afinal de contas, o racismo é estrutural e todas/os nós somos sujeitos racializados.

No sexto capítulo, *O preto e a psicopatologia*, Fanon evidencia como a psicanálise tem tratado da situação racial e colonial:

As escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas que nascem em certos meios, em certos setores da civilização. Obedecendo a uma exigência dialética, deveríamos nos perguntar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas em uma tentativa de explicação da visão de mundo do homem de cor (Fanon, 1952/2008, p.127).

Fanon explicita as limitações da psicanálise, justamente por ela se desenvolver em um certo contexto, mas propor leituras universais. O que é possível ser apropriado para pensarmos a subjetividade de pessoas negras a partir da psicanálise? O que não se aplica? É o que ele irá explorar.

Inicialmente, lembrará que a psicanálise se orienta a partir das relações familiares, especialmente entre filhas/os, mãe e pai. Ele nos relembra que a estruturação familiar, na Europa, está diretamente relacionada com a organização do estado. Na família, a criança verá uma reprodução da organização social e, portanto, se preparará para as relações sociais. Fanon

(1952/2008) chama atenção que as neuroses, para a psicanálise, emergem destas relações das crianças com sua/seu genitor/a, nas palavras dele, a morbidez está no seio familiar. Contudo, segundo ele, uma criança negra normal, criada em uma família negra normal, ficará anormal no contato com o mundo branco. A preparação que a família propicia, para a vida em sociedade, não serviria, portanto, nestes casos.

Fanon questiona: diante disso, como explicar que um estudante negro que vai para a França, e ainda não tenha tido contato com nenhuma organização conflitante, desenvolva atitudes defensivas? A resposta que o autor nos dá é que a figura da pessoa negra seria um bode expiatório que receberia toda a agressividade social francesa:

É a isso que tendem os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de modo mais geral, as revistas ilustradas para os jovens, – cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada. As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva. São jornais escritos pelos brancos, destinados às crianças brancas. Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário “que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados”, tão facilmente quanto o menino branco. Algumas pessoas poderão pretender que isso não é muito importante, porque não refletiram sobre o papel dessas revistas ilustradas (Fanon, 1952/2008, pp.130-131).

As problematizações abordadas acima foram utilizadas por Laura Christian (2005) para o desenvolvimento das *mensagens culturais traumáticas*, como já abordado anteriormente. Neste trecho, o psicanalista evidencia como se dá a catarse coletiva através de produções que projetam para um outro, externo e estrangeiro, tudo o que há de ruim e detestável para a sua cultura. Tal mecanismo poderia nos remeter ao narcisismo das pequenas diferenças, não é mesmo? Contudo, como problematizei acerca do capítulo anterior de *Pele negra, máscaras brancas*, seria uma leitura simplista de dinâmicas tão complexas que se pautam justamente na desumanização.

A proposição de Maria Aparecida Bento (2002), sobre o branqueamento e a branquitude no Brasil, me parece alinhada à análise fanoniana, pois explicita os jogos de poder e dominação que constituem a nossa sociedade (e subjetividades). Ainda em um exercício de diálogo das realidades da Martinica e do Brasil, quero ressaltar, também, o quanto a citação acima dialoga, diretamente, com minha proposta (das mensagens enigmáticas de designação racista partindo do pressuposto óbvio de que a sedução e as traduções

simbolizações seriam atravessadas por tais discursos): os piores estereótipos seriam relativos à negrura e todas/os, principalmente brancas/os, teriam suas subjetividades atravessadas por tais mensagens. O código da branquitude, juntamente aos esquemas narrativos do racismo, colonialismo e colonialidade, auxilia nas traduções acerca da diversidade humana, transformando a diferença em desigualdade. Obviamente, a depender da identidade racial da pessoa, estas mensagens teriam impactos diferentes.

Podemos concluir, então, que a construção de subjetividades subalternizadas (que renegam suas origens e seus corpos), se dá a partir de um processo que interliga o social, o intrapsíquico e o intersubjetivo. As estruturas macrossociais se materializam no microsocial (no intrapsíquico e no intersubjetivo) que, por sua vez, produzem e mantêm as estruturas macrossociais. É um ciclo que se retroalimenta. Para que este processo ocorra, as instituições se organizam a fim de facilitar, propiciar que as dinâmicas aconteçam. Um exemplo é a instituição escolar:

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos (Fanon, 1952/2008, p. 132).

É assim na escola, mas também o é na universidade. Retomo aqui a reflexão de Grada Kilomba (2008/2019) que sintetiza muito bem como o projeto de dominação se exerce na reprodução dos discursos coloniais na produção acadêmica:

Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais *negras/os* residem: “Você tem uma perspectiva demasiado *subjetiva*”, “muito pessoal”; “muito emocional”; “muito específica”; “Esses são fatos objetivos?”. Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que o *sujeito branco* posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos, é acientífico (pp.51-52).

Sendo a psicanálise uma área do conhecimento que questiona a racionalidade, justamente por propor a existência e a profunda influência do inconsciente na vida humana, surpreendo-me todas as vezes em que leio reflexões epistemológicas psicanalíticas que convergem com discursos positivistas. Algo com que tenho me deparado frequentemente,

mesmo entre aquelas/ les que também estudam a Teoria da Sedução Generalizada, é o questionamento das minhas proposições sobre raça e racismo a partir de argumentos de que o gênero e a sexualidade seriam universais e, portanto, primordiais para a compreensão do psiquismo. Já as questões raciais seriam específicas e, portanto, não poderiam ser influentes na sedução, ou seja, a sedução não seria racializada. Gostaria de convocar a/o interlocutor/a a refletir comigo: 1) Ainda que a raça e o racismo pudessem ser “específicos” (leia-se não universais segundo tais psicanalistas), a realidade do racismo e os impactos político-econômicos- culturais - psíquicos- afetivos no nosso país, na história do povo brasileiro, já não seria suficientemente importante para a proposição da constituição psíquica enquanto racializada? 2) Por que admite-se a proposição do racismo enquanto partícipe do polo tradutor/simbolizador (enquanto esquema narrativo), mas não enquanto partícipe do polo sedutor?; 3) Será que as/os psicanalistas brancas/os ainda não se entendem enquanto sujeitos racializados e, por isso, compreendem a raça enquanto algo específico? 4) Afinal de contas, o que é ser específico?

Com todas essas questões, quero, uma vez mais, convidar a/o interlocutor/a a trazer para nossa realidade as reflexões que tenho desenvolvido ao longo destas páginas: também nossas subjetividades são racistas e colonizadas! É algo que Fanon (1952/2008) já apontava ao chamar a atenção de que a importação e a imposição de referenciais às/ aos nativas/os produz subjetividades colonizadas. Eis o que ele desenvolve a partir da análise de sua realidade:

Impor os mesmos “gênios maus” ao branco e ao negro constitui um grave erro de educação. Quem concorda que o “gênio mau” é uma tentativa de humanização do “isso” ^{*50}, pode perceber nosso ponto de vista. Rigorosamente falando, diríamos que as cantigas infantis merecem a mesma crítica. Fica logo claro que queremos, nem mais nem menos, criar periódicos ilustrados destinados especialmente aos negros, canções para crianças negras, até mesmo livros de história, pelo menos até a conclusão dos estudos. Pois, até prova em contrário, estimamos que, se há traumatismo, ele se situa neste momento da vida. O jovem antilhano é um francês convocado a viver continuamente com os seus compatriotas brancos. Nos esquecemos disso, frequentemente demais (Fanon, 1952/2008, p. 132).

O estudo psicanalítico sobre questões raciais, para Fanon, deveria ser nomeado como *interpretação psicanalítica da experiência vivida do negro* ou *interpretação psicanalítica do mito preto* porque nenhum psicanalista (Freud, Adler e Jung) pensou no negro ao produzir a

⁵⁰ * “Isso” é o Id da psicanálise freudiana, ou seja, “os impulsos múltiplos da libido, sempre voltada para o prazer” (Abbagnano).(Fanon, 1952/2008,p.132)

teoria. Ele emenda: “Cada vez que lemos uma obra de psicanálise, discutimos com nossos professores ou conversamos com doentes europeus, ficamos impressionados com a inadequação dos esquemas correspondentes diante da realidade que oferece o preto” (p. 134). Contudo, ele ressalta que o lado bom dos psicanalistas não terem tratado das pessoas negras, em suas teorizações, é que a neurose não seria a condição normal e que, portanto:

No que bem tinham razão. As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Quer queira quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros. Alguém poderia nos contestar, com Malinowski, afirmando que o único responsável por esta inexistência é o regime matriarcal. Mas, além de perguntar se os etnólogos, imbuídos dos complexos de sua civilização, não se esforçaram em encontrar a reprodução desses complexos nos povos por eles estudados, seria fácil demonstrar que, nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de produzir uma neurose edipiana. Incapacidade da qual nos felicitamos enormemente. Fora algumas falhas surgidas em ambiente fechado, podemos dizer que toda neurose, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo em um antilhano resultam da situação cultural (Fanon, 1952/2008, pp.134,135).

Ao questionar o etnocentrismo que fez os antropólogos enxergarem o Complexo de Édipo em culturas diferentes, Fanon problematiza não só a universalidade de tal complexo, como também aponta que este não deve ser compreendido enquanto organizador central do psiquismo. Vejo, aqui, mais um ponto convergente nas formulações do psiquiatra martinicano com Laplanche (2006/2015), uma vez que este considera Édipo como um esquema narrativo que auxilia na tradução do Sexual e, portanto, não teria a centralidade constitutiva do psiquismo, como outras perspectivas psicanalíticas defendem. Fanon, aliás, vai além: ao afirmar que a maioria dos eretismos afetivos ocorrem devido à situação cultural, o psicanalista explica que a colonização e o racismo são dinâmicas que criam discursos organizadores da vida social e, por sua vez, também do psiquismo. Ele relembra, novamente, a importância que têm a literatura, o cinema, o rádio, a instituição escolar, livros em disseminar “o branco” enquanto ideal identificatório ao mesmo tempo que desvaloriza as pessoas pretas:

Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence (Fanon, 1952/2008, p.135).

Em um exercício de *tradução para (aproximação com)* a TSG, é possível entendermos que os códigos e esquemas narrativos referentes ao colonialismo e ao racismo integrariam tais dados e proposições que constroem o imaginário social. O imaginário social, *socius*, seria materializado pelo *socii*, ou seja, pelas pessoas (adultas) responsáveis pelas designações

racistas (às crianças). Estas mensagens contribuem, ainda mais, para o epistemicídio das/os antilhanas/os que aprenderam a renegar seus próprios códigos e esquemas narrativos. A cultura local vai sendo enterrada em prol da aquisição da cultura colonial, as mensagens traumáticas culturais (Christian, 2005) cumpririam, assim, a sua função.

Outro ponto muito importante deste capítulo é a explicitação de que, como em outras áreas da medicina, que levam em consideração as condições locais para se pensar o aparecimento e desenvolvimento de patologias, também deveríamos aplicar o mesmo raciocínio à psiquiatria:

Assim, acrescento, você nunca encontra uma febre tifóide pura, tal como estudou nos tratados de medicina; ela sempre vem associada a uma malária mais ou menos evidente. Seria interessante considerar, por exemplo, uma descrição da esquizofrenia vivenciada por uma consciência negra- se é que este tipo de distúrbio sequer ocorre por lá (Fanon, 1952/2008, p 168-169).

O que Fanon (1952/2008) propõe é levar em consideração que as/os negras/os, ao entrarem em contato com o mundo europeu/branco, terão uma sensibilização que, caso a estruturação psíquica seja frágil, poderá levar a um desmoronamento do ego. Isto porque, diante das pessoas brancas, as pessoas negras perderiam a capacidade de agência, uma vez que sua existência se dá, sempre, em relação àquelas. O Outro (com letra maiúscula, para Fanon) para negras/os, será sempre as/os brancas/os. Além disso, ele propõe a interpretação de negras/os como fobógenas/os- a partir da dinâmica medo e desejo - e afirma que “(...) na realidade, a negrófoba é uma suposta parceira sexual – como o negrófobo é um homossexual recalçado” (Fanon, 1952/2008, p.138).

Em um exercício de pensar as diferenças do racismo enquanto antissemitismo e o racismo antinegro, ele explicita que enquanto as fantasias dos europeus sobre os judeus os enxergavam enquanto apropriadores e competentes economicamente, sobre as/os pretas/os, recaíam outros elementos. Estas/es seriam sexualmente potentes devido a suposta liberdade que usufruem no meio da selva. Seriam procriadoras/es, o que traria riscos (à raça branca) porque poderiam parir mestiças/os.

Outro ponto que Fanon (1952/2008) elenca sobre a mentalidade branca é a de que o negro superaria, biologicamente, o branco. Haveria uma inveja dos brancos sobre a potência negra, o que explicaria, por exemplo, a castração de negros, algo que não se pensava para os judeus. Confesso não compreender em que medida o próprio Fanon questiona tal associação. Ainda sobre suas pesquisas com europeus brancos, em que ele solicita que lhe falem o que

vier a cabeça quando ouvem a palavra “preto”, Fanon relata a prevalência das seguintes palavras, que ele mais ouvia: “Preto = biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jess Owen, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado (Fanon, 1952/2008, p.144).

A interpretação feita por Fanon é bem psicanalítica, uma vez que ele evidencia a dimensão sexual (no sentido de sexuado, genital) e a relaciona com o racismo que hipersexualiza corpos negros. Contudo, tais generalizações me parecem perigosas. Inicialmente, quero destacar que tal compreensão é uma interpretação possível, realizada a partir de uma tradução genitalizada do Sexual (Laplanche, 2003/2015). Exemplifico com as generalizações que compreendem todo homofóbico enquanto um homossexual recalcado. Poderíamos afirmar isto a partir do acompanhamento de um determinado sujeito, ao conhecermos sua história de vida, suas dinâmicas pulsionais. Contudo, a universalização de tal interpretação pode incorrer em uma psicologização de fenômenos que não se restringem à dimensão intrapsíquica e intersubjetiva. Racismo, colonialismo, LGBTQIfobia envolvem dinâmicas de dominação que não podem ser restritas a uma perspectiva individualista do sadomasoquismo. Além disso, conforme já apresentado, compartilho da concepção de Laplanche (2003/2015) de que Sexual não é o sexuado, pelo contrário, pode se opor a este. Por tudo isso que convoco uma reflexão sobre a maneira que a psicanálise tem lidado com a temática racial: a meu ver, não tem dado a devida seriedade à temática, com algumas exceções que, inclusive, são abordadas neste quarto capítulo da tese.

E por falar nisso, Fanon faz uma crítica epistemológica: na Europa, tudo de ruim é preto, tudo que é bom, branco. Ele explicita que há reflexões acadêmicas que associam o inconsciente ao negro, pois aquele seria tão primitivo, selvagem, indomado, oposto à civilização, quanto este. Fanon cita Desoile e questiona: “Como explicar, por exemplo, que o inconsciente, representando as qualidades baixas e inferiores, seja pintado de preto?” (Fanon, 1952/2008, p. 160).

É importante lembrar que tal proposição também foi utilizada aqui no Brasil, pela psicanálise, a fim de justificar a eugenia e o racismo. Conforme Torquato (2015) demonstra, as proposições freudianas foram fundamentais para leituras sociais sobre os supostos perigos da mestiçagem que levaria à degenerescência das raças. Ou seja, tais reflexões, que Fanon fez na década de 1950, para o contexto da Martinica, também precisam ser feitas aqui. Afinal,

quais os impactos da história da psicanálise no Brasil para as teorias raciais aqui desenvolvidas? Precisamos falar sobre isso.

