

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Fafich
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Fídias Gomes Siqueira

**O GENOCÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA
BRASILEIRA E AS TRILHAS DO GOZO RACISTA**

Belo Horizonte

2021

Fídias Gomes Siqueira

**O GENOCÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA
BRASILEIRA E AS TRILHAS DO GOZO RACISTA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Maris C. Guerra

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Belo Horizonte

2021

150
S618g
2021

Siqueira, Fídias Gomes.

O genocídio da juventude negra brasileira e as trilhas do gozo racista [manuscrito] / Fídias Gomes Siqueira. - 2021.

258 f.

Orientadora: Andréa Maris Campos Guerra.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Psicologia – Teses. 2.Psicanálise - Teses.
3.Adolescência- Teses. 4.Gozo - Teses. 5.Racismo - Teses.
I. Guerra, Andréa Maris Campos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O GENOCÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA BRASILEIRA E AS TRILHAS DO GOZO RACISTA

FÍDIAS GOMES SIQUEIRA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Andrea Maris Campos Guerra - Orientador
UFMG

Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini
UFMG

Prof(a). Jacqueline de Oliveira Moreira
PUC Minas

Prof(a). Fábio Santos Bispo
UFES

Prof(a). Deivison Mendes Faustino
UNIFESP

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2021.

Para os meus pais, Ana e Bolívar, com amor!

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, à coordenação e aos professores pela contribuição à formação de novos pesquisadores.

À minha querida orientadora, Prof. Dr.^a Andréa Maris Campos Guerra, obrigado pela acolhida, pela amizade, pela aposta no trabalho e pela transmissão em ato de um trabalho coletivo em uma universidade pública!

À banca examinadora, agradeço a disponibilidade e a precisão nas contribuições que fizeram avançar esse trabalho: Prof. Dr.^a Miriam Debieux Rosa, Prof. Dr.^a Jacqueline de Oliveira Moreira, Prof. Dr. Fábio Santos Bispo e Prof. Dr. Gilson Iannini. Ao Prof. Dr. Deivison Faustino pela disponibilidade.

Aos colegas de doutorado – Henri, Rodrigo, Izabela, Helena, Juliana e Yeda –, obrigado pela companhia e pelos momentos dessa travessia.

Aos meus pais, obrigado por tudo! A falta que me fazem se tornou razão para ir além. O amor e a força que nos uniu permanecem me revigorando na ausência de vocês.

Aos meus irmãos, faltam-me palavras para agradecer o suporte, sem o qual eu não teria feito essa travessia: Lenira, por compartilhar esse momento da escrita tão de perto; Érika, pelo amor e admiração; Galeno pela torcida e alegria; Bolívar por estar aqui. O amor, o cuidado e a presença de vocês é fundamental! Ao Lucrécio e ao Evonir, cuja partida tão precoce me ensinou a persistir, minha eterna gratidão!

Aos meus sobrinhos e sobrinhas: Matheus, Lucas, Pedro, Luísa, Júlia, Caio, Alice, Rodrigo e Alexandre; aos meus cunhados Vanderlei e Mário; às minhas cunhadas Marta e Cláudia Regina; às primas Maria, Elenice, Mimorina e demais familiares, obrigado pelo apoio. Que as gerações seguintes tenham um mundo melhor.

Aos meus amigos, obrigado por suportarem a minha ausência nesse tempo de solidão da escrita: Ana Vinci, Josi Soares, Maria Inês, Gilvan, Tatiana Goulart, Ana Cláudia Oliveira, Ana Cláudia Rena, Jaynner, Maura, Marlete, Sérgio, Ely, Michele Duarte, Marcos Miranda e tantos e tantas que são presentes em minha vida.

A Alessandro Pereira Santos pela amizade e pela alegria de uma trajetória em constante diálogo, e à sua família: Dona Dalva, Juliana Gualberto, Francisco e Beatriz, por me acolherem em suas vidas.

Ao amigo Amauri Carlos Ferreira, por transmitir o valor do gesto, da generosidade e da alegria de viver!

Aos amigos e colegas do PSILACS, dos grupos de pesquisa e aos integrantes do grupo de estudos “Raça e Escravização”, especialmente para Cris Ribeiro e Elaine. A Caíque Belchior pela colaboração no levantamento de dados!

Muito obrigado!

RESUMO

Esta tese trata das consequências psicológicas e da incidência inconsciente da escravidão no psiquismo de todos os brasileiros, procurando articular essas consequências com o genocídio da juventude negra, a partir da hipótese de que esse fenômeno é uma evidência traumática da herança escravagista e corolária ao negacionismo do racismo brasileiro. Além dos dados sobre a criminalidade e a morte, reconstrói o percurso histórico da dominação colonial e da escravidão, situando a inferiorização do negro como condição para a dominação e trata da herança traumática escravagista e sua transmissão transgeracional no âmbito das consequências psíquicas deixadas pela escravidão, apontando também como o corpo negro foi tornado mercadoria para fins de exploração. Trata também do racismo brasileiro em suas múltiplas formas de expressão, ancorado no mecanismo psíquico do *desmentido* – *Verleugnung* – como modo de operar e tendo no negacionismo a ancoragem que encobre e garante o privilégio dos brancos ao preço da exclusão e da morte dos negros. O genocídio da juventude negra é um fenômeno atual da sociedade brasileira, não desvinculado de outros genocídios que sustentaram os processos de dominação, colonização e escravização. As trilhas do gozo racista permitiram a identificação de correlações e equivalências entre o passado e o presente, demonstrando um processo que ainda não se encerrou e tem na particularidade do racismo brasileiro uma mola que impulsiona à exclusão e à morte de alguns.

Palavras-chave: Psicanálise. Genocídio. Racismo. Gozo. Adolescência.

ABSTRACT

This thesis deals with the psychological consequences and the unconscious incidence of slavery in the psyche of all Brazilians, trying to articulate those consequences with the genocide of black youth, based on the hypothesis that this phenomenon is traumatic evidence of slave heritage and corollary to the denialism of Brazilian racism. In addition to data on crime and death, it reconstructs the historical path of colonial domination and slavery, situating the inferiorization of the black people as a condition for domination and deals with the traumatic slave heritage and its transgenerational transmission in the context of the psychic consequences left by slavery, also pointing out how the black body was made a commodity for exploitation purposes. It also deals with Brazilian racism in its multiple forms of expression, anchored in the psychic mechanism of the *denial* – *Verleugnung* – as a way of operating and having in negation the anchorage that covers and guarantees the privilege of white people at the price of exclusion and death of black ones. The genocide of black youth is a current phenomenon of Brazilian society, not dislinked from other genocides that sustained the processes of domination, colonization, and enslavement. The tracks of racist jouissance allowed the identification of correlations and equivalences between the past and the present, demonstrating a process that has not yet ended and has in the particularity of Brazilian racism a spring that drives the exclusion and death of some.

Keywords: Psychoanalysis. Genocide. Racism. Enjoyment. Adolescence.

RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur les conséquences psychologiques et de l'incidence inconsciente de l'esclavage dans le psychisme de tous les Brésiliens, cherchant à articuler ces conséquences avec le génocide de la jeunesse noire, en partant de l'hypothèse que ce phénomène est une évidence traumatique de l'héritage esclavagiste et corolaire du négationnisme du racisme brésilien. En plus des données sur la criminalité et la mort, la thèse reconstruit le chemin historique de la domination coloniale et de l'esclavage, plaçant l'infériorisation des Noirs comme condition de la domination, et traite de l'héritage traumatique esclavagiste et de sa transmission transgénérationnelle dans le contexte des conséquences psychiques laissées par l'esclavage, montrant aussi comment le corps noir a été transformé en marchandise soumise à l'exploitation. De plus, elle traite du racisme brésilien dans ses multiples formes d'expression, ancré dans le mécanisme psychique du démenti - *Verleugnung* - comme une manière d'opérer et trouvant sur le négationnisme l'ancrage qui recouvre et garantit le privilège des Blancs au prix de l'exclusion et de la mort des Noirs. Ainsi, le génocide de la jeunesse noire est un phénomène actuel dans la société brésilienne, non déconnecté des autres génocides qui ont soutenu les processus de domination, de colonisation et d'asservissement. Pour cette raison, les chemins de la jouissance raciste ont permis l'identification des corrélations et des équivalences entre le passé et le présent, démontrant un processus qui n'est pas encore fini et qui a dans la particularité du racisme brésilien un ressort qui mène à l'exclusion et à la mort de certains.

Mots-clés: Psychanalyse. Génocide. Racisme. Jouissance. Adolescence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A RECONSTRUÇÃO DA HERANÇA ESCRAVAGISTA, DO RACISMO E DA VIOLÊNCIA	17
1.1 Metodologia.....	17
1.2 O contexto de estruturação do colonialismo e da escravidão	27
1.3 Por que é preciso falar da escravidão?	34
1.3.1 <i>A lógica das relações no interior da sociedade colonial escravagista</i>	<i>55</i>
1.4 Consequências do colonialismo e da herança escravagista no Brasil atual	63
1.5 O racismo e suas definições.....	65
1.5.1 <i>As especificidades do racismo brasileiro e as contribuições da Psicologia e da Psicanálise.....</i>	<i>72</i>
1.6 A distribuição da violência, da criminalidade e da morte no Brasil.....	76
2 A TRANSMISSÃO TRANSGERACIONAL E A HERANÇA TRAUMÁTICA DA ESCRAVIDÃO	90
2.1 Repercussões da transmissão transgeracional.....	101
2.2 Do trauma ao traumatismo no contexto do racismo e do genocídio	111
2.3 Gozo e corpo em Psicanálise: uma perspectiva sobre o racismo e o genocídio.....	121
2.4 O corpo negro entre o trauma e o gozo	128
2.4.1 <i>O erotismo e as hipóteses racistas de cunho sexual.....</i>	<i>137</i>
2.5 O corpo branco e o ideal da branquitude: o gozo em questão	144
3 DO MITO À FANTASIA: UMA LEITURA DO RACISMO	151
3.1 Do mito à estrutura: uma via para situar o mito negro.....	151
3.2 O mito em Psicanálise: uma chave de leitura para a escravidão, o racismo e o genocídio	158
3.2.1 <i>Moisés e o monoteísmo: outra chave de leitura para o racismo e o genocídio</i>	<i>166</i>
3.3 O mito negro e a ideologia da democracia racial.....	175
3.4 A fantasia sobre o negro e sobre o ideal da branquitude.....	183
3.5 Mito e fantasia: elaborações sobre o racismo e o genocídio da juventude negra .	190

4 OS MECANISMOS DENEGATÓRIOS: UMA LEITURA DO RACISMO E DO GENOCÍDIO	194
4.1 A negação, o racismo e o genocídio da juventude negra	194
4.2 Além da negação, a função do desmentido.....	205
4.2.1 <i>Recusando realidades e produzindo divisões.....</i>	214
4.2.2 <i>A Verleugnung: além da perversão, o contexto social e político.....</i>	221
4.3 O cinismo: uma análise sobre o negacionismo do racismo e do genocídio.....	224
4.4 O racismo cínico, a necropolítica e a eliminação do negro da sociedade	232
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	238
REFERÊNCIAS	243

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a violência e a criminalidade no Brasil chamaram a atenção nas últimas décadas do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI para uma condição extrema de letalidade violenta que culmina na morte de uma considerável parcela da população. Esses números e dados estatísticos evidenciam que se trata da morte de jovens negros, pobres, do sexo masculino, com baixos níveis de escolaridade, moradores de favelas e periferias das grandes cidades brasileiras e em situação de criminalidade.

Esses adolescentes e jovens negros compõem o quadro denominado “genocídio da juventude negra brasileira”, que compreende não só os dados estatísticos da criminalidade violenta. Ele é favorecido pelo racismo, uma tecnologia das sociedades coloniais que se aprimora nas sociedades capitalistas neoliberais. No caso brasileiro, apresenta algumas especificidades em decorrência da escravização de africanos, sendo uma delas o fenótipo, fazendo da “cor da pele” uma característica distintiva que marca a desigualdade racial e a exclusão social.

Assim, os ecos dessa herança escravagista, seus efeitos traumáticos e a negação do racismo nos levaram a considerar tais dados estatísticos para uma leitura inicial desse contexto e formular a hipótese de que o genocídio da juventude negra brasileira se articula e possui correlações com a herança traumática escravagista. A partir dessa proposição, indagamos a existência de correlações desse fenômeno com a herança escravagista e com a sua respectiva transmissão transgeracional. Por isso, o retorno histórico ao passado colonial e escravagista foi uma condição para nossa investigação.

A construção de uma metodologia de pesquisa sustentada na teoria psicanalítica permitiu reconstruir um percurso que organizou a nossa investigação e evidenciou a complexidade que o tema constitui. Escolhemos como método a reconstrução e narrativização desse percurso histórico, sempre problematizando e o articulando à teoria psicanalítica em intersecção com outras áreas que trataram do tema.

Foi esse aspecto de reconstrução metodológica que nos levou a iniciar essa tese a partir da sua metodologia. E, dessa maneira, apresentamos o nosso objeto e a nossa hipótese de pesquisa, apontando uma multiplicidade de contextos permeados pelo racismo e por relações hierárquicas racializadas. Mas, se realizamos uma análise psicanalítica desse contexto, ela também suplementa as análises de matrizes econômica, jurídica, política e

institucional. Além disso, ressaltamos que em relação à interseccionalidade entre classe, raça e gênero, optamos por nos deter no aprofundamento das relações raciais, dado o recorte de nosso objeto. Mas esse recorte se apoia e se solidariza com as discussões acerca do patriarcado, do sexismo, da misoginia, da diferença de classe, da opressão social e exploração econômica que atravessam a experiência do negro.

E esse aprofundamento nos estudos das relações raciais, a fim de tratar o problema de nossa investigação, levou-nos a situar, no Capítulo 1, o contexto de estruturação do colonialismo e da escravidão. Nele, identificamos diversas estratégias adotadas desde o início da Modernidade e que modificaram as relações humanas a partir do tráfico transatlântico de africanos escravizados.

Fizemos um percurso histórico sobre a escravidão, identificando mudanças no estatuto do escravo e estratégias de inferiorização e coisificação do negro que produziram consequências subjetivas, sociais, econômicas e políticas ainda hoje evidentes. Apresentamos o modo como o genocídio constituiu uma estratégia moderna de dominação e, hoje, se encontra articulado à lógica das sociedades capitalistas e neoliberais, onde os sujeitos improdutivos do ponto de vista da eficiência e extração de gozo do corpo próprio continuam sendo eliminados (Dardot; Laval, 2016).

Como consequência do não tratamento das questões produzidas pela escravidão (Carone, 2014; Da Silva, 2017), os negros foram relegados à própria sorte, não recebendo qualquer proteção do Estado (Fernandes, 2008), sendo confrontados com a ideologia do branqueamento (Bento, 2014) como condição para sua inserção social (Reis Filho, 2005).

Além disso, situamos as consequências psíquicas decorrentes da escravidão apresentadas por diversos autores, apontando como a sociedade brasileira se estruturou de maneira hierarquicamente racializada e se sustenta na manutenção do privilégio branco, amparando-se inclusive no aparato jurídico. Desse modo, os aspectos traumáticos da herança escravagista apontam condições de desigualdade, privilégios, e também os mitos produzidos em torno do negro e da ideia de uma convivência harmoniosa que nega a existência do racismo no Brasil.

Discutimos ainda questões relativas à alienação (Mannoni, 1950; Fanon, 1952/2008) e às equivalências construídas sobre o negro (Sauvagnat; Schoonewolf, 2018), apontando como a “cor da pele” se tornou definidora de lugares e posições sociais (Nogueira, 1998;

Faustino, 2015), fortalecidos por padrões mentais e institucionais racistas (Almeida, 2018), pelo racismo cotidiano (Kilomba, 2019) e pela recusa do país em discutir o legado da escravidão (Da Silva, 2017).

Além das especificidades do racismo brasileiro (Nogueira, 1998; Souza, 1983; Silva, 2017; Munanga, 2017a), também apresentamos a distribuição da violência, da criminalização, do encarceramento e da morte no Brasil, onde a “cor da pele” explicita uma violência que tem na raça um fator a mais (Schwarcz, 2018), produzindo condições que também associam a juventude à violência (Waiselfisz, 2007), ao perigo e ao risco (Lacadée, 2011).

E, assim, verificamos também como o genocídio de hoje não se distancia daquele denunciado por Nascimento (1978) e tratado por Grosfoguel (2016), tendo no racismo e na criminalidade violenta um acréscimo que permite pensá-lo a partir da concepção de necropolítica de Mbembe (2018b), constatando que no Brasil as mortes têm endereço e cor (IVJ, 2017).

A partir dessas condições, apresentamos a constituição da herança traumática escravagista e sua transmissão transgeracional no Capítulo 2, em que o suporte da teoria psicanalítica lacaniana permitiu-nos centrar os aspectos inconscientes, da estrutura da linguagem e suas leis na organização e coordenação das relações sociais e seus efeitos no interior da família escrava e da família patriarcal branca, detentora de privilégios que também são transmitidos.

Com isso, constatamos o lugar privilegiado da família no estabelecimento de uma continuidade psíquica (Lacan, 1938/2003) que revela os fundamentos da linhagem e da transmissão. Mas também remete à indagação sobre a origem (Kilomba, 2019), cujo acesso histórico foi impedido e aponta as lacunas relativas à transmissão transgeracional e aos processos de afiliação (Guerra; Cadar, 2018).

O desafio de construir correlações nesse lapso temporal e espacial exigiu sustentar nosso trabalho numa reconstrução a partir de outros trabalhos que trataram dos impactos na vida psíquica do negro. Nogueira (1998) ressalta as dificuldades na elaboração do romance familiar da criança negra. Além disso, constatamos as estratégias que visaram apagar o passado escravagista, como o “esquecimento arranjado” de que nos fala Musatti-Braga (2015).

Ainda nesse capítulo, noções centrais como trauma, traumatismo, corpo e gozo permitiram situar e articular o racismo e o genocídio à ideia de transmissão e de continuidade psíquica. Também apontamos como o corpo negro é objeto fobógeno (Fanon, 1952/2008), tendo na *epidermização* a condição para definição de lugares e posições sociais (Faustino, 2015) e de configurações psíquicas peculiares (Nogueira, 1998).

Também tratamos da importância que o corpo negro adquiriu como possibilidade de extração de gozo na exploração pelo trabalho e pelo sexo, tornando-se alvo da agressividade encoberta pela ideia do erotismo. Além disso, situamos o seu lugar na lógica neoliberal das atuais sociedades capitalistas, onde se torna um dispositivo de gozo que exige do sujeito a máxima eficiência. Mas, quando considerado improdutivo (Dardot; Laval, 2016), pode ser eliminado.

Após situarmos o corpo entre o trauma e o gozo, tratamos no Capítulo 3 da função do mito, a fim de evidenciar toda a construção mítica sobre o negro. Tal construção tinha como objetivo a sua inferiorização com o intuito de dominá-lo. E o recurso ao mito mostra desde o início da colonização que se visava esse acesso “sempre interdito” ao gozo.

Portanto, o mito apresenta questões não só para os negros, mas principalmente para os brancos. Mas esses últimos ainda encontram na fantasia um suporte para a ideologia do branqueamento e da ideia de uma convivência harmoniosa que nega a existência do racismo e das desigualdades raciais.

Trata-se menos de uma função explicativa do mito e mais de sua função interpretativa, pois, para a Psicanálise, o mito é uma chave de leitura do acesso ao gozo. E, no caso da escravidão, do racismo e do genocídio da juventude negra, o que se evidenciou foi a construção da dominação, mas também de um gozo mortífero que fortalece o racismo e leva à morte dos negros.

E se o mito negro possui variáveis que marcam a singularidade do negro (Souza, 1983), é preciso distinguir as diferentes formas como negros e brancos se situam na partilha do gozo. E se não há um mito branco, há a ideologia do branqueamento e essa produziu consequências devastadoras no psiquismo de negros e brancos, pois tal ideologia também estruturou condições para a garantia do privilégio branco e marcou a organização de uma sociedade hierarquicamente racializada que manteve os negros excluídos da condição de cidadania.

Frente ao silêncio, à omissão e isenção do branco do processo de escravização (Bento, 2014), perpetuam-se privilégios, pois a colonização foi uma máquina produtora de desejos e fantasias (Mbembe, 2018b) e essas fantasias tiveram suporte na dimensão da linguagem (Lacan, 1968-69/2008). Também funcionaram como freio ao gozo (Jorge, 2010) e permitem pensar saídas frente ao racismo, quando se abre um campo que comporte a diferença entre o sujeito e o objeto, e não só a produção de exclusão e morte.

E após esse percurso, trabalhamos, no Capítulo 4, os mecanismos psíquicos denegatórios formulados pela Psicanálise – *Verneinung* e *Verleugnung* – que nos permitiram uma reflexão sobre a negação do racismo e a função do desmentido além da estrutura da perversão. Essas concepções foram os fios condutores de novas articulações sobre o racismo e o genocídio, a partir das especificidades do racismo brasileiro e da concepção de cinismo (Sloterdijk, 2012; Safatle, 2008).

A partir da contribuição de autores como Drawin e Moreira (2018), Moreira (2014) e Safatle (2010), que propuseram alguns deslocamentos sobre o termo *Verleugnung*, além da patologia da estrutura perversa, encontramos nesse termo uma possibilidade de leitura crítica da política e da sociedade conforme nos transmitem esses autores.

Da mesma forma, Sloterdijk (2012) e Safatle (2008) deslocam o conceito de cinismo para fora do campo da moral e, com isso, pudemos analisar o negacionismo do racismo e do genocídio da juventude negra, chegando a novas constatações sobre o racismo brasileiro.

Com o subsídio teórico dessas concepções que deslocam tais termos de seus lugares comuns, patológicos ou moralizantes, verificamos que o negacionismo é subsidiado pelo mecanismo operatório do *desmentido*, sendo, portanto, articulado e articulável ao racismo, permitindo explicitar verdades acerca da hierarquia racial, do privilégio, do medo. Com isso, constatamos que se trata menos de uma perversão e mais de fantasias perversas que regulam nossas relações hierarquicamente racializadas e sustentadas na negação, na exclusão e na morte de alguns.

A partir dessa apresentação, convidamos o leitor a percorrer o caminho reconstruído, advertindo-o que não pretendemos estabelecer uma posição definitiva sobre esse trabalho, mas deixamos abertas as vias para críticas e contribuições que façam avançar o tratamento do problema a que nos dedicamos nessa investigação.

1 A RECONSTRUÇÃO DA HERANÇA ESCRAVAGISTA, DO RACISMO E DA VIOLÊNCIA

1.1 Metodologia

A presente pesquisa é oriunda da experiência do pesquisador no trabalho com adolescentes e jovens em situação de violência e criminalidade. Uma situação que nos levou a investigar no Mestrado o tema da segregação, como aspecto que permeia a vida desses adolescentes e jovens, levando-os a transitar por vias estreitas e sinuosas, cujas condições de exclusão culminavam na morte violenta (Bispo, 2015) de uma maioria.

Naquela investigação, observamos que o racismo se constituía em uma tecnologia que engendrava uma máquina de morte. Entretanto, essa constatação era evidenciada pelo aporte teórico sobre o racismo e, conseqüentemente, sobre o biopoder e a biopolítica, tratados por Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben.

Mas o problema da violência e da mortalidade de adolescentes e jovens brasileiros, negros, moradores de periferias e favelas das grandes cidades, exigiu-nos rever as produções teóricas acerca do racismo, pois havia especificidades do racismo à brasileira (Munanga, 2017a) que nos remetiam também à herança escravagista. Havia um paradigma evidente, colonial e latino, com especificidades distintas daquelas do contexto europeu, que este não alcançava, não explicava.

Observamos no cotidiano e na produção teórica de diversos autores que trataram do tema, que existe um profundo silêncio e uma negação do racismo na sociedade brasileira, assim como em relação à questão histórica da escravidão. Essa história é distinta nos países africanos, nos Estados Unidos, no Canadá ou mesmo em nossos vizinhos da América Latina. Além do preconceito velado que reitera uma condição de humilhação e incide na condição de cidadania e pertencimento político no país, convivemos com mitos que subscrevem uma cordialidade que oculta o ódio, com uma falsa democracia racial que legitima a violência.

São condições extensivas a todas as negras e negros. Entretanto, são os adolescentes e jovens do sexo masculino que compõem os quadros dessa estatística da criminalização e da morte. Eles experimentam de forma desvelada a brutalidade manifesta do racismo, do preconceito e da discriminação, inclusive nas instituições que deveriam promover ações de inclusão, reparação ou emancipação. Essas instituições tomam pelo avesso a sua função, manifestando o ódio silencioso da pulsão de morte que segrega, humilha e leva à morte.

Os jovens tornam-se verdadeiros *homo sacer* (Agamben, 2010), passíveis de serem mortos, sem que essa mortalidade seja inserida em um código simbólico de pertencimento cidadão. Essa condição difere daquela em que, no passado, os atos de resistência, como as revoltas e os quilombos, inscreviam os negros em códigos simbólicos de pertencimento e solidariedade na luta e na resistência à dominação.

Esse não pertencimento é também uma consequência lógica e inevitável da violência e da criminalização da pobreza, em que a banalização dessas vidas e a naturalização da morte parecem decorrer de uma definição de (certos) lugares na hierarquia da estrutura social brasileira. Nessas condições, reside também um não-dito, um profundo silêncio sobre as consequências do evento escravagista, algo que não cessa de não se escrever, não passa à história e resta vivo como intensidade que mobiliza afetos e movimenta os corpos em um circuito discursivo que inclui e opera a partir da pulsão de morte e do gozo a serviço de uma lógica segregatória.

O tema da presente pesquisa tinha como objetivo verificar a relação entre o que passamos a denominar como o genocídio da juventude negra brasileira como herança traumática da escravidão. Na qualificação do projeto de pesquisa, como parte dos pré-requisitos para a produção da tese de doutoramento, a banca de examinadores compreendeu a extensão e a dificuldade de se produzir essa articulação como causalidade direta, além da extensão que o tema e o problema nos impunham.

Como explicita Lacan (1964/1998) no Seminário sobre os *Quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, a noção de causa se articula a partir do objeto *a*, da subtração lógica que a linguagem produz a cada vez que registramos um evento, que fazemos o real passar ao simbólico. A iteração dele, com deslocamentos diferenciais, por vezes mínimos, que Lacan cunhou como *autômaton* é sua manifestação significativa, enquanto a *tyché* é sua atualização real. Tratar, pois, de causalidade em Psicanálise, conforme Malta (2021) defende em sua dissertação de mestrado reformula o modo como a questão pôde ser reestruturada.

Ao inserir o objeto *a* no registro da causa, Lacan revela **a hiância constitutiva ao registro causal do desejo**, não somente no ponto de enlace entre causa e efeito. A hiância constitutiva ao registro causal, representada pelo objeto *a*, impede que este se articule a uma representação simbólica capaz de assegurar uma causalidade determinista aos fenômenos interrogados. Qualquer representação, tomada enquanto causa, abarcará, por pressuposto, uma falta inerente ao registro simbólico, esboçando o ponto de claudicação entre causa e efeito. Aqui, reencontramos com o duplo sentido da interpretação desta claudicação: por um lado está sinalizada a hiância constitutiva aos campos da causa e do efeito, por outro, expressa o encontro do sujeito com a desarticulação do campo do sentido, o que o faz tropeçar,

mancar, queixar-se. “Só há causa para o que manca”, como nos diz Lacan (1964[1993, p.27]) (Malta, 2021, p.96-97).

Dessa maneira, coube ao pesquisador reconhecer a amplitude e complexidade do tema e do problema que constituía a hipótese, reduzindo seu escopo. Mas também se tornou imperativo reconstituir o método de pesquisa e buscar, com a Psicanálise, a matriz lógica do gozo racista, disso que não se escreve, mas se repete, se atualiza na história, como linha contínua em espiral da mesmidade, tapando os buracos através dos quais o desejo não faz laço.

A causa, tomada enquanto objeto a, não pertence ao registro objetivo, sendo antes o que há de êxtimo ao registro subjetivo do sujeito, assim, “Se há algo do qual o sujeito não pode se eximir, alegando ter sido vitimado por uma fatalidade que o constrangeu, é o campo do desejo e do gozo (Lustozza, 2006, p.182), instaurados pelo objeto a (Malta, 2021, p.96-97).

Assim, fomos levados à reformulação de nossa questão e de nossa metodologia, sem, no entanto, renunciar a um retorno ao passado histórico, a fim de identificar suas correlações, antes lógicas e iterativas, que lineares e causais, com o problema discutido na atualidade.

Optamos pela realização de uma pesquisa teórica, pois atravessados também pelo contexto atual de uma pandemia, tivemos restrições que dificultaram a busca por outros recursos metodológicos como, por exemplo, entrevistas ou pesquisas de campo. Mas a vasta produção teórica existente no Brasil sobre a escravidão e o racismo possibilitaram situar uma via régia para a investigação.

Assim, realizamos uma revisão teórica acerca de temas como colonialismo, escravidão, transmissão transgeracional, herança traumática escravista, bem como um levantamento dos dados quantitativos de encarceramento e morte violenta no Brasil. Identificamos também com o aporte teórico da Psicanálise os conceitos de trauma, gozo, corpo, fantasia, mito e nos mecanismos denegatórios *Verneinung* e *Verleugnung*, condições para compor o quadro teórico e tratar os aspectos correlativos à nossa pesquisa.

Ao definirmos o tema de nossa pesquisa como “As consequências psicológicas e a incidência inconsciente da escravidão no Brasil e sua relação com o genocídio da juventude negra”, formulamos como hipótese que “o genocídio da juventude negra brasileira é uma evidência traumática da herança escravagista e se articula ao negacionismo do racismo brasileiro”.

Nesse sentido, o objetivo geral foi investigar se o genocídio da juventude negra brasileira e a perspectiva da incidência inconsciente/consequência psicológica se insere no

contexto da herança traumática escravagista produzida pelo dominador branco e do negacionismo do racismo brasileiro.

Como objetivos específicos, identificamos a importância de:

- realizar uma revisão na literatura histórica, sociológica, filosófica e psicanalítica sobre a escravidão e o racismo;
- situar a constituição da transmissão transgeracional geral no contexto da herança traumática escravagista;
- identificar a constituição e aspectos da negação do racismo no contexto brasileiro;
- apresentar dados estatísticos sobre o encarceramento e mortalidade juvenil no Brasil;
- distinguir e situar a concepção e a lógica do genocídio em curso na atualidade;
- analisar o genocídio e o racismo brasileiro a partir dos conceitos psicanalíticos de trauma, gozo, mito e mecanismos denegatórios;
- identificar os conceitos psicanalíticos, tais que de negação e desmentido, para discutir o genocídio, o racismo;
- apontar os deslocamentos da discussão sobre o racismo para o âmbito da branquitude.

Situando o problema que constitui o nosso tema e a hipótese de nossa pesquisa, bem como os nossos objetivos, situaremos a nossa investigação a partir do lugar da pesquisa em Psicanálise e do seu método, levando em consideração que sua vocação no meio científico se distingue pelo lugar conferido ao sujeito e à palavra. A Psicanálise não pesquisa e nem investiga sem um método e o rigor metodológico é o que confere validade às suas descobertas.

Se a noção de pesquisa em Psicanálise permite verificar em que medida as pesquisas se impõem à prática, Elia (2000) destaca a dimensão da *práxis* e sua articulação intrínseca com o inconsciente e com a noção de sujeito como diferencial da pesquisa psicanalítica em relação ao modo científico tradicional, pois se trata de reintroduzir o sujeito na cena discursiva da qual a ciência o excluiu.

Além disso, Elia (2000) considera que o campo de pesquisa da Psicanálise é o do inconsciente e do sujeito. Assim também como toda pesquisa é clínica, porque implica que o pesquisador-analista empreenda sua pesquisa a partir do lugar do analista, lugar de escuta e de causa para o sujeito.

Segundo Guerra (2001), a Psicanálise deve trabalhar com um método extraído de seu objeto, o inconsciente. Desse modo, reafirma que a Psicanálise produz um saber que decorre de seu próprio campo a partir das incidências do inconsciente, pois este rege a produção de conhecimento em Psicanálise e permite que esta revele seu método encontrado na natureza de seu objeto em duas dimensões articuladas a partir dele: a da linguagem e a da pulsão. Assim, a autora considera que a produção científica do conhecimento, em Psicanálise tomado na perspectiva de uma verdade, não toda cernida pelo saber, é uma tentativa de dar conta do real.

Se a Psicanálise intervém no laço social através da pesquisa, Elia (2000) destaca a convocação a sustentar teórica e clinicamente sua intervenção em campos socialmente mais amplos. Assim também, Rosa (2004) identifica a necessidade de se desvendar na pesquisa em Psicanálise a relação sujeito e fenômenos socioculturais e políticos, abordando as mudanças e impasses da subjetivação na atualidade.

Entretanto, Dunker (2008) considera que parece existir uma espécie de compasso de espera na metodologia de pesquisa em Psicanálise, baseado na crença de que há só um método de pesquisa na área. Para o autor, trata-se de uma confusão entre método de pesquisa e método de tratamento. Mas esse esclarecimento será dado por Dunker a partir do texto *Dois Verbetes de Enciclopédia*, em que Freud (1923) define a Psicanálise: 1) como um método de investigação de processos mentais, de outro modo quase inacessíveis, 2) um método baseado nessa investigação para o tratamento de desordens neuróticas, 3) uma série de concepções psicológicas adquiridas por esse meio, e que vão se juntando, umas às outras, para formarem uma nova disciplina científica.

O que Dunker (2008) chama atenção é para o fato de que em duas abordagens se emprega a noção de método. Com isso, o autor aponta um desdobramento, indicando que, se o método de investigação e o método de tratamento são inseparáveis, deve-se identificar qual é o tipo de especificidade encontrado nos dois métodos e quais diferenças entre eles. Ao afirmar que a relação entre Psicanálise e pesquisa é uma relação inclusiva e não de oposição, considera também que o método pelo qual a Psicanálise realiza sua investigação científica não é inteiramente diverso do método que ela põe em curso no tratamento, pois ambos devem responder ao critério fundamental da transferência.

Por esse critério, também situamos nossa posição transferencial com um campo que é o da pesquisa em Psicanálise. E que para tratar da investigação a que nos propusemos, recorreremos a ideias como escavação, construção, interpretação, fornecidos pela teoria psicanalítica e que servirão como nosso guia metodológico ao investigarmos o genocídio da juventude negra brasileira como efeito inconsciente do modo como a herança traumática da escravidão se escreveu no contexto do racismo à brasileira.

Realizamos a nossa investigação a fim de identificar as consequências psíquicas produzidas pela escravidão no Brasil e suas repercussões ainda hoje na atualidade de nossas vidas, bem como a reprodução de nossas atitudes racistas, segregacionistas, hierárquicas, mas, ao mesmo tempo, assentadas sobre um profundo silêncio negacionista. Tomamos o fato histórico, identificamos os dados confrontando-os com as análises de conceitos psicanalíticos e com as proposições e discussões de outros autores da história, da sociologia e da filosofia. Porém, e principalmente, aplicamos o método de interpretação psicanalítico aos dados da história, tomando-nos como analisantes (Dunker, 2008; Pinto, 2001) que interrogam seu sintoma a partir daquilo que escapa ao saber.

Ao situar os dados, compará-los, analisá-los e problematizá-los, centralizamos o problema e o articulamos a partir das escavações realizadas, identificando fatos, lógicas/causas e disjunções discursivas/consequências que não constituíram inicialmente o objetivo de nossa investigação, mas que sobressaíram ao longo dela. Desse modo, o recurso histórico permitiu estruturar e desenvolver os argumentos em torno dos elementos simbólicos que revelam e, ao mesmo tempo, maquam os fatos. A Psicanálise, por sua vez, permite analisar os efeitos inconscientes recolhidos nessa escrita, permitindo uma reconstrução que evidenciou a dimensão política, clínica e teórica desta pesquisa.

Diferente do que propõe Elia (2000) sobre a relação pesquisador-analista, naquilo que estamos implicados pelo inconsciente e pela transferência, operamos aqui de duas maneiras. Primeiro, na posição de pesquisador-analisante, como aquele que narra a história a partir do material fornecido pelas escavações, podendo lê-la *a posteriori*. E, tal como propõe Guerra (2001), detivemo-nos no fato de que o analisante enxuga, desbasta o imaginário, situa simbolicamente as coordenadas do texto, aproximando-o o mais possível do real como outro gozo que sempre escapa.