Poderia haver aquelas/les que negassem a continuidade da dinâmica racista que associa preto a ruim, mas Baco Exu do Blues (2018), em sua música *Bluesman* refresca a memória de quem esqueceu:

Eu sou o primeiro ritmo a formar pretos ricos
 O primeiro ritmo que tornou pretos livres
 Anel no dedo em cada um dos cinco
 Vento na minha cara, eu me sinto vivo
 A partir de agora considero tudo blues
 O samba é blues, o rock é blues, o jazz é blues
 O funk é blues, o soul é blues, eu sou Exu do Blues
 Tudo que quando era preto era do demônio
 E depois virou branco e foi aceito, eu vou chamar de blues
 É isso, entenda, Jesus é blues. Falei mermo (Do Blues, 2018)

Apesar de discordar de Jung, Fanon adota a ideia de inconsciente coletivo europeu que seria povoado por fantasias sexuais - de inveja, desejo e ódio- sobre as pessoas negras. Este inconsciente coletivo não seria biológico, mas fruto do que ele nomeia como *imposição cultural irrefletida* (e Christian (2005) nomeia como mensagem cultural traumática). Isso explicaria por que antilhanas/os, apesar de não viverem na Europa, teriam um inconsciente europeu: devido a imposição, pela via da colonização, de fantasias negativas sobre a população negra através da mídia, do folclore, etc. Tal situação manteria o ciclo vicioso da colonialidade e do racismo. Importante explicitar que, aqui, discordo de Fanon (1952/2008) no que diz respeito à sua proposta de inconsciente coletivo europeu. Mantenho minha compreensão de que o inconsciente é o desorganizado, o disruptivo, não comunicável a partir da leitura laplancheana (2003/2015). Compreendo que o que se impõe às/aos colonizadas/os são códigos e esquemas narrativos (branquitude, racismo, colonialidade) que favorecem traduções e simbolizações mantenedoras de opressões racistas e coloniais. Então, apesar da discordância conceitual, convergimos na compreensão de que a imposição colonial é social, psíquica, afetiva...

Com relação à psicopatologia, o psiquiatra martinicano analisa que negras/os vivem ambigüidades extraordinariamente neuróticas, uma vez que o processo de se perceber negra/o é acompanhado da autopercepção associada ao ruim, indolente, instintivo, etc. Ou seja, não haveria outra forma de ser preta/o, pois o que se opunha a isso é ser branca/o. Isso explicaria a origem da negrofobia (auto-ódio ou ódio autodirigido) que as próprias pessoas negras desenvolveriam por si mesmas:

Concluamos. Um antilhano é branco pelo inconsciente coletivo, por grande parte do seu inconsciente pessoal, pela quase totalidade do seu processo de individuação. A cor de sua pele, que Jung não menciona, é negra. Todos os mal-entendidos provêm deste quiproquó (Fanon, 1952/2008, p.163).

Fanon continua explorando esta dimensão relacional no sétimo capítulo que se chama *O preto e o reconhecimento*. Nele, o autor evidencia que, sendo a constituição psíquica um processo intersubjetivo, norteadado pelo colonialismo e racismo, esta dinâmica será reproduzida mesmo entre as pessoas pretas (por exemplo, quando antilhanas/os temem ser comparadas/os e confundidas/os com africanas/os). O fato é que, para o psicanalista, o antilhano é neurótico porque a sociedade é neurótica. Dessa forma, os processos de subjetivação, entre *pretos*, reproduzem a dinâmica de hierarquização a partir da comparação com aquelas/es que seriam *piores*.

Fanon utiliza o substantivo *pretos*, no plural e masculino, e se refere exatamente a homens pretos, pois ainda utiliza a palavra *virilidade* para se referir aos processos de hierarquização. Assim, há que se lembrar que as dinâmicas do racismo se interseccionalizam com as dinâmicas do machismo e produzem especificidades nas experiências das mulheres negras. Esta é, inclusive, uma importante crítica feita ao trabalho de Fanon (1952/2008): não conseguir romper com o machismo que é nomeado por Grosfoguel (2016) como sexismo epistêmico. Há que se lembrar, também, que Fanon trata sempre as relações amorosas entre mulheres e homens negras/os com brancas/os a partir da heterossexualidade compulsória, o que evidencia as limitações de suas proposições para compreendermos as realidades de pessoas negras/os LGBTQIAPN+. Ao mesmo tempo, não podemos nos esquecer também que a obra fanoniana é localizada no espaço, mas também em um tempo histórico em que tais reflexões não tinham a dimensão que têm hoje.

Amparado na teoria de Adler, que se pauta na compreensão de que o ego realiza polarizações a partir de dois termos, Fanon (1952/2008) propõe que para a/o preto, a comparação se daria em três termos: branca/o, o eu negra/o diferente de outras/os negras/os e a ficção dirigente que é social, não pessoal. Tal ficção é aquela que hierarquiza europeias/eus (brancas/os) enquanto superiores às/aos antilhanas/os (pretas/os). Assim, a explicação para a neurose, à instabilidade psíquica e à ruptura do ego, analisados por Fanon em outro capítulo (em que um homem negro sonha que está embranquecendo), advém da sociedade, do meio no qual ele está inserido.

Além de Adler, Fanon (1952/2008) também se dedica à temática a partir da teoria de Hegel, mais precisamente sobre a dinâmica do senhor e do escravo. Fanon explicita que as pessoas negras ficam presas na dinâmica de buscar o reconhecimento das brancas, uma vez que “É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida” (Fanon, 1952/2008, p.180). Hegel pressupõe uma reciprocidade na dinâmica *senhor e escravo* que, obviamente, não ocorre com as pessoas negras que tiveram (ainda têm) sua humanidade questionada. Tal questionamento e a escravização, amparada na noção de animal/máquina, foram feitas pelos brancos, a partir de critérios próprios, sem levar em consideração os valores, as concepções, a humanidade e a autodeterminação das pessoas negras.

Fanon problematiza que, assim como instituíram o sequestro e a escravização de pessoas negras, também foram os brancos que aboliram a escravização. A forma como estes eventos ocorreram não auxiliou no rompimento da hierarquização, pelo contrário, a manteve e, dessa vez, a partir da noção de benevolência, de civilidade e de que todo esse processo de dominação teria sido positivo já que inseriu as pessoas pretas na *civilização*. Fanon explicita que esse processo é cruel, pois invisibiliza essa nova hierarquia, apagando as diferenças que foram tratadas enquanto desigualdades. A liberdade adviria das próprias pessoas negras a partir do momento em que explicitam que as regras do jogo foram, sempre, dadas por europeus brancos colonizadores (tudo no masculino) e que há de se rever as regras para assim termos de fato um outro jogo. É importante lembrar que Fanon se detém a falar da experiência das Antilhas e da colonização realizada pela França que não se considerava um país tão racista e violento quanto outros. Como Fanon evidencia, nos Estados Unidos, a história foi diferente, pois o racismo era parte da organização político-institucional do país, o que facilitava seu combate pelas pessoas pretas. Já para as/os antilhanas/os a situação era mais complexa: “Para o negro francês, a situação é intolerável. Não estando jamais seguro de que o branco o considera como consciência em-si-para-si, ele se preocupa continuamente em descobrir a resistência, a oposição, a contestação” (Fanon, 1952/2008, p.184).

Gostaria de chamar a atenção para a similaridade desta disposição racista com a que vivemos no Brasil. Pensemos no mito da democracia racial e na extrema dificuldade que há para o reconhecimento do racismo estrutural, bem como de ações de reparação do mesmo. No Brasil, temos que construir o problema, evidenciá-lo para, então, combatê-lo. Ou seja, há um grande desgaste tanto social quanto psíquico na busca pelo reconhecimento da população

negra brasileira. Esta tese, com todo esse processo, é um retrato disso: tive que construir todo um panorama do que é raça (em seu sentido etno- semântico), racismo, colonialidade, para explicitar que tais fenômenos são reais e afetam tanto a produção de subjetividades quanto a produção de saber. Não pude partir de um pressuposto pacificado e, apesar de toda a construção teórica realizada, ainda é bem recorrente o questionamento da viabilidade e legitimidade, pois não há no imaginário social brasileiro o reconhecimento da força do racismo estrutural.

Bem, voltando a Fanon, ele explicita o quanto tais dinâmicas de reconhecimento dizem de reconhecimento da alteridade, algo que é muito importante, também para Laplanche. Lembremo-nos que para o francês, a constituição do psiquismo se dá a partir do encontro com o enigma do outro que nos seduz e também nos fornece códigos e esquemas narrativos para traduzirmos este enigma, que é a força motriz do surgimento da pulsão e da humanização. Ora, se não há o reconhecimento da alteridade negra, por conta das dinâmicas do racismo e colonialismo, como se dá a constituição do psiquismo para essas pessoas? E para as pessoas brancas, que são reconhecidas enquanto alteridade, como a constituição do psiquismo ocorre, já que este se pauta no não reconhecimento da alteridade de outras pessoas? Quero recuperar aqui, fazendo dialogar Fanon e Laplanche, as minhas questões iniciais, já anunciadas anteriormente. Não podemos negar, recalcar, desmentir a realidade destes processos que são sociais, geopolíticos, mas, sobretudo, são pulsionais, psíquicos, inconscientes, Sexuais!

Fanon finaliza o texto de modo que considero bem controverso: ele ressalta que o passado não pode ser determinante, mas também que não devemos responsabilizar as pessoas brancas-europeias, pela colonização e escravização. Concordo em parte com o primeiro ponto, pois não se deve ficar preso em uma demanda apenas de reconhecimento e denúncia, há que se lutar no presente para que os impactos do passado não (sobre) determinem o futuro. Contudo, não podemos esquecer do passado, ele é parte da temporalidade social e psíquica. Já sobre o segundo ponto, eu discordo de Fanon, pois se há pessoas sofrendo com o racismo, há pessoas que estão se beneficiando dele. É uma dinâmica relacional e esse caráter precisa sempre ser mantido. Com isso, quero enfatizar a necessidade sim de políticas de reconhecimento, mas sobretudo de políticas redistributivas que reorganizem a riqueza material. As políticas afirmativas são importantes em ambos os sentidos.

Fanon finaliza *Pele negra, máscaras brancas* com o seguinte trecho: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (Fanon, 1952/2008, p. 191). Me parece

certo concluir esta parte da tese com tal citação, pois compreendo que ela retrata tanto a dinâmica pulsional, que nos coloca sempre a trabalho, quanto explicita a dinâmica social: para enfrentar o racismo e a colonialidade precisamos sempre produzir novas traduções sobre as relações, sobretudo daquelas que oprimem e violentam.

5- TRILHANDO CAMINHOS METAPSICOLÓGICOS: AS MENSAGENS ENIGMÁTICAS DE DESIGNAÇÕES RACISTAS

“a verdadeira identidade, nesse contexto, não é necessariamente a que fixa a um lugar, mas a que permite negociar a travessia de espaços que, por conta de sua geometria variável, estão eles próprios em circulação” (Mbembe, 2013/2018, p.179).

“Se, como se tende a acreditar, a África foi falsificada no contato com o exterior, como dar conta da falsificação à qual os negros, por sua vez, em seu esforço para ingerir o mundo, submeteram o mundo?” (Mbembe, 2013/2018, p.182).

“Sob a aparência de uma exposição dogmática, convido-os a prestar atenção nas inflexões e nos desvios. Desvio não significa extravio. Não estou aqui hoje- nem jamais- para trazer um dogma, mas para propor que façamos uma parada no caminho, nas dificuldades. É essencial observá-las bem (Laplanche, 1998/2020, p.21).

Este trabalho sobre a constituição psíquica enquanto racializada, através da proposição e sistematização das mensagens enigmáticas de designações racistas, potencializa o debate psicossocial sobre o racismo antinegro e a sua relação com o psiquismo. Visa também colaborar na compreensão do funcionamento, da manutenção e de potenciais ações de enfrentamento antirracista. Contudo, não se resume a uma leitura social, a partir da psicanálise, deste fenômeno que violenta e mata há séculos: ele também auxilia na releitura e em potenciais mudanças na própria Teoria da Sedução Generalizada.

Proponho, a partir do escopo de sua metapsicologia, reflexões que racializam: a) as origens do psiquismo e b) as reflexões epistemológicas acerca de como a produção teórica sobre tais origens é tanto realizada a partir de um lócus enunciativo quanto também sofre a ação da estrangeiridade constitutiva⁵¹ (o sexual,a sexualidade perverso- polimorfa, o inconsciente), tão cara à TSG, estrangeiridade esta que é também construída de maneira racializada. Após as reflexões realizadas nos capítulos anteriores, proponho a sistematização

⁵¹ Lembrando que o uso do termo estrangeiridade remete à ideia do estrangeiro em mim que me constitui, mas desconheço. Isto porque, como já salientado anteriormente, a constituição do psiquismo na TSG se dá a partir da alteridade compreendida tanto como a/o adulta/o cuidador/a quanto também a alteridade interna (estrangeira) desta/e adulta/o.

do conceito de mensagens enigmáticas de designações racistas. Recapitulemos, então, o caminho construído até aqui.

De acordo com a TSG, a constituição do psiquismo ocorre a partir da sedução. Conforme explorado anteriormente, a sedução consiste neste encontro do adulto cindido (que tem o psiquismo formado e, portanto, o inconsciente) com um/a bebê cuja sobrevivência e humanização dependem, essencialmente, do cuidado proveniente desta relação. Tal relação se estabelece em uma desigualdade constitutiva devido a situação antropológica fundamental (SAF) que é a situação originária de toda e qualquer pessoa já que a sobrevivência da/o bebê humano sempre requer a intervenção de cuidadoras/res. Além desta dimensão objetiva de extrema vulnerabilidade, entende-se a SAF enquanto um momento de extrema abertura e passividade (a passividade originária) diante do outro. Uma posição, portanto, masoquista. Através dos cuidados recebidos das/os adultas/os, relacionados com o código do apego, a/o bebê entrará em contato com “algo a mais” que ultrapassa a dinâmica da manutenção corporal sendo esse algo justamente a sexualidade infantil (a alteridade constitutiva, o inconsciente) da/o adulta/o. Assim, a/o próprio adulta/o, em contato com a/o bebê, também terá uma reabertura de suas vivências infantis. Apesar da assimetria inicial, ambas as partes estabelecem trocas, ninguém sairá incólume deste encontro.

A proposição sobre a revolução copernicana inacabada⁵² (Laplanche, 1992/2016) questiona as concepções. Estas seriam produções teóricas com enfoque endógeno, o que Laplanche nomeia como ptolomaicas (pois assim como Ptolomeu achava que a Terra era o centro do universo, tais leituras analisam a subjetivação com total enfoque no bebê).. Ele resgata a importância do descentramento do ser humano em prol do reconhecimento da alteridade (interna e externa) enquanto constitutiva, em um movimento similar ao ocorrido quando Copérnico descobriu que a Terra não era o centro do universo.. Com isso, ele se distancia daquilo que o mesmo nomeou como desvio biologizante, presente na obra freudiana, que seria a localização da origem da pulsão na biologia inatista. Se distanciando de Freud, ele

⁵² Ei-nos chegados ao ponto que consideramos como essencial a esta revolução copernicana iniciada por Freud; o descentramento, na realidade, é duplo; a outra coisa (*das Andere*) que é o inconsciente só se mantém na sua alteridade radical pela outra pessoa (*der Andere*): em suma, pela sedução (39). Que a alteridade da outra pessoa se esbata, que ela seja reintegrada sob a forma de *minha* fantasia do outro, do *meu* "fantasma de sedução", e é a alteridade do inconsciente que é posta em perigo. Donde a questão formulada num grau secundário: o que impede a teoria da sedução de "sustentar" sua afirmação do primado da estrangeiridade externa? O que, senão uma apreciação inexata das dimensões dessa descoberta e, não tenhamos medo em afirmar, de sua dimensão filosófica: de que forma o problema da "existência da outra pessoa" não se encontraria subvertida, a partir do momento em que essa outra pessoa é primeira na constituição de mim mesmo: uma prioridade que não é somente postulada na teoria, mas implicada e experimentada na transferência (Laplanche, 1992/2016, p. 8).

propõe que a pulsão seria produto do processo de simbolização/ tradução das inscrições que se estabelecem no corpo da/o bebê pela via da implantação das mensagens enigmáticas que parasitam os cuidados das/os adultas/os.

A implantação ocorre quando as mensagens enigmáticas se inscrevem no eu-corpo do bebê, fixando-se na pele psicofisiológica, mensagens estas passíveis de serem retomadas e reativadas em um segundo tempo, uma vez que neste tempo 1 ainda não haveria a tópica constituída. Na metabolização destas primeiras mensagens implantadas haveria uma falha parcial na tradução/ simbolização. Já a intromissão é uma implantação mais violenta que ocorre com aquelas mensagens intraduzíveis, “immetabolizáveis”, prescritivas, violentas, cujo conteúdo funciona como um curto-circuito, impossibilitando os processos de simbolização. Aqui, haveria uma falha total na tradução. Segundo formulações tardias de Laplanche (1998/2020; 2003 /2015), realizadas em reconhecimento às proposições de Marta Rezende Cardoso (2002) e Luis Carlos Tarelho (1999/2019), dentre outros, as mensagens intrometidas seriam responsáveis pela constituição dos enclaves psicóticos. Os objetos fonte da pulsão seriam, justamente, os restos da simbolização/ tradução das mensagens enigmáticas *implantadas* no eu-corpo do bebê, uma vez que as mensagens *intrometidas* não seriam metabolizáveis. Assim, as origens da pulsão se devem ao recalçamento originário que, para a TSG, ocorre a partir do modelo tradutivo em dois tempos.

Um dos principais pontos de tensão na TSG é o caráter e os efeitos dessas primeiras inscrições na superfície corporal do bebê, uma vez que o modelo do recalçamento tradutivo explica muito bem os processos psíquicos desde que o psiquismo já esteja constituído. Contudo, tal modelo esbarra em desafios consideráveis quando pensamos as origens. Bem, tal questão tem sido motor de reflexões/proposições diversas. Até mesmo na obra de Laplanche podemos observar concepções distintas. Maria Teresa M. Carvalho (2020) ressalta essa oscilação, entre duas posições divergentes, ao apontar que há momentos em que Laplanche concebe os efeitos das primeiras inscrições como tendo: 1) “caráter silencioso” no qual as mensagens permanecem “à espera”. pois os efeitos serão ativados no segundo tempo no momento de reativação e tradução das mesmas” (p.60); 2) “*presença da excitação traumatizante desde os primeiros tempos* da inscrição das mensagens enigmáticas” (p. 61, grifo no original).

Carvalho (2020) pondera, contudo, que a concepção mais coerente com a importância dada por Laplanche à inspiração do modelo freudiano do traumatismo em dois tempos, para a

fundamentação do modelo do recalçamento tradutivo, é a primeira (além de ser também a concepção mais frequente ao longo de sua obra). Isto porque tal concepção se norteia a partir do pressuposto de que as origens da pulsão se devem aos processos de simbolização (tradução da mensagem enigmática) rompendo com a possibilidade de uma origem inata do pulsional. Ou seja, a concepção de que as mensagens seriam reativadas, a posteriori, faz jus à crítica laplancheana a Freud. E como isso se relaciona com a problemática do racismo?

Entendo que a compreensão das mensagens enigmáticas enquanto ativadas no segundo tempo do recalçamento originário é muito potente para a compreensão de fenômenos sociais, de um modo geral, justamente por *desnaturalizar* o processo de humanização. Ou seja, não somos apenas corpo físico, instintos, genótipo, fenótipo, mas, sobretudo, somos seres sociais e enquanto tais que nos tornamos sujeitos. Nossa subjetivação pressupõe simbolizações e o que escapa dessas tentativas tradutivas irá constituir o inconsciente recalçado. As noções de códigos e esquemas narrativos bem como a incorporação dos debates sobre gênero (apresentados no capítulo 1) são exemplos de como a teoria psicanalítica pode ser colocada em movimento e trabalhada a fim de contemplar as vicissitudes do que nos torna humanos. Compreendo que tais incorporações à TSG são um importante exercício copernicano, ou seja, de compreensão de que nosso psiquismo é produto da intersubjetividade que entendo como diretamente relacionada com contexto histórico- político- econômico- cultural nos quais estamos inseridas/os. Assim, o fenômeno do racismo antinegro (brasileiro) deve ser compreendido enquanto simbolizações que transformam diferenças físicas em desigualdades

Partindo desses lugares, podemos embasar a proposição de que o racismo é um fenômeno psicossocial que se manifesta tanto na cultura quanto nas subjetividades. Proponho pensá-lo, portanto, não mais *ou* como um fenômeno social *ou* como um fenômeno psíquico, mas sim como ambos coexistindo em movimentos que se retroalimentam. Tal leitura pode parecer óbvia, mas será que ela tem sido levada a sério em sua radicalidade nas produções que se dedicam a pensar o racismo na área *psi*, seja na psicologia e/ou na psicanálise?

A sedução, para Laplanche, abarca tanto a fantasia (elemento proposto por Freud, abandonado e posteriormente retomado enquanto algo filogenético, mítico) quanto a materialidade uma vez que ela se daria a partir do contato e cuidado de seres humanos com suas proles (código do apego). A sedução seria, portanto, um processo fundamental e fundacional para a constituição do psiquismo, processo este impulsionado pela alteridade externa (o adulto) e também interna (o inconsciente sexual do próprio adulto). Mas a sedução

é parte do processo, não o processo todo, pois para que haja a fundação de uma tópica psíquica há que se estabelecer os processos de tradução/ simbolização. O que *sobrar* da tradução será, justamente, os objetos fonte da pulsão que constituirão aquilo que nomeamos como inconsciente (recalcado).

Os processos defensivos de ligação, cuja constituição tem como consequência o recalçamento originário, também são produtos da presença do adulto. O *socius*, personificado nas figuras das/os cuidadoras/res, precisa ofertar elementos de ligação para que a/o bebê lide com os processos desligantes advindos das excitações oriundas da sedução. Ou seja, a construção do psiquismo seria tanto um processo copernicano (não endógeno, catalisado pelo outro) quanto ptolomaico uma vez que o bebê, sempre a partir das condições ofertadas pelas/os adultas/os, irá operar os processos de metabolização dos aspectos desligantes a partir de ligações (traduções).

Uma importante pergunta que tem colocado a TSG a trabalho é: ora, se o bebê é este ser à mercê da alteridade, como este humano em potencial, sem psiquismo formado, iniciará todo esse processo de construção de si mesmo, uma vez que não há um “ser em si” já constituído a priori? Como seria a participação dos adultos nessas origens?

Há algumas respostas possíveis a tais questões. O próprio Laplanche foi muito provocado sobre o assunto, especialmente por Bleichmar (1993/1994) e Ribeiro (2000; 2017) acerca do problema do “bebê tradutor”. Como bem sintetiza Carvalho (2020) sobre a postura de Laplanche

(...) ao afirmar que por ter insistido sobre os elementos de desligamento incluídos nas mensagens do outro, correu o risco de negligenciar o fato de que o outro, parental ou não, fornece também à criança o essencial de seu arsenal de ligação; seu amor, seus cuidados, sua manutenção (holding) e, ainda, *os elementos verbais ou extra verbais indispensáveis à sua autoteorização, às suas traduções* (Carvalho, 2020, p.65, grifo nosso).

Dentre aquelas/les teóricas/os que se detém a pensar as primeiras traduções através da Teoria da Sedução Generalizada, há àquelas/les que irão focar no pólo receptor (criança), o que me parece ser uma perspectiva mais ptolomaica, e àquelas/les que focarão no pólo emissor (adultos), perspectiva, para mim, mais copernicana. Kenia Ballvé Behr (2020) é uma das que se atêm à formulação laplancheana de um “impulso a traduzir” vindo do outro, mas que o trabalho efetivo das *primeiras* traduções seria realizado pela própria criança:

As primeiras traduções não são realizadas pelos adultos, quem traduz é a criança na articulação daquilo que recebe dos outros, e que vai se apropriando disso sem que

exista um Eu completamente estruturado desde o início. Cabe aos adultos, efetivamente, possibilitar essa tarefa do *infans* de duas formas. A primeiras delas, disponibilizando as possibilidades de tradução, de criação de hipóteses que deem conta de seus enigmas, por meio dos códigos da cultura; a segunda, mediante os investimentos narcisistas que oferecem à criança desde os cuidados auto conservativos dos quais se ocupam, que lhe permitam a unificação, assim como a saída do auto conservativo e a entrada no mundo pulsional (p.50).

Silvia Bleichmar (1993/1994) também ressaltou, a partir de sua vasta experiência e atuação na clínica com crianças e bebês (o que incluía até mesmo recém-nascidos), a dupla funcionalidade do adulto na situação originária: é ele quem seduz a partir do enigma advindo do inconsciente e é também ele quem oferecerá suporte para traduções simbolizantes que terão papel de ligação defensiva às excitações. Através do suporte narcisizante, o adulto realizará a função de continente, necessária para a construção da tópica, a partir da unificação dos investimentos libidinais. Conforme bem explicado por Carvalho (2020), para Bleichmar (1993/1994), o surgimento da pulsão seria localizado no hiato (que sempre existirá, em maior ou menor grau) entre a intrusão, pelos gestos de cuidado, das fantasias do adulto, e as possíveis contenções das mesmas (também ofertadas pelos adultos). Desta maneira, ela inova ao propor a distinção entre a instalação do objeto-fonte da pulsão e a sua fixação no inconsciente. Assim, os transtornos psíquicos em recém-nascidos e crianças pequenas deveriam ser pensados a partir das falhas na sedução e/ou na oferta de elementos para as traduções, pois a criança não é o sintoma do adulto. Este seria o duplo comutador de que Bleichmar trata. Ela é uma das primeiras estudiosas da TSG a destacar, antes mesmo do próprio Laplanche, uma leitura sobre as primeiras traduções apontando o adulto como elemento fundamental.

Paulo César Ribeiro (2022) em seu texto *Para relançar a revolução copernicana inacabada (uma retomada sobre a teoria tradutiva do recalçamento)* (tradução nossa)⁴⁶, se dedica especialmente à questão do *bebê tradutor*. Neste texto, apresentado pelo autor nas *Journées* Laplancheanas de 2022, Ribeiro (2022) explicita o quanto a noção de que a/o bebê seria a/o primeira/o tradutor/a é uma marca ptolomaica na produção de Laplanche. Ou seja, uma postura ipsocentrista que tende a enxergar as subjetividades por uma perspectiva autocentrada, afinal de contas, quem vai traduzir as primeiras inscrições se não há ao menos um Eu constituído? Ribeiro (2022) se vale do mesmo movimento de Laplanche, em sua análise das produções freudianas, aplicando-o, desta vez, à própria TSG. Desta forma, ele relembra a revolução copernicana inacabada que descentraliza a Terra, evidenciando o heliocentrismo, e abre possibilidades de não mais haver um, único, centro (p.2). Na Teoria da

Sedução Generalizada tal postura contribui para o resgate da primazia do outro na constituição psíquica (Laplanche, 1993/2016).

Diante destas distintas leituras sobre as origens do psiquismo, no que tange às primeiras traduções, escolho a perspectiva de Ribeiro (2022) para seguir e desenvolver minha proposição acerca da constituição do psiquismo a partir da sedução e simbolização racializada. Para ele, este tempo 1 (bebê tradutor), na verdade, esconderia tempos anteriores fundamentais exercidos pela alteridade, principal responsável pela sobrevivência fisiológica do bebê e, também, responsável pela construção deste psiquismo em potencial. O autor afirma a radicalidade do copernicanismo da TSG ao retomar a teoria tradutiva do recalçamento, central para a compreensão das origens do psiquismo, e propor que as primeiras traduções são realizadas pelos adultos, não pelos bebês. Ribeiro (2022) evidencia que antes mesmo que a/o bebê possa realizar simbolizações/ traduções, as/os cuidadoras/res serão responsáveis por esse processo nos primeiros momentos, nas origens.

A partir da própria formulação da identificação passiva (Ribeiro, 2000; 2017), Paulo César Ribeiro explicita que as origens psíquicas não estão no sujeito em si, mas na identificação realizada pelo adulto que, a partir de comunicação verbal e não-verbal, designará o bebê através das mensagens enigmáticas. O processo de simbolização terá desdobramentos distintos a partir das diferentes condições existentes tanto no que diz respeito ao *conteúdo* das mensagens emitidas (vale lembrar que o caráter enigmático das mensagens pré-conscientes/conscientes se deve ao Sexual que acompanha tais emissões, uma vez que somos sujeitos cindidos de nossa própria alteridade interna) quanto ao *suporte* do adulto para que as traduções ocorram. Tal endereçamento, cujo vetor parte do adulto em direção ao bebê, propicia não somente a manutenção corporal e biológica, mas sobretudo, a libidinização deste pequeno humano, cujo produto da tradução/ recalçamento das mensagens será a pulsão sexual (de vida e morte). A releitura da teoria tradutiva do recalçamento, realizada por Ribeiro (2022), resgata a revolução copernicana iniciada por Laplanche, ao colocar a trabalho a metapsicologia. É o que podemos perceber no trecho a seguir:

Seria suficiente, se necessário, recordar a importância do nome próprio no processo de unificação e identificação corporal, ou o peso da atribuição de gênero que se revela através da forma como o adulto entra em contato com a criança e a estimula. O fato é que a criação de zonas erógenas, o despertar ou possível inibição das sensações corporais, os efeitos de integração ou fragmentação produzidos pelo adulto, tudo isto se desdobrará de forma quase exclusiva - no tempo primitivo da sedução original - sob o registro de trocas corporais assimétricas e ampliadas: assimétrico desde que estabelecido entre um adulto que tem um eu, um meio de comunicação inconsciente e bem desenvolvido, e uma criança que ainda não o possui; e ampliado no sentido de incluir, para além do contato tátil com o corpo da criança,

sons, expressões faciais, gestos, movimentos e especialmente olhares (Ribeiro, 2022, p. , tradução nossa).

Partindo da TSG e sua concepção de que a sedução e a simbolização é o que torna a / o bebê um ser humano, proponho entendê-los como processos racializados. A sedução acontece a partir da forma como o adulto se conecta com a criança e a estimula, promovendo, assim, a criação de zonas erógenas. Muito se pensa e se fala sobre os investimentos libidinais nas zonas erógenas boca, ânus, pênis, vagina. Contudo, partimos do pressuposto de que todo o corpo é passível e necessita de erogeneização. Sendo assim, a pele, nosso maior órgão, sem dúvida, é um dos alvos primordiais da sedução, afinal, ela que recobre toda nossa extensão corporal, o que inclui, obviamente, as zonas erógenas mais *exploradas* nas produções psicanalíticas (quais sejam os órgãos genitais - pênis e vagina, ânus e boca).

Didier Anzieu, psicanalista francês, é uma importante referência sobre os estudos que envolvem constituição psíquica, corporeidade, limites, narcisismo e transtornos mentais. Seu trabalho *Eu-Pele* (Anzieu, 1985) é um compilado de anos de pesquisa acerca da temática. Ele estabelece uma analogia entre o eu enquanto envelope do psiquismo e a pele como envelope corporal:

Toda atividade psíquica se estabelece sobre uma função biológica. O Eu-pele encontra seu apoio sobre as diversas funções da pele. Esperando proceder adiante a seu estudo sistemático, assinalo aqui brevemente três funções⁵³ (às quais me limitava em meu primeiro artigo de 1974). A pele, primeira função, é a bolsa que contém e retém em seu interior o bom e o pleno aí armazenados como o aleitamento, os cuidados, o banho de palavras.

A pele, segunda função, é a interface que marca o limite com o de fora e o mantém no exterior, é a barreira que protege da penetração pela cobiça e pelas agressões vindas dos outros, seres ou objetos. A pele, enfim, terceira função, ao mesmo tempo que a boca e, pelo menos, tanto quanto ela, é um lugar e um meio primário de comunicação com os outros, de estabelecimento de relações significantes; é, além disso, uma superfície de inscrição de traços deixados por tais relações (Anzieu, 1985, p.45)

Fica evidente em suas proposições a importância que a pele tem para a compreensão do psiquismo. Contudo, aparentemente, o psicanalista não faz uma discussão sobre a pele e a questão racial. Em uma pesquisa incipiente pelo livro, o único trecho que encontrei em que há alguma discussão próxima à temática do racismo foi o seguinte:

4. As perturbações do comportamento podem ser prevenidas em grande parte se o bebê-macaco privado de sua mãe está em contato com semelhantes também privados de suas mães: o grupo dos companheiros é um substituto materno. *A pesquisa etnológica sobre as civilizações negro-africanas já chegara ao mesmo resultado: a*

⁵³ Anzieu desenvolverá nove funções , posteriormente, neste mesmo livro. Contudo, me atenho apenas à estas três a título de explicitar a importância de se pensar a pele enquanto órgão erógeno, pressuposto importante para a discussão que realizo sobre racismo antinegro no Brasil.

classe de idade substitui e reveza a mãe. Entre os macacos, o desenvolvimento do indivíduo favorece mais os pequenos, que se beneficiam sucessivamente do contato materno e do contato grupal (Anzieu, 1985, p. 31, grifo nosso).

Seria necessária uma pesquisa mais detalhada na obra do autor, mas chama a atenção a relação que o mesmo estabelece entre os comportamentos de macacos e civilizações negro-africanas, relação esta pautada por pesquisas etnológicas que, por muito tempo, tiveram um caráter etnocêntrico. Uma discussão crítica sobre a produção de Anzieu, racismo e colonialidade emerge enquanto um trabalho interessante e necessário a ser desenvolvido, futuramente. Por ora, chamo a atenção para duas coisas: 1) a necessidade dos estudos psicanalíticos de ampliarem suas proposições sobre a corporeidade e as zonas erógenas; 2) a aparente prevalência da colonialidade e do racismo na produção deste importante psicanalista. Tal situação dialoga diretamente com os questionamentos que tenho feito ao longo deste trabalho: a psicanálise tem lidado com a questão do racismo? Se sim, como?