Concordamos com a autora e consideramos também que a leitura desse material pode ser colocada ao lado do pesquisador-analisante, cuja tarefa é interpretar e reconstruir o material fornecido pelas escavações. Desse modo, a análise dos dados deve colocar em evidência qual o real e qual a verdade não-toda cernida em jogo no problema de nossa investigação. Mas, conforme ainda afirma Guerra (2001), diante de elementos não ordenáveis na estrutura de leitura de cada teoria, alguns pontos constituem obstáculos e devemos operar incluindo-os e suportando-os. Não se trata de excluí-los, já que trabalhar sobre o real implica mudar o enquadre da realidade discursiva sobre o tema analisado, considerando também que o saber decorrente desse método extraído da lógica psicanalítica vem marcado pela certeza de que qualquer avanço deixará um resto intocado.

Operamos com o *método* no sentido do que nos fala Ramirez (2012) quanto à equivalência de um caminho. Investigar significa seguir uma pista, de modo que a investigação permita encontrar sem buscar. *Eu não procuro, eu acho*, é a frase de Picasso da qual Lacan se vale para explicar seu método. É também preciso mapear pontos nodais do discurso, construir uma rede subjacente de sentido e considerar nessas construções a possibilidade de interpretação, sem impor uma lógica de causalidade, temporalidade ou de complementaridade entre eles, conforme propõe Guerra (2001).

Tais pontos nodais desvelariam no seu “avesso” um texto que não é lido, em que se encontraria a possibilidade de situar a originalidade da contribuição da Psicanálise à pesquisa científica. Partindo da aplicação do raciocínio freudiano para análise dos dados, surge a possibilidade de encontrarmos com uma plurideterminação discursiva que favorece outras lógicas de raciocínio que não a lógica formal sustentada na causalidade positivista (Guerra, 2001).

Operar com o método de pesquisa psicanalítico implica, assim, segundo Pinto (2001), uma formalização clínica, pois revela articulações significantes que podem ser colocadas na modalidade do necessário. Tal formalização é necessária em função da “vocação científica” que a Psicanálise carrega e que, segundo o autor, por ser também um método de pesquisa, não restringe a Psicanálise à teoria e à prática. O que formaliza essa vocação é o discurso do analista que, ao produzir um significante mestre a partir da instalação da causa do desejo como agente de um laço social, também questiona os laços sociais agenciados pelo saber

estabelecido para adestramento do gozo e isso possibilita o aparecimento de um elemento da ordem do obstáculo.

Procuramos situar um caminho norteador para a constituição do método que pudesse nos situar frente ao problema de nossa investigação, principalmente no tocante à distância entre os acontecimentos atuais e os do passado. Encontramos no texto *Construções em Análise* a via pela qual Freud (1937/2017) nos apontou como trabalhar sobre os materiais psíquicos que restavam esquecidos.

Ao definir a composição do trabalho analítico em duas partes bastante diversas, sendo atribuída a cada uma delas uma tarefa diferente, Freud (1937/2017) compreende que este trabalho se dá entre duas pessoas, sendo uma o analisando, aquele que será levado a recordar algo vivenciado e recalçado. A outra parte do trabalho fica sob empenho do analista, que não tem como tarefa lembrar algo, mas “ele terá de inferir o esquecido a partir dos sinais por ele deixados, ou mais corretamente, ele terá de *construir* o esquecido” (Freud, 1937/2017, p. 367).

Além disso, Freud (1937/2017) identifica neste trabalho de construção uma ampla coincidência com o do arqueólogo, que escava uma moradia destruída, soterrada ou uma construção do passado. Se nesse aspecto o trabalho é idêntico, também identifica que o analista dispõe de condições melhores, porque se ocupa com algo vivo e não com um objeto destruído.

Nessa comparação, Freud (1937/2017) observa que o arqueólogo constrói a partir dos resquícios, restos encontrados no chão. Mas se o analista procede da mesma forma quando tira as suas conclusões a partir de fragmentos de lembranças, associações e declarações ativas do analisando, seu trabalho ocorre em condições melhores, porque dispõe de material para o qual não há correspondente nas escavações, “as repetições de reações oriundas de tempos primevos e tudo o que é revelado em termos de repetições através da transferência” (Freud, 1937/2017, p. 368).

Enquanto o escavador lida com objetos destruídos, não conseguindo encontrar essas partes para compô-las com os restos preservados, na reconstrução efetuada pelo psicanalista, a situação é diferente quanto ao objeto psíquico, pois “o essencial ficou preservado, mesmo aquilo que parece totalmente esquecido ainda está presente de alguma forma em algum lugar, estando apenas soterrado, tornado inacessível ao indivíduo” (Freud, 1937/2017, p. 369).

Mas ao comparar a complexidade do objeto de trabalho do arqueólogo e do psicanalista, Freud (1937/2017) considera que o objeto psíquico é incomparavelmente mais complicado que o objeto do escavador, situando a principal diferença entre o trabalho do analista e do arqueólogo no fato de que para o primeiro a reconstrução é o objetivo e o fim, enquanto para a Psicanálise, a construção constitui apenas um trabalho preliminar.

Dessa maneira, o analista produz um pedaço de construção, produz interpretações, mas a razão pela qual Freud (1937/2017) atribui à “construção” o termo infinitamente mais adequado, é o fato de que a interpretação se refere àquilo que fazemos com um único elemento do material, enquanto na construção o que é apresentado é um pedaço da história esquecida.

A evidência de um método é destacada por Freud (1937/2017) também quanto à possibilidade de deslocamentos de uma pré-história esquecida para o presente ou para a expectativa do futuro na vida do neurótico, além de reafirmar que “a loucura não só tem um método, mas também contém uma parte de *verdade* histórica” (Freud, 1937/2017p. 378).

Essa concepção de *verdade histórica* é o que nos permitirá escavar os acontecimentos históricos do passado escravagista, mesmo com uma grande distância temporal, e encontrar, nos dados do material preservado, a possibilidade de reconstruir algo de uma história invisibilizada, cujos efeitos de real não cessam de não se escrever.

A concepção de *verdade histórica* surge com o trabalho de Freud (1939/1975) em *Moisés e o monoteísmo*. Moreira (2014) afirma que essa construção freudiana sobre Moisés se compõe justamente dos restos, fragmentos e lacunas que no decorrer desse trabalho denunciam a ocorrência da operação do desmentido. Mas ao mesmo tempo considera que a percepção de uma verdade histórica contida na religião produz um fascínio sobre Freud. Essa noção será, então, conforme a autora, um importante recurso que o auxiliará nas suas investigações.

Segundo Moreira (2014), a partir das lacunas e fragmentos, a história de Moisés será recriada e seu valor está no fato de ser uma história que veicula uma verdade, que não necessariamente diz respeito a uma verdade fatural. Por não se tratar de apresentar uma versão da história e confrontá-la com a história oficial, como se isso lhe desse o caráter de verdade histórica, a autora assegura que Freud forja outra noção de história e demonstra os caminhos pelos quais determinadas ideias são transmitidas.

Se Moisés é uma grande ficção, também carrega a dimensão da verdade, pois essa reconstrução histórica privilegiou a verdade como efeito. A partir dessa constatação, Moreira (2014) afirma que “a historicidade do acontecimento implica efeitos, trata-se menos de recordar a forma exata do que foi esquecido e mais de se apropriar das consequências dessa história” (p. 188).

Moreira (2014) propõe que, na distinção entre verdade material e verdade histórica, deve-se considerar que o que está em questão nesta última não é da ordem do fatural, pois a verdade histórica parece demarcar a emergência de um ponto irrepresentável. E entende que não se trata de ir atrás de provas históricas, mas de construir sobre as lacunas e falhas do discurso, demarcando o lugar de um elemento fora do texto, cujos efeitos serão percebidos *a posteriori*.

Assim, a concepção de construção e de verdade histórica constituirão um norteador em nossa investigação, pois, longe de confrontar os acontecimentos atuais que constituem nosso objetivo de pesquisa com os acontecimentos históricos do passado, procuraremos reconstruir caminhos, pistas e direções que evidenciem os pontos desse real que se impõe entre o presente e o passado.

A afirmação de Dunker (2008) de que não há uma única metodologia em Psicanálise, leva-o a indagar como organizar as estratégias metodológicas. Para o autor, a descrição de um fenômeno constitui o paradigma epistemológico, mas com isso a ideia de que não há descrição fora do discurso leva a considerar que não há descrição fora da teoria, e a teoria comanda a descrição. Isso configura que não há ciência fora de um discurso, mas a ciência não é esse discurso. Para o autor, se esse paradigma não se insere dentro do trabalho da Psicanálise, é preciso identificar o que está no lugar da descrição.

A proposição dele é que o primeiro passo no limiar de posituação é passar da descrição para a narrativização. Segundo Dunker (2008), ao contrário da descrição, uma narrativa precisa de uma situação, pois ela se define por isso, por uma situação inicial, uma transformação e uma situação final. Para a Psicanálise, uma condição de seu método de investigação não é a descrição, mas a narrativização, que não deve ser compreendida apenas como atualidade, presença, sendo a negatividade o fundamental na estratégia de narrativização na Psicanálise.

Dunker (2008) compreende que é preciso pensar uma situação a partir de categorias do negativo, do que ela perdeu, ocultou, excluiu para se constituir como tal. Assim, considera também que o *modus operandi* da narrativização é constituído pela falta, pelo furo, pelo corte, situando ainda o interesse naquilo que impediu que algo se estabelecesse como fenômeno. Aqui a noção de causalidade psicanalítica ganha, com um método que lhe é correlato, lugar.

Desse modo, Dunker (2008) propõe que se a narrativização descreve toda uma situação a partir da falta, faz parte da metapsicologia da Psicanálise assumir esse valor estruturante da falta e do negativo por extensão. O autor compreende que uma situação só se narrativiza quando o método se organiza em torno do negativo e da temporalização da situação. Mas também destaca uma terceira condição, já que não há narrativa sem narrador e não há narrador sem narratário. Entretanto, o narrador não é o autor, é uma posição de discurso, exatamente como o analisante na transferência. E é dessa posição que empreenderemos uma narrativa acerca da herança traumática da escravidão no Brasil e das consequências que poderemos extrair ao longo de nossa investigação.

1.2 O contexto de estruturação do colonialismo e da escravidão

Ao iniciarmos a nossa investigação, compreendemos a necessidade de situar e apresentar as características de uma época que, em seu propósito civilizatório, produziu consequências políticas, econômicas, sociais e subjetivas das quais ainda não nos distanciamos totalmente.

A época a que nos referimos é a Modernidade e, em seu princípio inaugural, Dussel (1993) identifica na própria conceituação o sentido emancipador da razão moderna em relação às civilizações, suas tecnologias, estruturas políticas e econômicas, ao exercício da subjetividade. Mas também afirma que o conceito oculta o processo de “dominação” ou “violência” sobre outras culturas, pois seu sentido emancipador se sustenta na ideia de superioridade e inferioridade, barbárie, dominação, conquista, assim como vitimizar e culpar o Outro.

O recurso a essas estratégias, segundo Dussel (1993), permite à Europa se tornar o centro do desenvolvimento que imporá ao Novo Mundo e, como consequência, a efetivação do conceito e de seu sentido – emancipação e dominação – levará à criação do “mito da

Modernidade” (p.75), que consistirá na afirmação da superioridade de uma cultura sobre outra, além de tornar o inferiorizado vítima e culpado da sua condição.

Mas para que se realizem, Dussel (1993) sustenta que o conceito e o mito instauram dois paradigmas. Em relação ao primeiro, sua realização exigirá a “superação” e a inclusão da alteridade negada, encobrindo-a, além de negar a premissa da centralidade da cultura “superior”, como se a conquista fosse um ato emancipatório. Enquanto o mito “deve ser desconstruído para ser completamente negado” (p.79), isto é, construído sobre o “paradigma sacrificial”, em que a vítima é transformada em culpada e o vitimário é considerado inocente.

No curso dessas estratégias de dominação, Grosfoguel (2016) destaca os quatro genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI. O primeiro deles é o genocídio/epistemicídio dos sujeitos coloniais em função do privilégio epistêmico do homem ocidental. O segundo se refere ao racismo/sexismo epistêmico da estrutura das universidades ocidentalizadas e do mundo moderno. O terceiro é o genocídio/epistemicídio contra mulçumanos e judeus na conquista de Al-Andaluz, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização deles nas Américas. O quarto é o genocídio/epistemicídio contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria.

Interessa-nos situar nesse contexto das estratégias de dominação colonial a lógica inerente a esse sistema, tal como Grosfoguel (2016) a identifica aplicada aos mulçumanos e judeus no século XVI e, em seguida, estendida aos africanos escravizados. O que o autor nos aponta no interior desta estratégia é a inferiorização do outro, sua desumanização e animalização, reduzindo-o a um objeto passível de eliminação. Uma situação que Fanon (1968) já antecipara ao afirmar que o colonialismo “é uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer humanidade” (p. 212).

A identificação dessa estratégia genocida e epistemicida nos provoca indagações. Embora não se trate de pensar em termos de causalidade direta, mas de correlações, perguntamos em que medida o *genocídio do negro brasileiro*, definido por Nascimento (1978), que também será discutido na seção 1.5 junto ao genocídio da juventude negra brasileira na atualidade, podem ser pensados nesse contexto? Uma indagação similar também foi proposta por Kon (2017) quanto à possibilidade de deslocarmos as reflexões do extermínio na Europa para pensar o genocídio praticado na colônia.

Embora nos pareça que Kon (2017) se refira ao genocídio ocorrido no contexto da Segunda Guerra Mundial, discordamos da autora quanto a este deslocamento por entendermos, com a proposição de Grosfoguel (2016), que o propósito colonial difere do propósito que subsidiou o genocídio na Europa no século XX. Mas em ambos os casos o que se identifica é uma lógica que pode ser transposta no curso de um sistema de dominação.

E o que Nascimento (1978) denuncia é que durante o período de escravização dos africanos e seus descendentes, e mesmo após a abolição da escravidão no Brasil, perdurou um processo de morte da identidade e da cultura dos negros, confrontando-os ao ideal de branqueamento. A sua integração na sociedade significava a morte, pois estava associada a uma negação “encarnada” da identidade do corpo. Identificação a um ideal de branqueamento que devia ser perseguido e, como consequência, levou o negro a conviver com um desmentido e com a impossibilidade de tornar-se outro, permanecendo em uma exclusão contínua.

Essa condição de exclusão é reafirmada e assegurada pela hierarquia racial que se estabeleceu no interior das sociedades coloniais escravagistas, tendo se enraizado de tal modo que o fim desses dois sistemas não levou à ruptura de sua lógica.

Se há um sentimento de que essa lógica ainda é um fantasma que nos ronda, podemos conceber tal sentimento a partir do que caracteriza o mundo colonial. Para Fanon (1968), o mundo colonial é compartimentado, cindido em dois, alternando entre submissão e exploração, poder e poder, violência e dominação. Um mundo que se organiza por um princípio de exclusão recíproca, não havendo conciliação possível. Um mundo retalhado por se pertencer a tal espécie ou raça, marcado pela violência, pela desumanização do colonizado e sua animalização, onde “o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial” (p. 39).

Sobre essa caracterização do mundo colonial, Mbembe (2018b) destaca a ocupação como marca do controle, produzindo inscrições sobre um novo conjunto de relações sociais e espaciais, combinando a subversão dos regimes de propriedade, a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias, produzindo diferentes imaginários culturais que deram sentido à instituição de diferentes direitos, relegando “o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (p. 39).

Torna-se crucial destacar as consequências produzidas nesse contexto, pois Fanon (1968) foi enfático ao desmascarar o mundo colonial e os impactos produzidos no sujeito colonizado e negro, uma vez que “no mundo colonial a afetividade do colonizado se mantém à flor da pele como uma chaga viva que evita o agente cáustico. E o psiquismo retrai-se, oblitera-se [...]” (p. 42).

A extensão do colonialismo sobre a subjetividade se configura a partir do estabelecimento da concepção de raça. Para Quijano (2009), a estrutura de dominação e exploração do colonialismo, com o domínio de uma população sobre outra de diferente identidade, nem sempre implica relações racistas de poder, e considera que o conceito de colonialidade como elemento constitutivo e específico do padrão mundial do poder capitalista se sustenta na imposição de uma classificação racial/étnica e isso se torna a pedra angular do padrão de poder.

O que dará sustentação à lógica colonialista de dominação será, segundo Grosfoguel (2016), a produção do discurso de “pureza de sangue”, da vigilância e do controle das populações. De acordo com o autor, ao ser transplantado para as Américas e África, esse discurso produz um novo imaginário e uma nova hierarquia racial, além de colocar em questão a humanidade do outro e criar uma nova categoria – índio. Com a criação de uma nova identidade moderna e colonial, a ideia de “raça” se torna definidora de um processo de desumanização e animalização do outro a fim de sustentar a estratégia de dominação.

Nesse sentido, Quijano (2009) considera que o recurso à classificação como estratégia colonialista parte da descoberta de que as características diferenciáveis podiam ser classificadas nas pessoas, além de definir os lugares e os papéis dos indivíduos no que diz respeito ao controle do trabalho, do sexo, da autoridade e da subjetividade. Destaca-se ainda em sua análise que o trabalho, a raça e o gênero constituem linhas que, na América, se articulam à classificação e orientam a distribuição do poder na sociedade, baseando-se nas relações de exploração, dominação e conflito.

A classificação se torna, então, segundo Almeida (2018), uma das tecnologias do colonialismo e se baseia no discurso da *inferioridade racial dos povos colonizados*, tomando a raça como condição para que o ciclo de morte e destruição do colonialismo pudesse operar e constituindo um campo fértil para definições de estratégias políticas, econômicas e de legitimidade da condução do poder estatal e não estatal.

Consideramos que a classificação opera a partir de uma inclusão e de uma exclusão, ou seja, cria-se um novo conjunto em que se inclui a partir da diferença identificada, mas essa diferença se torna o motor da exclusão. Tal como encontramos na proposição de Lacan (1962-63) sobre a teoria dos conjuntos e a constituição de classes que evidenciam os efeitos de uma relação de exclusão/inclusão que opera a partir da negação, tomamos essa proposição para pensar que a desumanização no contexto do colonialismo constitui o não-homem, o exemplar, mas isso implica saber em relação a que conjunto alguma coisa está sendo negada. Dessa teoria dos conjuntos, pode-se ler uma relação com o Outro, que é concebido como um código para que um discurso se institua sem falhas e se totalize.

Se podemos falar da eficácia da estratégia colonialista na implementação de um discurso totalizante e sem falhas, concordamos com Grosfoguel (2016) quanto ao fato de que esse discurso sustentou a lógica colonialista em torno dos privilégios dos projetos imperiais, coloniais e patriarcais do mundo como condição para a dominação.

O que se torna evidente na estrutura de dominação colonial é a descoberta do privilégio. Memmi (1977) afirma que o privilégio é descoberto pelo colonizador a partir da figura do colonizado e, a partir de então, as leis serão concebidas para estabelecer os seus direitos e regular sua ilegitimidade. O colonizador se torna um *usurpador*, enquanto o colonizado se torna explorável, negado, objeto.

Analisado o privilégio no contexto da colonização, Césaire (1978) primeiramente afirma que a colonização é a negação da civilização, instaurando uma relação de dominação e submissão que equivale à coisificação, mas também desciviliza o colonizador, embrutece-o e o degrada. Mas, segundo o autor, quando se atinge o colonizador, identifica-se que a diferença fundamental está no uso do privilégio para amplificar e converter as desigualdades, mais do que para suprimi-las, pois a sociedade capitalista e colonialista não aspira à igualdade e sim à dominação.

O privilégio se torna uma chave de leitura para as relações estabelecidas no contexto das sociedades coloniais e escravagistas, mas ainda hoje constitui um indicativo da permanência dessas relações, tema ao qual retornaremos na seção 2.5 do Capítulo 2.

Definindo os elementos constitutivos da lógica de dominação colonial, Grosfoguel (2016) afirma que o poder institui o seu campo e se sustenta em torno do poder racial e

patriarcal, além de se articular à lógica da acumulação global capitalista e definir divisões e hierarquias sociais.

Entendemos que o estabelecimento do poder se dá a partir das condições discursivas, da classificação e do privilégio em torno do recurso à definição de raça, mas o elemento novo que emerge concomitante ao colonialismo é o capitalismo. Razão pela qual Quijano (2009) afirma que a associação entre o poder, a hegemonia e a dominação constituem eixos do padrão específico do capitalismo mundial e resultam em configurações de novas identidades sociais – índios, negros, amarelos, brancos, mestiços – formando um novo universo de relações intersubjetivas de dominação.

A conclusão de Quijano (2009) é de que o poder alcança sua articulação estrutural na sociedade a partir das relações de exploração e coerção. Condições que constituem a base de funcionamento das sociedades coloniais e escravagistas, se estendendo após o fim desses regimes e se renovando no contexto contemporâneo. Essa estruturação que confere lugar ao poder a partir de sua associação ao capitalismo deve ser mantida em vista, pois segundo Lacan (1968-69/2008, p. 232) “o capitalismo alterou por completo os hábitos do poder [...] e talvez eles tenham se tornado mais abusivos”.

Se a exploração se torna um recurso de funcionamento do colonialismo e das sociedades escravagistas, no contexto do capitalismo e das sociedades neoliberais, podemos considerar que as formas de exploração foram aprimoradas, mas para Fanon (1952/2008) quando se trata da exploração “todas as formas de exploração se parecem [...], todas as formas de exploração são idênticas pois todas elas são aplicadas a mesmo ‘objeto’: o homem” (p. 87).

Esta também é a perspectiva a que se refere Lacan (1953-54/2009) em relação à exploração, situando o desenvolvimento da civilização na fundamental exploração do homem pelo homem, condição que afirma não estar perto do fim, atribuindo-lhe um caráter estrutural e constitutivo da própria noção de trabalho, uma vez que a *exploração do trabalhador* consiste no fato de que o gozo está excluído do trabalho, mas ao mesmo tempo lhe confere todo o seu real.

A exploração se torna, portanto, uma via a fim de alcançar através do trabalho aquilo do qual sempre resta algo inacessível – o gozo. Constatada essa impossibilidade, o capitalismo busca renovar as formas de exploração do trabalho. Nesse contexto, Quijano

(2009) identifica que a articulação do racismo na organização da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista mundial constituiu uma mudança no regime de trabalho que levou à escravização dos africanos.

Dessa forma, Lacan (1953-54/2009) afirma que as relações essenciais entre os homens não são a colaboração, nem o pacto, nem o laço de amor, mas a luta e o trabalho. Uma ação que organiza e estabelece a relação do gozo e do trabalho. Ou, mais especificamente, a renúncia ao gozo, tal como propõe Lacan (1968-69/2008) a partir da teoria marxista, ressaltando que o que há de inaugural em Marx é a mais-valia. Formulação que lhe servirá para definir a função *mais-de-gozar*, demonstrando na renúncia ao gozo um efeito do discurso.

Para Lacan (1968-69/2008), se a mais-valia é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista, o trabalho é situado do lado do “valor da renúncia ao gozo” (p. 39). Nesse contexto, o que se desvela é que por disponibilizar os meios de produção ao trabalhador, o capitalista não lhe pagará mais caro pelo seu trabalho. Lacan (1969-70/1992) considera que o que Marx denuncia na mais-valia é o processo de espoliação do gozo.

Embora possamos identificar outras vias pelas quais a exploração se estendeu no contexto em referência, situaremos aqui a exploração do corpo e do sexo, discussão que retomaremos nas seções 2.3 e 2.4 do Capítulo 2.

Mas o que importa situar nessa primeira discussão é que o corpo se torna lugar de inscrição da diferença a partir da modificação introduzida pela episteme eurocentrada, uma vez que Quijano (2009) localiza a mudança a relação corpo-alma, corpo-psique, resultando no fato de o “corpo” se tornar usado e consumido no trabalho, mas também implicado no castigo, na repressão, nas torturas, massacres, além de se tornar uma referência à sexualidade e à relação sexo/gênero e raça, agora com o acréscimo de que a “cor presume o corpo” (p. 113) e, na América, as diferenças fenotípicas se tornam diferenças sociais já que a “cor” da pele se torna definidora da marca racial diferencial mais significativa.

Essa mudança produziu consequências que ainda hoje definem as relações de poder e a partilha dos privilégios, configurando a raiz da hierarquia racial e a base da exclusão da população negra, uma vez que tornado índice da inferiorização, “a cor da pele é um significante encarnado” (Reis Filho, 2005).

Se o corpo para a Psicanálise não é o corpo biológico, Valas (2001) se refere à definição lacaniana sustentada no fato de que o significante, ao atribuir um corpo ao sujeito, também fragmenta esse corpo. Essa operação significante produz um resto e esse resto é o gozo.

O estatuto do corpo no ensino lacaniano, tal como o compreende Soler (2010b), leva em consideração a proposição sobre o objeto *mais-de-gozar*. Lacan a formula a partir da experiência de uma satisfação que deixou um traço e que emerge como significante de uma experiência de gozo. Mas a incidência do significante introduz uma perda e essa perda é concernente a um objeto que será designado como *mais-de-gozar*, mesmo que esse “mais” corresponda a um “menos” que o precede. O corpo, portanto, está afetado pela extração de gozo com sua pequena compensação de *mais-de-gozo*.

O estatuto do objeto *mais-de-gozo*, tal qual tratamos acima em relação ao trabalho, permite-nos pensar nessa via pela qual o corpo se torna objeto da exploração dentro da lógica colonial escravagista, assim como a referência ao sexo e ao gênero em articulação ao tema da raça. Tratar do tema da escravidão é também apontar como o corpo se constitui como meio de extração desse gozo.

1.3 Por que é preciso falar da escravidão?

A partir do conceito ordenador da Modernidade caracterizado pela emancipação e de seu sentido de dominação, a colonização do Novo Mundo será o passo decisivo na configuração da ideia de centralidade política e econômica da Europa, incluindo no interior desse projeto um regime de relações já existente na história da humanidade: a escravidão. Entretanto, tal regime não se encontrava interligado a um projeto expansionista e de dominação, tal como se configuraria a partir de então.

Como consequência do expansionismo político e econômico, à escravidão foi conferido um lugar específico no projeto moderno, uma vez que o tráfico transatlântico não só a modifica como regime, mas principalmente pela sua associação à economia. Dentre vários desdobramentos que desenvolveremos neste primeiro tempo de nossa investigação em relação à escravidão, destacamos a dificuldade em falar sobre ela após sua extinção no fim do século XIX no Brasil. Parece, portanto, que sua implementação e longa existência na sociedade brasileira deixou como resquício aquilo que Mbembe (2018b) designa como um

“segredo”, do qual não podemos falar a não ser como um fato histórico qualquer ou através das caricaturas que fazemos dela e daqueles que mais a experimentaram na “pele”.

Isto posto, consideramos importante tratar desta questão, pois sua incidência no campo subjetivo não é menos importante do que no campo histórico, econômico ou político. A fim de que não permaneça como “uma ferida que nunca cicatriza” (Reis Filho, 2005), diversos autores trataram das consequências psíquicas da escravidão, produzindo discussões no âmbito acadêmico. A relevância desses trabalhos mostra que a escravidão, assim como as suas consequências psíquicas e sociais, ainda levanta muitas questões em nossa sociedade, não devendo se restringir como um problema que só diz respeito aos negros. Caso contrário, se perpetuarão os ranços de racismo e preconceito.

Nesse sentido, se o campo da escravidão se define por suas complexidades, Charles-Nicolas (2018) propõe a construção de um corpo científico sobre as consequências da escravidão. Ao mesmo tempo em que pergunta por que falar disso e remexer nessa história antiga, o autor destaca as heranças da escravidão presentes em nossa sociedade, fazendo referência e reclamando a “verdadeira história”. Há um impacto da escravidão na vida das pessoas, cujos exemplos estão inscritos numa atualidade turva de recuo sobre si e de recusa em admitir o outro em sua diferença.

Segundo Charles-Nicolas (2018), o impacto da escravidão sobre o campo da psicologia humana é feito de inconsciente, negação, recalçamento, forclusão e denegação. “Tais mecanismos inconscientes habitam ainda mais o campo das consequências psicológicas da escravidão, de qualquer lado que você esteja, especialmente entre aqueles que proclamam ‘nada ter a ver com a escravidão’” (Charles-Nicolas, 2018, p. 12). E assim, reafirma que a ciência tem algo a dizer ao não negligenciar que os seres humanos associam um sentido aos seus atos.

No sentido de não negligenciar tais advertências, mas tomando-as a partir do questionamento realizado por Reis Filho (2005) quanto à articulação entre escravidão de fato imposta aos negros no Brasil e a escravidão psíquica, bem como em relação às forças que agem no indivíduo e repercutem na vida coletiva, assim como as influências do passado escravista articuladas a determinantes psíquicos e sobre os traços do escravismo influenciando a trajetória dos sujeitos, é que reafirmamos a importância deste debate.

A história da escravidão é trazida para o debate por Guerra e Cadar (2018) a partir da possível relação com a delinquência juvenil, colocando a situação da criminalidade entre a população jovem, negra, masculina no Brasil, ao que acrescentamos o problema da nossa investigação: a mortalidade dessa população. As autoras estabelecem paralelos entre a herança escravagista e a exclusão social da população afro-brasileira, sustentando como hipóteses as lacunas da transmissão geracional e os processos de afiliação em atividades criminosas. Além disso, a relação ambivalente entre processos de identificação concernentes à cor da pele, a recusa de preconceitos e da normalização da mortalidade juvenil. Soma-se a isso sentimentos de não pertencimento político, influenciando a posição social e simbólica dos jovens, além de seu predomínio realçado pela cor e raça nas estatísticas dos sistemas de justiça criminal, de encarceramento e, acrescentamos, de mortalidade. Desse modo, e diante desse quadro, como não pensarmos que alguma “coisa está fora da ordem”?¹

Antes de entrarmos nessa discussão, faremos um percurso em relação à escravidão, compreendendo a necessidade de situá-la no plano que sustenta a nossa discussão. Charles-Nicolas (2018) destaca a especificidade da escravidão como um sistema totalitário, que produz absoluta e permanente alteração da estima de si, resultando na interiorização de estereótipos negativos e em um “racismo internalizado”, também experimentado nas relações com as instituições sociais, políticas ou judiciárias. Uma palavra polissêmica, diz o autor, condensando diversas acepções e condições, ideologias (notadamente revisionistas), que diluiu a escravidão até que ela assimile todas as formas de exploração do homem.

Nessas proposições, Dorigny e Gainot (2017) ressaltam as mudanças no regime e no estatuto do escravo, deslocando-os da consequência natural e evolutiva dos homens escravizarem uns aos outros. Mudança que em relação ao escravo da Antiguidade - período em que havia multidões servis, mas nem sempre as sociedades foram escravagistas – ocorre quando a guerra deixa de ser condição para escravizar a partir do século XVI. Com o surgimento da sociedade escravagista moderna, baseada na economia de plantação para exportação e impulsionada pelo tráfico transatlântico, ocorre a passagem do direito de conquista ao comércio e o escravo ganha o estatuto de mercadoria.

Esse estatuto refere-se a uma das equivalências atribuídas ao escravo, pois no interior do sistema colonial escravista outras equivalências foram determinantes para o

¹ Veloso, Caetano. *Fora da ordem*. (música -1991).

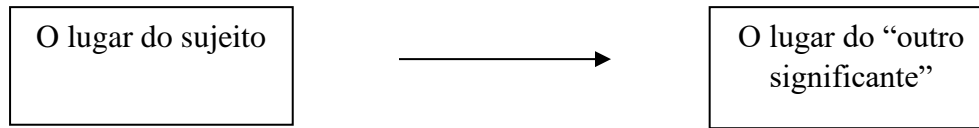
desenvolvimento desse sistema. Porém, tais mudanças não aconteceram como passagem do estatuto do escravo antigo e da escravidão da Antiguidade à escravidão moderna. Para Dorigny e Gainot (2017), a codificação jurídica da escravidão data do direito romano e o novo estatuto do escravo se explica pela proposição de Wallon (1879) de que a lei do escravo é ser nada, é condição de coisa. Assim como na ideia de propriedade de Marx e Engels (1846/1998), para quem a primeira forma de propriedade residia na família, um grupo onde mulher e filhos eram escravos do homem, além de situarem algumas formas de escravidão no contexto da propriedade tribal, comunal e do Estado, que também se modificarão com a ideia de propriedade privada.

Mas a justificativa para a escravização não se deteve apenas no estatuto de mercadoria do escravo. As mudanças acarretadas pelas novas articulações entre comércio, propriedade e escassez de mão de obra, justificavam a escravização, segundo Dorigny e Gainot (2017), a partir do modelo da Antiguidade, baseando-se nas definições de Aristóteles de que a questão residia na diferença da natureza entre o escravo e o homem. Ou seja, havia um caráter natural da escravidão, além de o escravo não ter faculdade deliberativa, situando a racionalidade do lado homem não escravo. Se essas justificativas se pautaram na redução do escravo a nada, coisa, animal, elas também se basearam na ideia de exterioridade tomada da escravização por direito de conquista, quando o escravo era tomado como estrangeiro.

Mas se muda o estatuto do escravo, muda também o estatuto do mestre. E essa mudança é identificada e tratada por Lacan (1969-70/1992) a partir do desenvolvimento da *noção de discurso* em Psicanálise, algo distinto da linguagem corrente e até mesmo independente das palavras. Essa formalização discursiva levou ao desenvolvimento de escrituras relacionadas à topologia significante, situando os lugares do significante e do sujeito. Daí se concebem as noções de discurso e de “laço social” que organizam as relações entre esses dois lugares (Souza, 1998).

Segundo Souza (1998), esses dois lugares são, à esquerda, o lugar do sujeito e, à direita, o lugar do “outro significante”, para onde todo discurso se dirige.

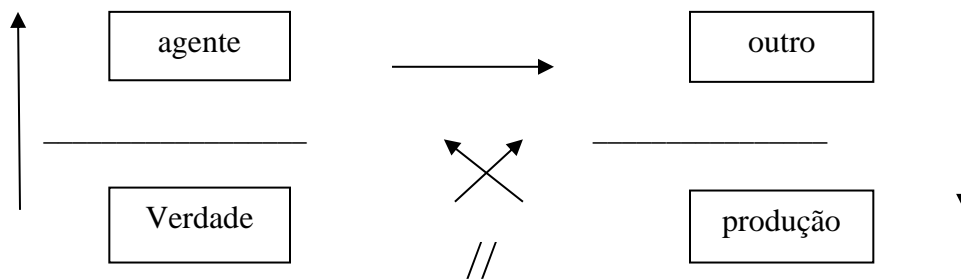
Figura 1 – Os dois lugares do discurso



Fonte: imagem reproduzida pelo autor da tese, baseada em Souza (1998).

Essa ideia permite a Lacan (1972) desenvolver uma estrutura que denominou “quadrípode” e que contém quatro lugares: dois à esquerda, um acima e outro abaixo da superfície que o divide, situados do lado do sujeito, denominados *lugar do agente* e *lugar da verdade*. Do lado do significante, à direita, acima e abaixo da superfície, os outros lugares são denominados *lugar do outro* e *lugar da produção*. Conforme essa estruturação (Figura 2), esses lugares mantêm relações rígidas entre si. Cada uma delas será ocupada, sucessivamente, por diferentes letras que fazem parte da álgebra lacaniana: \$ (sujeito dividido), S₁, S₂ e *a*. Essas letras obedecem a uma ordem fixa e orientada, podendo gerar pelo menos quatro escrituras (Souza, 1998).

Figura 2 – A estrutura “quadrípode” de Lacan

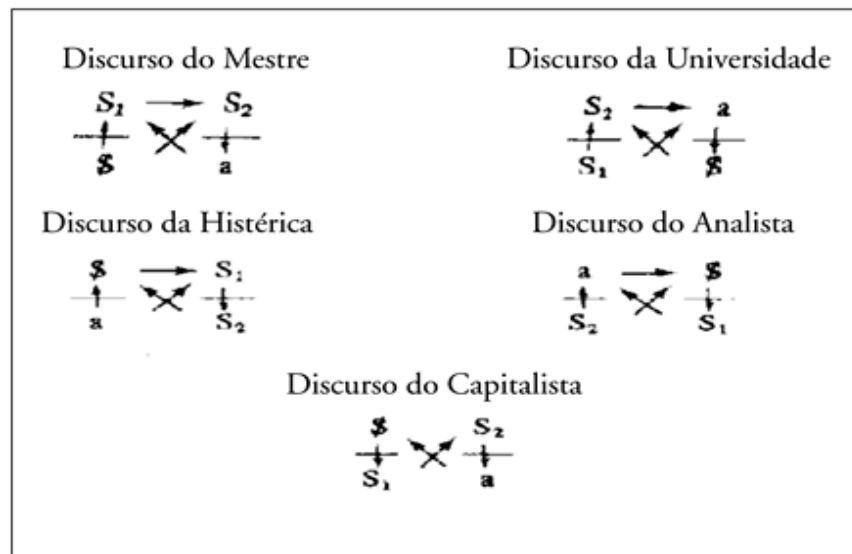


Fonte: Lacan (1972) e Souza (1998).