Não há nada intrínseco à cor da pele, aos traços e ao fenótipo que poderia explicar o racismo. O que acontece é um recobrimento do corpo por discursos que, no caso do racismo antinegro e das relações de colonização, foram responsáveis pela criação da raça. É importante nos lembrarmos que mesmo as zonas corporais que são priorizadas pela teoria psicanalítica como erógenas também têm uma construção social, política e afetiva. Há, contudo, perspectivas psicanalíticas que reafirmam o binarismo natureza *versus* cultura a partir do par sexo *versus* gênero o que revela uma dualidade própria do pensamento positivista e colonial. Tal pensamento tem sido questionado por teóricos e teóricas de diversas áreas do conhecimento, como por exemplo Donna Haraway (2016), Judith Butler (1990/2013; 1993/2000) e Paul Preciado (2014) que são referências importantes neste debate sobre sexo/gênero. É o que podemos constatar na própria autocrítica ao feminismo que Haraway faz sobre a construção do conceito de gênero enquanto pautada na dualidade, típica do pensamento ocidental e do norte global:

Em todas as suas versões, as teorias feministas de gênero tentam articular a especificidade da opressão das mulheres no contexto de culturas nas quais as distinções entre sexo e gênero são marcantes. Quão marcantes depende de um sistema relacionado de significados reunidos em torno de uma família de pares de oposição: natureza/cultura, natureza/história, natural/ humano, recursos/ produtos. Esta interdependência capital de um campo político-filosófico ocidental de oposições binárias - funcionalmente, dialeticamente, estruturalmente ou psicanaliticamente compreendidas- *problematiza as alegações de utilização universal de conceitos relacionados a sexo e gênero; esta questão é parte do debate em andamento sobre a relevância transcultural das versões euro-americanas da teoria feminista*. O valor de uma categoria analítica não é necessariamente anulado pela consciência crítica de sua especificidade histórica e de seus limites culturais. Mas os conceitos feministas de gênero colocam de modo agudo os problemas da

comparação cultural, da tradução linguística e da solidariedade política (Haraway, 2016, *Gênero para um dicionário marxista*, p.211).

O binarismo e a primazia são próprios de cosmovisões e epistemologias positivistas e eurocentradas, concepções estas que estão não somente nas origens da psicanálise, mas se mantêm a partir das dualidades de sexo e gênero. Desta forma, reitero que tanto as concepções psicanalíticas são binárias e reforçam o binarismo supracitado como também negligenciam, devido a essa lógica de primazia, outras relações que constituem a humanidade e o ser humano, tais como as questões étnicas e raciais a ponto de não haver um olhar racializado até mesmo para as questões de gênero. Mas, ainda que houvesse, como abarcar a complexidade do humano e suas vicissitudes sem negligenciar a inter-relação entre dinâmicas de poder conhecida como interseccionalidade?

O que quero dizer com binarismo de gênero não racializado diz respeito à cegueira psicanalítica quanto a questão racial para se pensar os corpos e até mesmo os atributos sexuais (no sentido genitalizado). Por exemplo, pesquisas sobre violência obstétrica evidenciam que mulheres negras são mais vitimadas do que mulheres brancas (Lima et al. 2021) e que a ideia “corpos negros são mais fortes” estaria por trás da opção de administrar menos anestésias às negras. Quais os impactos disso para a maternidade dessas mulheres? E, conseqüentemente, quais impactos poderiam ter no psiquismo dos bebês? Maternidade e origens do psiquismo são temas caros à psicanálise, certo? O reconhecimento do racismo é importante para análises e intervenções adequadas.

Outro fenômeno que exemplifica as diferenças entre as mulheres e os seus respectivos corpos são as cirurgias íntimas estéticas, especialmente a labioplastia ou ninfoplastia. Segundo Fabiola Rohden (2021), o Brasil é o campeão em realizações dos procedimentos de labioplastia, seguido pelos Estados Unidos. A autora afirma que não há informações sistematizadas sobre o perfil das pessoas que se submetem aos procedimentos. Uma das consequências é a ausência de dados demográficos - estatísticos que caracterizam as mulheres que realizam tais intervenções no que tange à classe social, à raça, à etnia, dentre outros. Contudo, a autora chama a atenção para o cenário, brasileiro e internacional, de busca pelos procedimentos de clareamento da vulva e dos lábios (genitais) bem como sobre a construção de um imaginário social que rejeita genitálias femininas negras. Esse imaginário social se pauta no racismo científico que chegou mesmo a fazer experiências médicas e exposições de mulheres negras, como o caso de Sarah Baartman.

Conhecida como “Vênus Negra”, Saartjie Baartman (seu nome original) foi levada para a Europa a fim de ser exposta em circos enquanto atração e, posteriormente, foi estudada por naturalistas franceses que escreveram tratados sobre sua anatomia, especialmente seus órgãos genitais. Não há muitas informações sobre sua vida tanto quanto há sobre seu corpo. Saartjie Baartman faleceu em 1815, na França, cinco anos após ter sido levada para as exposições que a animalizavam na Europa. Sua genitália dissecada permaneceu exposta até 1985 no Musée de l’homme em Paris. Apesar dos dois séculos que nos separam destes eventos racistas, o olhar para a genitália feminina ainda é marcado pelo racismo e por discursos discriminatórios presentes na medicina. É o que evidencia Schimitt (2014) em seu trabalho sobre a temática:

A ideia amplamente difundida e aceita em diversos círculos científicos no século XIX de que o tamanho da genitália feminina seria diretamente proporcional a um comportamento mais sexual e animalesco da mulher, de certa forma, ainda pode ser observado hoje em discursos de médicos e do público feminino que serão posteriormente abordados. A falta ou diminuição dos tão pretendidos recato e feminilidade também estão estreitamente relacionados à estética de genitálias femininas maiores. Assim, a descrição de Cuvier sobre o *sinus pudoris* de Baartman e seu posterior diagnóstico sobre as causas de tal peculiaridade ilustram com clareza a forma como a anatomia se apropriou de crenças que atribuíam as causas da hipertrofia dos lábios internos da genitália de Saartjie a questões climáticas, geográficas e evolutivas sem ter qualquer embasamento ou estudo mais aprofundado (Schimitt, 2014, p. 34).

Ainda citando a mesma autora,

Segundo Gilman (1985) as afirmações de Cuvier sobre a anatomia de Saartjie refletem concepções que compreendem a sexualidade feminina como fundamentalmente patológica, sendo a genitália o locus de diferentes males e a própria definição da mulher para a sociedade do século XIX (Schimitt, 2014, p. 36)

A partir dessas discussões, compreendo como importante lançar o questionamento: de quais corpos e zonas erógenas as perspectivas psicanalíticas tratam em suas produções? Será que contemplam, por exemplo, a hipersexualização dos corpos de homens e mulheres negras? Como a psicanálise tem lidado com os restos e sintomas da colonialidade e do racismo? Propor uma leitura sobre racismo e psiquismo a partir da realidade brasileira requer o enfrentamento dos impactos de tais dinâmicas na manutenção de desigualdades bem como sobre a resistência psicanalítica com determinados questionamentos como, por exemplo, o questionamento sobre a centralidade de gênero/ sexualidade. Tal des / re -construção é necessária para realizarmos, de fato, um processo de racialização da psicanálise e fazer trabalhar a TSG.

Um importante exemplo de movimento e transformação da Teoria da Sedução Generalizada é a discussão sobre intromissão e enclaves psicóticos que reconfiguraram a

concepção da fundação do psiquismo. A intromissão emerge como uma resposta laplancheana acerca dos processos de subjetivação não - neuróticos, uma vez que a implantação é entendida como o processo *normal* e cotidiano de inscrição de mensagens. A fim de desenvolver tal proposição, estudiosas/os da TSG aprofundaram as reflexões acerca da caracterização das mensagens enigmáticas e suas vicissitudes, o que tem contribuído para a complexificação da compreensão do psiquismo. Vide as proposições sobre superego e estados limítrofes realizadas por Marta Resende Cardoso (2002; 2017) e as reflexões sobre paranoia empreendidas por Luis Carlos Tarelho (1999/2019; 2020).

Marta Resende Cardoso (2002) se dispôs a investigar a constituição do superego a partir da máxima de que este seria constituído justamente por mensagens do tipo intrometidas. Estas seriam compostas por elementos não metabolizáveis, de caráter imperativo, o que coloca o sujeito em posição de passividade irreversível perante tais mensagens violentas e prescritivas. Com esse desenvolvimento sobre o superego, depreende-se que toda personalidade (neurótica ou não) terá enclaves psicóticos, mensagens que permanecem encravadas e impossíveis de serem reduzidas a algo diferente do que elas mesmas já que consistem em conteúdos prescritivos desprovidos, inclusive, do caráter enigmático: elas são o que são, sem margem para traduções. Cardoso (2017) pontua como esses aspectos mais violentos do psiquismo (desligantes) são como que uma “cultura pura de alteridade⁵⁴”. Com sua pesquisa, a autora trouxe um avanço metapsicológico de diferenciar o superego tanto do domínio do ego quanto do id (recalcado, inconsciente).

Prosseguindo com suas investigações acerca daquelas mensagens que fracassam totalmente na tradução (que são diferentes das mensagens implantadas que têm fracasso parcial, fracasso este responsável pela constituição do inconsciente “clássico”), Cardoso (2017) avança nos estudos sobre o enclave:

Os enclaves correspondem a um primeiro “depósito de traços” do outro, impressões que por não ingressarem no circuito tradutivo, se mantêm como marcas traumáticas, índices de percepção que tenderão a reaparecer na vida psíquica de maneira quase imutável (p. 91)

⁵⁴ A ideia do enclave, de fato, segue no sentido inverso ao de uma integração no sistema do ego e serve para destacar o caráter radicalmente estrangeiro desse material na tópica. Os aspectos mais violentos ou de desligação do funcionamento psíquico me permitiram conceber a ação de uma “cultura pura de alteridade” que funciona no indivíduo como um “enclave”, uma “exterioridade”: impossibilidade de apropriar-se do outro, impossibilidade para o ego de integrá-lo ou recalá-lo no seu território (Cardoso, 2017, p. 89).

E quais seriam as condições que resultam no processo de intromissão? Uma das possibilidades seria de que as mensagens intrometidas já partem do emissor- adulto enquanto enclaves (centrados nele mesmo). Tais mensagens enfrentariam dupla recusa: a de tradução (de onde parte) e a de des-tradução (aonde chega). Segundo Cardoso (2002), tal situação de enclave se daria devido a um paradoxo no endereçamento da mensagem, como a ativação da passividade traumática (originária) no próprio adulto que, por sua vez, irá identificar o bebê condenando-o a uma posição fixa de repetição daquele conteúdo de pura alteridade. Desta forma, esse enclave fica externo tanto à instância egóica, que não pode traduzí-lo e o repetirá compulsivamente e de maneira fragmentada, quanto ao inconsciente recalcado. Cardoso (2017) nomeia tais mensagens como *anti-enigmáticas* ou *ultraclaras*, uma vez que elas são constituídas por um conteúdo prescritivo nada enigmático. O funcionamento desse tipo de mensagem será de repetição e as tentativas de defesas utilizarão o corpo, seja pela via do ato ou pela via do somático.

Luis Carlos Tarelho (1999/2019; 2020) também se interessa pela constituição da subjetividade para além da concepção clássica neurótica proposta por Laplanche. Ele se dedica à subjetivação psicótica e se questiona sobre como as mensagens e endereçamentos acontecem nesses casos. O autor parte da noção de paradoxo, inicialmente aquela desenvolvida pela Escola de Palo Alto. Sua hipótese é a de que a base do paradoxal está na rejeição, pelas/los as/os adultas/ os - cuidadoras/res, do endereçamento enigmático da sexualidade inconsciente que para elas/les se torna insuportável a ponto de ser recusado. Desta forma, a origem do paradoxal é a denegação, a recusa da sexualidade perverso-polimorfa. Segundo o autor:

(...) o resultado é a criação de uma situação paradoxal, pois, longe de ser abolido, esse endereçamento, ao ser abertamente combatido sem poder desaparecer porque é intrínseco e inevitável, passa a ter um efeito proporcionável à força com que é combatido, isto é, se torna persecutório. E pior: ao perder a dimensão enigmática, de estímulo à tradução, e assumir o formato do paradoxal, isto é, do sentido na falta total de sentido, da existência na não existência, com força de uma injeção categórica que paralisa o trabalho de tradução, torna-se completamente indisponível à substituição significativa (Tarelho, 2020, p. 78).

Para Tarelho (2020), o paradoxal é um dos destinos possíveis do enigmático, pois se forma a partir da intolerância das/os adultas/os para com sua implantação e não seria algo típico de determinadas mensagens. Assim, ele propõe uma reformulação sobre o paradoxal estar atrelado à intromissão, pois esta deixaria escapar o fato de que “a sexualidade é introduzida por um ato que visa sua exclusão” (Tarelho, 2020, p.82). Ele propõe, então, a nomeação deste processo como *contraimplantação- intromissão*.

As proposições de Cardoso (2002; 2017) e Tarelho (1999/2019;2020) auxiliam a TSG na compreensão de fenômenos não neuróticos por uma perspectiva continuísta acerca da constituição do psiquismo. Isto porque serão as mensagens e as suas condições de tradução/simbolização as responsáveis pela diferenciação de neuróticos e de não neuróticos. Ao contrário de perspectivas estruturalistas pautadas no binarismo *ausência versus presença* tais compreensões mantêm a dinâmica copernicana que resgata a alteridade e descentraliza o sujeito.

Percebe-se que as origens psíquicas continuaram (e continuam!) sendo (re) pensadas a partir da TSG, algo incentivado pelo próprio Laplanche que não apenas reconheceu a relevância quanto reformulou suas próprias proposições a partir de tais contribuições. Em diálogo com as discussões supracitadas e mantendo o mesmo exercício de colaboração para novos fundamentos para a psicanálise⁵⁵, proponho a compreensão de que as mensagens de designação racista podem ser tanto implantadas quanto intrometidas. Desenvolvo: sendo o racismo estrutural (Almeida, 2018) um esquema narrativo organizador da nossa sociedade, que afeta diretamente todas as nossas relações sociais, todos somos expostos às designações racistas. Este é, inclusive, um pressuposto da própria formulação do conceito proposto por Silvio de Almeida: o reconhecimento da abrangência, e consequente importância, desta dinâmica que é tão imbrincada na organização das sociedades que se mistura ao capitalismo.

Continuando minhas formulações, é importante pontuar que existem mensagens racistas tão violentas e prescritivas (apesar de partir do princípio de que o racismo é sempre violento) que serão impossíveis de serem metabolizadas, seja devido ao conteúdo (como as mensagens ultraclaras/ antienigmáticas), seja pelas

(...) condições de recepção que tornam a metabolização quase impossível. Ou porque é muito difícil apreender qualquer elemento de uma mensagem no acontecimento traumático, mesmo que a tarefa do terapeuta sempre deva ser tentar reestabelecer o fio tênue de uma mensagem possível, ou porque as condições subjetivas e a própria capacidade de metabolização são deficientes no sujeito (Laplanche, 1998/ 2020, p. 26).

Trazendo tais formulações para a discussão do racismo a partir da TSG: para além do conteúdo das mensagens, as condições de simbolização/ tradução ofertadas para o receptor podem ser inexistentes ou insuficientes. Isto descreve um ciclo de traumas racistas que se perpetua e se retroalimenta na medida em que há cuidadoras/res que por terem sido atravessados por conteúdos racistas tão violentos e prescritivos, impossíveis de serem

⁵⁵ Sim, leitor, me vali aqui do nome da obra em que Laplanche sistematizou a Teoria da Sedução Generalizada.

destraduzidos e retraduzidos, poderão atualizar/ reproduzir tais violências na vivência das crianças por elas/les cuidadas/os. Tais adultas/os podem não ter conseguido simbolizar as mensagens violentas- prescritivas (conteúdo) devido a ausência de códigos e esquemas narrativos disponíveis e ofertados à elas e eles ou, ainda, devido à falha das/os cuidadoras/res (que lhe cuidaram) no suporte para a constituição da capacidade de simbolização do racismo. Ambas as situações, conteúdo da mensagem e metabolização das mesmas, podem coexistir e contribuir para situações de implantação racista do tipo intromissão. Notem que a descrição das mensagens intrometidas (ultraclaras ou antienigmáticas) atende à dinâmica do trauma, enquanto excesso que escapa à tradução, bem como se alinha ao modelo tradutivo em dois tempos, através da falha total de tradução e a repetição do conteúdo que aqui atua sobre o psiquismo de outrem (intersubjetividade). Notem também que em minha formulação não me detive a especificar que as/os cuidadoras/res que reproduzem mensagens do tipo intrometida serão somente e necessariamente pessoas negras. Isto porque pessoas brancas também têm acesso a tais conteúdos que, obviamente, terão impactos diferentes em suas respectivas subjetividades.