De acordo com Souza (1998), com a *noção de discurso*, destaca-se a maneira como o sujeito se posiciona na estrutura da linguagem, identificando-se a presença de um elemento gerador que sempre ocupará o *lugar de agente*, possibilitando formalizar e definir os diferentes discursos. O que se destaca são movimentos incluídos no desenvolvimento da

noção de discurso. Deles se deduz a maneira como o sujeito se posiciona na estrutura da linguagem, assim como se identifica a presença de um elemento gerador que sempre ocupará o *lugar de agente*, possibilitando formalizar e definir os diferentes discursos, conforme a figura abaixo:

Figura 3 – A estrutura dos discursos



Fonte: Lacan (1972); Souza (1998).

Desses quatro discursos, Souza (1998) destaca o *discurso do mestre* como aquele que inaugura a condição do humano na linguagem, com a inscrição do *significante-mestre* [S1] no lugar de *agente*, determinando uma condição de poder e adquirindo o estatuto de uma lei articulada que vem corresponder à própria Lei da linguagem. De seu lugar, o [S1] comandará os demais impondo uma injunção ao trabalho, indicando também uma relação a ser mantida com o gozo. De seu lugar de agente, procura outros significantes para construir um Saber. A intervenção de [S1] sobre [S2], nesse discurso, produz uma perda que toma o estatuto de objeto [a], mas quando Lacan (1969-70/1992) aproxima essa perspectiva da noção de “mais-valia” em Marx, aponta uma extensão realizada sob esse estatuto de *produção* e “mais-valia”, designando-o como *mais-de-gozar*. A noção de repetição é a condição que surge para o *sujeito* como algo que ele mesmo resiste a perder, cuja mudança é a condição de algo a recuperar.

Com os movimentos possíveis nessa estrutura, Souza (1998) nos apresenta os demais discursos: o *discurso da histórica*, cujo *lugar do agente* é ocupado pelo sujeito dividido [\$] e seu discurso se ordena em busca de um *significante-mestre*, exigindo do mestre um saber sobre o gozo de seu sintoma. Já em relação ao *discurso universitário*, o *Saber* [S2] ocupa o *lugar de agente*, encontrando sua verdade na relação aos mestres. Esse *Saber* é colocado na posição de *dominância*, sendo recolhido sob a forma de um conhecimento organizado, cumulativo. Mas, nesse lugar, ele exclui o “desejo de saber” e sua função conservadora faz obstáculo à produção de novos significantes. No *discurso do analista*, o objeto [a] ocupa o *lugar de agente*, inaugurando o discurso e ordenando as relações em oposição ao lugar de *dominância*. Como o lugar do analista denotado pela letra (a) não corresponde a uma pessoa, sua função é de semblante de objeto, mantendo a função de causa do desejo e de um canalizador de gozo, a fim de que o *sujeito* interroge o seu desejo e produza saber.

A apresentação dessa formulação lacaniana tem como objetivo aqui apontar a passagem do mestre antigo ao mestre moderno a partir da *noção de discurso* em Psicanálise. Conforme Souza (1998), foi em uma jornada em Milão que Lacan (1972) formulou o *discurso do capitalista* e o inseriu como uma exceção aos *discursos radicais* ao interrogar o lugar da Psicanálise na cultura e na política.

Nesse discurso, o *sujeito* passa a ocupar o *lugar de agente*, numa condição homóloga àquela do *discurso da histórica*. Mas em sua escritura, esse discurso se inaugura a partir do *lugar de agente*, em que o sujeito, através de uma intermediação do *Saber* [S₂], vai comandar o *mais-de-gozar* (a), no *lugar da produção*.

Souza (1998) destaca o poder de gozo que o objeto adquire como *mais-de-gozar*, assim como a interferência produzida sobre o sujeito. O discurso se organiza numa circularidade completa e, com isso, ocorre uma modificação no estatuto do *Saber*, resultando na mudança do *discurso do mestre antigo* para o *mestre moderno*, que veio se constituir no capitalista, como demonstra Lacan (1969-70/1992).

A partir dessa *noção de discurso* que Souza (1998) aponta a mudança ocorrida, pois, o fato de o *Saber* globalizado adquirir estatuto de “objeto”, ao qual se agrega um valor de mercado, é o que permite deduzir o *discurso do capitalista*. Esse *Saber* passa a valer o quanto se pode vender e comprar dele. O próprio trabalhador se transforma num valor de mercado que pode ser vendido e comprado. O *Saber* reduzido a valor de mercado é transformado em

“mercadoria”, adquirindo o estatuto de “objeto” e passa a ser denotado na álgebra lacaniana por $[a]$, ocupando o lugar da produção e adquirindo uma condição ideal para ser consumido.

O que nos interessa destacar com essa formulação sobre a modificação no estatuto do mestre e do *discurso do capitalista* visa apontar que, com esse discurso, o objeto, antes não apreendido, agora se torna acessível. Com o saber transformado em bem de consumo, esse “objeto” com valor de mercado produz uma subversão do desejo e altera sua própria relação com o *sujeito*, oferecendo uma promessa de satisfação possível. Essa relação entre o sujeito e o objeto interessa ao discurso capitalista, pois o sujeito se torna consumidor e o discurso impõe como condição que os objetos sejam descartáveis, numa relação ordenada pelas leis do mercado (Souza, 1998).

Desse modo, o *discurso do capitalista* se ordena numa relação ao *Saber* que garante determinado tipo de gozo. Dentre seus efeitos, destacamos a rejeição à castração, determinando no sujeito a ilusão de se desfazer de sua divisão estrutural, apagando os traços identificatórios que o fazem se “desreconhecer”, conforme Lacan (1972). O sujeito se lança em uma busca e em um consumo incontrolável, permanecendo submetido e assujeitado aos efeitos que esse “objeto de gozo” lhe causa, tornando-se também comandado pela presença do objeto e pelas leis do mercado que organizam essa relação. Sendo descartados, os objetos se tornam substituíveis e o sujeito perde o interesse por eles, desenvolvendo uma relação na qual se pode dizer que também se consome. E esse contexto será discutido ao longo do nosso trabalho a partir das consequências do colonialismo, da escravização e do racismo.

Com essas considerações, retornamos ao fato decisivo que justificou toda a escravização moderna se encontra na concepção apresentada por Grosfoguel (2016) quanto ao lema da “pureza de sangue”, que servia à vigilância e conversão dos povos não cristãos, e que naquela época não questionava a humanidade das vítimas. Visava a conversão religiosa e constituía uma forma de discriminação religiosa, mas não era plenamente racista. Para o autor, foi o projeto da monarquia espanhola de constituir um Estado-nação e unificar territórios sob a autoridade da monarquia cristã que levou à destruição de povos e culturas não-cristãs.

Um método que, segundo Grosfoguel (2016), foi transplantado para as Américas e serviu para designar e classificar os povos como “sem religião”. A partir de então, considerava-se que a humanidade do outro é colocada em questão, pois não ter religião equivalia a não

ter alma. Logo, se não tem religião, não tem Deus. E se não tem um Deus, não tem alma. Não tendo alma, não é humano, mas animal e, assim, os povos sem religião foram tornados sem alma. Desse modo, o discurso racista colonial redefiniu o contexto em que o conceito de “pureza de sangue” adquiriu novo significado: deixa de ser uma tecnologia para submissão e conversão e passa a discutir a humanidade do sujeito praticante da religião errada.

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).

Como consequência das mudanças no regime e no estatuto da escravidão, a interligação ao novo contexto econômico produz um sistema baseado na exploração do corpo e da mão de obra, pois, de acordo com Dorigny e Gainot (2017), a distinção do sistema anterior em que a guerra produzia cativos é que agora o comércio produzia escravos. E, segundo Schwarcz e Gomes (2018), o estatuto mercantil da escravidão garantiu o seu enraizamento na história brasileira, caracterizando-se pela expansão territorial e produzindo experiências aceleradas de miscigenação, estreitamente articulada aos ciclos econômicos – cana-de-açúcar, mineração e café.

Tal como Charles-Nicolas (2018) destacou anteriormente, a resultante da interiorização de estereótipos negativos e de um “racismo internalizado”, as condições experimentadas também nas relações com as instituições sociais, políticas e judiciárias são ilustradas pela proposição de Schwarcz e Gomes (2018) quanto à montagem da sociedade escravista brasileira e suas distintas formas de sociabilidade. O impulso da economia exportadora provocou mudanças nas relações de trabalho, nos costumes, nas legislações e hierarquias, fazendo com que as sociedades escravistas nas Américas inventassem um determinado africano e estabelecendo categorias, classificações e complexas taxonomias, tornando a escravidão a “história dos corpos seviciados” (Schwarcz; Gomes, 2018, p. 30).

Dessa articulação entre economia, trabalho escravo e mão de obra escrava, o projeto de expansão e dominação carecia de meios que o viabilizassem e o surgimento do tráfico negreiro transatlântico, segundo Charles-Nicolas (2018) modifica a natureza, a escala e a rentabilidade da escravidão, além de levar ao desenvolvimento, a partir do século XVI, de uma visão racializada e racialmente hierarquizada da humanidade que a justificaria.

Para Dorigny e Gainot (2018) a “invenção” do tráfico transatlântico foi de Portugal, não apenas como uma nova forma de exploração de mão de obra, mas “um deslocamento de tráficos ancestrais para o Ocidente” (p. 24). De acordo com os autores, as cifras são de 12 a 14 milhões de homens e mulheres transportados. O tráfico ilegal transportou 1 milhão de africanos. A participação das principais potências europeias correspondeu a 90% de todo o tráfico transatlântico. O Brasil recebeu entre 4 e 4,8 milhões de africanos escravizados, tornando-se um caso particular pelo volume de escravos, por ser o país da mais tardia das abolições, por seu papel em relação às demais colônias e pela figura do escravo na modelagem de nossa história.

A consideração acerca da importância do tráfico transatlântico não se restringe ao contingente populacional deslocado. Sauvagnat e Schoonewolf (2018) chamam atenção não apenas para os danos infligidos pela escravidão transatlântica entre os séculos XVI e XIX, mas enfatizam que a sua minimização é considerada um crime comparável à negação do holocausto *nazi*. O impacto desse tráfico suscitou questões como a desumanização organizada, a teorização estigmatizante de “raças” e a crueldade das práticas.

Em concordância com as proposições anteriores, Charles-Nicolas (2018) ressalta a invenção das teorias raciais no século XIX (evolucionistas, craniométricas, hereditárias) e sua justificativa científica pautada na hierarquia, mas também intrincada à colonização, equiparando o negro na evolução darwiniana entre o macaco e o homem. Além disso, considera que as condições de travessia do navio negreiro levavam à “situação extrema” definida por Bettelheim (1942/1989)

Encontramo-nos em uma situação extrema quando somos repentinamente lançados dentro de um conjunto de condições em que nossos velhos mecanismos adaptativos e valores não mais se aplicam e quando alguns deles pode mesmo ameaçar a vida que supostamente protegiam. (Bettelheim, 1942/1989, p. 22).

Para Charles-Nicolas (2018, p. 9), o navio pensado como sistema de habitação e a escravidão transatlântica caracterizada por uma *especificidade irreduzível*, possibilitam uma percepção intuitiva da existência de consequências psicológicas da escravidão, embora se ignore de que natureza possam ser, pois dentre os diversos lugares do mundo onde ocorreu pode-se pensar em uma aproximação policêntrica e em um núcleo idêntico que permanece.

Por razões anteriormente apresentadas, o tráfico transatlântico se torna condicionado pela necessidade de regulamentação e a encontra no aparato jurídico e científico que se desenvolverão para subsidiá-lo do ponto de vista da legislação e das teorias raciais. Dessa forma, conforme Dorigny e Gainot (2017), o estabelecimento da escravidão nas Américas ocorreu sob regulamentação jurídica e subsidiada na demanda de mão de obra, marcando a passagem do comércio para o tráfico negreiro. A estrutura e legalização se deu a partir de 1642 e com o respaldo francês baseado no Código Negro em 1685, produzindo sob o olhar dos Estados um sofisticado arsenal jurídico. Tal condição influenciou diretamente a sua regulamentação no Brasil. Segundo Mattos e Grinberg (2018), a construção do direito escravista brasileiro foi pautada na tradição jurídica e nos costumes ibéricos. Caracteriza-se por princípios religiosos e não belicosos, não sendo explicitamente construídos sobre uma base racial, mas produzindo estigmas e distinções jurídicas que se deram a partir de critérios raciais.

Além disto, o contexto do tráfico abriu as perspectivas de revisão e aprimoramento das teorias raciais, pois elas tiveram o seu corpo articulado ao sistema escravocrata, marcando a ideia de raça, mestiçagem, e a partir do conceito “desolador” de raça, os indivíduos eram tomados como “outros”, tendo na diferença uma desvantagem contra eles mesmos. Ideias como degeneração e barbárie sustentavam a criação de paradigmas, disciplinas e discursos, enquanto a tecnologia servia como índice comparativo e a raça afirmava seu caráter essencial pautada na biologia, enquanto a diferença qualificada se tornava objeto de estudo (Schwarcz, 2018, p. 407).

Apresentadas as condições que justificavam e sustentavam a legalização do tráfico negreiro no século XVII, Dorigny e Gainot (2017) ressaltam seu lugar de mola propulsora do complexo colonial, cujo projeto combinava economia de exportação e mão de obra escrava. Isso coincidirá com a intensificação da economia açucareira no Brasil, tal como propõe Schwartz (2018), inaugurando uma transição da escravização dos povos indígenas, como efeito dos processos de migração forçada, levando a um processo de africanização da mão de obra.

Mas não são apenas as condições anteriormente citadas que modificam o contexto da sociedade escravagista à época. Dorigny e Gainot (2017) apontam como o advento da máquina a vapor muda o esquema clássico de produção, resultando na divisão da produção.

Os donos da plantação ficaram com o trabalho agrícola e os donos do capital com o trabalho da indústria. Entre os escravos, a distribuição do trabalho criava divisões como “escravos de enxada”, “escravos de ganho” e escravos domésticos, além das divisões por considerações raciais – negros e mestiços -, e divisões étnicas que visavam extinguir laços de solidariedade espontâneas.

Tendo a colonização brasileira se caracterizado pela expansão, a distribuição territorial dos africanos escravizados não foi aleatória. Ela era indicativa de uma estratégia colonizadora que, tal como nos aponta Parés (2018), também tinha como recurso o uso do nome da nação de origem em uma designação arbitrária, explicitando o caráter racista implicado na nomeação e classificação, posto que era produtor de estereótipos. Como consequência dessa estratégia, Alpers (2018) destaca que a criação de novas identidades e fronteiras constituía um método de dominação e produzia divisões no conjunto, levando à perda da língua, do nome e produzindo uma rejeição às marcas de etnicidade nas gerações de descendentes de africanos escravizados. Consideramos que, quando os africanos escravizados tomavam para si tais nomeações, havia nisso o indicativo de uma estratégia de pertencimento que lhes permitia resistir no sistema escravista.

A implantação da sociedade colonial brasileira, sustentada na economia de plantação para exportação associada à mão de obra escrava, resultou em 4,8 milhões de africanos transportados até 1850, conforme Klein (2018). Segundo o autor, correspondiam a 3/4 de adultos, sendo 2/3 do sexo masculino e entre os escravos nascidos no Brasil, 45% tinham 14 anos ou menos, sendo 29% a proporção de crianças na população escrava. E, quando compara os dados populacionais do recenseamento do Brasil Império (1872), a população total era de quase 10 milhões de habitantes. A população livre de cor era em torno de 4,2 milhões e os escravos somavam 1,5 milhão. Correspondiam a 74% da população não branca e a 43% da população total.

Em comparação aos Estados Unidos, onde a população livre de cor correspondia a 11% da população não branca e a 3% da população nacional, Klein (2018) conclui que a diferença se explica pelo fato de a distribuição demográfica no Brasil ter sido ampla, enquanto nos Estados Unidos foi caracterizada por concentrar-se em 90% de uma região, situação em que o uso econômico e a escassez de mão de obra definiam a restrição de migração interna. O autor considera que, no caso brasileiro, a expansão da escravidão pelo

território foi impulsionada pela determinação econômica e pelo volume da mão de obra escrava.

A partir da perspectiva da sociedade colonial e sua estratégia expansionista em função da articulação entre economia de plantação, trabalho servil e comércio internacional, Dorigny e Gainot (2017) destacam o lugar das cidades que emergiam como centro do poder, da troca e da produção. O papel delas era o de produzir o nivelamento da sociedade, controlar o trânsito dos escravos, funcionando como possibilidade de fuga, como barreiras sociais flutuantes, produção de hierarquias raciais e estatutos jurídicos que fundamentavam o preconceito de cor.

Mas como o escravo aparecia nessa sociedade? A condição de propriedade em que foram tomados explicitava sua condição de coisa e de mercadoria. Segundo Carvalho (2018), apareciam como objeto de aluguel, sendo as mulheres tornadas amas de leite e as crianças escravas servindo “de brinquedo para meninos da classe senhorial” (p. 158).

Se, por um lado, as mulheres experimentaram as vicissitudes da sociedade escravagista, Dorigny e Gainot (2017) destacam que elas também resistiram e expressaram a recusa servil na transmissão de sua condição às gerações seguintes, ainda que o recurso último fosse o aborto ou o infanticídio. Entretanto, Schwarcz e Gomes (2018) afirmam que elas não escaparam da condição a que todo escravo era reduzido, experimentando duplamente a exploração econômica do seu corpo – mão de obra e procriação, esta última incidindo no aumento da população de escravos dos senhores. Ao mesmo tempo, ressaltam os autores, elas transitavam entre o anonimato e a condição de dadas amas de leite, sendo percebidas pela sua corporalidade “excessiva” e sua sexualidade, experimentando uma “rendição aterrorizada” (p. 32) diante das investidas dos senhores de escravos, mais do que um consentimento passivo.

Além desse caráter abusivo e aterrorizante, devemos considerar a análise de Davis (2018):

Se expandirmos nossa definição de punição no contexto da escravidão, podemos dizer que as relações sexuais forçadas entre escravas e senhores eram uma punição imposta às mulheres, ainda que pela simples razão de elas serem escravas. Em outras palavras, a transgressão do senhor de escravos era transferida para a escrava que era sua vítima. (Davis, 2018, p. 73).

A partir do estatuto do corpo do escravo na sociedade escravista, tomado como objeto, coisa, propriedade e mercadoria, outra dimensão apresentada por Schwarcz e Gomes (2018)

refere-se ao encobrimento pelo silêncio em torno da família escrava. Contexto que foi explorado por Reis (2018) e que demonstrou a sua existência, a sua estabilidade e a sua estrutura funcionando para que as pessoas escravizadas pudessem viver na sociedade escravista. Além disso, a autora constata que o modelo vigente da família patriarcal (o pai era a figura central), na família escrava predominava a matrifocalidade – grupo centrado na mãe e filhos, sendo a figura do pai ausente -, com tendência endogâmica – casamentos entre pessoas de mesma origem étnica, cor e mesmo estatuto jurídico. Além disso, havia a especificidade da relação entre mãe e filhos, uma vez que o estatuto jurídico da mãe determinava o dos filhos.

Abre-se aqui uma via requerida por Davis (2016) para pensar a situação das mulheres escravas. A análise da autora se aplica ao contexto geral da escravização e ganha sua pertinência por uma parte que ficara incompreendida, uma vez que a discussão entre a “promiscuidade sexual” ou seus pendores “matriarcais” obscureciam, mais do que iluminavam, a situação das mulheres negras durante a escravidão.

Davis (2016) considera que a atenção ainda é insuficiente às questões colocadas sobre as mulheres escravas, pois a vitalidade da família escrava era mais forte do que os rigores desumanizantes. Entretanto, reconhece a necessidade de pensar o papel multidimensional das mulheres negras no interior da família e da comunidade escrava como um todo, já que em sua concepção o ponto de partida de qualquer exploração das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras. O sistema escravista definia o povo negro como propriedade e as mulheres, não menos que os homens, eram vistas como unidades de trabalho lucrativas.

Segundo Davis (2016), para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero, mas sofriam e eram vítimas de abusos que só podiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação a elas operava pela conveniência e “quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmea” (Davis, 2016, p. 19).

Nesse contexto, Davis (2016) se refere à capacidade reprodutiva das mulheres escravas que passou a ser valorizada com a abolição do tráfico internacional de mão de obra escrava, mas, ao mesmo tempo, “aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente

mães; eram apenas instrumento que garantiam a ampliação da força de trabalho escrava” (Davis, 2016, p. 19).

Como consequência, a autora enfatiza que ao classificá-las como reprodutoras, e não mães, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe. Mas como mulheres eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual, mas enquanto se aplicavam punições mais violentas como açoites e mutilações aos homens, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e estupradas, sendo o estupro a expressão do domínio econômico do proprietário sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras.

Por um lado, afirma que “as mulheres negras dificilmente eram ‘mulheres’ no sentido corrente do termo. O sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros” (Davis, 2016, p. 20). Em um contexto em que todos estavam submetidos à autoridade absoluta dos feitores, o temor ao fortalecimento da supremacia masculina entre a população escrava visava evitar uma perigosa ruptura na cadeia de comando (Davis, 2016, p. 20).

O contexto de análise sobre a família escrava empreendido, ainda segundo a autora, reconhece as mulheres negras como trabalhadoras que não podiam ser tratadas como “sexo frágil” ou “donas de casa”, enquanto os homens negros não podiam aspirar à função de “chefes de família”, muito menos “provedores da família”. Afinal, os homens, as mulheres e as crianças eram igualmente “provedoras” para a classe proprietária de mão de obra escrava.

Diante dessas condições, Davis (2016) analisa a definição da família negra para os senhores de escravos como uma estrutura biológica matrifocal, em que o seu arranjo matriarcal se relaciona à recusa do senhor em reconhecer a paternidade entre os seus escravos.

Mas a ênfase atribuída por Davis (2016) à família escrava visa demonstrar que “a vida doméstica tinha uma imensa importância na vida social de escravas e escravos, já que lhes propiciava o único espaço em que podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos” (p. 29). Destaca ainda na vida doméstica da senzala a questão da igualdade sexual e da divisão trabalho, pois “nos limites da vida familiar e comunitária, a população negra realizava um feito impressionante, transformando a igualdade negativa que emanava da opressão sofrida como escravas e escravos em uma qualidade positiva: o igualitarismo característico de suas relações sociais” (p. 30).

No caso brasileiro, Ariza (2018) ressalta as especificidades das relações no domínio colonial escravagista em condições que dificilmente foram solucionadas pelo aspecto legal. Segundo a autora, a despeito da Lei do Ventre Livre (1871) eliminar o princípio do estatuto jurídico herdado das mães, as crianças permaneciam sob a tutela do senhor de sua mãe, tendo sua mão de obra explorada, ingressando precocemente no mundo do trabalho e sem direito à escolarização.

Essas restrições confirmavam as barreiras e hierarquias raciais na sociedade escravista, construídas e alicerçadas juridicamente, tal como afirma Wissenbach (2018), uma vez que as crianças escravas eram proibidas por lei de terem acesso à educação formal. Isso era privilégio da elite. A situação era contornada na tradição da oralidade, modificando-se somente após a abolição e a Proclamação da República, como resultado das reivindicações dos movimentos abolicionistas por acesso à educação e como meio de afirmação social, cidadania e reversão da posição de inferioridade dos negros atribuída pelas ideologias dominantes (Wissenbach, 2018). Mas foram necessários muitos anos para que tais direitos fossem garantidos constitucionalmente, tendo em vista as hierarquias raciais e as barreiras sociais excludentes constitutivas da sociedade brasileira.

Situação ainda não resolvida, mas que desde o contexto escravagista e o período pós-abolição deixou consequências que especificam as relações hierarquizadas no Brasil. Quando comparamos o contexto escravagista brasileiro e sua hierarquização com a referência de Charles-Nicolas (2018) à experiência escravagista dos Estados Unidos, apontando a distinção na construção de uma hierarquia racial, demonstra-se como as práticas jurídicas, políticas e culturais podem perenizar uma configuração traumática herdeira da escravidão. As leis são inspiradas em preconceitos e o conjunto de quadros jurídicos que organizam o funcionamento da sociedade, vai formatar psiquismos e ancorar as convicções que persistirão após a abrogação das leis escravistas.

Há repercussões nos quadros jurídicos brasileiros durante e após o período escravagista. Mattos e Grinberg (2018) as apontam desde a construção do direito escravista, assim como Mamigonian e Grinberg (2018) ressaltam a promessa de esquecimento do passado e de ignorar os crimes da escravidão na Lei Eusébio de Queirós de 1850 que determinava a proibição do tráfico negreiro. Encontra-se ainda a contradição na Lei do Ventre Livre, de 1871, que mudava o princípio e o estatuto das crianças nascidas de mães

escravas e as mantinham sob a tutela dos senhores de suas mães, assim como a Lei dos Sexagenários de 1885, que alforriava as pessoas com mais de 60 anos, que permaneciam sob o poder dos senhores a título de indenização (Mendonça, 2018), e na Lei Áurea de 13 de maio de 1888, que extinguiu a escravidão e tornava a liberdade uma dádiva (Schwarcz; Gomes, 2018).

São, portanto, condições que reafirmam um intrincado quadro e refletem a indissociabilidade entre a subjetividade e a política, uma vez que muitas questões decorrentes da escravidão permaneceram em aberto, não só em decorrência de uma sociedade que se recusava a abdicar dos privilégios, mas também pela ideia de quebra com o passado (Schwarcz; Gomes, 2018), não encarando os problemas que deram ao racismo o seu caráter estrutural no Brasil.

Antes de discutirmos as consequências desse quadro, devemos situar o contexto e as condições em que se iniciam os movimentos pelo fim da escravidão. Se o advento dos ideais iluministas e dos direitos dos homens influenciaram os movimentos abolicionistas, não foram estes os principais motivos que marcaram o fim do tráfico negreiro. As disputas econômicas entre Inglaterra e França levaram a primeira a declarar a ilegalidade do tráfico em 1807.

Consequentemente, a Convenção de Viena em 1815 proibiu o tráfico negreiro ao norte da linha do Equador. Entretanto, o fim do tráfico não significou o fim da escravidão, abrindo-se a via para o tráfico ilegal. E se o tráfico constituiu “um dos mais maciços empreendimentos de deslocamento forçado de seres humanos” (Schwarcz; Gomes, 2018, p. 28) com as abolições a partir de 1833 e o fim de tráfico em 1860, surge uma nova categoria: os trabalhadores temporários, significando uma reconversão nos dias atuais das economias coloniais escravagistas para novas formas de escravidão (Dorigny; Gainot, 2017).

No caso do Brasil, Fernandes (2008) destaca que o fim do regime escravocrata não conferiu nenhuma assistência ou garantia de proteção ao negro no novo sistema de trabalho. Além de não serem preparados para o novo regime de organização da vida e do trabalho, defrontados com a competição do imigrante europeu, tinham de se reeducar e se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo.

As influências indicativas dos ideais emancipacionistas mostram que a emancipação da escravidão nas Américas e no Brasil veio do Iluminismo e da Revolução Francesa (1789).

Mas cabe destacar que existiram diferentes modalidades de abolição, sendo a Revolução de São Domingos (1793-1794) aquela que, segundo Dorigny e Gainot (2017), se diferenciou em função do seu caráter de ruptura, inaugurando um paradigma revolucionário que culminou na independência da colônia e se tornando a República do Haiti. Mas tal repercussão não significou uma sucessão de revoluções e rupturas, tendo em vista que em algumas colônias a abolição foi mediana e conservadora, e tardia nos Estados Unidos, Brasil e Cuba.

O contexto das colônias se tornava marcado por revoltas internas, ao mesmo tempo que se constituía uma elite abolicionista que confrontava a elite senhorial, além dos interesses econômicos de países como a Inglaterra que pretendiam minar seus opositores. Nesse cenário, a conjuntura brasileira recebe as repercussões da Revolução do Haiti. Mas segundo Reis (2018), uma proporção alta de escravos africanos reforçava a identidade coletiva com a sua disposição para a participação nos movimentos abolicionistas e para a revolta. Não havia passividade e os escravos contribuíram para a desorganização e extinção da escravidão. A revolta coletiva era a representação da forma mais radical de contestação da escravidão. Embora nem toda revolta almejasse a destruição do regime escravocrata, buscava-se corrigir os excessos de tirania, opressão e reivindicar benefícios, situação oposta ao que ocorreu no Haiti.

Se o Brasil se isentou da responsabilidade com a população negra que fora escravizada e seus descendentes, Dorigny e Gainot (2017) consideram que nos Estados Unidos a escravidão contribuiu para fazer da “questão negra” um debate, evidenciando a oposição entre brancos e negros, mas produzindo processos de construção de identidades. No Brasil, essa oposição não evidente aparece sob um pano de fundo de “dissimulação”, encoberta pela hierarquia racial. E só recentemente as reivindicações políticas, civis e sociais entraram na pauta da legislação e das garantias constitucionais a partir da Constituição de 1988.

A partir da abolição da escravidão, considerando a traumatização que a sucedeu, Sauvagnat e Schoonewolf (2018) destacam no texto de Roger Bastide² as indicações de que a noção de identidades raciais distintas levou a duas situações: nos países de colonização inglesa as relações sociais foram definidas a partir da segregação racial subsidiada em leis penais, enquanto em outros países a segregação racial tomou formas dóceis através do

² Os autores não citam a referência bibliográfica.

paternalismo e da miscigenação. Mas, no contexto brasileiro, consideramos que não há docilidade na segregação imposta a partir da miscigenação. Há o acréscimo do ideal de branqueamento, cujos efeitos Munanga (2014) ressalta no processo de construção da identidade negra. Para o autor, a miscigenação passa ao debate ideológico-político que balizou a construção da identidade nacional e das identidades particulares, uma vez que deixa de ser um fenômeno biológico e se torna uma missão política. Como consequência, a construção da identidade a partir da ideologia do branqueamento resulta em uma visão negativa do negro, interiorização da inferioridade, que leva à alienação e à negação da natureza humana.

Sucessivas discussões sobre os direitos civis, sociais e penais surgem a partir do abolicionismo, uma vez que as legislações constitucionais alternavam entre a negação e a concessão de cidadania a alguns, não significando o restabelecimento de direitos (Mattos; Grinberg, 2018). As contradições identificadas no contexto observado por Paiva (2018) em relação às alforrias no período escravista mostram que, tendo notas de paternalismo, tocavam na questão das identidades raciais ao produzirem a estigmatização pela fórmula: nome + “qualidade” + condição jurídica (Paiva, 2018, p. 98). Também eram observadas nas situações estabelecidas pelas legislações que promoviam uma mudança no seu princípio, mas não modificavam a condição do escravo, tal como a Lei do Ventre Livre de 1871, a Lei dos Sexagenários de 1885 (Mamigonian; Grinberg, 2018) e ainda, o estatuto “dádivoso” da Lei Áurea de 13 de maio de 1888 que encerra a escravidão e tenta produzir uma quebra com o passado (Schwarcz; Gomes, 2018).

Outro problema que produziu repercussões em todas as sociedades escravagistas foi o da compensação ou indenização pós-abolição. Para Sauvagnat e Schoonewolf (2018), os escravos se encontravam em estado de abandono econômico, jurídico e de pobreza, tornando-se objeto de regras jurídicas ou programas que tendiam a manter a condição de desigualdade. Nas sociedades escravagistas, a discussão abolicionista levou os proprietários de escravos a requererem indenizações pelo fato de que o escravo era sua propriedade, mas a indenização não era pensada como possibilidade para os escravizados e seus descendentes, que encontraram nos laços de solidariedade horizontais do associativismo negro as condições de sobrevivência (Reginaldo, 2018), construindo pautas reivindicatórias através dos

movimentos negros e denunciando o problema racial e a regulamentação do crime de racismo (Domingues, 2018).

Um contexto que é confirmado no Brasil, quando Fernandes (2008) constata que, em decorrência da desagregação do regime escravocrata, não se conferiu aos libertos nenhuma assistência ou garantia de proteção, ficando os senhores eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição assumisse encargos em relação a eles.

Com o fim da escravidão, Charles-Nicolas (2018) enfatiza a força das ideias racistas na Europa e nos Estados Unidos, onde o alto grau de desenvolvimento teórico e o reforço do aparelho científico embasam a inferioridade do negro e radicalizam a diferença. Condição que é destacada por Schwarcz (2018) e que significou a abertura para o fortalecimento de teorias raciais, tornando-se difícil escapar da marca do determinismo racial e dos estigmas. Estes últimos consubstanciados nos critérios biológicos, tornando a diferença um fator desvantajoso, implementando-se disciplinas e discursos baseados no aparato científico a partir da técnica baseada na ciência, produzindo hierarquias e tornando a raça, entendida pela perspectiva biológica, um conceito poderoso e persistente na construção histórica e social.

Resta o problema da assimilação, da mestiçagem e da pureza racial que, no Brasil, a partir da posição assumida por Gilberto Freyre – discussão que será detalhada na seção 2.5 do Capítulo 2 – em relação à ideologia da “democracia racial”, sustenta a existência de uma convivência harmoniosa, garantindo a resolução de problemas estruturais. Entretanto, ao invés de problemas inerentes à assimilação, o enraizamento do racismo e do preconceito reafirmam a condição de inferioridade do negro, como se dependesse somente dele a sua integração na sociedade. No caso da mestiçagem, a ideia de mistura é uma retórica baseada na negação da existência do racismo. Tal negação leva os brancos a afirmarem a inexistência do racismo, assim como produziu nos negros uma relação contraditória com a sua cor e a sua raça.

Duas posições críticas em relação à democracia racial em Freyre são discutidas por Tadei (2002). A primeira é aquela relativa ao papel que a miscigenação étnica representou para a colonização portuguesa no Brasil, contribuindo para encobrir sua real significação, colocando do lado do colonizador a predisposição para uma formação híbrida, o que influenciaria o afrouxamento dos preconceitos raciais e contribuiu para a naturalização da

mestiçagem, tornando o problema um dado inquestionável. A outra perspectiva dada pelo autor é de encarar a mestiçagem não como algo natural, mas como um dispositivo de poder, um tipo de formação que tem como função responder a uma urgência, configurando um programa de uma instituição para justificar e mascarar uma prática que permanece muda. Perspectiva junto da qual assentamos nossa concordância.

A herança e a repercussão da escravidão devem ser pensadas a partir de um núcleo que as identificam e recobrem uma realidade psíquica que as difundiu e perdura: a racialização do pensamento, da hierarquia, da pureza racial e da opressão (Charles-Nicolas, 2018). Da mesma maneira que Reis Filho (2005) enfatiza as consequências em torno do problema da inserção do negro, o ideal de branqueamento e da miscigenação, enquanto o mito da democracia racial supõe a existência de oportunidades iguais para negros e brancos, elegendo o branco como modelo, afirmando uma exclusão contínua e um ideal impossível em que o negro experimenta uma relação entre violentar-se e ser violentado.

Para Charles-Nicolas (2018), a escravidão deixa a história e aparece no espaço público. Durante séculos, um pesado silêncio se colocou sobre o mundo em relação à escravidão. O aparecimento dele equivale ao que Freud denominou “o retorno do reprimido”, mas seu esquecimento explica a perpetuação no tempo e no espaço de atos de extrema violência. Mas o silêncio e a vergonha são temas que retomaremos na seção 2 do próximo capítulo.

Assim, a partir da reconstrução de um caminho sobre a escravidão e de seus efeitos e consequências psíquicas, constitui-se uma justificativa para que ainda se fale da escravidão. Prosseguiremos analisando os desdobramentos no conjunto da sociedade brasileira e, especificamente, como tais repercussões podem se articular com o problema da nossa pesquisa: a mortalidade da população jovem negra no Brasil que se acentuou no fim da última década do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI, sem deixar de apontar outros aspectos e consequências que atravessam esse longo debate. Antes de encerrar essa discussão, apontaremos na próxima seção a lógica inerente ao modelo de dominação colonial e escravagista.

1.3.1 A lógica das relações no interior da sociedade colonial escravagista

Apresentadas as características que permearam a escravidão e a vida escrava, abriremos uma discussão necessária para esclarecer uma argumentação que motivou críticas e debates em torno da relação entre o colonizador e o colonizado, entre o senhor e o escravo. Relação que nos parece distante em sua proposição tal como o estatuto do escravo e da escravidão moderna se distanciaram do modelo da Antiguidade. Trata-se da relação entre o colonizador e o colonizado, definida por Mannoni (1950), a partir do “complexo de dependência” e do “complexo de inferioridade”, ao estudar os povos malgaxe desde a colonização. Uma relação passível de críticas tão logo os anticolonialistas empreenderam seu movimento de questionamento dessa ordem.

À proposição de Mannoni (1950), apresentamos em primeiro lugar uma análise acerca da conseqüente traumatização sob o aspecto do evento escravagista realizada por Sauvagnat e Schoonewolf (2018) a partir do que denominam de dialética da alienação, definida pelos autores, na obra de Otave Mannoni (1950), em relação ao contraste entre o complexo ocidental de abandono e o complexo malgaxe de dependência em que o primeiro é individual e o segundo é dado por uma relação especial com o culto dos ancestrais.

Para os autores, Mannoni (1950) insiste nas diferenças sobre as tradições culturais e religiosas específicas. Ele considera que na “situação colonial” o colonizador é visto como “perdedor”, negando as características desumanizantes que nele correspondem à sua falta de recursos pessoais, enquanto o colonizado é apresentado como determinado pelo culto dos seus ancestrais, concebendo uma proteção mágica que facilitasse sua dependência do mestre colonial. Este era percebido como dotado de proteções miraculosas, tornando-se também capaz de uma dependência repentina em relação ao ambiente colonial se lhe parecer de repente despojado de tais proteções (Sauvagnat; Schoonewolf, 2018).

Ao considerar a existência de uma relação dialética no texto de Mannoni (1950), em um paralelo com a alienação do senhor pela consciência do escravo na filosofia hegeliana, Sauvagnat e Schoonewolf (2018) esclarecem que em Hegel a dialética do senhor e do escravo é paradigmática em função da relação intersubjetiva que resultará na dialética do reconhecimento, implicando superar a contradição representada pela “luta de morte”. Considerando que na escravidão moderna não foi dada ao senhor o direito de matar o escravo, com a proposição hegeliana o desenvolvimento ocorrerá com a constatação da existência de

ambos ou no momento em que uma se situa diante da outra, não se constituindo no problema do reconhecimento, mas na dialética da luta pelo reconhecimento.

Segundo Sauvagnat e Schoonewolf (2018), o que se encontra na obra de Mannoni (1950) é a tentativa de abandonar o ponto de vista tradicional “hierarquizado” e “colonialista” com a introdução de um movimento dialético no qual não há identidade essencial, mas disposições que não podem de modo algum passar por independentes. Mannoni (1950) recebeu inúmeras críticas dos anticolonialistas negros em referência à interpretação desse argumento como um outro modo sofisticado de culpar a vítima.

Portanto, não podemos concordar que se trata de uma relação dialética, pois o contexto colonialista e escravagista, tal como tratamos anteriormente, funda-se no princípio que coloca em questão a humanidade do outro e, se a inferioridade é dada como algo inato ou preexistente à colonização, Fanon (1952/2008) afirma que “a inferiorização é o correlativo nativo da superiorização europeia, sendo preciso ter coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (p. 90).

Da mesma forma, o contexto de exploração e de racismo colonial dados por Mannoni (1950) como distintos de outros modos de exploração e racismo são contestados por Fanon (1952/2008), uma vez que “todas as formas de exploração se parecem. Todas as formas de exploração são idênticas pois todas elas são aplicadas a um mesmo ‘objeto’: o homem”, razão pela qual “o racismo colonial não difere dos outros racismos” (p. 87).

Ao atribuir a responsabilidade à civilização europeia pela instituição da exploração e do racismo, Fanon (1952/2008) refuta a ideia da “conduta dependente” do malgaxe associada à tentativa de se igualar ao europeu, quando o retorno dessa tentativa seria a rejeição através de um complexo de inferioridade. Sabendo do contexto em que se dá a dominação colonial, tal como o apresentamos anteriormente, a desumanização do colonizado não o torna um branco, senão pela alienação ao colonizador. A estratégia de dominação não pode ser considerada dialética, pois não há superação entre os dois parceiros. Há dominação, submissão e alienação, um quadro que não se resolve já que a assimilação restará como impossível e o ideal como inalcançável.

Para Fanon (1952/2008), é impossível falar que a inferioridade e a dependência são duas opções oferecidas ao malgaxe, uma vez que desde o contato com o colonizador “o malgaxe não existe mais” (p. 93). Ele passa a existir como europeu. Dessa forma, “para o

negro a alteridade não é outro negro, é o branco” (p. 93). Confirma-se mais uma vez que é no campo de uma alienação absoluta que se dá o embate, não havendo dialética.

Em um sistema de dependência, em que a identificação passa por uma exigência de igualdade da qual não se tinha necessidade, Fanon (1952/2008) reafirma a inexistência dessa condição, porque o malgaxe só se depara com a constatação de que é um malgaxe ou não é um malgaxe a partir da chegada do branco. Só se questiona se é homem ou não quando sua humanidade é contestada. Não é a sua tentativa de se fazer branco que obriga o reconhecimento da sua humanidade. Antes, porém, é no reconhecimento como não-homem que consideramos se sustentar o que funda uma relação de dominação, mais do que dependência. A ideia de uma dependência é criada pelo colonizador. Não há margem para a dialética. A alienação foi o instrumento da dominação.

Em prosseguimento a essa desconstrução de um complexo de inferioridade e dependência, Fanon (1952/2008) remete-nos à tentativa de Mannoni (1950) em explicar a razão de ser do colonialismo, a partir do que se define como o “Complexo de Próspero”, baseado na obra de Shakespeare (1608-13) - *A tempestade* – em que Próspero era um nobre que fora atirado ao mar juntamente com sua filha Miranda e, vivendo em uma ilha onde os espíritos lhe eram obedientes, vivia também um pequeno “monstro” chamado Calibã, uma criatura estranha e repulsiva a quem Próspero ensinou a falar, a despeito das piores inclinações e da incapacidade de aprender, destinando-lhe os trabalhos mais pesados e definindo-o como preguiçoso.

A comparação tomada por Mannoni (1950) resvala na constituição da “figura do paternalismo” e no “retrato do racista”, cuja filha fora alvo de uma tentativa de estupro (imaginário) por parte de um ser inferior, além de extrair desse conto a referência ao contexto de exclusão em que o colono se encontra, emergindo daí sua necessidade de dominação. Mas Fanon (1952/2008) indica que esta é a compreensão que a psicologia do homem provoca no autóctone: “o sentimento de inferioridade”, assim como o “complexo de dependência” provindo dos colonizadores brancos, afirmando que Mannoni não resolve o problema do que seria o complexo original, em estado puro que caracterizaria a mentalidade malgaxe em período anterior.

A crítica de Memmi (1977) a Mannoni (1950) sustenta que a única parcela de verdade na noção de dependência e colonizabilidade se verifica em uma certa adesão do colonizado

à colonização, adesão esta que resulta da colonização e não é a sua causa. Nasce depois, não antes.

Da mesma forma, Césaire (1978) considera que a designação de um complexo de dependência para determinados grupos não pode se basear na ideia de que esses grupos são formados para serem dependentes ou têm necessidade de dependência. Há uma incompreensibilidade quando se tenta aproximar aspectos psicológicos do homem europeu a esses povos, pois eles as ignoram. Assim, noções como abandono, liberdade ou autonomia não poderiam ser reivindicadas se não existiam para esses povos.

Cabe-nos, portanto, trazer essa discussão para o campo do que em Psicanálise define-se pela alienação, a fim de apontarmos nossa discordância com Sauvagnat e Schoonewolf (2018) e aproximarmos da discussão dos anticolonialistas.

Em um primeiro momento, a alienação é proposta por Lacan (1953-54/2009) por sua articulação do desejo do Outro, dado que *o desejo do homem é o desejo do Outro*. Trata-se de um tempo da constituição do sujeito a partir do modelo especular, mas mediado pela linguagem, pois é no Outro que o desejo é nomeado e se dá o reconhecimento recíproco, embora esse contexto comporte a ambiguidade própria linguagem que nos impede de entender o Outro (Lacan, 1954-55/2010).

Para Lacan (1955-56/2002), “esse outro é o que há de mais radical na alienação imaginária” (p. 238), mas aí se estabelece uma relação em que se instaura a tradicional consciência de si, já que o *eu* não é o centro organizador do sujeito, mas dissimétrico a ele. Há outro que fala de meu lugar e esse outro está em mim, é um outro de natureza totalmente diferente da do outro, meu semelhante. Desse modo, o problema do desejo humano, do desejo do sujeito enquanto desejo do Outro, não pode se situar senão nesta alienação fundamental (Lacan, 1960-61/2010).

Lacan (1964/1998) identifica que a alienação é uma operação e nela há um *vel* essencial à mesma. Ela consiste nesse *vel*, estando o sujeito condenado a se ver surgir no campo do Outro a partir dessa operação e desse *vel*. Situando a dialética hegeliana, encontra na dialética da *bolsa ou da vida!* ou da *liberdade ou a vida!* o que levará à escolha implicada nessa operação, assim como a perda inerente à escolha. Situa, assim, a função da alienação que, consistindo em uma perda, também nos força a aceitar o desaparecimento das duas condições ou ter uma delas apenas mutilada.

Ao dizer que essa operação implica uma escolha forçada, Lacan (1966-67) considera que o esquema da alienação instaura a repetição, pois sendo a alienação o significante do Outro, leva o sujeito a depender dos efeitos do significante. Nesse caso, na função da alienação, o efeito da introdução do sujeito, ele mesmo efeito do significante, é propriamente de colocar o corpo e o gozo nessa relação que definiu como função da alienação.

Lacan (1964/1998) ainda acentua na segunda forma de identificação encontrada em *Psicologia das Massas* (Freud, 1921) o *einzigster Zug*, o traço unário, o fundamento, afirmando que esse traço não está no campo primeiro da identificação narcísica, mas no campo do desejo, só podendo se constituir no reino do significante, na relação do sujeito com o Outro, já que o campo do Outro determina a função do traço unário e com ele inaugura um campo da identificação em Freud que é o da idealização, do Ideal do Eu.

A segunda operação, também considerada essencial, é denominada por Lacan (1964/1998) de *separação* e se estabelece a partir da falta encontrada pelo sujeito no Outro, nesse intervalo cortando os significantes ao qual denomina metonímia e de onde se desliza o que chamamos desejo. Desse modo, o sujeito traz a resposta da falta que antecede seu próprio desaparecimento, que ele situa no ponto da falta percebida no Outro. O desaparecimento é o primeiro objeto que o sujeito coloca em jogo nessa dialética e o de que tem de se libertar é do efeito afanísico do significante binário. Não é de outra coisa que se trata na função da liberdade.

A outra função que institui uma identificação de natureza singularmente diferente e que é introduzida pelo processo de separação é a referente ao objeto *a*. Pela função desse objeto, o sujeito se separa, deixa de estar ligado ao sentido que constitui o essencial da alienação, pois o objeto comporta o que, na pulsão, é definido e especificado pelo que a entrada em jogo do significante na vida do homem lhe permite fazer surgir. (Lacan, 1964/1998).

O contexto colonial escravagista, tal como discutido até aqui, no leva a considerar a proposição lacaniana de que a alienação do sujeito colonizado só pode se situar no campo dessa *escolha forçada*, não havendo margem para o estabelecimento de uma consciência de si e nem mesmo de uma relação dialética, uma vez que considerada como operação, a alienação introduz uma perda dupla. Aquela introduzida pela nomeação a partir da

inferiorização e desumanização que pretendem a dominação, e a outra em decorrência da submissão a uma escolha forçada.

Assim como Sauvagnat e Schoonewolf (2018) consideram que nesse contexto há “identidades essenciais”, objetamos que elas se dão numa relação cujas margens são muito estreitas.

E no rastro do que se estabelece a partir da função e da operação da alienação, a modificação produzida no estatuto do escravo no empreendimento colonial moderno, associada ao estatuto mercantil e à exploração da mão de obra, resulta em uma identidade negativizada e fundada em uma nova hierarquia racial que, pautada na construção de equivalências, segundo Charles-Nicolas (2018), constitui a continuidade de uma configuração psíquica traumática baseada na equação de Sauvagnat (2016) em que Escravo = Negro, Negro = Escravo. De acordo com o autor, essa equação persiste de modo mais ou menos atenuada no inconsciente de muitos, manifestando-se nas relações sociais de hierarquia, onde a cor da pele é significativa. Tal como afirma Reis Filho (2005, p. 95): “a cor da pele é um significante encarnado”.

Tal como na equação acima decorrente das mudanças no estatuto do escravo antigo, Costa e Silva (2018) identificou que na escravidão antiga o homem livre e o cativo não se distinguem na aparência, enquanto na escravidão moderna o escravo passa a ser sinônimo de negro. Já Dorigny e Gainot (2017) identificaram uma equivalência anterior decorrente das incursões na África pré-colonial, a partir do século XVI, onde a palavra “africano” passa a equivaler a escravo e, posteriormente, a palavra “negro” passa a significar escravo.

A fim de verificar essas significações em torno do negro, encontramos em Fanon (1952/2008) a concepção do negro como objeto fobógeno, a partir da definição da fobia clássica, em que o objeto assume certas características e tem uma escolha sobredeterminada, não surgindo do nada, mas provocando um afeto no sujeito. Sem necessidade de estar presente, é suficiente que ele seja. Complementa-se à concepção de negrofobia, agora pensada no plano biológico, transpondo para o corpo do negro o medo do biológico, pois nesse domínio a cor negra passa a simbolizar o mal e o negro é tornado o bode expiatório que carrega a culpa coletiva, confirmando que “é na corporeidade que se atinge o preto”. (p. 142).

Seguindo essas proposições, Faustino (2015), pesquisador brasileiro da obra de Fanon, considera que há um engendramento de posições sociais *epidermizadas*, que marcam uma divisão racial do trabalho. Há uma pressuposição do lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas que carregam e, desse modo, o primeiro aspecto da racialização é a *epidermização* dos lugares e posições sociais. Ou seja, o que se entende por raça passa a ser definidor de oportunidades e barreiras para o indivíduo ao longo de sua vida. Nogueira (2017), por sua vez, situa o significante “cor negra” em um arranjo semântico, político, econômico e histórico, como em um *apartheid psíquico*, reafirmando as condições pelas quais a inscrição do racismo no psiquismo levou os negros a serem marginalizados e estigmatizados, marcados pela cor que os diferenciava.

Anteriormente, Nogueira (1998) tratou do lugar do negro na sociedade a partir do que a escravidão nele produziu, confirmando em seu estudo o lugar do corpo enquanto afetado pelas características e atributos físicos. A aparência pode ser tomada como definidora da capacidade de alguém cometer ou não uma transgressão. Ao trazer no corpo a marca do “corpo negro”, expresso pela negativização, pelas associações depreciativas, pela marginalidade e inferioridade, defronta-se ainda com denominações ofensivas como a designação depreciativa “macaco”, que vem ocupar o lugar do nome próprio. Designação que, para a autora, passa a apontar o defeito no próprio corpo, em alusão à cor. Da associação entre a cor negra e a designação “macaco”, o sujeito é despossuído de sua identidade, de sua humanidade. O insulto o faz se reencontrar com a marca da imperfeição a que seu corpo esteve associado, expondo um defeito que ele tenta corrigir.

Se a ideia de raça passou a se sustentar na cor da pele, Souza (1983) confirma que tal ideia “sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social” (p. 20). Isso levou a autora a ressaltar que a representação do negro é dada como socialmente inferior e essa inferioridade, além de definir a inserção do negro nas cidades, indicava o caminho que ele deveria percorrer para a ascensão social como prova de seu sucesso. Mas o que estava em jogo era a ideia de que assim se retirava o negro da marginalidade, já que a ascensão seria um instrumento que tornaria o negro cidadão.

Se nas proposições de equivalência anteriores não havia a distinção pela aparência entre o homem livre e o cativo, e se é o estatuto moderno da escravidão que equivale o escravo a negro, tendo a continuidade traumática da escravidão levado à equivalência

Escravo = Negro, Negro = Escravo (Sauvagnat, 2016), indagamos: que tipo de equivalência se configura nos psiquismos e na sociedade brasileira contemporânea sobre o negro?

As configurações psíquicas decorrentes das relações hierárquicas raciais e marcadamente fenotípicas, *epidermizadas*, acrescidas pelo contexto social, econômico e político, em que as distinções privilegiam determinados grupos em detrimento de outros, levam-nos a concordar com Bento (2014) quanto ao fato de que, no Brasil “a pobreza tem cor” (p. 27). Tais condições configuram um cenário em que visualizamos, nos dados estatísticos, tal como ainda trabalharemos na seção 1.5 desse capítulo, o modo desigual de distribuição da desigualdade, da pobreza, mas também da criminalidade violenta e da mortalidade entre os negros.

A cor da pele e os atributos físicos se tornam não apenas distintivos da inferioridade e da exclusão do negro, pois, no contexto de uma sociedade racista como no Brasil, a cor se torna também marca de uma “suspeição”. São situações visíveis e experimentadas cotidianamente nas ruas da cidade e dos aglomerados. Inúmeros relatos de pessoas negras confirmam que, sobre o preto, a vigilância nos espaços públicos e comerciais recai em primeiro lugar, assim como a abordagem policial que, para alguns, é definida a partir dos trajes, da cor do cabelo e do uso de acessórios.

Além disso, tal como Souza (1983) salienta a ascensão social do negro percebida como via para se retirar o negro da marginalidade, paira no imaginário social a ideia de que é pelo trabalho, pela educação e pela família que se podem integrar os indivíduos que foram marginalizados. Observamos no âmbito das políticas públicas que suas formulações trazem essas mesmas concepções em seu bojo reintegracionista. Isso não parece diferente do que se produziu desde o início da colonização e da escravização, assim como nos períodos que se sucederam, pois essa reintegração ou reinserção só pode se dar a partir do modelo vigente na sociedade branca.

Isto posto, concluímos que na atualidade da sociedade brasileira há uma pressuposição explícita que nos permite afirmar uma outra equivalência: NEGRO = CRIMINOSO. Mas, como nos ensina Munanga (2017a), precisamos estar atentos às armadilhas do racismo brasileiro, uma vez que as suas dimensões negacionistas levarão a novas formas de exclusão. Assim com levarão a dizer que não são todos os negros, pois existe aquela parcela que trabalha, estuda e vive “como os brancos vivem”. Ironia. Levarão a dizer

que são apenas aqueles que operam pelas margens. E esses poderão ser presos, poderão morrer. E assim configura-se um processo genocida, inicialmente silencioso, mas que se evidencia e grita nas taxas de encarceramento e mortalidade de jovens negros brasileiros.

1.4 Consequências do colonialismo e da herança escravagista no Brasil atual

Uma das considerações a respeito dessas consequências se refere ao fato de que a estrutura da dominação não foi extinta e seus efeitos são observados na sociedade brasileira. Segundo Cesarino (2017), o fim do colonialismo não significou o fim das relações coloniais, já que o projeto colonizador tem uma continuidade no âmbito interno. Essa continuidade da lógica de dominação do modelo colonialista e escravagista se atualiza, no contexto das sociedades neoliberais, pois Merlin (2017) afirma que o neoliberalismo não se restringe apenas ao contexto econômico e político. É um erro considerá-lo exclusivamente como um plano econômico, já que ele engendra também a produção de uma cultura e de uma subjetividade colonizadas.

Consideramos que esses sistemas – colonialismo, imperialismo, liberalismo e neoliberalismo – funcionaram e continuam funcionando não somente em função do plano político e econômico. O seu sucesso estaria garantido se a sua incidência não incluísse o domínio da subjetividade?

Para Almeida (2018), existem padrões mentais e institucionais – racistas, autoritários, violentos – deixados como marcas pelo colonialismo e pela escravidão, assim como o racismo é uma herança e uma espécie de resquício da escravidão. Ainda nesse contexto, Vanucchi (2018) destaca as marcas desse passado que são reavivadas e transmitidas pela memória de várias gerações, tornando o racismo um sintoma coletivo da herança da escravatura e que se atualiza na violência constitutiva da sociedade brasileira.

Além dessas marcas da herança, Da Silva (2017) considera que “há uma recusa do país em discutir o legado da escravidão” (p. 80), lembrando-nos que o racismo está na base do sistema capitalista moderno e na estruturação da sociedade brasileira. Para a autora, a sistemática negação imposta pelo racismo leva o negro a tomar o branco como modelo de identificação; produzindo também uma segregação silenciosa vivida pelos negros.

O contexto dessa segregação, conforme Da Silva (2017), se articula ao efeito do significativo “cor negra” e funciona como um *apartheid psíquico*, constituindo vias para a

instauração do racismo no psiquismo de negros e brancos, mas, principalmente em relação aos negros, levando à marginalização e estigmatização. Desse modo, a autora ainda assegura que subsiste no Brasil o terror da ideologia racista, nunca exposto claramente, escondido atrás do mito da democracia racial.

Antes de tratarmos desse último aspecto, a referência ao trabalho de Gondar (2018) sobre a colonização e a escravidão confirma que ambas constituíram dois traumas que não ficaram no passado, nem foram superados, mas continuam reatualizados nas relações sociais brasileiras. Ao propor que a escravidão tenha criado mais do que uma linguagem, a autora analisa a criação de um modo muito particular de reagir a um trauma, constituindo uma diferença em relação a outros países, pois no Brasil os brancos segregaram os negros se mesclando com eles, criando uma forma curiosa e perversa de racismo, “um racismo poroso, silenciado e desmentido” (p. 48), mas também sutil e singular em relação aos negros.

Retornando ao mito da democracia racial, à miscigenação, à mestiçagem e ao branqueamento, encontramos em Munanga (2014) a constatação de um conjunto de situações que produzem efeitos psicológicos que recaem sobre a construção da identidade negra a partir da cor, acrescentando ainda o contexto ideológico-político que baliza o processo da identidade nacional e das identidades particulares. A miscigenação, segundo o autor, passa de fenômeno biológico a missão política, produzindo a crença em uma nova raça e uma visão negativa do negro.

Desse modo, a questão da democracia racial na análise de Carone (2014) propõe que a miscigenação e a ideologia do branqueamento levam à produção de um “discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação ou falta de identidade étnica positiva” (p. 17).

Da mesma forma, Bento (2014) nos leva a discutir essa construção que os brancos fazem sobre os negros, pois, a partir dessa idealização, o branqueamento é considerado uma patologia peculiar aos negros. Embora dado a partir do branco como modelo universal, que se torna alvo de inveja de não brancos, cria um imaginário negativo sobre o negro e o culpa pela discriminação que sofre, justificando assim as desigualdades raciais. Compreendemos que há ao mesmo tempo participação e destituição do branco de seu lugar nesse processo, há uma esquiva quanto a sua responsabilidade.

Essa esquiva é encontrada no silêncio sobre o lugar do branco nas relações raciais brasileiras, tal como Bento (2014) destaca como se estivessem ausentes do passado escravagista, ocupando nesse caso uma posição que impede de questionar a desigualdade racial. Não se discutem as dimensões do privilégio. Transfere-se esse debate para o problema de classe social. Para a autora, o enfoque no branco não tratou de compreender seu papel nas relações com o negro, mas garantiu sua isenção no processo de escravização da parcela negra da população. Tornar as diferenças ameaçadoras e reafirmar as desigualdades confirmam no texto dessa autora que há uma unilateralidade do problema racial brasileiro que coloca a situação como um problema do negro.

O último ponto a ser destacado é o que Musatti-Braga (2015) trata como sentimento de *invisibilidade* implicado em uma rede discursiva e que marca a distinção entre brancos e negros, também articulado à questão fenotípica. Um dos seus efeitos são as posições discursivas diferenciadas que se estabelecem a partir das marcas impostas na pele. Essa invisibilização se refere ao desaparecimento social do sujeito, seu silenciamento ou subexposição/superexposição. Para a autora, não é que o sujeito desaparece, pois ele é excessivamente notado e reconhecido pela periculosidade ou patologização. Não é que se torne invisível, “mas pode ser enxergado desde um único e mesmo lugar” (p. 55), já que ele não é enxergado como sujeito.

Ao apontarmos algumas consequências do que constitui essa herança colonial-escravagista no Brasil, nesse quadro mais particularizado, nós o fizemos com o intuito de mostrar como a dimensão do privilégio e do racismo operam margeando a ambiguidade. Embora o privilégio ainda tenha seus modos de operação pelo encobrimento, o contexto atual de nosso país tem se caracterizado pelas expressões explícitas do racismo, levando-nos a trazer para este trabalho a sua concepção e as suas singularidades no contexto brasileiro.

1.5 O racismo e suas definições

O que marca a concepção do racismo colonial e configura as bases de sua fundamentação é o fato de que a humanidade do outro é colocada em questão. Assim, o discurso da “pureza de sangue” adquire novo significado e não funciona mais como tecnologia para submissão e conversão dos povos “sem alma”. Disso emerge o racismo de Estado, que também se torna institucionalizado. “Desde então, o racismo contra o negro

tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial” (Grosfoguel, 2016, p. 19).

Se a lógica da exploração e da dominação estão em jogo a partir desse contexto, Fanon (1952/2008) se opõe à afirmação de Mannoni (1950) de que a exploração colonial não se confunde com as outras formas de exploração e de que o racismo colonial se difere dos outros racismos. Para Fanon, “todas as formas de exploração se parecem. Todas as formas de exploração são idênticas, pois todas elas são aplicadas a um mesmo ‘objeto’: o homem” (p. 87). Insiste, portanto, que “o racismo colonial não difere dos outros racismos” (p. 87). Dessa maneira, concordamos com Fanon quanto a não haver distinção em relação à definição do racismo e suas formas manifestas, pois desde que a humanidade do outro é colocada em questão, o racismo está colocado.

No contexto dessas relações instauradas pelo colonialismo, Memmi (1977) afirma que “o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado” (p. 68). Não é um racismo doutrinal, mas é um racismo vivido, cotidiano, incorporado e que “parece constituir uma das mais sólidas estruturas da personalidade colonialista” (p. 69). Ao se descobrir e colocar em evidência as diferenças, estas se tornam valorizadas em proveito do colonizador e em detrimento do colonizado, sendo elevadas ao absoluto e afirmadas como definitivas. Ainda para o autor, o racismo é a arma mais segura na relação colonizador/colonizado e sendo consubstancial ao colonialismo, não só estabelece a discriminação fundamental, mas funda sua imutabilidade, eternizando uma relação histórica. Se esta perspectiva evidencia a colocação da diferença do outro em questão, estamos diante de uma condição que estrutura o racismo.

Mas, se essa diferença é exacerbada no contexto do colonialismo, Quijano (2005) a situa no âmbito das relações de poder estabelecidas sob a classificação da população a partir da ideia de raça, pois daí se criou, na América, uma categoria moderna que se origina na referência às diferenças fenotípicas. Conforme o autor, isso terá implicações na criação de identidades sociais que adquirem conotação racial e, na configuração das relações de dominação, tais identidades foram associadas a hierarquias, lugares e papéis sociais.

Quijano (2005) assegura que a partir do momento em que a cor é codificada como traço fenotípico dos colonizados e se torna a característica emblemática da categoria racial, a ideia de raça na América outorga legitimidade às relações de dominação. Com isso, essas

relações se tornam naturalizadas, criando novas formas de legitimar relações de superioridade e inferioridade, já que o racismo “demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal” (p. 118).

Além disso, Davis (2018) afirma que “um dos muitos artifícios de que o racismo lança mão é o apagamento virtual das contribuições históricas das pessoas de cor” (p. 38), pois “o racismo define furtivamente estruturas sociais e econômicas de maneiras difíceis de identificar e, portanto, muito mais prejudiciais” (p. 40). A fim de identificarmos essas estruturas, passamos a algumas concepções sobre o racismo.

Almeida (2018) insiste que a sociedade contemporânea não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e racismo. A tese central é de que “*o racismo é sempre estrutural*, ou seja, ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade” (p. 15), o que o leva a considerar o racismo como uma manifestação normal de uma sociedade e não como um fenômeno patológico ou expressão de anormalidade, uma vez que “o racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (p. 16).

A partir dessa configuração, compreendemos que as manifestações do racismo através de formas como a violência e a desigualdade já seriam consequências mais enraizadas em decorrência da estruturação do privilégio, do poder e da hierarquia racial que se baseiam na cor da pele.

Segundo Almeida (2018, p. 25), podemos dizer que racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem.

A definição de racismo para Kilomba (2019) passa pelo recurso à negação, com a finalidade de manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial, embora o racismo seja visto como fenômeno periférico e marginal. Isso devido a uma fantasia de que o racismo é algo nas estruturas sociais, mas não é determinante dessas relações. É tratado como “coisa” externa, colocado de fora.

Ao considerar que o racismo não é biológico, mas algo que funciona através do discurso, operando através de um regime discursivo, Kilomba (2019) delimita três características que o definem. Uma delas é a construção de/da diferença, pois essa se encontra

inseparavelmente ligada a valores hierárquicos. A outra característica é o *preconceito*, uma resultante da articulação da diferença através do estigma, da desonra e da inferioridade, incluindo também o *poder* como a outra característica que se insere no contexto do racismo, dado o seu peso no contexto histórico, político, social e econômico.

A fim de caracterizar o racismo, Almeida (2018) ainda o distingue do preconceito racial, dado que este é “o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias” (p. 25). Também o distingue da discriminação racial, pois essa “é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados” (p. 25), tendo como requisito fundamental o *poder* e pressupõe o uso da força.

A partir dessa distinção, Almeida (2018) concebe três perspectivas do racismo. A primeira é o racismo *individualista*, uma concepção que só admite a existência do preconceito, colocado a partir da ação do indivíduo, destacado do Estado e da sociedade. Em seguida, o racismo *institucional*, resultante do funcionamento das instituições e atuando em uma dinâmica que confere desvantagens e privilégios a partir da raça, pois as instituições hegemônicas por grupos raciais utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos, tendo no *poder* o elemento central da relação e da dominação. E, por fim, define o racismo *estrutural* como aquele que transcende o racismo individual, pois ao considerar o poder como elemento constitutivo das relações raciais, não se restringe ao poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro, quando grupos detêm o controle do aparato institucional.

A concepção desses autores demonstra que o poder se articula ao preconceito e ao racismo. E Kilomba (2019) afirma que “o problema central do racismo não é a existência de diversidade e de pessoas diferentes, mas a desigualdade entre elas” (p. 76). Desigualdade que se constitui em torno das relações de poder. Da mesma maneira, o poder é o que permite a Almeida (2018) afirmar que o racismo, materializado como discriminação racial, é definido por seu caráter sistêmico, não se resumindo a um ato ou conjunto de atos discriminatórios, mas a um processo em que as condições de subalternidade e privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem no âmbito da política, da economia e das relações cotidianas.

Há uma convergência na concepção dos autores sobre o racismo. Kilomba (2019) refere-se à definição de racismo estrutural como aquela em que as pessoas estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas, uma vez que essas estruturas operam privilegiando sujeitos brancos, enquanto os sujeitos membros de grupos racializados são colocados em desvantagem visível fora das estruturas dominantes. Da mesma maneira, em relação ao racismo institucional, a autora afirma que este racismo não é apenas um fenômeno ideológico, mas que se encontra institucionalizado. A novidade é a definição da autora sobre o racismo cotidiano (grifo nosso), referindo-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as pessoas de cor não só como Outro, mas como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca.

Nesse contexto estrutural de exclusão dos negros, Almeida (2018) compreende que o racismo não se limita à representatividade, pois a presença de negros não significa que a instituição deixa de atuar de forma racista. Entretanto, o autor afirma que o uso do termo estrutura não significa que o racismo seja uma condição incontornável, nem que as ações políticas e institucionais sejam inúteis em relação a ele, mas que o contexto estrutural permite verificar que o racismo cria condições para que grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática.

A implicação do poder no âmbito do racismo também produz uma reação tendenciosa ao acusar o negro de ser racista. Trata-se para Almeida (2018) da ideia de racismo reverso, que para o autor é totalmente sem sentido. Pode haver preconceito ou práticas de discriminação entre membros de grupos raciais minoritários, mas eles não podem impor desvantagens a membros de grupos majoritários. Utilizando outro termo, Kilomba (2019) também afirma que os grupos raciais não podem performar o racismo porque não possuem esse poder e o “racismo inclui, por sua vez, a dimensão do poder” (p. 76) em contextos em que os negros são sempre excluídos.

Almeida (2018) conclui que “em um mundo em que a raça define a vida e a morte, não tomá-la como elemento de análise das grandes questões contemporâneas demonstra a falta de compromisso com a ciência e com a resolução das grandes mazelas do mundo” (p. 44). Advertência que confirma nossa proposição de estudar, analisar e investigar a política

da morte inerente à população negra, em especial, da juventude negra brasileira, caracterizada como um genocídio.

Esse horizonte convoca a Psicanálise a tomar uma posição, pois Lacan (1967/2003) ressalta a perspectiva da Psicanálise em extensão como um dos pontos de fuga que constitui a terceira facticidade, real, referindo-se ao campo de concentração e ao que deles vimos emergir, dando destaque ao que chamou de remanejamento dos grupos sociais pela ciência e pela universalização que esta introduz. Ainda nessa conjuntura, adverte que “nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação” (p. 263), convocando-nos a não esquecermos de “um fenômeno que é uma de nossas coordenadas geográficas”: o racismo (p.263).

Em seu seminário, Lacan (1971/2009) remete-se à identificação, tratada por Freud (1921) em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. O que se revelou disso é que a identificação está no princípio do fenômeno nazista, pois a perspectiva de um discurso dirigido ao Outro como um Tu faz surgir a identificação e como “em todo discurso que recorre ao Tu, alguma coisa incita a uma identificação camuflada, secreta, que só pode ser a identificação com um objeto enigmático que pode não ser absolutamente nada, o pequenínssimo mais-de-gozar de Hitler, que talvez não passasse de seu bigode” (p. 28).

Para Lacan (1971/2009), se isso bastou para cristalizar pessoas, também comporta o questionamento do mais-de-gozar sob sua forma de mais-valia, já que a questão era saber se as pessoas teriam seu pedacinho. E foi isso mesmo que bastou para provocar esse efeito de identificação, assumindo a forma de uma idealização da raça. Mas o que convém dizer “é que não há nenhuma necessidade dessa ideologia para que se constitua um racismo: basta um mais-de-gozar que se reconheça como tal” (p. 29).

Assim, todas as formas de racismo, na medida em que um mais-de-gozar é perfeitamente suficiente para sustentá-las, são o que está agora na ordem do dia, são o que nos ameaça quanto aos próximos anos” (Lacan, 1971/2009, p.29).

Pela via da identificação, do gozo e do mais-de-gozo, temos uma chave de leitura do racismo. Laurent (2014), nesse sentido, afirma se tratar de choque de gozos fragmentando o laço social, pois a lógica do racismo leva em conta a variação do objeto rechaçado, surgindo daí várias manifestações como o racismo pós-colonial, já que o rechaço de um gozo inassimilável se constitui na mola de uma barbárie possível.

A ideia de que os homens se reconhecem entre si por serem homens é o que Laurent (2014) desenvolve a partir da afirmação ou da decisão, pois a pressa expõe a função da angústia, cujo medo é de ser convencido pelos homens de não ser um homem. Se a lógica coletiva se funda na perspectiva da ameaça de um rechaço primordial, de uma forma de racismo, é porque um homem sabe o que não é um homem e é uma questão de gozo. Trata-se de identificar a existência de um gozo distinto, mas ao dizer que um homem não é um homem, porque não goza como o seu semelhante, também afirma que os homens não sabem qual é a natureza do seu gozo, mas sabem o que é a barbárie. E nisso se reconhecem entre si.

Tal como a discussão apresentada pelos autores sobre o colonialismo e a descolonização nos ensinaram, podemos pensar também a partir da proposição de Laurent (2014) que um homem sabe o que não é um homem, porque a experiência que funda a lógica do racismo no advento da Modernidade se baseia na desumanização do homem. E nos parece que é em torno da natureza desse gozo que se implementou a barbárie e o genocídio dos povos dominados.

Da mesma maneira que foram apresentadas as condições em que a raça se torna um definidor das relações estruturais de dominação, ainda encontramos em Lacan (1972/2003) a confirmação de que a raça de que ele fala, “se constitui pelo modo como se transmitem, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos, aqueles com que se perpetua a raça dos mestres/senhores e igualmente dos escravos [...]”, pois “das raças, o que temos de mais certo é efeito do discurso [...]” (p. 462).

E, se hoje o racismo ainda é uma das coordenadas da nossa sociedade, Lacan (1973/2003) não se equivocou quando foi indagado em *Televisão* sobre a segurança de profetizar a escalada do racismo. Ao responder que isso não lhe parecia engraçado, afirmava que era verdade, dando a direção do que está em jogo: trata-se do desatino do nosso gozo, sendo necessário o Outro para situá-lo, desde que estejamos separados dele e deixando esse Outro entregue a seu modo de gozo, isso só seria possível não lhe impondo o nosso e nem o tomando por subdesenvolvido.