Um exemplo que nos auxiliar na compreensão de mensagens enigmáticas intrometidas é a história de *O olho mais azul* de Toni Morrison (1970/2019). Apesar de ser uma obra que retrata a realidade estadunidense da vida da pequena menina negra Pecolla, que se passa em Ohio, a utilizarei devido ao trágico desfecho da protagonista que por conta das diversas violências (racistas) sofridas, adoece criticamente.

Pecolla é uma menina preta retinta que integra uma família negra em extrema vulnerabilidade social. Todos os integrantes dessa família recebem a alcunha de pessoas extremamente feias. A pequena Pecolla compreende, desde muito cedo, que a sua vida seria mais fácil se ela fosse bonita. O que seria isso? Ter os olhos azuis.

Ao longo da narrativa, contada a partir das quatro estações e com narradoras distintas, presenciamos inúmeras violências destinadas à protagonista que parece não saber o que fazer para se preservar desses outros (que podem ser as/os colegas da escola, as/os professoras/res, as/os vizinhos e até mesmo sua própria família) que se sentem confortáveis para lhe destinar ódio. Fica nítido que tal incapacidade advém da ausência de amor e proteção até mesmo de seus cuidadores, no caso, mãe e pai. Enquanto a mãe se identifica com a família branca para quem trabalha, destinando- lhes tudo o de melhor que possui, até mesmo para as crianças daquele lugar, para a filha resta um distanciamento e até mesmo asco. Já o pai, é o

responsável por uma das piores violências que a menina sofre na sua história de vida: ele a estupra o que faz com que ela seja colocada na casa de Claudia, uma das narradoras, pelo serviço social. A violência sexual sofrida por Pecolla não causa comoção e empatia para com a menina que engravida do genitor abusador. Pelo contrário, gera mais condenação, raiva e destrato.

Pecola olhava horas para o espelho para tentar entender sua feiura. Qual era a origem de tanta violência e descaso que ela sentia? A saída óbvia de tal situação, para a menina, seria a beleza e nada mais representativo do que ter os olhos azuis tão retratados nas bonecas, nas estrelas de TV e cinema. Ignorada pelos professores, pelos coleguinhas, por todos, o livro termina com Pecolla realizando seus sonhos: após muito desejar, sonhar e pedir à deus, ela consegue seus olhos azuis!

Toni Morrison (1970/ 2019) não demoniza os algozes, mas sim explica como eles tornaram-se o que são. O pai, estuprado e desde a infância alvo de tantas violências racistas, a mãe, que cria um refúgio nas obras que assiste e que retrata exatamente pessoas completamente diferentes que ela (brancas), destina o amor à família branca que a contrata. Ao final, Pecola enlouquece. Após o estupro, a morte do feto prematuro advindo da violência paterna, do asco que recebe de todas as pessoas que sabem de sua história, a menina negra retinta encontra seu refúgio nos olhos azuis que tanto desejou e, finalmente, conseguiu, mesmo que apenas em sua fantasia:

A história de Pecolla é exemplar sobre o que pode acontecer quando mensagens de designação racista são tão violentas e prescritivas e não há o suporte necessário para a constituição da capacidade de simbolização/ tradução. Testemunhamos em *O olho mais azul* uma situação extrema de racismo que impede a constituição de um narcisismo capaz de lidar com a alteridade violenta, interna e externa. Retomando a perspectiva continuísta proposta por Marta Rezende (2002, 2017), assim como a existência de enclaves no psiquismo não torna, automaticamente, uma pessoa psicótica (vide o superego enquanto conjunto de enclaves que nos mobiliza), o que faz com que Pecolla enlouqueça é a sistemática e contínua exposição a mensagens *ultraclaras* racistas que reafirmam a sua inferioridade enquanto pessoa. Soma-se a isso, a pouca oferta de suporte para tradução de tais conteúdos que parecem ser reproduzidos intergeracionalmente, o investimento narcisizante insuficiente e a indisponibilidade de outros códigos e esquemas narrativos que não aqueles que reafirmam o racismo estadunidense.

A diferenciação das mensagens de designação racistas enquanto mensagens *antienigmáticas/ ultraclaras* dependerá do contexto, da história e das consequências de tais vivências para os sujeitos. Defendo tal proposição devido a uma preocupação em não corroborar leituras patologizantes sobre o racismo. Como Almeida (2018) afirma, o racismo é o *modus operandi* normal de uma sociedade e não uma condição atípica e patológica. Tais designações poderão trazer adoecimento mental mais severo e mesmo não neurótico? Certamente, como pudemos perceber no desfecho de Pecolla, mas tal análise não pode invisibilizar que as dinâmicas sociais brasileiras pressupõem o racismo enquanto estruturante.

Retomando a preocupação de manter a tensão trazida pelos estudos críticos da branquitude, reitero a necessidade de compreender como o racismo também afeta a população branca desde a mais tenra infância, mesmo que seja na perspectiva de privilégio. Isso nos ajuda a compreender, por exemplo, as hierarquias construídas também entre as pessoas brancas, temática abordada (como já mencionado) em *Entre o branco, branquíssimo e o encardido*, pesquisa da Lia Vainer Schucman. Desta forma, localizo meu foco nas *mensagens enigmáticas de designação racista*. As reflexões sobre as mensagens *ultraclaras (antienigmáticas) de designações racistas* podem ser objeto de desenvolvimentos futuros, mas aproveitando o trocadilho pertinente, passarão *em branco* neste trabalho.

A proposta deste novo olhar sobre as mensagens enigmáticas é importantíssima para a proposição da constituição psíquica como racializada por indicar que o racismo antinegro não se resume à perspectiva de racismo interpessoal. Segundo Almeida (2018), existem, ao menos, três concepções de racismo, quais sejam: 1) individualista; 2) institucional e 3) estrutural. A concepção individualista concebe o racismo

(...) como uma espécie de “patologia”. Seria um fenômeno ético ou psicológico, de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou ainda a uma “irracionalidade”, a ser combatida no campo jurídico por meio de aplicação de sanções civis - indenizações, por exemplo – ou penais. Por isso, a concepção individualista pode não admitir a existência de “racismo”, mas somente de “preconceito”, a fim de ressaltar a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política.

(...) É uma concepção que insiste em flutuar sobre uma fraseologia moralista inconsequente - “racismo é errado”, “somos todos humanos”, “como se pode ser racista em pleno século XXI?”, “tenho amigos negros”, etc. - e uma obsessão pela legalidade. No fim das contas, quando se limita o olhar sobre o racismo a aspectos meramente comportamentais, deixa-se de considerar o fato de que as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e dos considerados “homens de bem”. (Almeida, 2018, p.28-29).

Reitero a importância de compreensão das mensagens enigmáticas de designação racista enquanto fundamentada em uma perspectiva copernicana em diálogo com a discussão do racismo estrutural. O racismo antinegro não é um discurso que pode ser fundamentado enquanto fenômeno assentado simplesmente na percepção de diferenças físicas (da raça/ da cor e do fenótipo), mas sim resultado de um processo de simbolização das percepções de diferenças fenotípicas e de cor (no caso brasileiro) de modo que elas se tornem desigualdades. Tal simbolização / tradução das diferenças abarca, em minha leitura, o caráter político necessário à análise psicossocial que proponho, pois explica como ocorre a transformação de diferenças em desigualdades pela via da atribuição de valores. Como isso se daria por uma leitura da TSG?

Conforme Ribeiro (2017) explica, a proposição de Laplanche sobre o gênero, o sexo e o Sexual amplia a noção de mensagem enigmática e esta ampliação é importante para as análises a seguir:

Antes porém de analisarmos essa proposição, é preciso assinalar que a introdução da noção de gênero como fator participante da sedução generalizada ocorre paralelamente à expansão da categoria de mensagem enigmática, de forma a englobar, além das mensagens oriundas da “linguagem do corpo” e dos cuidados corporais associados ao “código do apego” (Laplanche, 2003/2007, p. 169-170), também as mensagens originadas no código social, ou seja, mensagens que designam posições da criança relativamente ao grupo de pessoas que com ela mantém contato em seus primeiros anos de vida, principalmente, aos membros do pequeno *socius* familiar. A designação de gênero passa assim a ser considerada por Laplanche como uma forma passiva de identificação cuja incidência sobre o bebê tem efeito de enigma, uma vez que é portadora de ruídos da sexualidade inconsciente dos membros desse pequeno *socius*. A “identificação por”, ou identificação passiva, como prefiro nomeá-la (Cf. Ribeiro, 2007), ao mesmo tempo em que produz um efeito de enigma, também está vinculada, como veremos de forma mais detalhada adiante, ao “narcisismo transvazante” desses membros podendo assim ser considerada como uma possível resposta de Laplanche aos problemas suscitados pela suposição de um bebê tradutor (Ribeiro, 2017, p. 110).

A sedução é um importante elemento para a libidinização do eu-corpo do bebê que, conforme veremos a seguir, receberá cuidados corporais (código do apego) quantitativos e qualitativos desiguais a depender das designações raciais: quanto mais brancos, maior a chance de receber cuidados de maior e melhor abrangência. Tais designações, que funcionam como *identificação*, por sua vez, terão relação direta com os esquemas narrativos do racismo, colonialismo e com o código racial da branquitude (código social) que nos auxiliam a compreender (traduzir) o sexual infantil- perverso-polimorfo que estará sempre impregnado no código do apego. Desta forma, as *mensagens enigmáticas de designação racista* têm a dupla função de conter potencial enigmático e de *identificação por* realizada pelos adultos.

Uma forma que escolhi para explicitar como as desigualdades raciais se concretizam nas relações cuidadoras/res e bebês é através das pesquisas sobre racismo e educação infantil. Tais pesquisas (Cavalleiro, 1999; Oliveira, 2004; Primo & França, 2020; Santiago, 2015) são importantes para a luta antirracista por auxiliarem a desvelar esse processo que aqui, a partir da TSG, eu nomeio como *sedução racializada- tradução racializada- constituição do psiquismo racializada*. Isto porque visibilizam que não nascemos racistas, mas aprendemos a sê-lo, uma vez que as crianças compreendem diferenças. Contudo, a transformação destas em desigualdades está fundamentalmente relacionada com a inserção daquelas no mundo sociocultural.

É o que Thandeka (1999 citada por Nishi, 2021) explicita através do seu livro *Aprendendo a ser branco (Learning to be white)*. Ela demonstra *como* pais brancos ensinam seus filhos a exercerem a branquitude através de ações (não necessariamente conscientes e deliberadas) cotidianas como negar amor e ou envergonhar seus filhos quando esses se relacionam com crianças de cor (*People of Color*). Ao longo do crescimento de tais crianças brancas, elas vão aprendendo que há um custo alto em se relacionar com pessoas não brancas, sendo tal custo a perda da relação/ amor dos pais (Nishi, 2021; Thandeka, 1999).

Naomi Nish (2021) é direta ao afirmar que enquanto pais e mães brancas/os não normalizarem conversas sobre raça e racismo, não ultrapassarem o tabu da temática e não se educarem sobre suas próprias identidades raciais, continuarão a criar crianças racistas para as próximas gerações. Eis um trecho em que a autora pontua exatamente a dinâmica que trabalho aqui acerca de como se constrói os processos tanto de designação quanto de simbolização (das diferenças em desigualdades:

Crianças, incluindo crianças brancas, tentam dar sentido para seu mundo e para suas interações sociais. Elas percebem quem é incluído e quem não é, quem é considerado bonito e quem não é, quem é considerado esperto e quem não é. Se nós não auxiliarmos no processo de construção de sentido, não poderemos, então, ficar surpresos quando, na próxima leva do experimento das bonecas, elas nos disserem que a boneca branca é a boa e bonita e a boneca negra a má (Nish, 2021, p. 222, tradução nossa)⁵⁶.

Eliane dos Santos Cavalleiro (1999) apresenta os resultados de sua dissertação de mestrado na qual observou a rotina de uma instituição escolar infantil a fim de compreender

⁵⁶ Children, including white children, are trying to make sense of their world and their social interactions. They pick up on who gets included and who does not, on who's considered beautiful, and who is not, on who's considered smart and who is not. If we do not advise them in this sense making process, we should not then be surprised when, in the next round of doll studies they tell us that the white doll is good and beautiful and the Black doll is bad (Nish, 2021, p. 222).

como se dava a socialização das crianças com relação à questão racial. Além da observação, Cavalleiro (1999) realizou entrevistas com as próprias crianças, com as/os familiares, bem como com as/os profissionais da instituição. A pesquisadora partiu de três hipóteses, quais sejam:

- a) O educador da pré-escola brasileira apresenta dificuldade para perceber os problemas que podem aparecer nas relações entre crianças pertencentes a diferentes grupos étnicos; b) as crianças em idade pré-escolar já inferiorizam (sic) ideias preconceituosas que incluem a cor de pele como elemento definidor de qualidades pessoais; c) o silêncio do professor no que se refere à diversidade étnica e às suas diferenças, facilita o desenvolvimento do preconceito e a ocorrência de discriminação no espaço escolar (Cavalleiro, 1999, p. 41).

Para compreender as observações, a pesquisadora elencou três aspectos: 1) expressão verbal das/os adultas sobre sujeitos, grupos e cultura: se positivamente e negativamente valorativas e, também, se explícitas ou implícitas; 2) práticas não verbais das/os adultas/os quanto às crianças a fim de compreender se aceitavam ou rejeitavam contato físico; 3) práticas pedagógicas das professoras (positiva, negativa, invisível) quanto ao material didático. Acho importante negritar aqui a congruência de minhas proposições, a partir da TSG, com os três aspectos elencados por Eliane Cavalleiro : 1) o primeiro aspecto descreve observações que considero como semelhantes ao funcionamento dos conceitos de códigos e esquemas narrativos quais sejam o código da raça, que tem a branquitude como parâmetro valorativo, e o esquema narrativo do racismo, que é reproduzido pelos adultos em suas ações de cuidado e práticas pedagógicas; 2) o segundo aspecto, por sua vez, me parece uma tradução possível do que nomeio como *mensagem enigmática de designação racista*. Isto porque se refere a uma comunicação não-verbal (advinda da/o adulta/o) cujo conteúdo é parasitado pelo Sexual que mobiliza as cuidadoras (trabalhadoras da escola, todas mulheres) a ter ações de cuidado diferentes (código do apego) com crianças de identidades raciais diferentes (código social); 3) já o aspecto três reafirma diretamente o aspecto um mas contemplando também o esquema narrativo do colonialismo. Este incidiria sobre as escolhas pedagógicas por já ter incidido, anteriormente, nas subjetividades das cuidadoras que internalizaram a colonialidade do saber (que, como veremos, aparecerá na escolha de não tratar diretamente da história brasileira enquanto necessariamente pautada na escravização e dominação europeia⁵⁷).

⁵⁷ Obviamente não espero que haja uma discussão teórica aprofundada sobre a história do Brasil com crianças tão novas, mas que se inicie um processo de apresentação da nossa cultura e do nosso país que, por exemplo, não reproduza a história de *descobrimto de uma terra já habitada*, que não olhe para os povos indígenas de maneira estereotipada e renegando as diferentes cosmovisões enquanto *apenas* folclore, etc.

Os resultados da pesquisa demonstraram as diferenças de tratamento entre crianças negras e brancas, inclusive pelo tratamento explícito das professoras que utilizavam termos como “*branquinha*”, “*japonesinha*”, “*de cor*”, “*moreninha*” para se dirigir e ou para se referir às crianças. As/os adultas/os tinham uma concepção do espaço escolar como “neutro”, afirmando que “*crianças não notam a diversidade étnica*” e que, mesmo que notassem, “*crianças não ligam para isso*”. Contudo, Cavalleiro apresenta a fala de uma menina negra, de 6 anos, que relata perceber que as crianças brancas só brincam com ela quando a mesma leva brinquedos. A mesma menina relata também a negativa de uma menina branca em brincar e que tal negativa teria relação com o nojo que a colega sentiria pelo fato dela ser negra.

A atitude das/os adultas/os de pressuporem as crianças como inaptas e “*inatingidas*” pelo racismo acaba por facilitar que situações como estas se repitam. Além disso, a pesquisadora notou o silêncio das docentes diante de situações de discriminação racista. As crianças negras, acabavam por se silenciar e nem ao menos reclamar das violências justamente pela percepção de inércia das adultas.