A partir daqui, seguiremos em direção ao racismo brasileiro.

1.5.1 As especificidades do racismo brasileiro e as contribuições da Psicologia e da Psicanálise

Tratar das especificidades do racismo brasileiro implica identificar em que ele se torna específico em relação à definição mesma de racismo, tal como apresentamos anteriormente.

Nogueira (1998) o aponta a partir do lugar do negro na sociedade e considera que este lugar só pode ser pensado a partir daquilo que a escravidão o tornou: coisa. A constituição do lugar social do negro está implicada com a herança do passado escravagista, numa sociedade onde as autorrepresentações e as representações que se têm do negro são demarcadas pelo racismo e pelo preconceito, numa condição que camufla o problema e o racismo perdura na condição de fantasma que ronda a existência dos negros.

Essa negação do racismo é identificada por Charles-Nicolas (2018) no relatório da ONU do ano de 2014 sobre a sociedade brasileira, em que se demonstra que parte dos brasileiros vive essa negação, mesmo sendo o racismo “institucionalizado”, sutil e subestimado.

E se há um consenso sobre a constituição do racismo como herança da escravidão, fala-se da especificidade do racismo brasileiro, porque para Schwarcz (2017) é um tipo particular de racismo, “um racismo silencioso e ambivalente que se esconde por trás de uma suposta garantia da universalidade e da igualdade das leis [...]” (p. 117).

Entretanto, se o racismo é compreendido como resultante do processo de colonização e escravização, Almeida (2018) considera que o racismo não é um resto da escravidão, posto que a escravidão e o racismo são elementos constitutivos da modernidade e do capitalismo, assim como a desigualdade racial é um elemento constitutivo das relações mercantis e de classe.

Em continuidade a essa articulação sobre o racismo, Vanucchi (2017) o aponta como algo que falta nomear e admitir, pois seu conjunto é composto por trauma, silêncio, denegação e pelo não-dito, configurando um racismo “cordial” típico da brasilidade. E nesse contexto de silêncio e negação, Nogueira (2017) pensa que se trata de um racismo que não se formula explicitamente. Do mesmo modo que Gondar (2018) o concebe como sutil e singular por constituir uma forma curiosa e perversa, definindo-o como poroso, silenciado e desmentido.

Munanga (2017a) apresenta um amplo campo de definições sobre o racismo. Parte da consideração de que no Brasil as questões sobre o racismo são ambíguas e fugidias, situando a dificuldade em entender e decodificar o racismo à brasileira nas peculiaridades do racismo à brasileira. Observa ainda que o racismo brasileiro é diferenciado em relação a outras formas discriminatórias no mundo e, se temos um racismo implícito, é porque nunca foi institucionalizado ou oficializado com base em princípios racialistas de pureza de sangue, superioridade ou inferioridade raciais.

Essa ausência de leis segregacionistas faz com que os brasileiros não se considerem racistas, diz Munanga (2017a), complementando em sua afirmação que se os brasileiros se olham no espelho dos países onde o racismo foi institucionalizado, eles “se percebem sem nenhuma mácula” (p. 38).

A análise de Munanga (2017a) sobre as peculiaridades do racismo à brasileira alerta para as armadilhas que nesse racismo não podem ser evitadas. O autor resume o racismo brasileiro como difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado, porém efetivo em seus objetivos, chegando a supor que seja mais sofisticado e inteligente do que o de outros povos. Mas no contexto do silêncio e do não-dito característico do racismo à brasileira, “sempre considerei o racismo brasileiro um “crime perfeito”, pois, além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros” (p. 40).

Devido às peculiaridades do racismo brasileiro, Almeida (2018) defende a existência de uma conformação do racismo em cada sociedade, pois no Brasil, Estados Unidos e África do Sul, há a particularidade do capitalismo e as especificidades da colonização. Desse modo, a ideia de *pertencimento* a um grupo *étnico* ou *minoría* definem a configuração do racismo interno, dos padrões hierárquicos, naturalizando formas de dominação.

A partir disso, Almeida (2018) identifica que o racismo científico foi substituído pela ideologia da *democracia racial*, e a miscigenação se torna uma característica básica da identidade nacional. Disso resultam estratégias de dominação política, econômica e *racial*, mas também um discurso racista e legitimador da violência e da desigualdade racial diante das especificidades do capitalismo brasileiro. A implicação entre o racismo e o capitalismo se sustenta no fato de que “para se *renovar*, o capitalismo precisa, muitas vezes, *renovar* o

racismo” (p. 144), que se torna uma excelente tecnologia de controle social, naturalizando condições de desigualdade de determinados grupos.

A estruturação da ideologia da *democracia racial* produziu efeitos psicológicos tais como o legado do branqueamento, cujas interferências no processo de construção da identidade negra são ressaltadas por Munanga (2014), uma vez que a interiorização da identidade branca pode levar à alienação e à negação da natureza humana para os negros.

É no plano ideológico-político que Munanga (2017b) situa a miscigenação no processo de construção da identidade nacional e das identidades particulares. Em decorrência da ideologia da democracia racial, a miscigenação passa de fenômeno biológico a missão política. A construção da identidade se torna permeada pela ideologia do branqueamento – e esse ideal produz um sentimento de inferiorização na população negra e uma supervalorização da população branca.

Segundo Munanga (2017b), se o mito da democracia racial declarou a existência de relações harmônicas entre a população brasileira, ao afirmamos que o Brasil não é um país preconceituoso e racista, toda discriminação sofrida por negros e não negros é transferida para a questão econômica ou de classe social. Os negros são discriminados por serem pobres. O que torna o racismo brasileiro permeado pela ambivalência discursiva. Isso desmobiliza as vítimas e cria ambiguidades que dificultam o processo de formação de identidades.

Desse modo, Carone (2014) propõe que a compreensão das relações raciais e do racismo brasileiro devem passar pela ideologia do branqueamento, resultado da miscigenação e da pressão da hegemonia branca. Além de provocar no negro a negação de si mesmo, de seu corpo e sua mente, essa ideologia se torna uma condição de integração social.

Além disso, ao considerar a miscigenação como embrião da democracia racial, Carone (2014) enfatiza o aspecto discursivo dessa ideologia que atribui aos negros o desejo de branquear e alcançar o privilégio dos brancos, desejo este que é visto pelos brancos como uma doença ou patologia peculiar aos negros. O negro se torna então, diz a autora, uma categoria criada pelo branco. Nesse contexto, surge a dificuldade de construção de uma política de identidade negra, pois, a demarcação de lugares e territórios sociais de negros e brancos estabelecem limites que configuram um *apartheid* não declarado.

Tal é o impacto da ideologia da democracia racial e do branqueamento que as discussões se ampliam e tocam em aspectos que permaneciam encobertos. Para Ferreira (2019),

O mito da democracia racial pressupõe uma sociedade que, em relação ao negro, se porta sem preconceitos e sem racismo – algo irreal, na época e atualmente. Portanto, nesse sentido, o conflito racial, era mascarado pelo pressuposto de que a coexistência da população se dava em um ambiente amistoso, no qual as diferenças raciais não se inscreviam como componente basilar para a segregação e marginalização dos negros. (Ferreira, 2019, p. 48).

Ainda segundo Ferreira (2019) a discriminação e o preconceito no Brasil não se baseiam na falta de informação/conhecimento, mas se inscrevem no imaginário popular que vê o país como lugar onde as misturas raciais se combinam, ou seja, onde não há a transformação da diferença étnico-racial em desigualdade racial. Dada a amplitude do campo de aplicação dessa discussão, concordamos quando a autora diz que “a questão racial assumiu um lugar mais explícito nas lutas contra o racismo e a desigualdade étnico-racial – que se desdobram como marginalização e inferiorização do negro na sociedade”. Como também afirma, “no Brasil, a sociedade não é um espaço social onde caibam todas as diferenças, em especial a que se refere à cor da pele”, pois “a diferença de cor implica na forma como os sujeitos – considerados ‘não-brancos’ – são percebidos/vistos pela/na sociedade” (p. 52).

O último aspecto tratado nessa seção se refere à questão da “cor da pele”. Retornaremos a esse tema na seção 2.3 do próximo capítulo. Mas o que nos interessa aqui é salientar como essa questão se constituiu no contexto da escravização e do racismo.

Vanucchi (2017) afirma que o racismo resta no corpo negro como marca da brutalidade, “marcas que reavivam as transmitidas pela memória de várias gerações de nosso passado escravocrata” (p. 67). E é essa referência da cor ao passado escravocrata que Almeida (2018) também distingue dentre os efeitos desses modos de classificação racial onde, no Brasil, a aparência física de descendência africana configura uma especificidade do racismo.

Considerando a afirmação de Da Silva (2017) quanto ao sofrimento psíquico promovido pelo racismo interferir na subjetividade de brancos e negros, concordamos com a autora quando ela não exclui o sofrimento do sujeito branco. Não exclui, nem compara. São distintos. Mas não o nega como os brancos fazem em relação ao sofrimento do negro. Ao

mesmo tempo ela realça a intensidade do sofrimento psíquico sem dramatiza-lo, ressaltando que “é preciso identificar as marcas em nós congeladas” (p. 75).

Marcas que congelaram no corpo o sofrimento a partir da cor. Da Silva (2017) diz que a cor é definidora de identidade e individualidade, assim como Nogueira (2017) explicita essa segregação silenciosa que as marcas do racismo inscreveram no psiquismo. Marca que distingue os negros pela cor que os diferencia e permanece discriminando por tudo que essa marca possa representar. Marca indicativa do momento em que “o corpo é alvejado pelo racismo” (Veríssimo, 2017).

1.6 A distribuição da violência, da criminalidade e da morte no Brasil

O problema que nos leva a esta investigação é o genocídio da juventude negra brasileira, tal como apresentamos em nossa hipótese e pensado como evidência traumática da escravidão à luz do negacionismo do racismo brasileiro. Aqui, essa morte será pensada como se fosse a última etapa desse processo que o colonialismo iniciou ao colocar a humanidade do negro em questão, tornando a sua escravização um fato, cujas consequências discutimos nas seções anteriores, terminando nos alarmantes índices de letalidade violenta.

Essas mortes fazem parte de um ciclo e aparecem ao final dele como se não existisse qualquer correlação com as condições de vida em uma sociedade racista, hierarquizada racialmente, onde “a cor da pele” é definidora de lugares e posições sociais. A cor da pele se torna um índice determinante na decisão entre quem deve ser preso e quem deve morrer no Brasil. Essa situação é observada nos dados e estatísticas de criminalidade violenta e morte.

Mas, ao nos depararmos com essa realidade ou com esses dados, observamos que na sociedade brasileira, como parte desse negacionismo do racismo, tais problemas são transferidos para o problema de classe social, embora Reis Filho (2005) já tenha destacado que a questão do negro não pode ser colocada apenas como problema de classe. E, na medida em que essas questões não são tratadas na sociedade como um problema de racismo, tal como se fez desde a desmontagem do sistema escravagista, há uma tentativa de isenção da população branca ao transferir o problema para os negros. Esses ainda precisam denunciar que estão sendo mortos, mais para se defender do que para serem protegidos pela sociedade.

Nesse caso, acrescenta-se ao racismo, ao preconceito e à discriminação o fato de a cor da pele ser um fator distintivo no contexto da criminalidade violenta, pois

a violência e a desigualdade têm na raça um fator a mais, com as pesquisas mais contemporâneas mostrando como negros morrem antes, estudam menos, têm menos acesso ao mercado de trabalho, contam com menos anos de educação, sofrem com mais atos de sexismo, possuem acesso mais restrito a sistemas de moradia e acompanhamento médico. (Schwarcz, 2018, p. 41).

O que se confirma na análise das posições e lugares sociais *epidermizados* e na pressuposição do lugar dos indivíduos definido a partir das marcas fenotípicas (Faustino, 2015), bem como na significantização do corpo negro e nas definições de signos e critérios de marginalização e estigmatização em decorrência da “cor da pele” (Nogueira, 2017).

Quando o conjunto desses fatores é compreendido no contexto da criminalidade, consideramos que há uma violência mais letal, tal como aponta a evolução dos dados no Brasil a partir de 1990. Violência que, segundo Waiselfisz (1998), assumiu proporções inéditas e incluiu adolescentes e jovens como seus produtores e suas vítimas, principalmente a partir do envolvimento com a criminalidade, com a delinquência e com o tráfico de drogas.

Embora Waiselfisz (1998) considere a relação da juventude com a violência articulada às condições de pobreza, dificuldade de inserção no mundo do trabalho, baixos níveis de escolarização, além da interpretação acerca da impunidade e a perda da confiança na efetividade do sistema jurídico, também destaca que há um ciclo de violência que se perpetua e a morte é o seu grau mais extremo.

Até 1999, Waiselfisz (2004) observara que os polos dinâmicos dessa violência se encontravam nas grandes capitais, ocorrendo posteriormente um deslocamento acelerado para o interior dos estados. Além disso, observava-se que entre adolescentes a partir de 12 anos começava uma espiral crescente de violência cujo ápice seria aos 20 ou 21 anos, mas entre 12 e 15 anos estes números se duplicavam.

Segundo Waiselfisz (2007), o significado de “ser jovem” no mundo globalizado e em sociedades afetadas por extremas situações de pobreza, exclusão e desigualdade, com limitações de acesso a direitos básicos, torna-se ainda mais difícil quando a essas condições se associam padrões de criminalidade juvenil. Waiselfisz (2007) parte da construção do conceito de juventude que se consolida com os novos ordenamentos sociais e produtivos do fim do século XIX e, principalmente, do século XX, com a construção da categoria “jovem” como fase de preparação para a vida. Mas a evolução do conceito sofreu os impactos da

globalização e das transformações nas relações econômicas e sociais, incidindo sobre a juventude.

Ao investigarmos o genocídio da juventude negra brasileira, torna-se importante marcar uma distinção quanto às categorias jovem/juventude e adolescência. Primeiro porque os adolescentes compõem essas estatísticas de criminalidade violenta. Segundo, porque a adolescência como categoria tem um estatuto distinto da acepção que lhe confere a Psicanálise.

Freud (1905/1972) não conceituou a adolescência na Psicanálise. Entretanto, desenvolveu aspectos de sua teoria em torno da puberdade, considerando-a como o que confere à vida sexual infantil a sua forma final, situando-a no curso do desenvolvimento da vida de um sujeito. E considera que se trata da conclusão de uma etapa, não significando o seu fim. Trata-se de um período de transformações e realização de escolhas, assim como de separação dos pais, o que constitui “uma das mais significativas e, também, uma das mais dolorosas realizações” (p. 234), sendo crucial para a passagem a uma etapa necessária ao desenvolvimento da civilização.

Com Lacan (1974/2003), compreendemos que na adolescência está em jogo o encontro com o Outro sexo. O despertar da adolescência se refere ao encontro com a não-relação sexual, ou seja, deparar com o fato de que não há um saber no real sobre o que fazer frente ao encontro com o Outro sexo. Há um furo no real que se traduz pela ausência de um saber que indique o que fazer. A isso se chama de “não-relação sexual”. Razão pela qual não há um encontro harmônico com o Outro sexo, pois se trata muito mais de um desencontro. E isso é sempre traumático.

Nesse sentido, a adolescência será pensada como sintoma da puberdade por Stevens (2004), ao compreender a puberdade como um dos nomes da inexistência da relação sexual, ou seja, um dos momentos em que a não-relação aparece para o sujeito, e “a adolescência seria, então, a resposta sintomática possível que o sujeito vai dar a isso” (p.30). Trata-se do arranjo com o qual o sujeito organizará sua existência, sua relação com o mundo e sua relação ao gozo, no lugar da não-relação sexual. Assim, o sintoma é a referência ao modo de gozo de um sujeito frente ao encontro com um impossível. Certamente o sujeito fará escolhas sintomáticas, podendo a criminalidade ser uma delas.

Lacadée (2011) se refere à adolescência a partir da tentativa de existir, alertando para o perigo do qual os jovens se tornaram portadores, culminando no risco das nomações predicativas do discurso do mestre, que os confina territorialmente e os segrega. Desse modo, a ideia de crise da adolescência é uma tentativa de controle sobre os jovens.

Ao definir a adolescência como a mais delicada das transições, onde o sujeito produz o sentimento de estar à parte, em exílio, tentando buscar a palavra-chave para entrar em um sentido comum, Lacadée (2011) também considera que a Psicanálise deve situar que o perigo da adolescência está na sexualidade, pois na adolescência o que desperta é o real da sexualidade.

Sobre as *condutas de risco* relativas à adolescência, Lacadée (2011) propõe pensá-las a partir da ausência de referências tradicionais, o que os lança no abandono, sendo necessário produzir sentido para suas existências, uma vez que se exige estarem à altura com suas invenções. O que caracteriza suas vidas é testar fronteiras, limites e jogar com as proibições, estudando seu lugar no mundo. Colocar a existência em risco para saber se a vida vale ou não a pena ser vivida.

Realizada essa distinção, seguimos com a conclusão de Waiselfisz (2012) sobre o fato de que o impulso na violência homicida no Brasil produz uma aproximação da “juventude” em íntima associação à violência na atualidade. A esta constatação, Siqueira (2016) afirma que a adolescência como categoria social encontrava-se associada a uma etapa de transição, enquanto a juventude se relacionava à mudança e à transformação. Mas sob o impacto da criminalidade violenta, as duas categorias são associadas à criminalidade, à violência, ao risco e ao perigo.

Além disso, podemos pensar a condição da juventude em contexto de criminalidade violenta a partir das proposições anteriores e em sua articulação às consequências psíquicas traumáticas e aos eventos sociais impactantes e disruptivos, tal como propõem Guerra e Cadar (2018). Segundo as autoras, o fenômeno da criminalidade violenta e dos homicídios pode ser considerado a partir de lógicas discriminatórias do modelo neoliberal, uma vez que, sobre o plano político, a segregação se apresenta pela circunscrição da eliminação de populações. Nesse caso, os adolescentes e jovens se encontrariam em um conjunto isolado pela condição da criminalidade violenta, determinado pela cor e evidenciando o racismo

enraizado, restando como “diferenças não reintegráveis” (Guerra; Cadar, 2018), mas expostas a condições de desigualdade e violência que justificariam sua eliminação.

Nessa interposição entre consequências psíquicas e sociais, abrimos um campo que durante muito tempo permaneceu encoberto, como se a escravidão fosse um evento que não tivesse deixado um vasto campo de questões ainda para serem tratadas. Como se a população branca não tivesse qualquer responsabilidade em relação ao passado escravagista e às hierarquias raciais, sociais e aos privilégios que produzem desigualdades extremas ainda hoje. Assim, a branquitude, tal como trataremos na seção 2.5 do Capítulo 2, é a expressão de um ideal de branqueamento inalcançável, e o racismo se torna um problema a ser tratado apenas pelos negros, como se estes fossem os únicos herdeiros do processo escravagista.

Como consequência, o problema da criminalidade violenta e dos homicídios no contexto do racismo brasileiro se transfere para o problema da cor da pele. E permanece correlacionado a um problema dos negros. Razão pela qual trataremos no Capítulo 4 dos mecanismos denegatórios implicados no racismo brasileiro e relacionados à criminalidade violenta e aos homicídios evidenciados pela distinção de cor.

Se os jovens negros transitam pelo sistema de justiça criminal antes de fazerem parte das estatísticas de homicídios, uma parcela deles irá compor outra população – aquela formada pelas pessoas que se encontram no sistema prisional. Como não trabalharemos com os dados relativos à situação de adolescentes em cumprimento de medida socioeducativas de meio fechado, nem com os dados referentes aos atos infracionais cometidos pelos adolescentes menores de 18 anos, tal como estabelecido pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), apresentaremos apenas os dados sobre a população adulta disponíveis no Departamento Penitenciário Nacional/Infopen/Ministério da Justiça.

Ao apresentarmos os dados da população carcerária no Brasil, entendemos que este momento representa uma parte do ciclo de exclusão que resulta da hierarquia social e racial. Também consideramos o que Fanon (1952/2008) traçou sobre o perigo biológico representado pelo negro, sua função de bode expiatório em uma sociedade branca e privilegiada, assim como a *epidermização* das relações e dos lugares (Faustino, 2015) denotam que existem lugares destinados aos negros.

Também por concordamos com Davis (2018) em seu estudo sobre a população carcerária norte-americana, quando a autora compreende que a prisão é encarada como um

aspecto inevitável e permanente da nossa vida social, pois naquele país os negros, latinos e nativos americanos estão muito mais propensos a irem para a prisão do que terem uma educação decente.

A população de presos no Brasil passou de 232.755 pessoas em 2000 para 698.618 em 2010, quando o aumento percentual foi de 676% em relação a 1990. A taxa de aprisionamento aumentou 149%. O percentual de homens nesta população ultrapassa 73% da população prisional total, sendo 54% desta população composta por jovens de até 29 anos. E os jovens entre 18 e 29 anos correspondiam a 18% da população prisional analisada no período acima referido, não correspondendo à totalidade da população devido a subnotificações dos dados (DPN/Infopen/MJ, 2010).

A comparação realizada em 2015 no total de população prisional de 453.006, cujos dados estavam disponíveis, demonstrou que a população masculina correspondia a 72%, enquanto 336.844 tinham idade entre 18 e 29 anos. Quanto à cor, verificou-se que 53% eram pessoas negras e 46% eram brancas. Quando se comparou um total de 419.263 pessoas negras, verificou-se que 395.676 eram homens e 23.587 eram mulheres. E quando se comparou a escolaridade, observou-se que das 453.663 pessoas privadas de liberdades, 75% havia concluído no máximo o ensino fundamental e 18% o ensino médio (DPN/Infopen/MJ, 2015).

Segundo Davis (2018), há uma disposição da sociedade em relegar cada vez mais as pessoas das comunidades racialmente oprimidas a uma existência isolada, marcada por regimes autoritários, de violência, onde as tecnologias de reclusão produzem severa instabilidade emocional.

Se essa elevação do encarceramento de pessoas ocorre sob o argumento de medidas “severas no combate ao crime”, a fim de manter as comunidades livres da criminalidade, Davis (2018) também afirma que o aumento da população carcerária não tornou as comunidades mais seguras. Situação que ocorre também no Brasil, onde se vivencia cotidianamente a sensação de insegurança. Ao considerar que para a população em geral “é como se a prisão fosse um fato inevitável da vida, como o nascimento e a morte” (p. 16), a autora nos remete a que nos relatam os adolescentes e jovens brasileiros quanto ao inevitável destino no contexto da criminalidade: os 3 Cs – cadeia, cadeira de roda ou caixão.

No Brasil, Batista (2003/2016) confirma que “sob a égide do confinamento e do extermínio, o sistema penitenciário brasileiro transforma a prisão de castigo em remédio” (p. 60), acrescentando que há também uma ilusão ressocializadora e metáforas biológicas que mascaram a crueldade dos processos de “regeneração” através do trabalho obrigatório, da educação e da disciplina. Além disso, a autora pensa que a penetração da ideologia do trabalho se cristaliza em sua antítese, a malandragem, além de constatar que “as estruturas de controle social criam um espaço de intermediação entre o mundo da ordem e o mundo da desordem” (p. 60).

Segundo Davis (2018), a prisão é pensada como algo natural, uma ideia que considera inerente ao medo de uma sociedade enfrentar as realidades que elas produzem. De acordo com a autora, a prisão é um destino reservado a outros, considerados “malfeitores” e “criminosos” que são personificados nos indivíduos de cor devido ao poder do racismo. Quando existem lugares para se depositar os indesejáveis, livramo-nos da “responsabilidade de pensar sobre as verdadeiras questões das comunidades das quais os prisioneiros são oriundos” (p. 16), já que “nos Estados Unidos em particular, raça sempre desempenhou um papel central na construção de presunções de criminalidade” (p. 30).

Uma situação que não difere tanto do Brasil e que no contexto do racismo brasileiro configura uma tentativa de nos livrarmos de uma dupla responsabilidade: aquela relativa às realidades que produzimos e a outra em que atribuímos ao negro a responsabilidade pelo racismo que ele sofre e, num contexto de criminalização, se tornam explicitamente indesejáveis. Essa forma de isenção da responsabilidade em nossa sociedade faz parte da manutenção do privilégio decorrente da hierarquia racial. Se transferimos para o negro a responsabilidade pelo racismo ou pela sua superação, também produzimos uma “pressuposição” de criminalidade a partir da cor da pele, pois no Brasil ela define lugares na sociedade.

Condições que consideramos extensivas aos adolescentes e jovens negros brasileiros que compõem as taxas de encarceramento e mortalidade no Brasil, retratando na atualidade o que se definiu como o “genocídio” da população negra. Entretanto, não nos apropriaremos do termo sem antes realizarmos as distinções que consideramos necessárias. A razão primeira de nossa cautela diz respeito ao fato de não incorrerem no equívoco de tratar os dois problemas – genocídio e altas taxas de mortalidade – apenas pelos dados quantitativos.

A segunda razão diz respeito à distinção entre o significado desta experiência para o povo judeu no contexto do nazismo e para o povo negro no contexto do colonialismo e da experiência da escravização. Acrescenta-se o fato de que a perspectiva do genocídio também apresenta similaridades para ambos os casos.

Partiremos inicialmente das considerações de Abdias do Nascimento (1978) que em seu livro – *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* – tratou das questões que emergiram após a abolição da escravidão e que adentraram o período republicano no Brasil. Naquele momento, a morte de parte da população negra, tal como a retratamos agora não estava em questão. Mas aparecia em outra perspectiva, tal como o autor insiste ao colocar o problema do africano no Brasil e não só o “problema racial”, bem como de considerar o deslocamento e o efeito de tráfico transatlântico. A inserção do negro nas classes brancas da sociedade brasileira era uma tática suicida, pois pressupunha a “acefalização” da população negra.

Dessa maneira, Nascimento (1978) convocava a pensar sobre as questões da reintegração, da reparação, das políticas sociais e dos problemas da inclusão e da exclusão do negro, pois, segundo ele, tais condições não permitiam manter a diferença como parte do conjunto. Abdias ressaltava que o branqueamento constituía uma estratégia genocida, entendendo também que a mistura de raças era uma esperança contra a ameaça racial e encontrando no branqueamento e na democracia racial as estratégias de designação do racismo brasileiro, pois via na definição de democracia racial uma máquina que só concedia ao negro um único privilégio: tornar-se branco.

Há diferença entre a concepção de genocídio proposta por Nascimento (1978) e a perspectiva atual em que interpretamos os homicídios dos jovens negros no Brasil, embora nas condições atuais a definição dada por Abdias do Nascimento não esteja excluída.

Enquanto Nascimento (1978) tomava como referência a escravização dos africanos e seus descendentes a partir de um processo de morte de sua identidade e cultura, confrontando-os ao ideal de branqueamento que implicava tornar-se “outro” e em que a integração tinha o significado de morte, ao qual se associava uma negação “encarnada” da identidade no corpo, identificar-se ao branco e perseguir um ideal de branqueamento tinha como consequência conviver com um desmentido e com a impossibilidade de tornar-se outro. Portanto, permanecendo numa exclusão contínua. Tornar-se realmente nada: nem branco, nem negro.

Talvez, vivendo como “sombra”, tal como se refere Mbembe (2018b) ao escravo no contexto da *plantation*, permanecendo sempre como uma parte não reintegrável ao sistema.

E é justamente como retorno de uma parte que não se reintegra, mas se apresenta e interroga as concepções filosóficas, políticas, sociológicas e psicológicas que o fenômeno da mortalidade juvenil exige uma leitura a partir da concepção atual de genocídio. Tal concepção, como discutimos no início desse capítulo, encontra-se inicialmente baseada na proposição foucaultiana sobre o biopoder e no contexto em que a política se constitui em gestão da vida, de acordo com o que desenvolveu Agamben (2010), encontrando na indagação de Mbembe (2018a) quanto a esta noção ser ainda suficiente no contemporâneo para tratar do extermínio de populações.

Entre os autores há em comum o fato de considerarem a ideia de soberania como expressão máxima do poder e da decisão sobre quem deve viver e quem deve morrer. Nesse sentido, Agamben (2010) parte da análise foucaultiana dos dispositivos do poder, definindo a biopolítica como a implicação da vida nos mecanismos e cálculos do poder. Em sua definição, toma o campo de concentração como paradigma absoluto e insuperado espaço biopolítico, fundado sob o estado de exceção. Enquanto o corpo se torna o novo sujeito político, a política se torna biopolítica e sua estrutura fundamental na modernidade é a decisão sobre o valor da vida ou seu desvalor.

Por outro lado, Mbembe (2018a) também considera a implicação do biopoder em relação ao estado de exceção e ao direito de decidir sobre quem deve viver e quem deve morrer, dado o racismo possuir a função de regular a distribuição da morte, e toma a “situação colonial” como demarcação de um novo conjunto de relações sociais e espaciais, produzindo fronteiras e hierarquias. E ao indagar como o poder de morte opera, afirma que “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável e quem não é’ (p. 41).

Se para Agamben (2010) se tratava da implicação da vida nos mecanismos do poder, em um movimento ao avesso, Mbembe (2018a) denominou “necropolítica” como as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte, considerando que o biopoder era uma noção insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte. Ao conceito de necropolítica e de necropoder insistiu que o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte” são “formas únicas e

novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de mortos-vivos” (p. 71).

Nesse sentido, há um deslocamento do poder soberano sobre quem deve viver e quem deve morrer, uma vez que em Agamben (2010) a política se torna biopolítica e temos a gestão dos corpos. Para Mbembe (2018a) o direito de matar deixa de ser exclusivo dos Estados e a necropolítica se torna a nova forma de submissão da vida ao poder da morte. E se não estamos mais no tempo dos sacrifícios primitivos, Mbembe (2018a) considera também que “a morte atinge aqui o caráter de transgressão” (p. 68), sem dimensão expiatória, não relacionada aos paradigmas hegelianos de prestígio ou reconhecimento, mas como pura aniquilação, insignificância, excesso ou escândalo.

A fim de situar esse contexto em que o poder da morte faz a gestão da vida, apresentaremos os dados do encarceramento, da criminalidade violenta e da mortalidade no Brasil, apontando o que eles mostram do real de um cenário simbólico, ou seja, evidenciam uma impossibilidade no contexto de uma sociedade racialmente hierarquizada que torna a “cor da pele” e o “corpo negro” significantes que congelam sujeitos e os relegam à eliminação.

A morte se apresenta pelo excesso, em sua forma extrema e letal, evidenciada nas estatísticas oficiais brasileiras e caracterizada pela especificidade dessa violência que acomete a população jovem, confirmada no fato que 59,1% do total de óbitos de homens no Brasil ocorre entre 15 e 19 anos. Situação que inicialmente se observava na região Sudeste do país e que desloca para as regiões Norte e Nordeste, onde também se verificou a influência da guerra entre facções criminosas ligadas aos dois maiores grupos de narcotraficantes do país – o Primeiro Comando da Capital (PCC) e o Comando Vermelho (CV) que surgiram no Sudeste do Brasil (Atlas da Violência, 2019).

Em 2017, ocorreram 65.602 homicídios no Brasil, considerado o maior nível histórico de letalidade violenta intencional. As taxas de homicídios no Brasil passaram de 25,5 por 100 mil habitantes em 2007 quando ocorreram 48.219 homicídios para 31,6 por 100 mil em 2017. O aumento estaria ligado às guerras entre facções do narcotráfico, enquanto a redução seria efeito da mudança no regime demográfico com o envelhecimento da população e também do Estatuto do Desarmamento (Brasil, 2003).

Conforme encontramos no Atlas da Violência (2019), a morte prematura ocorre entre 15 e 29 anos desde 1980, sendo assassinados 35.783 jovens no Brasil em 2017. Destes óbitos, 51,8% foram jovens entre 15 e 19 anos, enquanto 49,4% foram de jovens entre 20 e 24 anos. O percentual de jovens assassinados entre 25 e 29 anos ficou em 38,6%. O documento ainda se refere ao fato de 94,4% desses jovens serem do sexo masculino e em idade entre 15 e 29 anos. E quando a análise se dá em relação à distinção por sexo/cor ou raça, os homicídios de mulheres foram 3.778 em 2007, passando para 4.936 em 2017. No caso das mulheres negras, ocorreram 2.049 homicídios em 2007, passando para 3.288 em 2018, enquanto morreram 1.518 mulheres não negras em 2007, passando para 1.544 em 2017.

Se há uma implicação da desigualdade racial nessa violência letal, o Atlas da Violência (2019) verificou que, em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram indivíduos negros, uma taxa que cresceu 33,1% entre 2007 e 2017, enquanto entre não negros o crescimento foi de 3,3% (Atlas da Violência, 2019).

Segundo o Atlas da Violência (2019), entre 2007 e 2017 ocorreram 618 mil homicídios no Brasil. Homens entre 15 e 29 anos eram 91,8% desse total. A idade de 21 anos se torna o pico dos homicídios entre os homens, enquanto para as mulheres se estabiliza entre 18 e 30 anos. Mas quando o padrão de vitimização é a cor/raça, os homens negros somam 73,1% desse total e as mulheres negras são 63,4%. Além disso, é preciso destacar que são homicídios de indivíduos com baixa escolaridade, com menores rendimentos e piores condições de moradia quando comparados aos não-negros.

E em que pese a gravidade da situação e os avanços das políticas públicas a partir do Estatuto da Criança e do Adolescente e do Estatuto da Juventude, chegou-se a desenvolver um Índice de Vulnerabilidade Juvenil³ (2017) para avaliar esta situação entre a juventude negra e afirmar que estas mortes têm geografia e endereço: jovens, sobretudo de periferias, mais expostos à violência. O IVJ calculava a determinação da vulnerabilidade dos jovens à violência a partir da frequência escolar, do nível de escolaridade, da inserção no mercado de trabalho e da taxa de mortalidade, destacando a incidência da violência especialmente sobre negros, do sexo masculino, moradores de periferias e áreas metropolitanas dos centros

³ O Índice de Vulnerabilidade Juvenil – IVJ – é um indicador da Secretaria Nacional de Juventude e do Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP.

urbanos (IVJ/SNJ, 2017). Isso confirma que “no Brasil, a pobreza tem cor” (Bento, 2014, p. 27).

Em suas considerações, o IVJ toma a violência e a desigualdade racial como condições que permitem construir escalas de vulnerabilidade e avaliar riscos de homicídios entre jovens negros e brancos, uma vez que a desigualdade é um fato fundamental no entendimento da manifestação da violência no Brasil. Ao considerar as probabilidades de um negro ser morto no Brasil reafirma que a cor da pele se torna um fator de risco. E ao extrair consequências do processo escravagista brasileiro, afirma que as possibilidades de acesso a direitos sociais no contexto da democracia atual não são suficientes para reduzir as desigualdades nem o preconceito racial, pois, como demonstrado pelos dados, os negros não são apenas mais pobres, uma vez que “a cor da pele é uma variável para explicar a reprodução das condições de vida e da desigualdade brutal que atinge negros e negras até na hora da morte” (IVJ/SNP/FBSP, 2017, p. 47).

E, se ainda podemos falar de um perfil dos homicídios no Brasil, Feltran (2019) identifica que essas mortes são também internas ao mundo do crime e às suas redes próximas, decorrentes das guerras entre facções, da disputa entre grupos rivais e conflitos, destacando que em 2018 esse tipo de crime de homicídio representou cerca de 75 a 80% das mortes violentas intencionais no Brasil, confirmando que o perfil das vítimas é, em sua maioria, de jovens negros, de sexo masculino, com escolaridade defasada e moradores de favelas e periferias urbanas.

A partir da apresentação desses dados, nossa investigação identifica que no Brasil, se a morte tem “geografia”, “endereço” e a cor da pele se torna um “fator de risco” (IVJ, 2017), essa distribuição não é aleatória. Ela deve ser pensada a partir das desigualdades e hierarquias raciais e sociais decorrentes de um modelo que se estruturou com o racismo a partir da colonização e da escravização, em uma continuidade que garante o privilégio de alguns, ao preço da morte de outros.

Compreendemos que a experiência inaugural da Modernidade, através do empreendimento colonial e da formação das sociedades escravagistas, impulsionados pelo tráfico transatlântico, constituíram as condições para a modificação no regime e no estatuto da vida. E, se a escravidão e a colônia puderam ser consideradas como formas do exercício do biopoder, na atualidade brasileira, o genocídio da juventude negra se configura como uma

das expressões da concepção da necropolítica (Mbembe, 2018a), com o destaque para o fato de que essa destruição máxima das pessoas encontra seu sustenta no racismo e se concretiza nas mortes em decorrência da guerra do tráfico, como se ocorressem naturalmente, ou são produzidas pelo Estado em nome de uma suposta segurança da sociedade.