Com relação às práticas não verbais das professoras, Cavalleiro (1999) observou uma maior disposição das docentes em abraçar e beijar as crianças brancas e maior afastamento das crianças negras. A título de ilustração: segundo a autora, em uma observação realizada no momento da saída das crianças (da creche para casa), um um dia de junho de 1997, as professoras beijaram e abraçaram 13 crianças. Dentre estas, 10 eram brancas e 3 negras. O total de estudantes da turma em questão era 22 crianças, 10 negras e 12 brancas. Ou seja, quase todas as crianças brancas, na ocasião, receberam carinho físico enquanto menos de um terço das crianças negras teve a mesma oportunidade. Certamente, as próprias crianças negras também notam a menor afeição a elas destinadas. Por outro lado, as crianças brancas vão, devido a consistência repetitiva da cena narrada, se acostumando a serem sempre bem quistas ao mesmo tempo que percebem que as crianças negras não recebem tanto contato físico do tipo afetuoso quanto elas mesmas.

Com relação às práticas pedagógicas das professoras sobre a temática racial, Cavalleiro (1999) notou a indisposição das/os docentes em trabalhar a temática por considerarem excessiva e cansativa. Com isso, restringem esses momentos, com potencial de posituação da negritude, apenas às datas comemorativas. Contudo, não a quaisquer datas comemorativas:

Eu sempre falo da história do negro. Mas só em relação à data comemorativa. (...) A gente aproveita para lidar com as datas comemorativas, por exemplo, Dia da Abolição. Ao invés de trabalhar, necessariamente, o negro, a Lei Áurea, aquela coisa toda, a gente vai no dia das raças (...). Senão, fica uma coisa muito cansativa (professora branca) (Cavalleiro (1999, p. 42).

Cenário semelhante é apresentado pela pesquisa de Fabiana Oliveira (2004) que se dedicou à observação das relações raciais em uma creche com crianças ainda mais novas. As pesquisas (e a observação cotidiana, se você for atenta/o ao racismo) explicitam a tendência de que as/os bebês brancas/os recebem mais colo, carinho e atenção do que bebês não brancas/os (no caso, bebês negras/os). Além disso, a atenção e o cuidado direcionados às/aos bebês brancas/os tendem a ser mais ternos do que aqueles recebidos pelas/os bebês negras/os. Oliveira (2004) chega a esses mesmos resultados. Ela utiliza o termo “*paparicação*” para designar esses momentos de um “*determinado carinho*”, momentos esses em que as crianças negras estavam, a maior parte do tempo, excluídas. Seu trabalho de observação participante na creche, especialmente com as/os alunas/os de 1 a 3 anos de idade, é bastante descritivo. A autora divide a “*paparicação*” em algumas situações, nas quais relata cenas de interações entre as cuidadoras (aqui também são todas mulheres) e as/os crianças. A seguir, as categorias de situações por ela elencadas e um relato de cada situação:

a) na hora da chegada (cumprimento)

Durante o tempo em que ocorreu a coleta de dados na creche foi possível perceber que as pajens beijavam somente determinadas crianças. Na chegada das crianças no período da manhã, de treze crianças (8 crianças brancas e 5 crianças negras), a pajem beijava sete, sendo que, deste total, eram apenas duas crianças negras (num total de cinco, na sala das crianças de um ano) (Oliveira, 2004, p. 82).

b) recusa ao contato físico

Ganhar ou não ganhar o colo da pajem? Uma situação que ocorreu várias vezes: algumas crianças chegavam chorando e não ganhavam colo, no entanto, com determinadas crianças era diferente. M (loira, 2 anos) chegou chorando, então Nice (pajem/ branca) a pegou no colo até que ela parasse de chorar. Depois chegou P (negro, 2 anos) também chorando, mas Nice fez o seguinte: sentou-o em uma cadeira e o colocou entre as pernas. Esta situação ocorreu da mesma forma só que com outra pajem. B (negro) chegou chorando, Marli encostou-o na sua perna e disse para ele não chorar. Depois, chegou L (loira) também chorando, mas o procedimento foi outro, a pajem a pegou no colo até que ela parasse de chorar (Oliveira, 2004, p. 83).

c) elogios às crianças sobre a beleza e bom comportamento

Várias vezes no refeitório, quando todas as crianças se encontravam para fazer as refeições, sempre presenciava as pajens beijando algumas crianças. Marli (pajem/ branca) passa e beija G. e H. (todas duas loiras) e me diz: “não são lindas?”. J. (negra/ 3 anos) da mesma sala que as duas meninas citadas acima, estava sentada ao lado de G. (loira) e, no entanto, passou despercebida aos olhos da pajem (Oliveira, 2004, p.84-85).

d) estereótipos

Até no berçário tem um furacão negro! Quando cheguei à sala, pela primeira vez, Rute (pajem / branca) veio me dizer que W. (negro) “é um furacão, ele não pára quieto e fica tentando se apoiar em tudo para ficar em pé”. Num certo dia, W. (negro) estava se apoiando no carrinho em que N. (branca) estava dormindo; então, Dirce (pajem branca) foi até lá e o retirou de perto do carrinho, só que em seguida, ele voltou a se apoiar no carrinho, então Dirce disse: “você não vai parar? Então vai ficar aqui um pouco!” e o colocou de castigo em um berço (aqui o berço concretamente se caracterizou como prisão, cujo objetivo era tolher os movimentos da criança). Até os movimentos parecem ser proibidos. A situação se repetiu com V. H. (branco) que também estava se apoiando no carrinho em que L. (branca) estava dormindo e Dirce se aproximou dele dizendo em tom de brincadeira: “ah, ah, ah! Não pode subir!”. Ela sorri para V. H. e o coloca no tapete. Aqui também parece sinalizar um tratamento diferenciado para brancos e negros, considerando que em relação à criança branca, a pajem amenizou suas ações em contraposição sua atitude com W (Oliveira, 2004, p. 88).

As cenas e situações descritas corroboram o tratamento desigual entre bebês brancas/os e negras/os. Sendo a sedução um processo relacionado com os atravessamentos sexuais perverso- polimorfos no cuidado (código do apego) com as crianças, entendo ficar evidente que a raça/cor das crianças é decisiva para o *tipo* de investimentos libidinais recebidos. Pensemos sobre as crianças brancas da creche: não é de se imaginar que o tratamento sempre positivo afete a constituição de si mesmas (narcisismo) desembocando em uma boa auto-imagem? Por outro lado, será que a percepção das diferenças de tratamento (que as crianças negras recebem) as auxilia na construção de um olhar inferiorizante sobre as/os coleguinhas? Será que as crianças brancas reproduzem a lógica discriminatória advinda das cuidadoras da creche?

As cuidadoras, mesmo que não intencionalmente, discriminam o cuidado ofertado às crianças a partir da raça das mesmas. Enquanto responsáveis pelas crianças, elas exercem a manutenção do bem estar físico das mesmas, mas como proposto pela Teoria da Sedução Generalizada, o cuidado nunca é apenas da ordem da manutenção da vida. Há algo que é mobilizado nessas trabalhadoras (reitero, novamente: são todas mulheres, em uma evidente divisão social do trabalho pelo gênero na qual às mulheres recaem atividades da ordem do cuidado) a partir desse encontro com as crianças. Enquanto adultas, com seus aparelhos psíquicos constituídos, elas endereçam às pequenas e aos pequenos designações relativas ao código social da raça assim como algo da ordem da sexualidade infantil constitutiva. As manifestações de afeto percebidas pelas pesquisadoras/res são apenas uma parte dessa mobilização pela qual as profissionais passam e também promovem. O que essas pesquisas evidenciam é que o trabalho do cuidado que as profissionais da educação infantil têm com crianças contém algo a mais do que apenas a garantia das necessidades básicas de alimentação,

limpeza, sono e afins, e que, a depender do pertencimento racial, esse trabalho terá maior ou menor investimento de ternura, carinho, acolhimento, descaso, impaciência, raiva, etc. Tal descrição, inclusive, é importante para desnaturalizar a ideia de que nos espaços de educação formal se aprende apenas conteúdos acadêmicos, bem como discursos equivocados de que crianças muito pequenas vão para creches e berçários apenas para brincar e terem sua integridade física resguardada.

Diante de toda essa descrição e a partir das proposições da TSG, pontuo que para além da mobilização explícita de afetos (positivos e negativos), há um algo a mais que é da ordem do Sexual, da sexualidade perverso-polimorfa e que mesmo esse algo a mais da ordem das mensagens pré-conscientes/ conscientes difere devido ao racismo que organiza nossa sociedade. Não querendo ser repetitiva, mas correndo o risco de sê-lo, há sim desigualdades de investimento libidinal nas crianças a depender de sua raça/cor e de seu fenótipo. A partir dessa constatação, proponho a *sedução enquanto processo racializado*.

Mas, como já sinalizado anteriormente, a constituição do psiquismo se dá a partir das dinâmicas desligadas e ligadas, sendo a sedução o polo responsável pela energia desligada. O polo de ligação, de caráter defensivo frente às descargas de energia (que após o estabelecimento do recalque originário, e a consequente instalação da tópica, serão nomeadas como descargas pulsionais), também é produto do cuidado do adulto. Este deverá ofertar condições de tradução/ simbolização auxiliando na construção do narcisismo infantil. Resgatando discussões já apresentadas, *a designação contém tanto o caráter enigmático quanto também de identificação pelo adulto sobre a criança*. Proponho a compreensão de que *o racismo e o colonialismo, enquanto esquemas narrativos, bem como os códigos raciais, pela via da branquitude, são partícipes da constituição do psiquismo, pois são discursos que auxiliam na tradução de como os afetos destinados aos infantes são desiguais a depender da raça, da cor e do fenótipo. Tais discursos também parasitam as ações das/os cuidadoras/res, mesmo que à sua revelia, e fazem parte da identificação feita pela/o adulta/o que designa, racialmente, as crianças. Estes discursos serão importantes no processo de simbolização que o próprio infans irá desenvolver sobre si mesmo e sobre o mundo*.

Partindo desse princípio, os cuidados com os bebês acontecerão de maneiras distintas a depender da cor da pele, cor dos olhos, textura do cabelo, traços do rosto, etc. Esse cuidado será questão para os *infantis* que, por sua vez, também irão se apropriar de tais discursos em busca de respostas sobre *quem* eles são e *o porquê* o são. Desta forma, repito: pensemos sobre

as crianças brancas da creche. Não é de se imaginar que o tratamento sempre positivo afete a constituição de si mesma (narcisismo) favorecendo a construção de uma boa auto-imagem? Por outro lado, será que o mesmo ocorre com as as crianças negras? As condições de tradução, verbais ou não verbais, também são racializadas. Fica estabelecido, assim, o ciclo: *sedução racializada- tradução racializada - constituição de uma tópica racializada*.

A pele ter uma tonalidade mais embranquecida tem sido, historicamente, associada ao que é modelo universal, parâmetro de beleza, de cuidado e mesmo de outras derivações como aspectos de moralidade (como bondade, candura) e cognitivos (como inteligência). E, por outro lado, quanto mais distante deste espectro, mais designações racistas (que associam o não branco ao inferior) tais corpos receberão. E tais designações nos acompanham ao longo de nossa história social bem como ao longo de nossas vidas (ontogênese), desde a mais tenra infância .

Além da pele, podemos perceber quanto outras partes corporais também ganham lugar privilegiado na designação de quem tais bebês são e serão. Um exemplo notável são os cabelos que são culturalmente investidos de significados que se constroem a partir de investimentos libidinais. Sociedades ocidentais os têm com o marcador de gênero, já foi marcador de nobreza... Nem mesmo o cabelo tem sido compreendido como participante das designações de gênero o que me remete à insistência pela genitalização na teoria psicanalítica. Mas, ainda que sejam compreendidos como integrantes deste processo, não se levam em consideração as desigualdades criadas pela percepção das diferenças: cabelos lisos são valorizados enquanto cabelos crespos tendem a ser investidos de asco e ódio, inclusive, auto-ódio (ou ódio autodirigido, como me sugeriu o professor Fernando Bezerra). Resgato aqui, mais um exemplo a fim de ilustrar tal situação.

Algumas situações permitem concluir que é demasiado preocupante o modo como as crianças negras são mencionadas no cotidiano da escola. O episódio abaixo parece exemplar?

No parque, duas turmas (Fase I e III) brincavam juntas. A professora da fase I encontrou uma trança de “canecalon”. Ela se dirigiu à outra professora que tem em sua turma duas alunas que usam cabelos desse estilo, e lhe disse: “As suas alunas estão perdendo os cabelos! Ou será que tem alguém arrancando? Já pensou, deve doer bastante porque é grudado no cabelo delas. Guarda para as mães colocarem no lugar”. A professora pegou a trança e ambas riram da situação. As crianças à sua volta presenciaram toda a cena” (Cavalleiro, 1999, p. 43)

Eis aqui um exemplo de como até mesmo as questões de gênero podem e devem ser racializadas, pois apesar dos meninos negros também terem cabelos crespos (embora exista sim negras/os de cabelos lisos e brancas/os de cabelos crespos devido a miscigenação

brasileira), apenas as meninas, naquele contexto, utilizavam tranças como forma de aumentar o comprimento. A racialização do gênero e a generificação da raça são exemplos de compreensão do conceito de interseccionalidade (Crenshaw, 2002). A compreensão de que a sociedade se organiza a partir do cruzamento de vários eixos de poder e que, portanto, nós *somos* o encontro na interseção destes cruzamentos ao invés de *sermos* a somatória dos diversos marcadores sociais da diferença, contribui para o reconhecimento da multiplicidade da humanidade que não pode ser reduzida ao gênero. Para pessoas negras, sobretudo meninas negras, o cabelo é um importante marcador nas experiências de racismo: quanto mais crespo o cabelo for, mais discriminação a pessoa sofrerá.

E a problemática dos cabelos tem, de fato, uma importância fundamental para a construção das subjetividades, especialmente no Brasil, um país tão miscigenado e que conta com configurações familiares também diversas no quesito racial. Schucman (2018) apresenta tal problemática enquanto pertencente também ao campo do político:

O cabelo crespo não pode ser considerado apenas como dado biológico/fenotípico, mas sim o objeto simbólico em que se ancora a construção social, cultural, política e ideológica, tanto do racismo brasileiro como da produção da identidade branca padrão idealizada pela população negra brasileira. Assim, ele é o ícone da desvalorização da identidade negra, como narrado por Mariana em diversas situações de humilhação, mas também a possibilidade de saída para a ressignificação da negritude, como aponta Mariana (...) (Schucman, 2018, p.107)

A fim de contemplar a reflexão sobre as mensagens de designação racista no *socius* familiar, lugar tão importante para nossas origens, farei tal exercício a partir do estudo de Lia Vainer Schucman (2018) que investiga como se dão as relações amorosas em famílias interracialis. Através de entrevistas, individuais e coletivas, com famílias compostas por pessoas que se autodenominam como tendo identidades raciais diferentes (branca e negra), Lia Schucman se debruça sobre as histórias de vida de tais pessoas e sobre como as relações e os afetos são construídos e produzem vinculações que podem ser de amor e também de violência, ou, até mesmo, predominantemente, de violência. É o que Mariana, uma das entrevistadas da pesquisa, relata.

Mariana é uma mulher negra, à época da pesquisa, com 33 anos, fazia pós-graduação em História e morava em um bairro periférico da cidade de São Paulo. Desde criança, Mariana foi designada como negra e, portanto, diferente de sua mãe e de toda sua família materna. Por outro lado, sempre foi associada a seu pai, um homem negro retinto. Mariana, dentre as três irmãs e um irmão, é a que tem a tonalidade de pele mais escura, cabelos crespos e traços similares aos de seu pai como nariz largo e boca grossa. Devido ao relacionamento

dos pais ser inter-racial, há uma diversidade de pigmentação e de traços entre os irmãos. Assim ela descreve a família:

A minha família, de todos os meus irmãos- como é uma família inter-racial - nós temos várias tonalidades e várias características que são diferentes uns dos outros; todos os meus ... (eu falei que tenho quatro irmãos, certo?). Meu irmão e minhas duas irmãs são negros; a minha irmã mais velha- a que está viva - não. E entre as minhas irmãs existem algumas coisas que, vamos dizer, que *minimiza um pouco*. Por exemplo: a minha irmã mais nova é mais clara do que eu, mas o fenótipo é aproximado – cabelo crespo; a minha irmã mais velha, também negra (que é casada), ela tem cabelo cacheado, tem a mesma tonalidade que eu – cabelo cacheado. Então, *essas coisas, vão minimizando*. Eu, de todos os filhos, eu sou a que mais se aproxima do fenótipo do meu pai. Eu sou muito parecida com o meu pai. Eu sou igual ao meu pai! Muito parecida mesmo! Então *sou a mais negra da família*. Tanto que, o meu apelido, até hoje, é: Nega. Todos têm um apelido: é a Su; é a Kika; é a Ka e eu sou a Nega desde criancinha (Schucman, 2018, p. 92-93, grifo nosso).

O que será que Mariana quer dizer com “essas coisas vão minimizando” ao relatar as diferenças entre ela e seus irmãos? Bem, obviamente, como temos desenvolvido desde o início, a raça não existe enquanto realidade biológica: não existem raças humanas. Contudo, sua realidade social é estruturante das relações raciais brasileiras, conforme Silvio de Almeida (2018) nos explica. O racismo antinegro brasileiro se pauta em uma compreensão da raça pela cor e fenótipo. É disso que Mariana está tratando ao apontar que, mesmo entre seus irmãos negros, ela, ainda assim, é “a mais negra”! Ser “a mais negra”, por sua vez, trouxe como consequências, mais violências racistas em sua família, especialmente por parte de sua mãe e familiares maternos. É explícito como tal atribuição racial não consiste somente em mero reconhecimento de diferenças, mas sim em desigualdades de tratamentos que se materializa, por exemplo, no fato de que apenas ela tem como apelido sua heteroidentificação racial, negra (Nega). Diante disso, até mesmo o seu nome próprio fica secundário.

Mariana relata ter lembranças de violências racistas praticadas por sua mãe desde muito pequena. Um exemplo de tal situação diz respeito a uma canção de ninar, explicitamente racista, que a mãe cantava para ela: “Plantei uma cenoura no meu quintal, nasceu uma negrinha de avental! Dança negrinha! Não sei dançar! Pega no chicote que ela dança já!” (Schucman, 2018, p. 90).

Entendendo que canções de ninar têm como uma de suas funcionalidades ofertar alento e carinho para auxiliar crianças a adormecer, penso sobre como pode ter sido aflitivo e violento ter de ouvir, em momentos supostamente de cuidados, palavras tão duras e agressivas. Mesmo que tal canção não fosse direcionada explicitamente para Mariana também o era, de

maneira indireta, uma vez que, conforme a mesma relata, desde muito pequena ela soube-se negra.

A proposição do conceito de mensagens enigmáticas de designação racista tem por objetivo auxiliar-nos justamente na compreensão de situações como esta. Resgatando os conceitos da TSG, vemos como o cuidado recebido de sua mãe (código do apego) vem acompanhado por mensagens pré- conscientes / conscientes de designação racista. O caráter enigmático destas mensagens pode ser deduzido por outros exemplos relatados por ela nos quais fica explícito o quanto a questão racial é carregada de afetos, sendo que tudo que diz respeito à negritude era valorado de forma negativa. Ou seja, as hierarquias raciais são determinantes do lugar na família e a branquitude da mãe opera como ponto de referência. Quanto mais distante da aparência materna, mais violências acontecerão. No extremo oposto, o pai, em situação de inferioridade, atribuída tanto pela mãe quanto pela internalização do racismo antinegro.

Além de traduções /simbolizações mais sutis como da canção de ninar, a mãe também era explícita nas simbolizações sobre as diferenças de tratamento. É o que podemos apreender no relato a seguir:

Eu soube que eu era negra desde pequena, nas vezes que a minha mãe brigava comigo e se referia à minha pessoa para chamar atenção, por exemplo; então minha mãe me chamava de: ‘macaca’; o meu cabelo era um problema muito grande porque ela não tinha a menor paciência, não sabia cuidar, então ela me batia para pentear o meu cabelo. Ela dizia: ‘esse cabelo de Bombril do seu pai! Esse cabelo ruim do seu pai! Você é igual a ele! E eu olhava para o meu pai e era aquele homem que tinha uma identidade negra extremamente negativa e se colocava como inferior mesmo, ele nunca me defendeu, e a minha mãe também o colocava como inferior, porque, nas brigas que eles tinham, ela sempre – assim como era comigo – sempre pontuava essa questão racial. Ela o chamava de macaco, de preto fedido, preto nojento; ela me chamava também de preta fedida; as mesmas coisas que ela falava pra mim e, algumas vezes, para os meus irmãos, ela falava para ele. Sempre era essa questão racial, em toda briga ela pontuava essa questão racial (Schucman, 2018, p. 93-94).

Acho importante pontuar o quão difícil foi escrever este capítulo da tese e acho que agora consigo entender melhor o porquê: o desenvolvimento teórico sobre as mensagens enigmáticas de designação racista pressupunha a análise de exemplos e situações a fim de explicar como tais mensagens operam. Foi violento, para mim, ter que reproduzir o que Mariana sofria bem como o seu pai. Neste trecho, confesso que chorei ao imaginar uma criança pequena receber designações tão odiosas e violentas justamente de uma cuidadora e não qualquer cuidadora, mas sua mãe. Foi dolorido imaginar tal criança em situação de desamparo e não podendo contar com o próprio pai, com quem ela se parecia. Como Mariana admite, ela desenvolve raiva e ojeriza pelo pai e isso tem estreita relação com “a herança”

(racial) dele recebida. A passividade do pai simboliza tanto a sua identidade negra inferiorizada, identificada com o racismo antinegro, quanto a ausência do mesmo enquanto cuidador que poderia, ao menos, tentar ofertar outras maneiras de atribuição de sentido à identidade racial (que não fossem tão negativas) e impedir tamanha violência contra uma criança em situação de passividade diante desta adulta.

Retomando a discussão sobre mensagens enigmáticas e mensagens ultraclaras (antienigmáticas), entendo que este trecho da entrevista seria um exemplo para se pensar os limites entre as duas categorias de mensagens. Isto porque os conteúdos das mensagens da mãe parecem perder a dimensão enigmática que convida à tradução, parecem ser extremamente prescritivos: eles são o que são e permanecem como enclaves no psiquismo, impossibilitados de terem outras simbolizações. Importante lembrar que não é porque existem enclaves no psiquismo das pessoas que elas são, necessariamente, não neuróticas, como já discutido anteriormente no início deste capítulo. Deixo, contudo, esse exercício para outros momentos bem como para as/os leitoras/res.

Apesar de não termos relatos sobre os primeiros meses de vida de Mariana para termos absoluta certeza de que o cuidado a ela dispensado por sua mãe era tão carregado de agressividade, nojo e destrato, infiro aqui que isso deve sim ter acontecido, mesmo que não da mesma forma de como quando ela já era maior. Acompanhemos a seguir mais um relato sobre sua primeira infância, as designações racistas realizadas por sua mãe e os afetos que ela conseguiu simbolizar:

É muito louco, porque até quando a minha mãe tentava me defender, quando ela me xingava, eu chorava, ela dizia - de alguma forma aquela mulher se apiedava e dizia para mim: 'não fica assim, 'macaco' é seu pai! - Macaco é ele, você não é não, você é mais clara! Quando você crescer eu vou arrumar o seu cabelo, você vai ver (Schucman, 2018, 103).

Como ela relata, a mãe sempre teve tal postura racista, antes mesmo de seu nascimento. Quero chamar a atenção, contudo, para a necessidade de considerarmos que mensagens enigmáticas de designação racista certamente são constitutivas ainda que para uma criança mais velha. Negar tal impacto é compactuar com a cegueira psicanalítica diante da violência racial.

Tratemos, agora, de uma dimensão importantíssima já anunciada anteriormente: as mensagens enigmáticas de designação racista não são problemas apenas das pessoas negras. Resgatemos o caráter relacional das hierarquias raciais, algo muito bem trabalhado pelos estudos críticos da branquitude: se há pessoas sofrendo com o racismo, há aqueles que estão

em posição de superioridade, portanto, “ganhando” algo com isso. Por partir desse princípio, de que é necessário mantermos o deslocamento do olhar para o racismo antinegro como problema não apenas das pessoas negras, que propus a compreensão de que todas/os somos racializadas /os desde a mais tenra infância e, se calhar, até mesmo antes do nascimento, uma vez que há fantasias e desejos familiares antes mesmo que o bebê nasça. Certamente vocês já tiveram experiências e ou presenciaram conversas sobre pessoas grávidas e as expectativas em torno de como seria a/o bebê em questão. Para além da preocupação com o sexo (que acaba sendo uma pressuposição de uma identidade de gênero, uma designação, certo?), é comum situações de curiosidade e expectativas sobre a aparência da/o bebê: “Será que ela/ele vai puxar os olhos azuis da mãe ou os olhos castanhos do pai?”; “será mais branquinha/o ou mais moreninha/o?”; “já pensou se ela/ele puxa o cabelo “ruim” da mãe ao invés do cabelo bom do pai?”. Em um país extremamente racista, como o Brasil, que também é extremamente miscigenado, qualquer semelhança com a realidade seria mera coincidência (contém ironia) ... Fato é que essa “curiosidade” racial é, na verdade, mais uma expectativa e um desejo pelo branqueamento familiar. O quadro “a redenção de Cam” retrata muito bem tal realidade⁵⁸.

Pensando na vivência familiar de Mariana, surgiu-me uma curiosidade: como uma mulher tão explicitamente racista se relacionou, ao longo da vida, não só com um, mas vários homens negros (situação relatada por Mariana) e com eles teve filhas/os? Essa é uma pergunta que a própria Mariana se faz e cuja resposta formulada esbarra na questão de exercício de poder: minha mãe se relaciona com homens negros porque é o único meio dela se sentir superior, situação que ela não vivencia fora das relações intrafamiliares.

Com tal resposta, Shucman (2018) explicita que a branquitude funciona, neste caso, como um dos únicos dispositivos de poder para uma mulher em situação de extrema vulnerabilidade social. É como se Ivone, mãe da Mariana, dissesse “eu sou pobre, mas pelo menos eu sou branca”. Derivando para uma hipótese analítica, me parece que a branquitude funciona para Ivone como um dos poucos elementos de fortalecimento de seu narcisismo. Mais uma vez pontuo a importância da manutenção do caráter relacional do racismo: sabemos que a discriminação racial tem impactos terríveis para a subjetividade de pessoas negras. Mas e quais são os impactos que o racismo tem para a constituição do psiquismo para pessoas brancas? Como tal questão se relaciona com o narcisismo dessas pessoas? Acompanhemos

⁵⁸ Texto crítico sobre a obra em questão: [A tela "A Redenção de Cam" e a tese do branqueamento no Brasil - Edusp](https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/#Racismo%20%C3%A0%20Vista). Disponível em: <https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/#Racismo%20%C3%A0%20Vista>

mais um relato de agressão racista sofrida por Mariana no ambiente familiar, desta vez, da família estendida, materna, branca:

Com a minha família estendida eu via que tinha alguma coisa, e ali já era um racismo mais jocoso, que eu via que tinha alguma coisa errada, os meus primos brancos porque eu me lembro de uma coisa que eles sempre faziam comigo: eles faziam uma roda e o meu irmão também participava disso. Eles faziam uma roda e eles puxavam porque a minha mãe não tinha paciência para cuidar do meu cabelo, o meu cabelo sempre era armado, ela amarrava, ela estava com preguiça de arrumar e botava uma touca. Às vezes, estava um calor insuportável eu tinha que ficar com aquela touca para esconder o cabelo, e eu estou falando dos meus 4 anos, 5 anos; eu me lembro que eles faziam uma roda e puxavam a touca e o meu cabelo aparecida (sic) enorme, e eles ficavam me empurrando de um lado para outro nessa roda e rindo do meu cabelo; ‘olha que cabelo ruim’, ‘olha que cabelo de bombril’ e ninguém me defendia; nem os adultos quando viam (Schucman, 2018, pp.105-106).

Este trecho evidencia como crianças e jovens (os primos brancos e o irmão negro de Mariana) exercem uma autoafirmação racial através de humilhações à pessoa da família que mais destoa justamente por ter a cor da pele escura e o fenótipo mais distante da branquitude. Qual a necessidade de engajar em uma atividade tão cruel contra uma criança tão pequena, solitária e, por isso, indefesa? Eis aqui um exemplo de ganhos simbólicos da branquitude que exerce seu poder através da inferiorização daquelas/les que dela se distanciam. Como sintetiza Schucman (2018): “ (...) Segundo, demonstra como a raça pode aparecer como um fator divisório mesmo entre aqueles que têm laços sanguíneos, como a mãe e os primos” (p.106). Importante negritar também mais duas questões: 1) crianças são reprodutoras dos códigos e esquemas narrativos racistas; crianças brancas também são racialmente designadas e simbolizam (obviamente) tais designações através do racismo que está disponível em nossa sociedade e com ele se beneficiam; 2) mesmo o irmão negro de Mariana entra na roda a fim de também se distanciar da negrura, a fim de construir / fortalecer laços com a branquitude, uma vez que isto lhe garante mais prestígio e maior segurança contra agressões racistas.

Proponho o conceito de mensagem enigmática de designação racista enquanto chave de leitura que nos auxilie a pensar esta e tantas outras questões invisibilizadas. Por exemplo: como nossa própria identidade racial, enquanto analistas, afeta nosso ofício? Muito se fala sobre pacientes/ analisandas/os “racializados”, mas precisamos pensar também, sobretudo, em nós mesmas/os e o quanto nossa subjetividade racializada impacta sim na nossa prática clínica.

Ser uma analista negra é um cartão de visita que me antecede ao meu trabalho em um setting analítico. As/os analisandas/os que me buscam interessadas/os em iniciar análise verão meu corpo, minha cor, meu cabelo, meu fenótipo, etc. Isso pode ser um elemento que trabalha a favor da transferência no sentido de uma identificação que propicia maior segurança. Tal

situação, inclusive, tem ocorrido muito nos últimos 6 anos. Vejo em minha prática clínica e mesmo nos espaços em que diálogo, com outras/os psicólogas/os e ou psicanalistas, uma demanda explícita de pessoas negras em serem atendidas também por pessoas negras. A justificativa quase “universal” para tal demanda é a de experiências de atendimentos psicoterapêuticos/ analíticos violentos e/ou ambientes em que não se sentiram a vontade para tratar de questões relacionadas ao racismo.

Diante dessa realidade, muito tem se questionado acerca da demanda de pessoas negras em serem atendidas por pessoas também negras: ora, mas isso não é operar a partir da identificação? Como isso poderá colaborar para a análise? Não seria, exatamente, um problema para que o processo aconteça já que parte de elementos identificatórios? São questões pertinentes. Contudo, quero deslocar a problemática do racismo para as pessoas brancas: por que pouco se fala ou se questiona acerca dos motivos alegados pelas pessoas negras em rejeitarem atendimentos com pessoas brancas? Como e onde fica as problematizações sobre as violências racistas advindas justamente de analistas brancas/os? Percebem como uma perspectiva racializada pressupõe um olhar que engloba as/os pessoas brancas que usufruem de privilégios através do racismo antinegro? Entendo que tal postura se enquadra numa postura copernicana justamente por levar em consideração o caráter sempre alteritário da nossa existência. Assim, fica uma provocação: como a leitura deste trabalho auxilia você, pessoa branca, na sua prática analítica? Aliás, auxilia?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busco, com o trabalho desenvolvido nesta tese, construir estratégias teóricas/metapsicológicas que nos auxiliem a compreender e enfrentar o racismo antinegro tanto no campo das subjetividades e relações interpessoais, quanto no que diz respeito aos impactos sociais e políticos que abrangem a organização da sociedade brasileira bem como da produção do conhecimento. Para isso, parti do que considero como potencialidades da Teoria da Sedução Generalizada enquanto leitura sobre o ser humano que não se fecha em si mesma. Tais potencialidades seriam: 1) a compreensão do psiquismo enquanto produto das relações estabelecidas entre bebês, em situação antropológica fundamental, e adultas/os que cuidam, seduzem e inserem bebês no mundo social- humano ofertando condições de simbolização/tradução à sexualidade infantil perverso polimorfa: intrapsíquico como produto do intersubjetivo e desnaturalização do processo de tornar-se humano ; 2) a compreensão de Édipo e castração enquanto mitos e códigos que auxiliam a humanidade na simbolização / tradução da sexualidade infantil e não como fundantes do psiquismo: os conceitos de códigos e esquemas narrativos possibilitam articular a dimensão intrapsíquica com a intersubjetiva e ambas com a dimensão sócio- político- cultural; 3) a incorporação do conceito de gênero à Teoria da Sedução Generalizada através das mensagens enigmáticas de designação de gênero: o reconhecimento desta relação de poder para a constituição do psiquismo me abriu possibilidades para questionar se raça e racismo também poderiam ser articuladas aos conceitos da TSG para a compreensão da constituição do psiquismo / subjetivação.