Não se trata mais do poder assumir a gestão da vida, mas da submissão da vida aos cálculos do poder da morte. Antes da morte física, real, produz-se “mortos-vivos”, que podem ser nomeados, classificados e eliminados. Segundo Mbembe (2018b)

Enquanto instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas. É o que autoriza a situar, em meio a categorias abstratas, aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar moralmente e, eventualmente internar ou expulsar. (Mbembe, 2018b, p. 73-74).

Retornamos à equivalência estabelecida na seção 1.2.1, confirmando nesses dados que a cor da pele constitui um fator de risco para o negro. A produção de equivalências - africano = escravo, escravo = negro, negro = escravo e negro = criminoso -, sustentadas no suplemento a mais de discriminação em relação à cor da pele, carrega a pressuposição da criminalidade, tal como Nogueira (2017) situa no efeito do significante sobre o corpo e Faustino (2015) explicita nas relações *epidermizadas* definidoras de lugares e posições.

A construção dessa equivalência que pressupõe um fator criminógeno a partir da cor da pele e do corpo negro pode ser compreendida juntamente com a afirmação de Mbembe (2018b) de que “a redução do corpo e do ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorga à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico” (p. 19). A fusão entre o capitalismo e o animismo constituem a possibilidade de transformar seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos, pois a raça funciona como dispositivo de segurança.

Desde que se passou a utilizar essa estratégia no contexto do racismo colonial e escravagista, pesa sobre a população negra o pressuposto da suspeição, o que se confirma também quando Batista (2003/2016) ressalta a “seletividade da *atitude suspeita*” (p. 105) que leva à constatação da estratégia bem diferente se o jovem objeto do flagrante policial é branco e/ou de classe média ou alta. Depreciar e designar como inferior, animal ou criminoso são algumas das estratégias do racismo, congelando tais marcas sobre o sujeito negro e confirmando que as “histórias de miséria e exclusão em que pequenas infrações introduzem

crianças e jovens pobres a um processo de criminalização que apenas reedita o processo de marginalização a que estavam submetidos” (Batista, 2003/2016, p. 133-134).

Finalmente, constatamos que esses eventos não devem ser estudados sem a busca de correlações com a herança escravista e a transmissão transgeracional. Se a constituição de hierarquias raciais e sociais foi transmitida de geração a geração, tal como os privilégios de classes, o que restou sob um fundo de silêncio na experiência da escravidão tem efeito na transmissão como uma herança traumática? Por que os efeitos dessa experiência não teriam repercussões e consequências psíquicas que, como apresentadas neste percurso, se expressam através do genocídio, do racismo, da segregação, da desigualdade e da exclusão mais radical sob o encobrimento de um negacionismo que remete a formas radicais de um gozo mais-além do que até alcançamos? Trataremos disso no próximo capítulo.

2 A TRANSMISSÃO TRANSGERACIONAL E A HERANÇA TRAUMÁTICA DA ESCRAVIDÃO

No capítulo anterior, apresentamos as consequências psicológicas produzidas pelo colonialismo e pela escravidão. A partir de então, constituiremos um percurso que permita identificar a estruturação de um sistema de transmissão transgeracional da herança traumática da escravidão e articular tal sistema ao objeto de nossa investigação.

Frente às estratégias de dominação colonialistas, encontramos em Lévi-Strauss (1976) a consideração sobre raça e cultura como algo que “permite afirmar a superioridade ou inferioridade de uma raça em relação a outra” (p. 328), através do julgamento de uma cultura sobre a outra, afirmando que a adesão à vida ocidental não é espontânea, já que “resulta menos de uma decisão livre que de uma ausência de escolha” (p. 350).

Segundo Lévi-Strauss (1976), a civilização ocidental estabeleceu seus recursos (soldados, armas, técnicas) pelo mundo, e “interveio direta ou indiretamente na vida das populações de cor, subverteu profundamente seu modo tradicional de existência, quer impondo o seu, quer instaurando condições que provocavam o desmoronamento dos quadros existentes, sem substituí-los por outra coisa” (p. 350).

Para Lévi-Strauss (1976), há uma desigualdade na relação de forças, sem a qual as sociedades não se entregariam, pois não é o consentimento que funda a superioridade ocidental. A desigualdade de força não depende da subjetividade coletiva, mas se trata de um fenômeno objetivo, explicado por causas objetivas.

Lacan (1960-61/2010), afirma que o colonialismo se definia em relação ao tema da invasão da terra, da expulsão, da emigração e, posteriormente, constatou e relatou os efeitos observados em sua clínica, ao tomar em análise, após a Segunda Guerra Mundial, três pessoas do interior do Togo, que ali haviam passado sua infância

Ora, em sua análise não consegui obter nem rastros dos usos e crenças tribais, coisas que eles não tinham esquecido, que conheciam, mas do ponto de vista da etnografia. Eram médicos e estávamos na época colonial. Portanto, o que conheciam disso no plano do etnógrafo era mais ou menos como no do jornalismo, mas seus inconscientes funcionavam segundo as boas regras do Édipo. Era o inconsciente que tinham vendido a eles ao mesmo tempo que as leis da colonização, forma exótica, regressiva, do discurso do mestre, frente ao capitalismo que se chama imperialismo. O inconsciente deles não era o de suas lembranças de infância – isto era palpável -, mas sua infância era retroativamente vivida em nossas categorias familiares [...]. (Lacan, 1969-70/1992, p. 96).

A fim de suplementar essa discussão, encontramos uma observação também destacada por Fanon (1952/2008) como resultante da colonização, onde ele afirma que “o preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas” (p. 133), mas ao sustentar que há o inconsciente, demonstra como o drama se desenrola, pois “o negro não tem tempo de “inconsientizá-lo”. O branco, em certa medida, consegue fazê-lo. É que, no seu caso, surge um novo elemento: a culpabilidade” (p. 134).

O que ocorreria nesse caso? Se tomamos a proposição lacaniana de que o inconsciente do sujeito é uma parte censurada da sua história, o primeiro aspecto a destacar são os efeitos de apagamento da história, da língua e dos laços produzidos pela colonização na vida dos negros escravizados impossibilitando que essa história se torne inconsciente, ou ainda, indicando que apesar do apagamento, a ação do recalque não tornou essa história inconsciente. O outro aspecto, relativo aos brancos, leva-nos a considerar que a ação do *recalque* vem, justamente, tornar inconsciente o seu papel na história da escravização, embora a culpabilidade venha se inserir mais como um elemento correlato à dominação do que pela sua implicação nessa história.

Além do mais, Fanon (1952/2008) acrescenta que, embora o complexo de superioridade dos pretos, seu complexo de inferioridade ou seu sentimento igualitário sejam *conscientes*, são utilizados o tempo todo. Mas não há neles a amnésia afetiva que caracteriza a neurose-tipo. Ou seja, podemos inferir que existem elementos que restam na consciência e com os quais os pretos operam. Entretanto, o que caracterizaria essa amnésia é a ação do recalque. Se não há história, mas o seu apagamento, nesse caso, há o indicativo de que a ação do *recalque* deixará em seu rastro restos que retornarão como traumáticos.

Assim, verificaremos como a Psicanálise trata das principais instâncias psíquicas implicadas nesse processo. Para Freud (1939/2014) o Isso é a mais antiga das instâncias psíquicas e “seu conteúdo engloba tudo o que foi herdado, trazido com o nascimento e que foi constitutivamente estabelecido” (p. 17), mas no curso do desenvolvimento psíquico, “não é apenas a entidade pessoal dos pais que age na influência parental, mas também as tradições de família, raça e povo por eles transmitidas, bem como as exigências do meio social por eles representado” (p. 20-21). Em continuidade, considera que se o Supereu incorpora contribuições de sucessores e substitutos dos pais. Entre o Supereu e o Isso, mesmo com as

diferenças fundamentais, há um ponto em comum, ou seja, representam influências do passado: o Isso, as hereditárias e o Supereu, essencialmente as recebidas dos outros. Ao passo que o Eu é determinado pelo que é diretamente vivenciado, pelo acidental, pelo atual.

Por esse viés, temos um meio para pensarmos a transmissão transgeracional. Entretanto, a complexidade do que Lacan e Fanon propõem confirma uma mudança introduzida pela colonização, cujas consequências desdobraremos aqui a fim de compreendê-las e verificar esses efeitos no contexto de nossa investigação.

Esse efeito dos rastros não encontrados nos remeteu ao que Lacan (1953-54/2009) discutiu a partir da referência freudiana ao trauma e à cena primária no artigo sobre *O Homem dos Lobos*, baseando-se no termo *Prägung*. A ressonância é a de uma cunhagem, tal como de uma moeda, para falar de uma cena que não pode ser evocada, lembrada diretamente, mas reconstruída, restituída a partir das consequências traumáticas sobre o comportamento do indivíduo.

Segundo Lacan (1953-54/2009), essa *Prägung* se situa inicialmente num inconsciente não recalcado, como não integrada ao sistema verbalizado do sujeito, não atingindo a verbalização, significação, ficando limitada ao domínio do imaginário e ressurgindo ao longo do processo do sujeito num mundo simbólico cada vez mais organizado. Desse modo, considera que com a introdução do sujeito numa dialética simbólica, ele integra os eventos da sua vida numa lei, num campo de significações simbólicas. A cunhagem mostra que esse esquema se dá por um jogo retroativo, quando, após a integração, a cunhagem surge e, no plano imaginário, toma o seu valor de trauma, por causa da forma particularmente perturbadora para o sujeito de sua primeira integração simbólica.

Sobre o que não pode ser evocado, a definição do recalque em Freud (1915a/1976 recalque) constitui outra referência para pensarmos essa situação, pois no recalque devemos atentar para o seu *resultado*, identificando nos seus rastros os sintomas e formações substitutivas enquanto indicações de *retorno do recalcado*.

Assim, frente à impossibilidade de lembrar parte da sua história, o sujeito se organiza a partir das leis da linguagem, mas no âmbito da sua herança transgeracional restará algo como não integrado, cujo retorno constituiu seu valor de trauma. A diferença em relação ao *resultado* do recalque é que, nesse último, as formações substitutivas e os sintomas não necessariamente têm o mesmo valor de trauma que aquele produzido pela *Prägung*.

Para compreender a transmissão transgeracional, precisamos situá-la no contexto do inconsciente e da linguagem. Se, para Freud (1915b/1976), o inconsciente não é algo em repouso, liquidado, pois “o Inconsciente permanece vivo e capaz de seu desenvolvimento” (p. 201), Lévi-Strauss (2008) afirma que a linguagem é um fenômeno social e a língua é uma elaboração coletiva. E as leis da linguagem permitiram a Lacan (1964/1998) afirmar que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (p. 25).

Pelas leis da linguagem e do discurso, o sujeito é definido pelo significante e a noção de inconsciente permite situar o lugar do Outro (Lacan, 1955-56/2002), a linguagem preexiste ao sujeito e a letra é o suporte material que o discurso toma emprestado da linguagem (Lacan, 1955/1998a), identificando na estrutura do significante o fato de ele ser articulado e seu sentido insistir na cadeia significante, assim como o inconsciente é uma cadeia de significantes que, em algum lugar, numa outra cena, se repete e insiste (Lacan, 1955/1998b), pois sendo o Outro o lugar do significante, “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1960/1998, p. 833). Cabe ressaltar também que, ao final do ensino de Lacan (1968-69/2008), o Outro é o corpo, território higienizado de gozo.

A partir dessa proposição do “inconsciente estruturado como uma linguagem”, Lacan (1964/1998) ressalta o seu aspecto de pulsação temporal, bem como sua relação à repetição, enfatizando nessa estruturação que certas relações já são determinadas e se prendem ao que a natureza oferece como suporte, ou seja, os significantes que ela fornece e que organizam as relações humanas.

Na teoria psicanalítica, a ênfase a esse campo aberto pela estrutura da linguagem e do inconsciente permitem identificar o lugar da linguagem no processo de desenvolvimento da subjetividade, assim como na transmissão transgeracional. Desse modo, quando Lacan (1976-77) afirma que, para a criança, o que se tem é o aprendizado de uma língua que é *lalíngua*, ele está se referindo a um campo primeiro onde se estrutura a transmissão, mais próximo do real, chamando atenção para o fato de que nesse campo se joga com o equívoco. Além do mais, é por situar esse campo anterior à estruturação da linguagem, que ele também afirma que a língua, qualquer que seja, é uma obscenidade, tal como encontrou em Freud essa *l'obscène-scène*, que também é chamada de *a Outra cena*, essa que a linguagem ocupa pelo que se chama sua estrutura.

E se as leis da linguagem organizam e coordenam as relações sociais, é preciso compreender a partir de então o que seriam essas boas regras do Édipo de que falou Lacan (1969-70/1992). Nesse contexto, recorreremos à definição de mito proposta por Lévi-Strauss (2008) para pensar essa referência ao Complexo de Édipo. Uma discussão específica sobre o mito será realizada no Capítulo 3.

Nesse momento, interessa-nos situar o mito na concepção de Lévi-Strauss (2008) como aquilo que faz parte da língua, pertence ao discurso, sendo definido por um sistema temporal e pertencente à ordem da linguagem, possuindo propriedades específicas, formado por unidades constitutivas que intervêm na estrutura da língua, às quais chamou *mitemas*. Estes, não sendo assimiláveis, têm a natureza de uma relação e consistem em relações que não são isoladas, mas constituem *feixes de relações*, cujas combinações adquirem valor significativo.

Lacan (1953/2008) recorre à definição de mito pelo que no mito outorga uma fórmula discursiva a essa coisa que não se pode transmitir ao definir a verdade. Daí sua afirmação de que o Édipo, na teoria analítica, tem o seu valor de mito. Dadas as formações oriundas da experiência vivida, o recurso ao mito edípico se dá pelo fato de que o mito representa a expressão de relações fundamentais do ser humano numa determinada época, existindo condições de que se vale o sujeito na construção de seu mito, tais como nascimento, destino, pré-história, relações familiares e, com o recurso da fantasia se constrói o mito individual do neurótico.

Para Freud (1924/1976), a importância do complexo de Édipo não se restringe ao fenômeno central do período sexual da primeira infância, considerando-o também como condição pela qual a maioria dos seres humanos passa como uma experiência individual. Compreende, portanto, que se trata de um fenômeno que estaria determinado ou estabelecido para a humanidade e o recurso ao mito de Édipo é a tentativa de se construir explicações plausíveis não somente em relação à sexualidade, mas também sobre as relações sociais.

E é nesse sentido que, para Lacan (1969-70/1992), com o Édipo se encontra a chave do gozo, pois a partir da morte do pai que Freud nos antecipou a função da mesma na interdição desse gozo, ou seja, se o assassinato do pai é a condição do gozo, só podemos ter acesso ao gozo enquanto interditado.

Para Guerra (2017-18), é esse elemento latente que Lacan (1969-70/1992) mostrará na leitura interpretativa do Édipo, pois é algo que tem a ver com a castração e assunção de um pai real que não ordena, mas goza. Para a autora, é preciso compreender a lógica mítica e localizar o efeito de linguagem que dela decorre. O ato de linguagem é a força que Lacan extrai do mito, um efeito de linguagem que cria uma condição fundante para a linguagem se organizar.

Se o mito possui unidades constitutivas, isso permitiu a Lacan (1956-57/1995) afirmar que essas unidades têm um funcionamento estrutural que pode ser comparado ao funcionamento da estrutura da linguagem. Isso leva à construção do mito individual que, segundo Carreira (2001), pode ser construído por cada um a partir de elementos do passado, “os quais irão compor os *mitemas* que (re)significarão ao serem combinados em cada narrativa produzida pelo sujeito” (p. 4). Segundo a autora, a diferença em relação ao mito coletivo é que a estrutura desse último é recebida da tradição coletiva, enquanto o mito individual é extremamente particular a cada sujeito.

Entretanto, como podem os sujeitos colonizados compartilhar os mitos coletivos recebidos da tradição coletiva se essa tradição foi destruída pela colonização? Como construir seu mito individual a partir de elementos de um passado que foi apagado, do qual não se podem lembrar? A partir do contexto das leis da colonização, tal como as discutimos no capítulo anterior, em que Dussel (1993) afirma que o mito da Modernidade consiste na afirmação da superioridade de uma cultura sobre a outra, tornando o inferiorizado vítima e culpado da sua condição, em que o mito instaura o paradigma da Alteridade negada e exige sua desconstrução a fim de ser negado, isto é, construído sobre o paradigma sacrificial em que a vítima é tornada culpada e o vitimário é considerado inocente. A resposta é que esses mitos coletivos teriam sido desconstruídos em sua perspectiva original e reconstruídos sob o paradigma da inferioridade e da culpa. Daí pode-se inferir que os mitos individuais encontrariam suas condições de possibilidades sob esse substrato discursivo.

Como efeito do que se vendeu aos colonizados sob a forma exótica do discurso do mestre, situamos nesse momento do seu seminário a formulação dada por Lacan (1969-70/1992) sobre o discurso como estrutura que ultrapassa em muito a palavra. Sem palavras, o discurso subsiste em relações fundamentais, mas estas relações não se mantêm sem a

linguagem, pois há relações instauradas pela estrutura da linguagem e que são definidas pelo significante.

Para Lacan (1969-70/1992) na estrutura do discurso do mestre/senhor, S_1 é o significante, a função significante sobre a qual se apoia a essência do senhor, enquanto o campo do escravo é o saber – S_2 . Diferente da era antiga, onde o escravo não era simplesmente uma classe e sim uma função inscrita na família, tinha um saber fazer. O escravo moderno tem o saber subtraído pelo senhor. O saber do escravo está articulado pela linguagem, mas é dado pelo Mestre a partir de seu S_1 .

Lacan (1969-70/1992) considera essencial identificar para que esse saber se torna o saber do senhor, pois o escravo sabe. E adverte que se trata de mostrar o que se encontra oculto, ou seja, que a função do escravo no plano do saber é arrebatada. Isso coloca em questão o estatuto do senhor, já que a extração do saber do escravo visa obter sua transmutação em saber do senhor, embora afirme que “um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada” (p. 22-23), e isso nos coloca diante do mestre moderno.

Configura-se, portanto, um embasamento sobre o qual podemos sustentar que na transmissão transgeracional, desde a associação entre o colonialismo e o capitalismo, com a incidência do discurso do mestre e com a extração desse saber do escravo que é apropriado pelo senhor, a função do significante possibilitou realizar modificações a partir da apropriação do saber do escravo pelo mestre moderno. Contexto já tratado na seção 1.3 do Capítulo 1 e em outras partes dessa tese. Porém, no contexto do capitalismo, o discurso do mestre transforma esse saber na “verdade” do dominador como superior e impõe no dominado a crença na “verdade” de sua inferioridade, restando-lhe viver as lembranças do inconsciente e das categorias familiares do branco.

Assim, se “o inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade por ser resgatada; na maioria das vezes já está em outro lugar” (p. 260). Lacan (1953/1998) nos indica que esses lugares são os monumentos, os documentos de arquivos, as tradições e lendas que veiculam na nossa história, assim como “nos vestígios, enfim, que conservam inevitavelmente as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram [...]” (p. 260). O que se ensina o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história.

Mas se a sua história não é mais sua, pensamos que essa forma exótica do inconsciente pode ser compreendida no contexto da colonização com a afirmação de Lacan (1968-69/2008) de que o capitalismo introduziu algo que nunca se viu, “isso que é chamado poder liberal” (p. 232) e reina a partir da estreita associação à ascensão da função da ciência. O seu aparelhamento com a função da ciência torna o seu poder camuflado e secreto. Como consequência dessa articulação que resulta em poder e dominação, pois

os impérios modernos deixam que se evidencie seu papel de falta justamente porque neles o saber teve um crescimento desmedido, sem dúvida, em relação aos efeitos do poder. O império moderno tem a propriedade de que, em todos os lugares sobre os quais estende suas asas, esta disjunção também surge em nome do que podem fazer conosco [...]. (Lacan, 1968-69/2008, p. 290).

Considerando a proposição de Fanon (1952/2008) sobre a percepção do negro acerca das irrealidades que lhe propõem o branco e que foram absorvidas como suas, partimos das suas considerações sobre a matriz estrutural da família europeia, na qual o autor identifica não haver desproporção entre a família e a nação. A família é um pedaço da nação. Nesse sentido, compreendemos que os propósitos colonizadores de uma nação podem ser encontrados na estrutura da família. Tal aspecto pode ser identificado em sua afirmação de que “uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco” (p. 129).

Fanon (1952/2008) não define em seu texto o que seria uma família normal. Entendemos que se refere aqui à família não europeia, não colonizadora, ainda que o termo “normal” guarde sempre uma certa propensão moral. Entretanto, o que nos interessa aqui é situar a dimensão colonial. Mas alguma sociedade ou grupo social escapou ileso à colonização? Não foi ela a base da economia moderna e liberal? O colonizado que vive conforme a categoria do colonizador vive, na verdade e de maneira distorcida, a vida da nação que o coloniza. E isso Fanon testemunhou em sua Martinica.

Esses efeitos de irrealidade são percebidos pelo negro, tal como Munanga (2017a) se refere nas ambiguidades do racismo brasileiro. E também são considerados no estudo de Souza (1983) sobre a ascensão do negro na sociedade brasileira, onde a cor da pele se tornou um critério definidor de preconceito e exclusão, onde o êxito ou aceitação do negro pelos brancos só se dá à custa da identificação ao ideal da branquitude.

Se há uma irrealidade e ela é percebida, podemos situá-la com Souza (1983) no reconhecimento de que o negro tem de sua inferioridade e, mesmo que a reconheça, assimila e introjeta a ideologia do branqueamento. Esse desenvolvimento teórico se encontra na obra da autora a partir da função do Ideal do Eu, conceito psicanalítico que define essa instância no psiquismo como configuração de um modelo a partir do qual o indivíduo pode se constituir.

De acordo com Souza (1983), realizar esse Ideal do Eu é uma exigência que o Supereu impõe ao eu, mas no caso do negro, o Ideal do Eu é branco, ou seja, é para esse modelo que o Supereu aponta e exige o inatingível. A autora afirma que o negro nasce imerso na ideologia imposta pelo branco, percebe suas contradições, mas esta ideologia é tomada como um ideal a ser atingido. O Ideal do Eu se constrói tomando o branco como modelo a ser escolhido e nessa construção a primeira regra é a negação, devendo expurgar qualquer “mancha negra”, rejeitando e violentando o próprio corpo físico.

Desse modo, concordamos com Fanon (1952/2008) que, se há uma percepção da irrealidade naquilo que o branco propõe ao negro, há também um imperativo do Supereu exigindo que esse Ideal do Eu seja atingido como orientado pela ideologia do branqueamento, tal como propõe Souza (1983), complementando que nesse bombardeio de exigências do Supereu ao Eu, vive-se sob o signo da tensão. Mas se esse ideal é impossível, restará sempre como inatingível, como uma ferida que nunca cicatriza (Reis Filho, 2005).

Assim como não se atinge esse Ideal, também não se “inconscientiza” o inconsciente, ou seja, se há um aspecto que resta como impossibilidade, é justamente pelo fato de que a incidência da linguagem sobre o corpo produz uma perda, há uma subtração, entendida aqui a partir da proposição lacaniana do objeto *a*. Mas também há a perda de uma história, de uma língua, da nação de origem. Mas nesse caso, se para Freud (1939/2014), “tudo o que diz respeito ao psíquico para nós é inconsciente” (p. 51), para Lacan (1953/1998), o inconsciente é esse capítulo da história marcado por um branco ou ocupado por uma mentira, esse capítulo censurado. Daí a impossibilidade de tornar inconsciente algo que é marcado por uma censura, mentira ou apagamento.

Isso frente à afirmação de Lacan (1953/1998) de que em uma análise, “o que ensinamos o sujeito a reconhecer como inconsciente é a sua história” (p. 263). É preciso historicizar fatos que determinaram em sua existência um certo número de “reviravoltas”

históricas, se o sujeito é separado de sua história, levado a introjetar uma história que não é sua, viverá a impossibilidade de inconscientizar a sua história enquanto se situar na história do Outro.

Enquanto as consequências do colonialismo e da escravidão não forem tratadas como um problema das sociedades que as produziram, concordamos com Souza (1983) quando afirma que “numa sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca, o ‘*a posteriori*’ se produz no momento em que o negro enfrenta peito-a-peito as condições concretas de opressão em que está imerso” (p. 37).

A percepção da irrealidade do ideal branco se apresenta num “instante de ver”, mas a conclusão é precipitada pela elisão do tempo de compreender. Assim, consideramos que, se não há elaboração dessa irrealidade, dessa irracionalidade, assim como de sua história e de seu inconsciente, é porque com o processo de alienação, seu inconsciente se situa no inconsciente do Outro branco. Além disso, esse contexto nos permite inferir que a inscrição da marca histórica dessa experiência resta como intensidade vivida na percepção, mas sem traço de memória, tal como propõe a teoria freudiana e, que também foi definido na teoria lacaniana como o real não simbolizável.

Consideramos, assim, que se o branco consegue “inconscientizar” o seu inconsciente, ele o faz a partir do recalque e da culpabilidade. No plano do recalque, seu *resultado* deixa o que Freud (1915a/1976) definiu como encontrado nos seus rastros: os sintomas, as formações substitutivas, a formação de reação (na neurose obsessiva), assim como um estado de ambivalência decorrente desta última, onde a emoção transformada retorna como angústia social, moral e autocensura ilimitadas.

Quanto à culpabilidade, nós a encontramos no esboço que Freud (1939/2014) faz do aparelho psíquico, onde o Isso é a instância mais antiga, o Eu resulta das relações de parte do Isso com o mundo exterior, e o Supereu como uma instância especial, que separado do Eu ou a ele se contrapondo se torna um terceiro poder de que o Eu deve dar conta.

Freud (1939/2020), a partir dessa formulação das instâncias psíquicas, identifica um “sentimento de culpa inconsciente” (p. 391) que traduzido também por necessidade de punição, coincide com o medo Supereu. Nesse sentido, é preciso esclarecer que Freud se refere à dimensão inconsciente da culpa que resulta do processo de estruturação psíquica, tal como veremos adiante, e não de um sentimento inconsciente. Assim, o sentimento de culpa

situado a partir da rigidez do Supereu evidencia a severidade da consciência moral. Trata-se de uma percepção concedida ao Eu, de que ele é vigiado dessa maneira. Ele é a estimativa da tensão entre os anseios do Eu e as exigências do Supereu. E o medo dessa instância está na base de toda essa relação - a *consciência* de culpa existe antes do Supereu e da consciência moral. Essa não existe antes do Supereu - a consciência de culpa é a expressão imediata do medo da autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última. Compreende dois extratos do sentimento de culpa: o medo da autoridade externa e o medo da autoridade interna.

E, se o negro não “inconscientiza” o seu inconsciente, essa afirmação de Fanon (1952/2008) quanto à inexistência da amnésia afetiva da neurose tipo, leva-nos a considerar que, por experimentar a impossibilidade da sua herança histórica, dado que essa foi substituída por outra, não podendo historicizá-la, a inexistência de uma amnésia característica da neurose não poderia ser encontrada porque essa história não retorna como no caso do *retorno do recalçado* através das manifestações substitutivas ou sintomas, mas sim através do trauma.

Assim, a constituição de um sistema que configuraria a transmissão transgeracional da herança traumática da colonização e da escravidão pode ser pensado numa composição que articula inconsciente, linguagem e trauma. Por sua definição, o inconsciente não é um receptáculo passivo, um abismo no qual as lembranças seriam depositadas, pois a sua estruturação tal como a linguagem o implica numa pulsação temporal e em uma articulação à repetição (Lacan, 1964/1998) a partir do seu encadeamento significativo.

Esse se torna o contexto da transmissão transgeracional da herança colonial escravagista, em que repetição e trauma reenviam a uma Outra cena, tão obscena quanto aquela que denunciava Nascimento (1978) sobre a morte experimentada pelos antepassados africanos em sua identidade e cultura, no forçamento em tornar-se “outro” a partir da identificação ao ideal de branqueamento, na reintegração social em que permaneceram em contínua exclusão, tornando-se nada: nem branco, nem negro.

Assim como a obscenidade dos dados estatísticos confirmam o genocídio da juventude negra brasileira, indicando também que essas mortes remetem à morte dos antepassados, pois tal como aqueles, esses jovens também experimentam viver nesse estado de “sombra” e na condição de serem uma parte não reintegrável ao sistema (Mbembe,

2018b), pois vivem como “mortos-vivos”, o caráter de sua morte no sistema do capitalismo neoliberal e do necropoder (Mbembe, 2018a) é a indicação de que como excesso e insignificância eles podem ser eliminados, e como escândalo, denunciam as mortes das gerações passadas e as próprias.

2.1 Repercussões da transmissão transgeracional

Nesta seção, trataremos da família pelo seu destaque como um importante eixo na transmissão transgeracional e na herança traumática escravagista, dado que é no interior da família escrava que se encontram as principais consequências do evento colonial escravagista, o que não significa dizer que a família patriarcal branca não fora afetada, guardadas as devidas diferenças e condições.

Partindo deste último modelo como início dessa análise, apontamos a crítica de Fanon (1952/2008) à família branca europeia, à qual já nos referimos na seção anterior, a partir de sua constituição como depositária de uma determinada estrutura e lugar de preparação e de formação para a vida social. O que o autor considera é que na Europa não há desproporção entre a família e a nação, podendo inferir que no interior desse modelo de família observa-se os mesmos traços do funcionamento do Estado.

Na coerência da sua argumentação, Fanon (1952/2008) não propõe a destruição desse modelo, nem a sua substituição. Mas também não detalha em seu texto o que compreende como “uma família normal”, assim como não define uma concepção sobre a família negra ou originariamente africana, mas rechaça as incidências do modelo de família branca sobre a vida do negro em geral, principalmente quando analisa a vida em seu país de origem.

Freud (1939/2020) afirma que

[...] se, portanto, abolirmos a família, que é a célula germinal da cultura, certamente não poderemos prever que novos caminhos pode tomar o desenvolvimento da cultura, mas uma coisa temos o direito de esperar: que esse traço indestrutível da natureza humana também acompanhará esse desenvolvimento aonde quer que ele vá. (Freud, 1939/2020, p. 366).

Essa afirmação nos deixa como enigma os destinos desse traço indestrutível. Mas como traço do curso de desenvolvimento humano, Lacan (1938/2003), ainda psiquiatra e atendendo a demanda de uma enciclopédia para fazer o verbete sobre família, a define como grupo natural de indivíduos, ressaltando a sua função no desenvolvimento singular das

relações sociais, o seu lugar na cultura e na introdução de uma nova dimensão na realidade social e na vida psíquica.

Para Lévi-Strauss (2008), família e relações de parentesco formam um sistema, permeado pela linguagem, e a estrutura do parentesco só existe a partir de uma relação de consanguinidade, aliança e filiação – sendo a proibição do incesto o caráter irredutível dessa relação. O sistema de parentesco é uma linguagem, mas não é uma linguagem universal, pois “todo sistema de parentesco é elaborado a partir dessa estrutura elementar que se repete, ou se desenvolve mediante a integração de novos elementos” (p. 62).

Nessa definição de parentesco, Lévi-Strauss (2008) afirma que o caráter social do parentesco não é conferido pela natureza, mas pelo procedimento em se afastar dela, pois um sistema de parentesco não se encontra nos laços objetivos de filiação ou consanguinidade dados entre os indivíduos, mas ele existe na consciência dos homens a partir de um sistema arbitrário de representações, não como desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato. Na sociedade humana o parentesco só pode se estabelecer e se perpetuar por meio de uma relação de aliança.

Lacan (1938/2003) destaca que “entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura” (p. 30). Com isso, destaca a sua organização através da estrutura hierárquica, da organização da autoridade, das leis de sua transmissão, dos conceitos de sua descendência e parentesco. Mas também ressalta as leis da herança e sucessão, a prevalência na repressão das pulsões, a coerção da criança e a aquisição da língua, legitimamente chamada materna.

A família “estabelece entre as gerações uma continuidade psíquica cuja causalidade é de ordem mental” (Lacan, 1938/2003, p. 31). Continuidade que revela os fundamentos da linhagem, manifestando-se na transmissão e na descendência. Assim, a família deve ser pensada na ordem de um “complexo” que reproduz uma certa realidade do ambiente, que é dominado por fatores culturais e também tem papel organizador no desenvolvimento psíquico.

Quanto à noção de parentalidade, Lacan (1976-77) afirma que o que se tem para a criança é o aprendizado de uma língua, que é *lalíngua*, pois o parentesco coloca em valor este fato primordial: “que é da língua que se trata” (p. 121). Condição que Miller (2007) ressalta quanto ao lugar da família estar ligado à língua, pois a língua falada por cada um é

um assunto de família e a família no inconsciente é, primordialmente, o lugar onde aprendemos a língua materna.

Miller (2007) considera que se a família está ligada à língua que falamos, nossa língua é a língua que alguém falava antes de nós. E a família é o lugar do Outro da língua, de modo que seus efeitos traumáticos são essencialmente o fruto da produção de um resto. Diz ainda que falar da família é falar do reencontro com o gozo, da perda do gozo e do “modo pelo qual o gozo foi perdido e como um outro veio substituí-lo” (p. 4).

Antes de discutirmos os aspectos do gozo no contexto dessa reflexão, trataremos das consequências que incidiram sobre a família no contexto da colonização e da escravização. Dentre os impactos que estes eventos produziram, consideramos a importância do questionamento de Kilomba (2019) sobre a origem africana e sobre parte de uma história que foi banida, à qual não se foi dada permissão para saber. Assim também como é preciso considerar as lacunas identificadas na transmissão transgeracional que levam a indagar os processos de afiliação (Guerra; Cadar, 2018). Segundo Reis Filho (2005), o contexto da escravidão deixou uma ferida que permanece aberta. É necessário investigar as inscrições no psiquismo das influências do passado escravagista nos determinantes psíquicos, já que o passado escravagista se faz presente no cotidiano sob formas veladas ou não de violência, silêncio, preconceito. Mas se há lacunas, “o traço do abismo temporal não deixará de mostrar as correlações significativas” (Lacan, 1954/1998, p. 392).

O colonialismo e a escravidão impactaram sobremaneira os psiquismos. A repercussão dessas consequências na transmissão transgeracional da herança traumática escravista deve levar em consideração que a especificidade da escravidão produziu um “racismo internalizado”, tal como Charles-Nicolas (2018) o identifica nas relações institucionais, na estruturação do racismo em relação aos negros.

Além disso, Charles-Nicolas (2018) se refere à continuidade do passado escravista no psiquismo dos supremacistas, recusando a ideia de que o homem branco é responsável por todo o mal. Como ressalta o autor, há um esquema mental moldado pela escravidão e que instaurou a superioridade branca, configurando a resistência em admitir os crimes cometidos, instituindo a universalização de uma suposta lei do mais forte, mais evoluído e mais racional. Situação que no Brasil tem continuidade a partir da ideologia do branqueamento e do privilégio conferido pela hierarquia racial.

Para Charles-Nicolas (2018), as consequências atuais desses eventos não estão em continuidade com os traumatismos iniciais, pensando também que as consequências da escravidão não se depositam no psiquismo como um receptáculo passivo, embora identifique uma continuidade que é experimentada nas instituições e pode perenizar essa configuração traumática herdeira da escravidão.

Quanto a esse aspecto, discordamos do autor, pois as experiências e as concepções teóricas até aqui apresentadas nos evidenciam que há uma continuidade desse traumatismo, pelo menos no Brasil, e ela se manifesta através do racismo estrutural, institucional, individual (Almeida, 2018) e cotidiano (Kilomba, 2019), encontrado nas suas armadilhas e ambiguidades (Munanga, 2017a). O que se modifica é a forma. Não se trata de uma continuidade linear, causal, mas articulável e articulada a partir do que o encadeamento significativo possibilitado pela estrutura da linguagem nos evidencia sobre os efeitos do significante “cor negra” (Nogueira, 1998), desse significante encarnado na pele (Reis Filho, 2005) e dessas marcas congeladas (Da Silva, 2017).

O que caracteriza, portanto, a causalidade é o aspecto contínuo interposto pela incidência da linguagem e não o evento em si. Tal como já antecipamos no item 1.1 a respeito da causalidade em Psicanálise, reafirmamos aqui a importância de tal aceção em sua articulação ao traumatismo.

Na verdade, não se trata de uma relação em que determinado evento remete reiteradamente à situação traumática inicial. O que compreendemos dessa forma é que, a partir da proposição de Lacan (1964/1998), a noção de causa em Psicanálise se articula a partir do objeto *a*. Como tratado por Malta (2021), essa perspectiva lacaniana demonstra que a noção de causa está articulada à subtração que a linguagem produz frente a um evento. Tendo esse evento uma dimensão do real, não pode ser totalmente apreendido e nomeado pela linguagem. Há uma perda. Entretanto, é dessa incidência da linguagem que o simbólico dará algum tratamento a esse fragmento de real inapreensível.