A partir de tais potencialidades, realizei uma discussão entre a metapsicologia e os conceitos de racismo, raça, branquitude, colonialidade e decolonialidade a fim de construir leituras sobre a subjetivação que entendam a colonialidade do ser, do saber e do poder enquanto constitutivas. Em seguida, explicitarei impactos da colonialidade na psicanálise a partir da reflexão sobre o uso do *narcisismo das pequenas diferenças*, enquanto chave de leitura para o racismo antinegro. Então, apresentei uma leitura das obras *Pele Negra, máscaras brancas*, *Memórias da plantação: relatos de racismo cotidiano*. *Fanon and the trauma of the cultural messages* e *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* a partir da TSG levando em consideração as críticas sobre o narcisismo das pequenas diferenças fazendo trabalhar a teoria por uma perspectiva alinhada à decolonialidade. Por fim, desenvolvi a proposição de mensagem enigmática de designação racista a partir da retomada dos capítulos anteriores e aplicando tal proposição a entrevistas e pesquisas que se debruçam sobre a temática do racismo antinegro.

Há tópicos e discussões que merecem maior desenvolvimento como: a análise crítica da obra *O eu-pele* de Didier Anzieu (1985) acerca de possibilidades e limites de compreensão do racismo antinegro; a compreensão das diferenças conceituais e impactos clínicos de mensagens ultra-claras (antienigmáticas) de designação racistas e mensagens enigmáticas de designação racista. Outro ponto importante a ser desenvolvido é a aposta ético-política de que ao utilizarmos a noção de mensagens enigmáticas de designação racista estamos visibilizando a realidade do racismo estrutural. Desta forma, com o devido reconhecimento da realidade do racismo estrutural enquanto estruturante da sociedade brasileira (e, portanto, estruturante também da subjetividade de todas/os), seria possível a abertura para a produção de outros esquemas e códigos narrativos que rompam com a lógica da colonialidade e do racismo. Tal rompimento teria a potencialidade de construir relações pautadas no reconhecimento de identidades raciais diversas e não mais pautadas no binarismo branquitude versus não branquitude. Acredito que, desta forma, sairíamos do registro de *mensagens enigmáticas de designação racista para mensagens enigmáticas de designação racial*. Por fim, entendo que seria importante um maior aprofundamento dos impactos das discussões suscitadas nesta tese para o campo ético- político na própria psicanálise, sobretudo na experiência psicanalítica da clínica.

Apesar das limitações supracitadas, espero ter conseguido contribuir, de alguma forma, para o necessário deslocamento da lógica racista e colonial que organiza a produção de conhecimento e que, obviamente, é parte até mesmo do trabalho desenvolvido até aqui.

REFERÊNCIAS

- Almeida, Silvio. (2019). *Racismo estrutural*. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Pólen.
- Andrade, Fernando C. B. (2018). A diferença é a cor: o racismo como código mito-simbólico a serviço do recalque em “Quarto de Despejo”. In: Belo, F. R. R. (org). *Psicanálise e Racismo: interpretações a partir do “Quarto de Despejo”*.
- Anzaldúa, Gloria. (2005). La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 704-719. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>.
- Anzieu, Didier. (1989). O eu-pele. Disponível em : [Download O eu-pele - 6.9 MB \(zlib.pub\)](#) . São Paulo: Casa do Psicólogo. Original 1985.
- Bento, Maria Aparecida (2002). Branqueamento e Branquitude no Brasil. IN Carone, I. & Bento, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia Social do Racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, R.J.: Ed. Vozes, 2002. p. 25-58. Versão digital: <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>. pp.1-31.
- Bleichmar, S. (1994). *A fundação do inconsciente, destinos de pulsão, destinos do sujeito*. Porto Alegre: Artes Médicas. Original 1993. Disponível em: [A Fundação Do Inconsciente - Destinos de Pulsão, Destinos Do Sujeito - Silvia Bleichmar | PDF \(scribd.com\)](#).
- Behr, Kenia B. (2020). O enigmático nas identificações primárias e o processo de tradução. Três destinos da mensagem enigmática e outros ensaios. Jean Laplanche ... (et al.). 1ª ed. São Paulo: Zagodoni.
- Butler, Judith (1997). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. (Tradução Jacqueline Cruz). Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer.
- Butler, Judith (2000). *Corpos que pesam: sobre o limite discursivo do sexo*. In: Louro, G.L. (org.). 2ª ed. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, p.151-166. Original 1993.
- Butler, Judith (2009). *Vidas precárias: el poder del duelo y la violencia*. (Traducción de Fermín Rodríguez). Buenos Aires: Paidós. 2004.
- Butler, Judith. (2013). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Original 1990.
- _____. (2015). *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. (Tradução Rogério Bettoni). Belo Horizonte: Autêntica. 2005.
- _____. (2017). *A Vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. (Tradução Rogério Bettoni). Belo Horizonte: Autêntica. 1997.

Cardoso, Marta Rezende. (2005). A servidão ao “outro” nos estados limites. *Psychê*, 9(16), 65-75. Recuperado em 10 de novembro 2020, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382005000200005&lng=pt&tlng=pt.

_____. (2017). Repensando o trauma e o intraduzível com Jean Laplanche. Em P. C. Ribeiro, M. T. M. Carvalho, M. R. Cardoso & L. C. Tarelho. (Orgs.). *Por que Laplanche?* (pp. 81-104). São Paulo: Zagodini.

Carvalho, Maria T. M. (2020). A teoria da sedução generalizada e o problema do enigma nas origens. Em *Três destinos da mensagem enigmática e outros ensaios* / Jean Laplanche - [et al]. 1. ed. - São Paulo: Zagodoni.

Cavalleiro, Eliane S. (1999). O processo de socialização na educação infantil: a construção do silêncio e da submissão. *Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum.*, 9(2), p. 39-49. Disponível em: [Vista do O processo de socialização na educação infantil: a construção do silêncio e da submissão \(usp.br\)](http://www.usp.br/vista-do-o-processo-de-socializacao-na-educacao-infantil-a-construcao-do-silencio-e-da-submissao).

Christian, Laura (2005). Fanon and the trauma of the cultural message. *Textual Practice*, 19 (3), p.219-241.

DiAngelo, R. (2018). Fragilidade branca. *ECO-Pós*, 21(3), 35-57. doi:<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v21i3.22528>.

Fanon, Frantz (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. R.Silveira (trad). Salvador : Ed. EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952).

Faustino, D. M.. (2020). Revisitando a recepção de frantz fanon: O ativismo negro brasileiro e os diálogos transnacionais em torno da negritude. *Lua Nova: Revista De Cultura E Política*, (109), 303–331. <https://doi.org/10.1590/0102-303331/109>

Figueiredo, Ângela, & Grosfoguel, R. (2009). Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade E Cultura*, 12(2), 223-234. <https://doi.org/10.5216/sec.v12i2.9096>.

Freud, Sigmund (1974). Moisés e o monoteísmo. J.Strachey (Ed.), J. Salomão (Trad.), *Obras Completas (Vol.23)*. Rio de Janeiro: Imago. Originalmente publicado em 1939.

Freud, S. (1976). Tabú de la virginidad. *Obras completas*, v.XI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, (Trabalho original de 1918).

Freud, S. (2012). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade In Freud, S. (2016). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de um caso de histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. Tradução de Paulo César de Sousa. Edição obras completas, vol. 6. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original de 1905).

Freud, S. (2012). Totem e Tabu. In Freud, S. (2012). Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Tradução de Paulo César de Souza. Edição obras completas, v. 11, São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Trabalho original de 1912).

Freud, Sigmund (2018). Moisés e o monoteísmo. In Freud, S. (2018). *Moisés e o Monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e outros textos (1937-1939)*. Tradução de Paulo César de Souza. Edição obras completas, vol. 19. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. (Trabalho original de 1939).

Frosh, Stephen (2013). Psychoanalysis, colonialism and racism. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. vol. 33 nº 3. pp. 141-154. Disponível em: [8999.pdf \(bbk.ac.uk\)](http://8999.pdf(bbk.ac.uk))

Fucks, Beth (2007). O pensamento freudiano sobre a Intolerância. *Psic. Clin.*, Rio De Janeiro, vol.19, nº1, pp.59 – 73. Disponível em: [O pensamento freudiano sobre a intolerância \(bvsalud.org\)](http://O_pensamento_freudiano_sobre_a_intolerancia(bvsalud.org)).

Gomes, Nilma L (2005). Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03*. (pp 39 – 62). Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade.

Gonzalez, Lélia (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, p. 223-244. Disponível em: [Microsoft Word - RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA \(usp.br\)](http://Microsoft Word - RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA (usp.br)) .

Grosfoguel, Ramon (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, vol.31 nº1. pp. 25-49. Disponível em: [0102-6992-se-31-01-00025.pdf \(scielo.br\)](http://0102-6992-se-31-01-00025.pdf (scielo.br)) (Trabalho original de 2013).

Guimarães, A.S. (1995). Racismo e Antirracismo no Brasil. *Novos Estudos*, 43-pp.26-44.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo. (1999). Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(39), 103-115. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091999000100006>.

Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 7–41. Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>.

Haraway, D. (2016). “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, (22), 201–246. Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644638> .

Kilomba, Grada.(2019). Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. (Tradução Jess Oliveira). Rio de Janeiro:Editora de livros Cobogó. (Trabalho original de 2008).

Laplanche, Jean (1988). *Problemáticas II: Castração/Simbolizações*. (A. Cabral, trad.) São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original de 1980).

_____. (1992). *Novos fundamentos para a Psicanálise*. (Tradução Cláudia Berliner). São Paulo: Ed. Martins Fontes (Trabalho original de 1987).

Laplanche, J. (1998). *Problemática I: A Angústia*. (A. Cabral, Trad., 3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1980).

Laplanche, J. (2015). *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. (Tradução José Carlos Calich et al). Porto Alegre: Ed.Dublinense.

_____. (2015). Castração e Édipo como códigos e esquemas narrativos: _____. *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. (Tradução José Carlos Calich et al). Porto Alegre: Ed.Dublinense, p. 280-287 (Trabalho original de 2006).

_____. (2015). O gênero, o sexo e o Sexual: _____. *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. (Tradução José Carlos Calich et al). Porto Alegre: Ed.Dublinense, pp. 154-189 (Trabalho original de 2003).

_____. (2015). Três acepções da palavra inconsciente no âmbito da Teoria da Sedução Generalizada. : _____. *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006*. (Tradução José Carlos Calich et al). Porto Alegre: Ed.Dublinense, pp.190-206. (Trabalho original de 2003).

Laplanche, J. (2016). A revolução copernicana inacabada. *Percursos* (56-57). Tradução de "La révolution copernicienne inachevée" in *La révolution copernicienne inachevée*, Jean Laplanche, 1992, Ed. Aubier Tradutoras: Mania Deweik e Maria de Lourdes Caleiro Costa. (Trabalho original de 1992).

(Laplanche, J. (2020). Três destinos da mensagem enigmática. *Três destinos da mensagem enigmática e outros ensaios*. São Paulo: Zagodoni, pp.21-32. (Trabalho original em 1998).

Lima, K. D. de ., Pimentel, C., & Lyra, T. M.. (2021). Disparidades raciais: uma análise da violência obstétrica em mulheres negras. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26, 4909–4918. <https://doi.org/10.1590/1413-812320212611.3.24242019> .

Maio, M. C. (1999). O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* , 14 (41), 141-158.

Mannoni, O. (1950). *Psychologie de la colonisation*. Paris: Éditions du Seuil.

Mbembe, Achille (2018). *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições org. (Trabalho original de 2003).

Morrison, Toni (2019). *O olho mais azul*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

Munanga, Kabengele (2004). Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. Brandão, A.A.(Org). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: Ed. Biblioteca da Universidade Federal Fluminense, p.15-34.

Nish, Naomi W. (2021). Racist babies? Resisting whiteness in parenting. Benedetto, Loredana. Ingrassia, Massimo. (Org). *Parenting: studies by an Ecocultural and Transactional Perspective*. London: IntechOpen. Disponível em: [Parenting: Studies by an Ecocultural and Transactional Perspective - Google Livros](#)

Nogueira, Oracy. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, 19(1), 287-308. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015> . Original 1995.

ONU. Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (2014). *Década Internacional de Afrodescendentes (2015-2024)*. Disponível em: Disponível em: <http://decada-afro-onu.org/documents.shtml> .

OLIVEIRA, Fabiana (2004). *Um estudo sobre a creche: o que as práticas educativas produzem e revelam sobre a questão racial?* 2004. 112f. Dissertação (Mestrado em Educação), Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, UFSCar.

Preciado, Paul (Beatriz). (2014). Manifesto Contrassexual. Políticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições.

Farias, C. P., & Cardoso, M. R. (2015). A ferocidade da culpa na neurose obsessiva: do desamparo à angústia moral. *Psicologia Em Estudo*, 20(1), 33 - 44. <https://doi.org/10.4025/psicolestud.v20i1.24001>

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In H. Bonillo (Org.), *Los conquistados* (pp. 437-449). Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO.

Ribeiro, Paulo (2000). O problema da identificação em Freud – recalçamento da identificação feminina primária. São Paulo: Escuta.

Ribeiro, Paulo (2017). Gênero, sexo e enigma no Sexual de Jean Laplanche. *Por que Laplanche?* Paulo de Carvalho Ribeiro ... et al; coordenação Daniel Kupermann. 1a ed., São Paulo: Zagodoni.

RIBEIRO, Paulo de Carvalho. *Pour relancer la révolution copernicienne inachevée (une remise en question de la théorie traductive du refoulement)*. Conferência proferida na Journée Laplanche, 2022. (Texto inédito).

Rodrigues (2017). *As origens psíquicas e a subjetivação: diálogos entre Jean Laplanche e Judith Butler*. Monografia (Especialização), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Rodrigues, Thalita (2023). Freud, narcisismo das pequenas diferenças e relações raciais: potencialidades, limitações e proposições para o enfrentamento ao racismo : Guerra, Andrea. M. C. et al (Orgs.). *Cicatrizes da escravidão*. Vitória: ed. EDUFES.

Rohden, Fabíola. (2021). A divulgação da cirurgia íntima no Brasil: normas de gênero, dilemas e responsabilidades no campo da cirurgia plástica estética. *Cadernos de Saúde Pública* [online]. v. 37, n. 12 [Acessado 22 Setembro 2023] , e00178021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-311X00178021>>. ISSN 1678-4464. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00178021>.

Santos, Alessandro O., Schucman, Lia V., Martins, Hildeberto. V (2012). Breve Histórico do Pensamento Psicológico Brasileiro Sobre Relações Étnico-Raciais. *Psicologia: Ciência E Profissão*,v.32 (num. esp.), pp.166-175. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pcp/v32nspe/v32spec12.pdf>.

Santos, Vivian Matias dos. (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, 30, e200112. Epub 03 de dezembro de 2018.<https://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>.

Santos, Neusa. Souza (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. (1ªed). Rio de Janeiro: Ed. Edições Graal.

Schmitt, Marcelle (2014). *Sinus pudoris*: conformação de um padrão estético de genitália feminina através de cirurgias plásticas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: [000946722.pdf \(ufrgs.br\)](https://repositorio.ufrgs.br/bitstream/handle/100946722/000946722.pdf).

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

Schucman, Lia V. (2018). *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA.

Tarelho, Luiz Carlos. (2012). A teoria da sedução generalizada de Jean Laplanche e o descentramento do ser humano. *Jornal de Psicanálise*, 45(83), 97-107. Recuperado em 23 de dezembro de 2020, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352012000200009&lng=pt&tlng=pt.

Tarelho, Luiz C. (2017). O descentramento do ser humano e o realismo do inconsciente na teoria laplancheana. Em P. C. Ribeiro, M. T. M. Carvalho, M. R. Cardoso & L. C.Tarelho. (Orgs.). *Por que Laplanche?* (pp. 15-49). São Paulo: Zagodini.

Tarelho, Luiz C. (2019). *Paranoia e Teoria da Sedução Generalizada*. Zagodoni: São Paulo.

_____. (2020). O enigmático e seu avesso, o paradoxal. *Três destinos da mensagem enigmática e outros ensaios*. São Paulo: Zagodoni, pp.73-84.

Torquato, L. C. (2015). História da psicanálise no Brasil: enlaces entre o discurso freudiano E O Projeto Nacional. *Rth* |, 14(2), 47-77. Recuperado de <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/39248>.

Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.