Assim, a partir dessa perda, Malta (2021) também identifica no texto lacaniano a importância dessa hiância correlativa ao registro causal do desejo, pois, é a partir dessa hiância que o objeto *a* não se articula a uma representação simbólica determinista, ou seja, ele não funciona como resposta padrão e nem preenche esse intervalo. Isso faz o movimento causal do desejo.

Entretanto, cabe ressaltar que é justamente esse ponto de falha e impossibilidade de tornar as relações entre causa e efeito como deterministas que também coloca o sujeito diante de eventos que são percebidos pela falta de sentido. Porém, trata-se menos de constituir uma significação para o evento traumático e mais de identificar o sentido enquanto direção ao desejo. Assim, a ideia de causa em Psicanálise não visa responder a uma condição determinista, mas apontar aspectos da pulsação desejante produzidos a partir do objeto *a*. Com isso, temos mais possibilidades de tratamento ao real do que a fixação nessa relação determinista entre causa e efeito, pois, sempre que houver incidência da linguagem haverá alguma perda.

Situada essa noção, passamos ao campo da transmissão transgeracional e da herança traumática escravagista pensado, inicialmente aqui, como aquele do ambiente escravagista em que a vida psíquica do bebê e da criança se desenvolve em consonância com o universo psíquico dos pais e em relação de ambivalência com o ambiente da casa-grande. Esse é o cenário definido por Charles-Nicolas (2018), cuja argumentação sustenta que o desenvolvimento psíquico será impregnado da vida psíquica do seu ambiente escravagista. Esse ambiente é aquele descrito na seção 1.2 do capítulo anterior. Mas por uma questão prática, não o descreveremos aqui, tendo em vista a longa discussão realizada sobre ele.

Entretanto, o curso de desenvolvimento da transmissão transgeracional e da herança traumática escravagista encontra sua continuidade na estruturação simbólica do racismo a partir da hierarquização racial e da constituição do privilégio branco após a abolição da escravatura. Sob essa condição, compreendemos que ainda hoje, o desenvolvimento psíquico das crianças negras se dá sob a égide do racismo estrutural, que marca a subjetividade, mas também lugares e posições sociais.

E se podemos considerar as consequências da escravidão no desenvolvimento psíquico, do mesmo modo que no ambiente escravagista, na atualidade Nogueira (1998) nos apresenta o que identificou na dimensão subjetiva do negro quanto às dificuldades de composição do romance familiar pela criança negra, confrontada com o jogo decisivo dos sentidos associados à pele negra, à desqualificação dos pais que o romance familiar envolve. O romance familiar é uma definição freudiana de uma etapa importante da constituição psíquica, em que a criança indaga a sua origem, constrói e reconstrói suas fantasias e configurações familiares. Mas o que a autora nos aponta é que, nesse caso, o que se manifesta

para a criança negra é o ideal da brancura/branquitude. Podemos pensá-lo como a continuidade simbólica de uma condição escravocrata associada à figura do negro?

Em nossa perspectiva, essa construção sofre um acréscimo pelo que a ambiguidade do ideal de branqueamento impõe ao negro. Segundo Nogueira (1998), nesse esforço para substituir os pais via romance familiar – substituição fantasística implicada no romance familiar – a criança negra se defronta com um pai inseguro e amedrontado pela sua negritude, com uma mãe que alterna entre a figura do acolhimento e aponta para a pele negra como o avesso do objeto do desejo. E, se para a criança negra não existe a fantasia de um idílio de dias perdidos do passado mítico, é porque ela também pressente a fragilidade dos pais que desejam, também numa dimensão mítica, que ela possa superar, o que, para eles, foi impossível.

Como fica a situação do adolescente negro? Compreendendo que os estudos relacionados à transmissão transgeracional e à herança traumática da escravidão abordaram o psiquismo negro em geral, das crianças, e dos brancos, não encontramos referências nesses autores em relação à adolescência e à juventude negra. Partindo da aplicabilidade dessas mesmas condições que afetaram a todos os psiquismos, a situação da adolescência, tal como apresentamos sua concepção na Psicanálise de orientação freudo-lacanianiana - seção 1.5 do Capítulo 1 -, deve ser pensada no contexto em que Freud (1905/1972) compreendeu a puberdade como período de realizações de escolhas e separação dos pais. Como opera essa separação se o contexto de construção do romance familiar é aquele apontado por Nogueira (1998)?

Se Lacan (1974/2003) concebe a adolescência como o despertar frente ao encontro com a não-relação sexual, isto é, a partir do encontro com o Outro sexo, em um encontro não-harmônico, mas traumático, uma vez que não há um saber sobre o que fazer frente a esse encontro, inferimos que há um trabalho a mais de significação da adolescência quando esse Outro é o branco.

E se a partir do real da não-relação Stevens (2004) propõe que a adolescência é uma resposta sintomática que se dá a esse encontro, o adolescente deverá configurar um arranjo com o qual organizará a sua existência. Mas como pensar esses arranjos ou soluções sintomáticas para o caso dos adolescentes negros confrontados com o Outro branco e com o ideal da branquitude? Do ponto de vista da transmissão transgeracional dessa herança

traumática, o que podemos afirmar é que todos estão suscetíveis às mesmas significações dadas ao corpo negro, assim como os seus antepassados. Entretanto, sobre aqueles que encontram na criminalidade uma solução sintomática, isso pode resultar no pior, como no caso desses adolescentes que tratamos em relação ao genocídio, pois, a “cor da pele” tem relações diretas com essas mortes.

Parece-nos que o problema se agrava mais quando a cor da pele se engendra na designação de um perigo de que são representantes. Se Lacadée (2011) afirma que os jovens se tornaram portadores do perigo e pesa sobre eles o risco das nomações predicativas do discurso do mestre, no caso do Brasil o racismo fortalece a marca distintiva da cor pele como sinônimo de risco.

Lacadée (2011) pensou as condutas de risco adolescentes a partir da ausência de referências tradicionais, que lança os jovens no abandono, devendo produzir sentido para suas existências, pois se exige deles estarem à altura com suas invenções. Como construir invenções que deem sentido à existência se o Ideal a que têm de estar à altura, numa sociedade racista, é branco? Como colocar a existência em risco para saber se vale a pena viver, se para o Outro só existem na condição de negação? São perguntas para as quais não temos respostas e sobre as quais se exigem novas investigações.

Mas esse nos parece ser um ponto que sempre retorna, um ponto de real. Real de uma impossibilidade, produzindo uma tensão entre o ideal inatingível e o real de uma inscrição no corpo, da qual não pode se livrar. Real que, por sua dimensão traumática, tem relação com o silêncio que se produziu sobre a escravidão no Brasil e no mundo, mas também sobre sua herança, sobre a hierarquização e sobre os privilégios da brancura.

Trata-se do que Charles-Nicolas (2018) define como um “pesado silêncio” imposto sobre a escravidão e sobre o esquecimento de seus atos de violência, constituindo um “esquecimento arranjado”, ou como Musatti-Braga (2015) se refere, trata-se da produção e “construção de um esquecimento deliberado”. Do mesmo modo que Guerra e Cadar (2018) consideram que, no Brasil, trata-se de um silêncio negacionista quanto à questão histórica da escravidão e que é atualizado pelos modos como suportamos o preconceito racial e suas consequências políticas e subjetivas. Sobre o negacionismo também trataremos no Capítulo 4.

Mas quando se fala em esquecimento, devemos compreender com Freud (1915d [1914]/1976) que, frente à impossibilidade de recordar certas lembranças de sua vida, o sujeito não apenas *recorda* alguma coisa que foi esquecida ou recalcada. Ele expressa-o também pela atuação, *atua-o*, e o reproduz não como lembrança, mas como ação, *repete-o*, sem saber que o está repetindo.

Portanto, o esquecimento deve ser pensado em relação à repetição. O que nos leva a acrescentar a “compulsão à repetição”, pois conforme Freud (1915d [1914]/1976), o sujeito estando submetido à compulsão à repetição, substitui o impulso a recordar em cada situação de sua vida, pela atuação (*acting out*), isto é, repete e atualiza uma experiência como algo real e contemporâneo.

Nesse momento da obra freudiana, a repetição e a compulsão à repetição estavam associadas à substituição do impulso a recordar. Posteriormente, ao desenvolver novas investigações sobre o funcionamento do aparelho psíquico, Freud (1920/1976) não só define duas modalidades de regulação do aparelho – princípio de prazer e princípio de realidade –, como também identifica uma outra modalidade de regulação, *mais-além* do princípio de prazer.

Esse mais-além é o que Freud (1920/1976) encontrou e situou como uma satisfação de outra natureza, encontrada a partir da repetição e articulada ao que nem sempre se pode recordar por nunca ter sido vivido com prazer. E destaca que o que não pode ser recordado se torna parte essencial, obrigando a repetir o material recalcado como se fosse uma experiência contemporânea. A “compulsão à repetição” se insere onde a rememoração de experiências desprazerosas trazem satisfação, diminuindo a tensão do aparelho. Essa experiência foi identificada a partir da brincadeira das crianças, o *fort da*, na qual se percebeu que havia uma satisfação de outra natureza, encontrada no retorno do objeto desaparecido.

Isso o remete a formular que havia também um movimento da pulsão a fim de restaurar um estado anterior de coisas, o retorno a um estado inanimado. E a partir de então, Freud (1920/1976) liga a compulsão à repetição à pulsão de morte, uma vez que essa pulsão efetua o seu trabalho discretamente, “silenciosamente”, no aparelho, sempre visando um retorno ao estado inanimado.

Nesse sentido, podemos considerar como hipótese psicanalítica nesta tese que esse esquecimento, corolário à escravidão e sua herança traumática não é outra coisa senão um

“arranjo”, uma “construção” que se sustenta em torno da pulsão de morte e se articula à repetição, não se tratando de um apagamento das lembranças inscritas. Essa construção afeta o sujeito de pele negra, no sentido de que a repetição reenvia ao real traumático, inassimilável, mas, principalmente, afeta os brancos que, sustentados na dimensão do privilégio, não “querem” se lembrar da sua contribuição na produção desses eventos. Esse “não querer” escapa, por um lado, à determinação consciente. Está em outro lugar, no inconsciente, determinado por outras leis e estruturas. Mas, por outro lado, protege os privilégios conferidos e dos quais “escolhem” não se lembrar.

Dessa maneira, o trauma, a repetição e a pulsão de morte parecem, então, permear esse silêncio decorrente do esquecimento. Quando Lacan (1964/1998) propõe pensar o trauma em sua relação com a repetição e com a neurose traumática, indaga a função da repetição, pois essa se dá em ato.

Ao definir dois termos para pensar a repetição, Lacan (1964/1998) compreende o *autômaton* como rede de significantes e a *tiquê* como encontro com o real. Trata-se de um encontro com o real que escapa, que está além *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos. Em sua consideração sobre a função da *tiquê* como remetendo a um encontro sempre faltoso com o real, encontro que se apresenta sob a forma do traumatismo, o real se apresenta sob a forma do que há nele de inassimilável, mas cuja insistência se faz lembrar a nós, diz ele, muitas vezes com o rosto desvelado.

Esse encontro faltoso com o real inassimilável e, portanto, traumático, é o que nos faz considerar que o silêncio é trauma. É trauma porque encontra nesse inassimilável do real um impossível de dizer. Faltam palavras para nomear, pois há um ponto do real inalcançável pela palavra. O que não significa que não se possa falar desse trauma. Assim como não se pode deixar de falar da escravidão e suas consequências. Ainda que faltem palavras para nomear o que nela resta como inassimilável.

Finalmente, tratamos do outro elemento considerado por Charles-Nicolas (2018) como um “sentimento primário das sociedades pós-escravagistas” (p. 39) – a vergonha. Para o autor, a vergonha tem um efeito devastador na economia psíquica e, juntamente com a culpa, funciona como “resto” remanescente e remete aos antepassados. Algo que o sujeito carrega inconscientemente, não se tratando de colocar na conta das gerações passadas.

Na Psicanálise, a vergonha foi discutida por Lacan (1953-54/2009) na perspectiva do olhar, dada a sua consideração de que a partir do momento que o olhar é constituído em algum ponto, o sujeito se sente tornado objeto para o olhar de outrem. Em se tratando de uma posição recíproca, destaca o fato de o outrem saber que sou um objeto que se sabe ser visto. Engendrada pelo olhar, na vergonha também se reconhece a intromissão do Outro.

A outra consideração de Lacan (1953-54/2009) refere-se ao pudor como aquilo que protege o íntimo, ou ainda ao situá-lo como barreira ao belo, ao real (1960/1998). Se ainda compreendeu a vergonha como sinal da falta, signo da castração, é porque nela se pode operar pelo reconhecimento e pela inferioridade (Lacan, 1956-57/1995). Miller (2001-02) considera a culpa relacionada ao desejo e a vergonha um afeto primário relacionado ao gozo.

Situando a vergonha a partir do olho e do olhar, Lacan (1964/1998) inclui a pulsão e indica o campo da visão como uma tela que esconde o olhar. Mas o principal destaque se refere ao fato de que o olhar pode “conter em si mesmo o objeto *a*” (p. 77), “na medida em que o olhar, como objeto *a*, pode vir a simbolizar uma falta central expressa no fenômeno da castração” (Lacan, 1964/1998). Isso implica no negro algumas condições. Uma delas se refere à invasão do Outro sobre o seu corpo. A outra pode ser pensada a partir do sentimento de inferioridade de que a cor da pele se torna signo de um “menos”. A falta não é positivada, mas duplamente negada.

Na última lição do Seminário 17 – *o avesso da psicanálise* – Lacan (1969-70/1992) afirma que “morrer de vergonha é um efeito raramente obtido” (p. 191), implicando aqui uma relação da vergonha ao real. Nas suas considerações, a vergonha é pensada em seu estatuto de significante mestre – S_1 – atestando as identificações do sujeito. Isso exemplifica quando a vergonha desposui o sujeito de sua identidade e seu efeito no negro o leva a reencontrar a marca da imperfeição a que seu corpo esteve associado (Nogueira, 1998), se expressando também em uma falta ou indicação de reconhecimento ou inferioridade que dificultam ao negro se declarar negro (Reis Filho, 2005).

Sobre o aspecto do objeto *a* contido no olhar e sobre o significante mestre como índice de identificações, podemos pensar a partir do que Nogueira (2017) definiu acerca do significante “cor da pele”, assim como outros autores já trabalhados em relação a esse tema, que esse estatuto significante atribuído à “cor da pele” remete à identificação do negro como um objeto de menor valor, reduzindo-o a um menos, produzindo uma subtração que o coloca

sempre em condição desfavorável. Desse modo, ainda acrescentamos que esse aspecto escópico da pulsão pode funcionar como identificador no real da pele de um signo desse objeto, mas, sempre como sinal negativizado, pesando sobre esse objeto a marca da inferioridade e nunca do seu valor, cristalizando possibilidades de se lançarem outros olhares sobre a questão.

Para Charles-Nicolas (2018), se em cima deste longo silêncio construímos a história e se os livros de história apenas mencionam a escravidão, é porque houve um “esquecimento arranjado” e colorido de vergonha. Algo que o autor encontra em Lévinas (1982), quando ele afirma que “se a vergonha existe, é que não podemos esconder o que queremos esconder”. E conclui ao propor que possamos enxergar a verdade diante de nós, sabendo que “sob a recusa de saber há um medo de sofrer de saber” e hoje, se queremos saber é porque não temos mais medo de sofrer de saber. É preciso enxergar a verdade e falar sem sofrer!” (p. 17).

2.2 Do trauma ao traumatismo no contexto do racismo e do genocídio

O contexto do colonialismo e da escravização produziu uma herança traumática que emerge na trama de uma transmissão transgeracional. E desde que o racismo se torna uma tecnologia do empreendimento colonial e persiste nas sociedades contemporâneas neoliberais, a abordagem do trauma por este viés deve ter em seu horizonte o fato de o traumatismo se basear na irracionalidade do racismo tal como propõe Fanon (1952/2008).

Entendemos que essa irracionalidade se funda a partir das concepções e práticas de desumanização, inferiorização e nos discursos de “pureza de sangue”, classificação e categorização que permitiram segregar, isolar e reduzir o negro a coisa, nada ou objeto. Condições que, do ponto de vista da Psicanálise de orientação lacaniana, podem ser pensadas a partir do aparelho da linguagem e sua estruturação significante que incidem sobre o corpo. Entendemos a irracionalidade do racismo como a impossibilidade de encontrar um significante que definisse raça ou negro, a despeito de todas as experiências que levaram ao extremo biológico, posto que, no campo da linguagem, sempre restará um impossível de se escrever, pois há o real inapreensível.

Nessas condições, o dominador se apresenta como portador de uma verdade branca, que o negro deveria se identificar e adotar subjetivamente a atitude do branco, o que significa para Fanon (1952/2008) que “se há traumatismo, ele se situa neste momento da vida” (p.

132). Ao se produzirem identificações, suas ressonâncias imaginárias serão observadas nos aspectos relativos ao corpo, ao significante e ao gozo. Significa também que se produz alienação em relação ao corpo negro, mas também ao corpo branco, aos significantes que passam a definir o que é negro ou branco.

As repercussões do evento traumático do colonialismo e da escravidão foram estudadas por Kilomba (2019) pelo viés do impacto corporal e da separação de qualquer identidade. Malgrado as críticas de ausência da interseccionalidade como recorte em seus estudos, sua análise psíquica do racismo estrutural é plena de ricos elementos. Ao definir o primeiro elemento do trauma como o choque violento vivido pelo negro no contato traumatizante com a violenta barbaridade do mundo branco, também inclui o impacto corporal e da separação de qualquer identidade. Para a autora, esse choque se torna memorizado, pois sua vivência ocorre em intensidade e expõe a incapacidade do aparelho de responder adequadamente a ele, identificando os efeitos perturbadores e duradouros na organização psíquica.

Essa abordagem é definida por Freud (1920/1976) em *Além do Princípio de Prazer*, quando retorna à reformulação dos princípios do funcionamento mental e identifica condições que modificarão o curso da teoria psicanalítica do trauma e de outras hipóteses sobre o aparelho.

Segundo Soler (2010a), desde Freud o corpo se impõe. E foi a partir do corpo da histórica que Freud (1895) - *Estudos sobre a Histeria* – inicia as primeiras formulações sobre a teoria da sexualidade na Psicanálise, chegando à hipótese da teoria da sedução que é abandonada ao constatar que existiam fantasias inconsciente em jogo. Isso abriu as vias para a descoberta e formulação do Complexo de Édipo. Entretanto, no que concerne à teoria do trauma, nesse momento se tem no horizonte a ideia de uma cena primária, que será chamada cena traumática, como constitutiva de um ponto de partida para um sujeito.

Ainda nessa perspectiva traumática que a irracionalidade do racismo impõe, Kilomba (2019) propõe que o passado traumático é reencenado através do racismo cotidiano. Além dessa importante definição de racismo dada pela autora e que se encontra na seção 1.4 do Capítulo 2, o que nos interessa aqui é essa reencenação, pois remete ao que Freud (1918 [1914] / 1976) destaca em seu artigo *História de uma Neurose Infantil*, mais conhecido como

O Homem dos Lobos, o efeito patogênico da cena primária como tendo o mesmo efeito que teria uma experiência recente.

O que Freud (1918 [1914] / 1976) percebe é que se os efeitos da cena primária foram protelados, ela não perdeu nada da sua novidade. E o mais importante em sua consideração é que se a cena primária foi uma fantasia ou uma experiência real, não é uma questão de muita importância, pois o que surpreende é o que foi produzido por determinadas circunstâncias em tempos pré-históricos e transmitido na forma de uma predisposição à sua reaquisição, possibilitando reemergir uma vez mais.

Lacan (1953-54/2009) propõe pensar a teoria do traumatismo a partir desse caso clínico de Freud, referindo-se à cena primária como uma cena que não pode ser evocada, rememorada diretamente, mas reconstruída, restituída a partir das consequências traumáticas sobre o comportamento do sujeito. Naquilo que desenvolve sobre essa cena, Lacan indaga sobre quando ela adquire valor traumático para o sujeito, pois, nesse caso específico, o recalque está ligado a uma experiência traumática que é “a do espetáculo de uma copulação entre os pais” (p. 249), e a cena só pode ser restituída a partir das consequências traumáticas sobre o atual comportamento do sujeito. Portanto, “o valor traumático da efração imaginária produzida por esse espetáculo, não deve, de modo algum, ser situado logo após o evento” (p. 249).

Pela importância que essa cena adquire em seu valor significante, Lacan (1953-54/2009) afirma ter tomado o termo *Prägung*, que tem ressonâncias de uma cunhagem de uma moeda, utilizando-o para ilustrar a cunhagem de um evento traumático originário. Segundo ele, essa *Prägung* situa-se, inicialmente, num inconsciente não recalcado, como não integrada ao sistema verbalizado do sujeito, não atingindo verbalização, significação, limitada ao domínio do imaginário, ressurgente ao longo do processo do sujeito num mundo simbólico cada vez mais organizado.

Lacan (1953-54/2009) considera que se a entrada do sujeito na ordem simbólica tem valor humano universal, nessa ordem o sujeito aprende a integrar eventos da sua vida numa lei, num campo de significações. Assim, para ele, essa *Prägung* mostra que esse esquema se dá por um jogo retroativo, quando após essa reintegração a cunhagem surge no plano imaginário e toma o seu valor de trauma, por causa da forma particularmente perturbadora para o sujeito da sua primeira integração simbólica (Lacan, 1953-54/2009).

Lacan (1953-54/2009) considera que “o trauma, como ação recalcante, intervém *só depois, nachträglich*” (p. 251), e o que se evidencia é que naquele momento, algo se destaca do sujeito no próprio mundo simbólico que ele começa a integrar, e esse algo não é mais do sujeito. Resta como não integrado, formando o que será o primeiro núcleo do que chamaremos seus sintomas. O trauma, nesse sentido, produzirá seu efeito só depois, e é por retroação da reconstituição da cena que se pode situá-lo.

Ainda nesse momento, Lacan (1953-54/2009) confirma que o recalque começa depois de ter constituído o seu primeiro núcleo. E os elementos traumáticos estão fundados numa imagem que nunca fora integrada, produzindo buracos, pontos de fratura, na unificação, na síntese, da história do sujeito. Propõe que é a partir desses buracos que o sujeito pode se reagrupar nas diferentes determinações simbólicas que fazem dele um sujeito que tem uma história, mas adverte que “um traumatismo pode deixar para o sujeito algo em suspenso, e isso enquanto um acordo não for encontrado” (Lacan, 1959-60/1997, p. 296).

Desse modo, temos um modo de abordagem do trauma que até aqui constituiu uma referência importante para a abordagem de vários eventos traumáticos, inclusive esse da herança traumática da escravidão. Verificaremos as modificações no interior da teoria psicanalítica que trouxeram novas perspectivas à concepção de trauma dando continuidade ao tema de nossa investigação, mas salientando que o nosso foco é a dimensão inconsciente, embora seja importante reafirmar que estamos advertidos quanto ao fato de todas essas condições também se assentarem e se organizarem num sistema econômico, político, jurídico, social, etc.

A partir da afirmação de Kilomba (2019) de que o trauma é algo inesperado, mas o racismo é esperado, violento e intenso, propomos analisar esse contexto em relação ao trauma a partir da articulação realizada por Freud (1917 [1916-17]/1976) entre trauma e angústia. A angústia é concebida nesse momento de sua obra como estado que não considera a presença do objeto e, assim a distingue do medo, como estado que chama a atenção para o objeto, e do susto, pela ênfase no efeito produzido por um perigo com o qual a pessoa se defronta sem preparação. Além de situar a fobia a partir dos objetos que podem caracterizá-la, destacando sua ininteligibilidade e sua intensidade exagerada.

Mas quando se dedica ao tema da angústia, Freud (1926 [1925]/1976) nesse momento a compreende a partir da separação entre a mãe e a criança, referindo-se à perda de um objeto.

Nessa situação de separação e perda de objeto há uma inegável angústia, mas também constata que há uma indefinição e uma falta de objeto. Mas o ponto que se destaca na emergência da angústia é o reconhecimento do desamparo. Físico, se o perigo for real, e psíquico, se o perigo for pulsional.

Ao compreender o desamparo por um perigo psíquico e pela falta de objeto, Freud (1926 [1925]/1976) salienta a experiência da *situação traumática* (p. 191), de modo que o sinal de angústia é emitido frente à expectativa de um trauma ou pela repetição dele em forma atenuada. Assim, a angústia é a reação original ao desamparo no trauma. Posteriormente, Freud (1933[1932]/1976) refere-se ao desamparo sob as mesmas condições, afirmando que o temor objeto da angústia é a emergência de um momento traumático, com o acréscimo do papel fundamental da repetição no trabalho psíquico do trauma. Trataremos desse aspecto adiante.

Cabe destacar que Lacan (1962-63/2005) reformula o conceito de angústia e indica nela “a relação essencial com o desejo do Outro” (p. 14), definindo-a pela sua função e afirmando que “ela é um afeto” (p. 23). Mas o afeto não é recalcado. Ele se desprende, fica à deriva e podemos encontrá-lo deslocado, enlouquecido, invertido, mas não é recalcado. “O que é recalcado são os significantes que o amarram” (p. 23). Com essa conceituação, distingue o sinal de perigo do sinal da angústia frente ao trauma e afirma que, se Freud tomou a angústia como sinal de algo, esse sinal se trata da intromissão radical de uma coisa Outra no ser vivo humano e “foi a isso que se deu o nome de trauma” (p.355).

A repetição possibilitará a Freud (1920/1976) modificar a concepção de trauma depois de identificar naquela um valor específico. Nesse momento, com a formulação sobre o funcionamento do aparelho psíquico, onde a regulação da tensão é sentida como prazer e sua elevação como desprazer, o trauma passará a ser definido a partir das quantidades de excitação produzidas nesse aparelho, cuja dificuldade de processamento desse excesso reside na capacidade do próprio aparelho.

Com a definição do trauma e das neuroses traumáticas, Freud (1920/1976) propõe que as excitações provindas de fora atravessam o escudo protetor do aparelho, levando-o a conceber o trauma como ruptura nessa barreira, o que provoca grande distúrbio no funcionamento do organismo e implica medidas defensivas. Constata que se o princípio de prazer é posto de fora, é porque não há como impedir que o aparelho seja inundado por

grandes quantidades de estímulos e a neurose traumática seria a consequência dessa ruptura no escudo protetor. A violência mecânica do trauma libera uma excitação que teria efeito traumático.

Mas o que permite a Freud (1920/1976) articular a repetição ao trauma será a observação da brincadeira das crianças, designada como *fort da*, em que observou que a brincadeira tratava do desaparecimento e retorno do objeto, envolvendo uma produção de prazer. Porém, o prazer foi identificado no segundo ato, o retorno do objeto, permitindo-lhe afirmar que a repetição de uma experiência desagradável na brincadeira ocorria porque a repetição trazia consigo uma produção de prazer de outro tipo, mais direta, confirmando que “a natureza desagradável de uma experiência nem sempre a torna inapropriada para a brincadeira” (p. 28). Com isso a repetição é pensada como uma atividade do aparelho psíquico.

Por ser uma atividade do aparelho, a repetição se liga à produção de prazer que provém de outra fonte. E assim, Freud (1920/1976) constata que há meios de tornar o que é desagradável num tema a ser rememorado e elaborado na mente. Se nem sempre se pode recordar o que se acha recalçado, o que não pode ser recordado torna-se a parte essencial, obrigando “a *repetir* o material recalçado como se fosse uma experiência contemporânea [...], em vez de *recordá-lo* como algo pertencente ao passado” (p. 31).

Com a constatação de que a rememoração de experiências desprazerosas trazem satisfação, Freud (1920/1976) chega à “compulsão à repetição”, explicando que há um movimento da pulsão em restaurar um estado anterior de coisas, retornar um estado inanimado, e isso permite distinguir pulsão de vida e pulsão de morte, vinculando essa última à compulsão à repetição, pois a pulsão de morte efetua seu trabalho discretamente no aparelho, sempre visando um retorno ao estado inanimado.

Freud (1915 [1914]/1976) já observara que diante da impossibilidade de recordar certas lembranças de sua vida, se o sujeito não *recorda* alguma coisa que foi esquecida ou recalçada, expressa-o pela atuação ou *atua-o*. Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação, *repete-o*, sem saber que o está repetindo. Nesse momento, a compulsão à repetição estava relacionada ao impulso a recordar, substituindo o recordar, mas ainda não estava articulada ao conceito de pulsão de morte.

A repetição se tornará um importante vetor para pensarmos o trauma a partir de seu valor significativo estabelecido por Lacan (1957-58/1999). Porém, antes dessa articulação entre os três conceitos, Lacan se referirá à cena primária na economia do sujeito e a aproximará do valor significativo puro frente ao trauma.

A teoria da linguagem fornecerá as condições para uma mudança na Psicanálise. E Lacan (1961-62/2010) ao considerar que o trauma não é aquilo que fez irrupção num momento e abriu uma fenda numa estrutura que se imagina total, valendo-se dos recursos da linguagem, afirma que “o trauma é que alguns acontecimentos venham se situar num certo lugar nessa estrutura. E, ocupando-o, assumem aí o seu valor de significativo que a ele está ligado num determinado sujeito. Eis o valor traumático de um acontecimento” (p. 395). Esse valor de significativo do trauma o encontramos expresso no caso da herança traumática da escravidão e do racismo brasileiro no valor atribuído à “cor da pele” como significativo, e significativo encarnado (Nogueira, 1998; Reis Filho, 2005, Da Silva, 2017), com todos os seus efeitos discutidos ao longo dessa investigação.

Assim como Freud vincula a compulsão à repetição ao trauma, Lacan, (1961-62/2010) perfila o automatismo da repetição à sombra do “*trauma*”, afirmando que não é o efeito traumático que o retém, mas a sua unicidade – a *letra*. É em relação a esse valor significativo “que o comportamento se repete para fazer ressurgir esse significativo que é, como tal, o número que ele funda” (p. 76-77). Compreende, assim, que a repetição se destaca pela função de representar uma coisa que seria atualizada e presentificar o significativo que essa ação se tornou. Essa função ligada ao automatismo da repetição é para fazer surgir algo que é nada mais que um significativo.

O que Lacan (1964/1998) indaga nessa articulação do trauma à repetição é a função dessa última, e pelo fato de que a repetição se dá em ato, a definição de *autômaton* como rede de significantes e de *tiquê* como encontro com o real, com o real que escapa, que está além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos, será fundamental para evidenciar a função do real na repetição.

Ao situar esse elemento que se repete como por acaso e destaca a função da *tiquê* no que ela remete ao encontro com o real, Lacan (1964/1998) firma que é esse encontro faltoso que se “apresenta sob a forma do traumatismo” (p. 57), pelo que há nele de inassimilável, na

forma do trauma, mas “conservada a insistência do trauma a se fazer lembrar a nós”, muitas vezes com o rosto desvelado (p. 57).

O que se observa é que esse encontro faltoso com o real é denominado por Lacan como traumatismo, destacando que “talvez o *traumatismo* não seja mais que um *fantasma*” (Lacan, 1966-67, p. 32), um fantasma estrutural, para adiante se referir ao traumatismo e à linguagem, afirmando que “abordar o nascimento pela perspectiva do traumatismo, é lhe dar função significante” (Lacan, 1967-68, p. 224). Cabendo novamente ressaltar que a abordagem inconsciente do trauma não exclui as dimensões econômicas, sociais, políticas e jurídicas que o recrudescem.

E assim, a abordagem do real em seu ensino possibilita a Lacan (1973-74) falar do truque para preencher o furo do real, desse real que se apresenta, lá onde não há relação sexual, pois lá se faz *troumatisme*, dizendo ser isso uma invenção. Dessa maneira, a partir da perspectiva da invenção frente ao trauma e ao real, toma o real como o que se escreve sob a forma do nó e na cadeia borromeana.

Como consequência, Lacan (1973-74) afirma que o efeito da cadeia pode ser encontrado pela escrita, pois tentando encontrar uma escrita que simbolizasse a cadeia e o encadeamento enunciado sob a forma da escrita, o de que se trata é do “real em questão que tem o valor do que chamamos geralmente trauma” (p. 127). Em sua constatação, isso implica o forçamento de uma nova escrita, de um novo tipo de ideia, abrindo-se assim uma outra possibilidade de se pensar o trauma e também de uma invenção diante dele.

Se essa construção permite outra possibilidade de se pensar o trauma, entendemos que também permite pensar outra possibilidade de tratar o trauma que não aquela inicial cujo caráter de fixação o situava em um acontecimento no passado, remetendo sempre ao mesmo ponto e produzindo identificações e sujeitos traumatizados. Com esse avanço, podemos entender o traumatismo como efeito da linguagem e seu tratamento implica uma nova escrita. Essa ideia nova de traumatismo não se sobrepõe ao trauma, mas produz outras possibilidades de trata-lo.

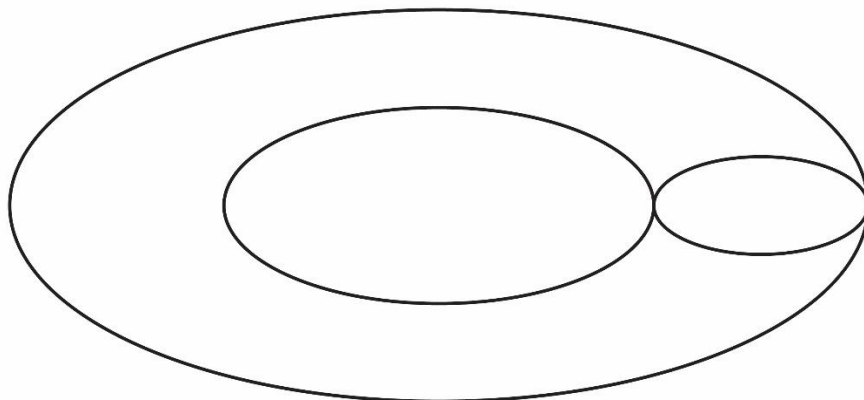
Dessa maneira, seguiremos a direção apontada por Laurent (2004) ao retomar essa concepção de traumatismo. A proposição do autor se dá a partir de um acontecimento: os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. Ele ainda afirma que os atentados explicitaram o alcance que excede o que se diz para dar conta do fato. Trata-se de uma

tentativa de reduzir o sem-sentido produzido pela nomeação, embora o fato resista como verdadeiro buraco.

O que Laurent (2004) discute nesse momento é o papel da ciência em sua tentativa de descrição científica do mundo frente a um fenômeno que excede tal descrição. Por esse motivo, o autor considera que a qualificação de um fato como “traumático” produz uma generalização do trauma, como uma extensão do seu sentido clássico. Mas o que a ciência faz existir é uma causalidade programada, e quando emerge isso que escapa a toda programação, há uma tendência a descrever o mundo a partir do trauma, uma vez que tudo que é não programável se torna trauma.

O inconsciente e a linguagem se tornam fundamentais nessa formulação, pois Laurent (2004) parte dessa constatação de que o trauma é um fenômeno que toca o real e propõe situar seu lugar lógico a partir “de uma topologia que não é simplesmente de interior e exterior” (p. 24), enquanto afirma que o traumatismo é fundamentalmente uma questão de interior e exterior. Como recurso demonstrativo da inscrição da linguagem num espaço particular, recorre ao toro, um elemento topológico no qual se verifica a particularidade de designar um interior que também está no exterior e como a concepção de espaço e topologia é a forma mais simples do espaço que inclui um buraco.

Figura 4 - O toro: espaço em que se representa a inscrição da linguagem



Fonte: reproduzida pelo autor da tese, baseada em Laurent (2004).

Então, num primeiro sentido, diz Laurent (2004), “o trauma é um buraco no interior do simbólico” (p. 25), permitindo figurar o real em “exclusão interna ao simbólico”. Considera assim que esse ponto de real, impossível de ser reabsorvido no simbólico, é a angústia estendida num sentido generalizado no qual ele inclui a angústia traumática. A outra concepção é a de que o traumatismo do real seja pensado em outro “sentido”, pois “há simbólico no real, é a estrutura da linguagem” (p. 25), uma vez que é a linguagem que é real.

Essa proposição não configura em uma dualidade, mas, pela própria condição topológica em que é apresentada, demonstra-se que são duas possibilidades que convivem em uma situação de inclusão e exclusão. De um lado, o real permanece em exclusão interna porque o simbólico não apreende todo o real, permanecendo em seu interior um ponto do real que escapa a toda significação. E por outro lado, a estrutura da linguagem como simbólico que está presente no real é articulação significativa, e a linguagem como real é *lalíngua*, essa invenção lacaniana que é anterior à entrada do sujeito na linguagem.

Do lado do trauma, Laurent (2004) verifica que é preciso dar sentido ao que não tem sentido, pois dar sentido é uma forma de o sujeito se reconciliar com a desordem do mundo. Enquanto do lado do traumatismo propõe que seja compreendido num outro “sentido”, tomando as relações do outro e do sujeito ao avesso. Não se reaprende a viver com um Outro perdido, já que o Outro não existe, mas inventa-se um caminho novo causado pelo traumatismo. Isso é o diferencial que encontramos em seu trabalho. Segundo o autor, se a linguagem é traumática, é preciso tratar da referência ao traumatismo linguageiro, conjugando esses dois sentidos do trauma. O trauma é mais um processo do que um acontecimento. Ele acompanha sempre o sujeito, sendo preciso manter juntos os dois pontos de vista sobre o direito e o avesso do trauma.

Desse modo, se trauma e traumatismo não se sobrepõem e nem se excluem, tornam-se uma evidência de que como falantes, é pela linguagem que podemos tratá-los, considerando que, por serem acontecimentos que tocam o real, têm relação com o real. Sempre haverá algo de inassimilável e impossível de ser traduzido em palavras. Seja a escravidão, pelas evidências traumáticas reais que deixam um impossível de dizer, seja o genocídio da juventude negra que, pela perspectiva de acontecimento, pode ser pensado mais como traumatismo do que como trauma, pois por esta última via há ainda a possibilidade de se abrir um caminho novo. Pela via do trauma, da escravidão, só podemos dizer um tanto,

colher suas consequências e nos reinventarmos como sujeitos a partir do que representou na vida dos povos. Frente a um acontecimento passado e outro presente no nosso tempo nos cabe um engajamento clínico, político, social.

2.3 Gozo e corpo em Psicanálise: uma perspectiva sobre o racismo e o genocídio

O modo como escolhemos situar os conceitos nesse texto é mais uma questão de método do que salientar a importância de um ou outro. Nesta seção trabalharemos as concepções de gozo e corpo em Psicanálise a partir de Freud e Lacan, articulando esses conceitos ao trauma, anteriormente discutido, a fim de compreendermos o estatuto do corpo negro, da juventude negra e do corpo branco nas seções posteriores, no contexto das consequências psicológicas da escravidão e do racismo para tratarmos do genocídio da juventude negra brasileira.

Para a Psicanálise, o gozo é a mola-mestra do funcionamento do mundo, destaca Valas (2001), e mesmo que Freud não o tenha conceituado, definiu o seu campo mais-além do princípio de prazer, onde se manifestam fenômenos repetitivos que podem ser remetidos à pulsão de morte. De acordo com o autor, Freud utilizava o termo *Lust* para se referir ao prazer e desejo, enquanto o termo *Genuss* era utilizado para se referir ao gozo na sua conotação sexual. Não como conceito, mas sublinhando seu caráter de excesso, prazer extremo, êxtase, volúpia, horror e júbilo mórbido. O gozo será conceituado por Lacan, como veremos adiante.

Da mesma forma, Freud não definiu o conceito de corpo. Mas foi a partir do corpo da histérica e do que nele se manifestou que surgiu a Psicanálise. Quando conceitua a pulsão, Freud (1915c/1976 as pulsões) a define e a situa entre o psíquico e o somático, embora não afirme que o somático se reduzia ao corpo físico. Da mesma forma que em *O Eu e o Isso*, Freud (1923/1976) se refira ao Eu situado na superfície do corpo. E quando se refere ao aparelho psíquico, situa o órgão corporal como fazendo parte da psique e cenário dela.

Em relação ao corpo, Lacan o compreende como imagem, a partir do desenvolvimento do *estádio do espelho*, da ideia de unidade apreendida na imagem e da relação com o semelhante. A partir da construção teórica que avança com o aparelho da linguagem, o corpo é dado pela linguagem, é o corpo simbólico (Soler, 2010b), marcado pelo

significante. E, como consequência das elaborações sobre a linguagem e seu estatuto de real, o corpo é o *parletre*, um corpo que fala.

Segundo Valas (2001), Lacan, ao fazer uma releitura de Freud, toma o gozo no mesmo sentido, a partir da representação de coisa – *Sachvorstellung* – tomada em *das Ding*, a Coisa, da qual não há representação. Até esse momento do ensino de Lacan, Miller (1999/2012) considera que a satisfação imaginária era a via de abordagem do gozo, não se tratando do gozo procedente da linguagem, mas que dizia respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária, e o gozo se situava no eixo imaginário a – a', não sendo intersubjetivo, nem dialético, mas permanente, inerte, se encontrando também disjunto do significante.

Valas (2001) observa a virada na conceituação do gozo a partir do Seminário *A Ética da Psicanálise* – pois, ao considerar que nem tudo é significante, Lacan (1959-60/1997) toma de empréstimo o termo jurídico *usufruto*, cuja etimologia remonta à diferença entre o útil e o gozo, abrindo uma nova via para a definição do gozo. Nesse contexto, Miller (1999/2012) afirma que o gozo era pensado como maciço, situado numa zona abissal, sendo alcançável por uma transgressão.

Caminhando nessa vertente do imaginário, se o gozo era maciço, acessível por uma transgressão, o corpo apreendido em sua dimensão imaginária fica reduzida ao biológico. E será isso que se modificará com a Psicanálise lacaniana, pois para Soler (2010a), desde Freud o corpo se impôs pela via do sintoma, que é um fenômeno de corpo, enquanto para Lacan o sintoma é uma formação languageira.

O corpo abordado por Lacan nesse momento é o das formulações do *estádio do espelho*, apreendido na totalidade da imagem pelo sujeito, condição crucial na assunção da forma do corpo, não sem passar pelo semelhante, pois se a ideia da totalidade do corpo dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, o sujeito precisa do corpo do Outro, o que coloca em jogo as relações do eixo imaginário a-a', assim como a identificação, o reconhecimento, a alienação e a relação do desejo do Outro. Mas a abordagem do corpo não se dá em Psicanálise pelo sistema nervoso e, com a abordagem lacaniana do corpo pela imagem, a conversão da individualidade orgânica em um corpo necessita do significante que introduza o Um (Soler, 2010b).

A partir de então, há uma mudança na abordagem do gozo e do corpo. No Seminário, *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Lacan aborda o gozo a partir da relação

do gozo à linguagem e ao significante. Segundo Valas (2001) o axioma do “inconsciente estruturado como uma linguagem” será determinante na hipótese de captura do gozo pelo significante, assim como na definição do Outro como lugar do significante, do desejo e da lei. E, com a lei e a interdição do incesto, o desejo se torna submetido à lei, e o gozo está proibido ao sujeito falante. Para acessar o gozo, seria necessária uma transgressão, mas esta e o gozo são impossíveis ao sujeito.

Ainda segundo Valas (2001), no curso do que propõe Lacan, se a lei proíbe o gozo ao sujeito, o significante detém o gozo. Mas só há gozo do corpo, só o corpo pode gozar, pois um corpo é feito para gozar. Somente pelas trilhas da lei do desejo se pode atingir um gozo satisfatório, uma vez que o gozo é proibido ao falante pela própria condição de possibilidade da palavra.

Mas o que Miller (1999/2012) ressalta é que nesse contexto do aparelhamento do gozo pela linguagem, a significantização do gozo ocorre no estatuto do desejo. Trata-se de um gozo mortificado, transposto para o significante, e este anula o gozo e o restitui sob a forma de desejo significado.

Uma importante diferenciação é feita aqui, pois segundo Miller (1999/2012), se no Seminário *A Ética da Psicanálise*, o gozo é maciço, alcançável por uma transgressão, agindo sobre uma homeostase e chegando à fragmentação, a partir do Seminário *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, o gozo é fragmentado em objetos *a*. Assim, o gozo não está mais numa zona abissal, mas em uma pequena cavidade. E nesse momento, a abordagem começa do gozo fragmentado e se chega a alguma integração pelo gozo pulsional. Estabelece-se uma aliança entre o gozo e o significante. O objeto *a* é a figura pela qual se distribui o gozo, sendo destacado aqui como elemento de gozo.

A mudança na definição de objeto perdido toma outro sentido, ressalta Valas (2001), já que o objeto primordial está perdido desde sempre, porque o significante dá retroativamente essa significação à própria perda que ele gera. Dessa perda, “há uma parte do gozo que escapa ao domínio do significante e Lacan a conceitua como um *mais-de-gozar* no objeto *a*” (p. 35). O autor propõe entender esse *mais-de-gozar* de dois modos diferentes: por um lado, não há mais gozo, ele está perdido em razão do significante; e por outro lado, há um resto desse gozo que escapa ao significante, sob a forma do objeto *a*, que é memória do gozo perdido e continua a ser o princípio de um bônus de gozo.

O que interessa destacar também nessa função do *mais-de-gozar* do objeto *a* na economia subjetiva, é que com o recurso de Lacan à teoria do discurso como laço social a partir da definição do significante e do resto que se produz na representação do sujeito, o objeto *a*, como resto, é também o ser de gozo do sujeito ou seu *mais-de-gozar* (Valas, 2001).

Cabe destacar que Lacan (1968-69/2008) formulou a função do *mais-de-gozar* a partir da noção de *mais-valia* em Marx que, com a sua concepção, denunciava a espoliação do gozo, ou seja, aquilo que corresponde ao trabalho em excesso, e Lacan define o *mais-de-gozar* como função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso, pois é isso que dá lugar ao objeto *a*: permite isolar sua função.

Para Miller (1999/2012), o que muda com a noção de discurso é a ideia de que a relação significante/gozo é uma relação primitiva e originária. Com a teoria dos discursos, o que se aponta é que o significante representa um gozo para outro significante e nessa representação o faz faltar. Se o significante é aparelho de gozo, o que se veicula na cadeia significante é o gozo. O que o autor ainda localiza é a oposição à transgressão da pura e simples repetição significante, que tem valor de repetição de gozo. A repetição se funda com o retorno do gozo e o significante, como marca do gozo, também introduz uma perda e produz um suplemento de gozo. O acesso ao gozo não se dá mais pela transgressão, mas pelo desperdício de gozo.

E foi a mesma perspectiva da linguagem que levou à modificação na abordagem do corpo. Segundo Soler (2010b) o verdadeiro corpo, o primeiro corpo na concepção lacaniana é o que se denomina corpo simbólico – a linguagem, pois esta é corpo e corpo que dá corpo. De acordo com a autora, o sujeito está na palavra antes de ter um corpo e permanece aí depois de não tê-lo. Nesse sentido, o significante representa o sujeito e atinge também um outro, além do sujeito, o indivíduo corporal, que é a condição viva do gozo. O significante é signo do ser de gozo do sujeito e está no nível do gozo.

Se a linguagem é condição para que exista um corpo, Soler (2010a) considera que a linguagem na concepção lacaniana não é apenas princípio de perda, mas princípio de agenciamento daquilo que resta para o falante de relação com o gozo, já que ela afeta também o gozo. Se há um gozo da linguagem, esta não é a única forma de se gozar do significante, pois o sintoma do corpo é outra forma, pois no sintoma os significantes são aqueles que

tomaram forma. Assim, quando se refere ao corpo e ao gozo, Lacan (1966-67) afirma que não há gozo senão do corpo. Só se goza do corpo próprio.

Dessa relação do significante ao corpo, o corpo falado nos é atribuído pelo significante e, como consequência, Soler (2010b) ressalta que se trata de um corpo desvitalizado, pois funciona no despedaçamento do significante, como efeito do significante que afeta o corpo e seu gozo.

Ao afirmar que o desejo do Outro é fechado, Lacan (1968-69/2008) explica que é por se exprimir no fato, característico da cena traumática, de que o corpo é percebido nele como separado do gozo. Nesse ponto se encarna a função do Outro, ela é esse corpo, percebido como separado do gozo. Mas se o homem se desloca numa área bem definida do domínio motor do corpo, essa área lhe proíbe uma região central que é propriamente a do gozo, daí

esse pequeno *a*, eu o chamei de *mais-de-gozar*, por ser isso que é procurado na escravização do outro como tal, sem que nada senão a obscuridade seja assinalada quanto ao gozo próprio desse escravo. É nessa relação de risco e de jogo, é no fato de o senhor dispor do corpo do outro sem ter nenhum poder sobre o que acontece com seu gozo, que reside a função do pequeno *a* como *mais-de-gozar*. (Lacan, 1968-69/2008, p. 358).

[...] haja o que houver, o *mais-de-gozar* está sempre presente. Mas é preciso saber para quem. (Lacan, 1968-69/2008, p. 360).

A função do *mais-de-gozar* se torna uma chave de leitura importante para pensarmos a escravização, o racismo, o corpo negro e a morte em escala como no nosso contexto atual. Se o *mais-de-gozar* resulta da perda de gozo da operação do significante sobre o corpo, a suposição da apreensão possível do gozo encontra na função do objeto *a* uma via que, desde o contexto do colonialismo e da escravidão, até o momento atual das sociedades neoliberais, o desenvolvimento do capitalismo engendra possibilidades e tentativas de acesso ao gozo.

Por um lado, a experiência do colonialismo e da escravidão evidenciaram a lógica da extração do gozo sobre o corpo de alguns para que outros se apropriassem de alguma parcela desse gozo. Mas a lógica da exploração do corpo em busca dessa fatia perdida ou inacessível do gozo não restringiu à exploração pelo trabalho. Outras formas são encontradas desde aquela época e ainda hoje se reproduzem. Foram evidenciadas em várias passagens de nosso trabalho, principalmente no contexto da exploração sexual da mulher negra e escravizada, nas abordagens dos negros em geral pela potência sexual e força física. Essa concepção que exacerbou a sexualidade do negro ou o tornou próximo do animal tem relação com a

suposição de que com o negro há algo desse gozo perdido, razão pela qual também se tenta animalizá-lo e colocá-lo próximo à natureza, onde se supõe talvez estar o gozo perdido. Como se esse objeto *a* estivesse com o negro.

Entretanto, quando se pensa nessa vertente da abordagem do gozo pela via do privilégio da brancura e pelas condições que a sociedade neoliberal e capitalista estabelece quanto à distribuição do gozo, cria-se em relação àqueles que não detêm os mesmos meios de gozo as situações de segregação e exclusão pelo temor de que esses que foram excluídos da partilha do gozo venham lhe roubar o seu quinhão. Nesse sentido, a referência ao negro passa ao extremo. E talvez isso seja uma das razões pelas quais Fanon (1952/2008) também considerou que o negro é “fobógeno”. E há nisso uma razão, pois ao supor por um lado um “saber” sobre o gozo, o temor é de que esse saber possa levar à sua partilha.

Desse modo, passemos à outra concepção pela qual o gozo e o corpo foram abordados na Psicanálise. Miller (1999/2012) estabelece o paradigma do gozo impossível para dizer que se trata do gozo real. Assim, a satisfação não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, mas está fora do que é simbolizado. Ela é da ordem do real. Mas também considera que se a ordem simbólica e a relação imaginária são construídas contra o gozo real, para contê-lo, há uma ruptura e o gozo passa ao real, afirmando-se fora do sistema e tendo como traço um caráter absoluto. Essa formulação ainda se refere ao acesso ao gozo por um forçamento, por uma transgressão.

Miller (1999/2012) considera também que há uma inversão no percurso de Lacan a partir do Seminário *Mais Ainda*, pois se o gozo foi abordado a partir da estrutura da linguagem, ele era também secundário em relação ao significante. A mudança ocorrerá com a invenção lacaniana de *lalíngua*, que é a palavra disjunta da estrutura da linguagem e que aparece como derivada em relação a este exercício primeiro e separado da comunicação, constituindo a palavra como gozo e não como comunicação. Assim, o que se propõe é uma aliança originária entre o gozo e essa palavra.

Para Miller (1999/2012) o que se coloca em questão é o conceito de linguagem. Agora a linguagem e sua estrutura, que eram tratadas como um dado primário, aparecem como secundárias e derivadas. Mas ao propor o paradigma do gozo a partir da não-relação, baseado no aforisma *A relação sexual não existe*, o que se evidencia é a disjunção do significante e do significado, do gozo e do Outro, do homem e da mulher. Assim, aquilo que assegurava a

relação desses termos fica reduzido a conectores. Mas a indexação dada pela disjunção contém uma intersecção vazia, suscetível de ser preenchida por um certo número de termos como suplências, operando como conexão entre dois conjuntos.

Ao propor o paradigma da não-relação, Miller (1999/2012) encontra a surpresa na extensão que o conceito ganha. Extrai disso o fato de que o conceito de disjunção é colocado diante do conceito de estrutura e, se esta fazia estabelecer uma variedade de relações que chamávamos articulação, abre-se a partir de então um outro tipo de relação.

Assim, Miller (1999/2012) se refere ao gozo como fato nesse momento do ensino de Lacan, passando do aforisma *A relação sexual não existe* para um *Há*. Há gozo. E há gozo como propriedade de um corpo vivo, relacionando unicamente o gozo ao corpo vivo. Isso implica uma disjunção entre o gozo e o Outro. A disjunção quer dizer não-relação.

Se tudo que é gozo é gozo Uno, gozo sem o Outro, estando mais em questão o corpo, Miller (1999/2012) diz que o gozo é Uno porque passa ao largo do Outro. É gozo Uno, gozo do corpo próprio, porque é o corpo próprio que goza. A outra versão do gozo do Um dada por Lacan é definida como o gozo concentrado sobre a parte fálica do corpo, e é chamada de gozo do idiota, do solitário. Trata-se de um gozo que se estabelece na não-relação com o Outro. A terceira figura do gozo do Um é o gozo da palavra, que surge como isolado do gozo do Outro. Isso quer dizer que a palavra é gozo e não comunicação. Ela é uma modalidade do gozo Uno.

E se há um corpo que fala e um corpo que goza, Miller (1999/2012) acrescenta que o lugar do gozo é sempre o mesmo: o corpo. O gozo Uno não se dirige ao Outro, pertence ao real. *Se a relação sexual não existe* é porque o gozo provém do regime do Um. Esse aforisma também quer dizer que o gozo é idiota e solitário.

E, tal como verificamos na concepção da Psicanálise, se o sujeito não é um corpo, para Soler (2010a), a expressão “corpo falante” desloca o campo da linguagem do simbólico para o real, pois “o corpo de que se trata não é o do estádio do espelho, o corpo da imagem, da forma, mas o corpo substância que se goza e se situa no espaço da vida” (p. 11).

É na perspectiva do real que a Psicanálise aborda o corpo e o gozo. Não se tratando do real pela materialidade do corpo, mas é real na medida em que não pode ser apreendido pelo significante. Soler (2010b) afirma que existe em Lacan um itinerário concernente ao

lugar do corpo, e começou pela imagem, mas a continuação pôs acento no corpo enquadrado no significante, para então mostrar com uma letra, *a*, o mais real do corpo para a Psicanálise.

Para Lacan (1972-73/1985) a definição de corpo “é o corpo falante, no que ele só pode chegar a se reproduzir graças a um mal-entendido do seu gozo” (p. 163), pois há apenas corpos falantes que fazem para si uma ideia do mundo como tal, mundo compreendido como um sonho, um sonho do corpo como falante. O corpo é substância de gozo, substância gozante (Lacan, 1973-74), e afirma que a relação com o corpo não é uma relação simples em homem nenhum (Lacan, 1973-74).

A disjunção inerente à não-relação também abre uma condição de possibilidade para invenções no que tratamos a respeito das consequências psicológicas da escravidão, do trauma e do traumatismo, assim como das questões do racismo, da negritude e da branquitude, do jovem negro e do genocídio - apesar das complexidades aí envolvidas. Nesse espaço vazio produzido pela disjunção algo novo poder surgir.

O problema é quando nesse espaço vazio, no contexto das sociedades capitalistas e neoliberais para as quais o racismo tem a sua utilidade e esse gozo solitário e disjunto tem uma função, produz-se formas renovadas de segregação e exclusão, das quais a morte é corolária. Na solidão do seu gozo, o sujeito neoliberal ratifica e consente com a eliminação desses corpos cujo gozo não lhes serve mais. Cada um goza consigo próprio.

2.4 O corpo negro entre o trauma e o gozo

As perspectivas tratadas anteriormente nos levam a apresentar como o corpo negro aparece nas relações raciais e no contexto do racismo brasileiro e, a partir do que os autores com os quais trabalhamos produziram, possamos pensar modos de problematizar o genocídio da juventude negra brasileira no contexto do racismo.

Ao mesmo tempo, Fanon afirma o que “o preto é um objeto fobógeno e ansiógeno” (p. 134). Para isso, define a fobia como uma neurose caracterizada pelo temor ansioso de um objeto ou de uma situação, para a qual o objeto deve assumir certas características. A escolha do objeto fobógeno é sobredeterminada. O objeto não surge do nada, provocou um afeto no sujeito. A fobia é a presença latente desse afeto sobre o mundo do sujeito. Naturalmente, o objeto não tem necessidade de estar presente. É suficiente que ele *seja*: ele é uma

possibilidade. Esse objeto é dotado de intenções más e de todos os atributos de uma força maléfica.

Ao caracterizar essa “negrofobia”, Fanon (1952/2008) compreende que a fobia se situa no plano biológico, pois “através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema corporal do branco, e isso, naturalmente, quando surge no momento fenomênico do branco” (p. 140), ocorrendo uma irrupção de um corpo sobre o outro.

Sobre essa irrupção, Fanon (1952/2008) se refere ao *estádio do espelho* teorizado por Jacques Lacan e indaga em que medida a *imagem* do semelhante, construída pelo jovem branco, não sofre uma agressão imaginária com o aparecimento do negro. Em sua compreensão sobre essa etapa, afirma que “não há dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. E inversamente. Só que, para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como não-eu, isto é, o não identificável, o não assimilável” (p. 140).

Abre-se aqui a necessidade de esclarecer a concepção do *estádio do espelho* e os desdobramentos em relação ao que indaga Fanon. Lacan (1949/1998) refere-se à repercussão na criança do que ela experimenta em relação aos movimentos assumidos pela imagem com o seu meio refletido. Produz-se um complexo virtual com a imagem que esse meio reduplica, isto é, com seu próprio corpo. Trata-se do momento em que a criança apreende a imagem do seu corpo como a totalidade do seu eu. Entretanto, o seu espelho é virtual, é o outro, semelhante.

Para Lacan (1949/1998) “basta compreender o estágio do espelho *como* uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (p. 97). O que ocorre, diz Lacan, é que a criança assume de modo jubilatório sua imagem especular, manifestando a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, e isso nos dá a dimensão imaginária do eu, até que se objetifique na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua sua função de sujeito. São contextos em que a entrada na dimensão simbólica coloca o sujeito frente ao outro, numa dialética quanto à identificação, desejo, que também o aliena.

Mas Lacan (1949/1998) considera que “estádio do espelho é um drama” (p. 98), pois o sujeito se precipita na sua incapacidade motora e se antecipa na captação da imagem. Esse

drama é o que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias de uma imagem despedaçada do corpo até a sua totalidade. E no momento em que se conclui o estágio do espelho, também se inaugura, pela identificação com a imagem do semelhante e pelo drama do ciúme primordial, a dialética que liga o [eu] a situações socialmente elaboradas, colocando em questão a agressividade em suas manifestações individuais/especulares e sociais. Situação que, segundo o autor, advém do complexo de intrusão em que o sujeito percebe a existência do outro.

Assim, Lacan (1949/1998) ressalta que há uma passagem marcada nesse momento pela báscula da mediatização do desejo do Outro e que faz do [eu] esse aparelho para o qual qualquer impulso será um perigo, já que o *eu* não é uma organização tão garantida e garantidora para o sujeito.

Lambotte (1996) considera que no estágio do espelho se organiza a estrutura do sujeito e se o sujeito desconhece o que o constitui, para compreender a operação que liga da estrutura simbólica aos efeitos da assunção da imagem especular, o exemplo utilizado por Lacan do buquê invertido, indica a importância da referência simbólica (A) pela qual o sujeito, em sua relação com o outro, regula sua própria imagem. Segundo o autor, a menos que o sujeito se regule novamente por imagens sem duplos, “o reflexo especular devolve ao sujeito uma imagem invertida de si mesmo, denunciando assim seu efeito de logro” (p. 160).

Desse modo, o questionamento de Fanon nos permite compreender que essas relações ao corpo negro são relações especulares, imaginárias. Ainda pela via do estágio do espelho, haveria possibilidade de dialetização, uma vez que implica o Outro. Mas se o Outro do branco é o negro, e o Outro do negro é o branco, o que se demonstra é que o branco não se aliena no negro, ele o nega. O branco não recebe a imagem invertida do negro tal como no exemplo do buquê utilizado por Lacan. Ele nega a imagem do negro e a devolve como inassimilável. E é para o negro que essa imagem retorna, agora sim, invertida como signo de um ideal inatingível.

A outra perspectiva pela qual Fanon (1952/2008) analisa a abordagem do corpo negro é em relação à sexualidade. Ao confirmar que “diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital” (p. 138), só faz porque os negros são percebidos pela potência sexual, na imagem erotizada. O plano genital pelo qual analisa essa abordagem inclui a percepção do negro pela potência e superioridade sexual frente ao branco, assim como o ideal de virilidade

absoluto. Por essa abordagem propõe que a compreensão psicanalítica da situação racial deve levar em consideração os fenômenos sexuais.

Segundo Fanon (1952/2008), se há projeção das intenções no preto é porque o branco se comporta “como se” ele as tivesse. Fixado no plano genital, o preto representa o perigo biológico e, além disso, essa associação à imagem impede a percepção do preto, concluindo que “o negro foi eclipsado, virado membro, ele é um pênis” (p. 146).

“Onde quer que vá, o preto permanece um preto” (p. 149), é o que Fanon (1952/2008) afirma, pois embora se convoque o preto à modelagem pelo branco, “o negro desmonta o sistema e viola tratados” (p. 151). E, até aqui, novamente, o que se verifica é que toda a dimensão do corpo negro aparece como perturbadora no cenário do branco, mas é sempre pela relação especular invertida e alienante com que o negro é percebido.

Ao situar essa relação a partir do encontro no cenário colonial, Fanon (1952/2008) considera que, para o europeu, o contato com o mundo negro levou a definir os “pretos como o princípio do mal” e, na Europa, a função do preto é representar sentimentos inferiores, más tendências, o lado obscuro da alma. Na medida em que a cor negra simboliza o mal, o pecado e a miséria, é como bode expiatório que o negro carrega a culpa coletiva.

Então, o sentido sobre o corpo deve ser pensado em relação à epiderme. E um dos modos pelos quais Fanon (1952/2008) ilustra essa situação é a comparação com o fato de que “o judeu pode ser ignorado na sua judeidade [...], o judeu só não é amado a partir do momento que é detectado”, [...], mas com o negro tudo toma um aspecto novo, nenhuma chance me é oferecida” (p. 108).

Considerando que sobre o corpo negro pesa desalojamento, extirpação, Fanon (1952/2008) demonstra como a condição da cor assegurou a passagem de esquema corporal “a um esquema epidérmico racial” (p. 105). O que se modifica é a condição de percepção desse corpo e utiliza uma situação pessoal para demonstrar que esse corpo perturba a tal ponto o esquema do branco que o conhecimento do corpo do negro não se dá mais em terceira pessoa, mas numa “tripla pessoa”. “Eu existia em triplo [...], eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais” (p. 105).

Essa modificação experimentada na própria pele por Fanon também é trabalhada por Faustino (2015), estudioso do autor, a partir do engendramento de posições sociais *epidermizadas* que pressupõem o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e

culturais. Segundo Faustino (2015), o primeiro aspecto da racialização é a *epidermização* dos lugares e posições sociais. Essa também é uma constatação de Souza (1983) quando analisa os aspectos da ascensão social do negro no Brasil e constata que a cor da pele é definidora de lugares, mas também de exclusão em relação às classes sociais.

Trata-se de uma condição em que a raça passa a ser definidora de oportunidades, barreiras para o indivíduo ao longo de sua vida, diz Faustino (2015). Ele também reafirma a objetificação do negro como uma das expressões desse processo de racialização. O outro aspecto é a interiorização subjetiva pelo colonizador e pelo colonizado dessa epidermização, pois emerge “a fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre *branco x negro*” (p. 59), assumida por ambos como identidades fixas e essenciais.

Essa determinação dos lugares a partir da cor da pele e das condições sociais, econômicas e políticas mantém à margem uma parcela da população negra, mas especialmente os adolescentes e jovens negros que transitam pelas margens dos processos de criminalização e pobreza, uma vez que estes não encontram vias possíveis de inclusão. Algumas vezes se incluem a partir da exclusão como condição já preestabelecida. Mas em sua maioria, como partes não assimiláveis, compõem uma parcela da população cujas vidas são submetidas ao poder da morte, pois não são contados como sujeitos.

Em sua tese sobre a dimensão psíquica do sofrimento negro na dimensão do racismo brasileiro, Nogueira (1998) identificou configurações psíquicas peculiares que se inscrevem psiquicamente para o negro e produzem a dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura. Uma situação que afeta os negros, independentemente da posição econômico-social.

Essas dualidades implicadas nas dimensões simbólica e imaginária sobre o corpo negro constituem, na concepção de Nogueira, (1998) uma marca de inferioridade social e se tornam indicadores da garantia ou não da integridade de uma pessoa, assim como da sua capacidade de cometer ou não uma transgressão. Essa condição configura o que chamamos de uma “pressuposição da suspeição”, experimentada por muitos negros e, principalmente por adolescentes e jovens negros, pobres e de periferias das grandes cidades, pois além do perigo do qual a juventude se tornou portadora (Lacadée, 2011) na contemporaneidade, a cor se torna elemento da classificação desse perigo. Se “o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade” (Nogueira, 1998,

p. 47), para o adolescente e para o jovem negro essa aparência não põe em risco somente a integridade subjetiva, mas principalmente a integridade dos seus corpos, como os dados que apresentamos evidenciam.

Essas contextualizações sobre as consequências psíquicas devem levar em conta, segundo Nogueira (1998), a herança escravagista. Situações produzidas em função da cor da pele, produtoras de sentimentos de inferioridade, despersonalizações, cisão psíquica, vergonha de si e que para a autora são fortalecidas pela ciência levando à depreciação, inferioridade e marginalidade.

Ao estudar a ascensão social do negro brasileiro, Souza (1983) identifica em primeiro lugar a experiência de saber-se negra como sendo “a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas expectativas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas” (p. 17-18). E compreende que a cor é definidora de lugares e posições nas classes sociais, onde o negro só se insere ao renunciar a sua cor, sua condição de negro, adotando o ideal da branquitude.

Nos aspectos subjetivos, psíquicos e sociais, o lugar do negro na sociedade brasileira só é conferido frente a um ideal sempre inatingível. E se trata de uma condição que Souza (1983) trabalhou intensamente em sua obra, ao investigar as incidências do Ideal do Eu na subjetividade negra. O Ideal do Eu é essa instância psíquica definida por Freud como derivada do Supereu, representando a transformação da autoridade parental em um modelo a que orientará o sujeito em suas escolhas pela vida.

Entretanto, Souza (1983) destaca que, a partir do Ideal do Eu, o negro é obrigado a tomar o branco como modelo de identidade. Isso, no nosso entendimento, se deve ao fato de que em uma sociedade racista e herdeira da escravidão, o branco era o ideal absoluto, constituído como modelo universal. Para a autora, o ideal do negro é o branco, pois o negro nasce e sobrevive imerso numa ideologia imposta pelo branco como ideal a ser atingido. Com a nossa consideração de que são escolhas inconscientes e determinadas por leis outras, escolhas forçadas e forjadas no campo estreito da alienação.

Quanto à ascensão social do negro na sociedade brasileira, Souza (1983) afirma que “raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social” (p. 20), mas também utilizada para definir a inserção dos corpos na cidade, nas classes.

Mas a ideologia do branqueamento se sustenta na manutenção dos privilégios dos quais os negros estão sempre excluídos. E sob a estratégia desse ideal, as explicações economicistas das desigualdades e das impossibilidades, aqui entendidas a partir da perspectiva de Souza (2009), tornam os conflitos sociais invisíveis, criando uma única linguagem social em que, para todos os indivíduos, o marginalizado é percebido como alguém que tem as mesmas capacidades e disposições que os demais, mas se não modificaram sua condição é porque não quiseram. O ideal é dado como se fosse para todos.

Na sociedade brasileira, essa linguagem é fortalecida pelo racismo estrutural (Almeida, 2018) e pelo preconceito racial (Munanga, 2017a), criando estereótipos em torno do negro, e principalmente dos negros – adultos, jovens ou adolescentes – que experimentam contextos de criminalização, em que as explicações e justificativas de viés “economicista” (Souza, 2009) reduzem as soluções ao trabalho e à educação, condições das quais já se encontram excluídos. E, diante de critérios seletivos e idealizados, sempre inatingíveis, preserva-se a manutenção do privilégio de alguns e do incessante ciclo de exclusão.

Dentre as representações depreciativas sobre o negro, destacamos o que para Souza (1983) é indicativo de exclusão da entrada dele na cadeia de significantes, impossibilitando-o de compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história, referindo-se à “representação do negro como elo entre o macaco e o homem” (p. 28). Para Nogueira (1998), a designação depreciativa “macaco” ocupa lugar de nome próprio, pois aponta o defeito no próprio corpo.

Essa designação que remete ao biológico e ao mais próximo da natureza produz uma ambiguidade com a qual temos de nos confrontar. Para aquele que designa é como se fosse possível remeter o negro à natureza, lá onde se supõe estar o gozo perdido e que se atribui ao negro tê-lo, porém a fim de se apropriar dele. Para o negro, a dimensão da designação predicativa do pior o exclui da humanidade e exclui a sua humanidade. Situação que encontramos em contextos da sociedade brasileira racializada e que ocorrem desde os primeiros momentos que a criança inicia seu processo de socialização, como nas escolas, estendendo-se ao longo da vida. Essas consequências subjetivas ressoam na clínica psicanalítica, em que alguns sujeitos afirmam que o confronto com essa designação os leva a se perguntarem: “sou humano ou sou bicho?”. Em se tratando de um gozo solitário, provindo do Um e que não se endereça ao Outro, como responder a essa pergunta quando o

sujeito não encontra o Outro a quem endereçá-la? Será preciso constituir um Outro a quem possa se endereçar. É o que a disjunção da não-relação de que nos fala Miller (1999/2012) permite abrir como via possível de invenção.

O aspecto político acerca do corpo negro, do corpo do adolescente e do jovem negro que compõem o genocídio negro no Brasil, deve levar em consideração o contexto das sociedades capitalistas neoliberais do mundo contemporâneo. Conforme Dardot e Laval (2016), o neoliberalismo não é apenas uma ideologia econômica. Trata-se de um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro e estendeu a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida. De acordo com os autores, é preciso compreender a natureza do projeto social e político do neoliberalismo, pois ele é polarizador, racista, produz mutações subjetivas e define regras.

E é pelo viés do gozo, tal como discutimos anteriormente, que os autores compreendem o sujeito neoliberal como correlato de um dispositivo de desempenho e gozo, pois quando se define o desempenho e o gozo, produz-se mais e goza-se mais. Para Dardot e Laval (2016), esse dispositivo torna o corpo produto de uma modelagem e atribui ao indivíduo a responsabilidade pelo seu corpo, mas o sujeito é obrigado a dar-se um corpo tal para que possa ir além de suas capacidades atuais de produção e prazer (Dardot; Laval, 2016).

Mas se estamos no tempo de um gozo solitário, que dispensa o Outro, Dardot e Laval (2016) dizem que frente à debilitação do ideal, o desejo se afunda na inveja dos outros e a subjetivação neoliberal institui uma relação de gozo obrigatório com todo outro indivíduo. Mas é uma relação de “objetalização”, não se tratando de transformar o outro em coisa, mas de não poder conceder ao outro, nem a si mesmo, nada além de seu valor de gozo, isto é, sua capacidade de “render” um *plus*.

Consequentemente, os corpos objetalizados que não produzem um “rendimento” são contabilizados pelo negativo, são considerados improdutivos no interior do próprio sistema neoliberal e se tornam dispensáveis, descartáveis. Eles constituem um desperdício de gozo, como nos diz Miller (1999/2012), ou, ainda, não servem nem mais para serem explorados, podendo simplesmente serem eliminados, como afirma Mbembe (2019). Nessa lógica da distribuição do gozo, a morte de alguns se torna justificável em decorrência da cor da pele.

No interior das sociedades neoliberais, a lógica normativa articulada ao racismo imprime um regime de vida para alguns que lhes destitui da sua cidadania e, de acordo com

Guerra e Cadar (2018), será na condição de estrangeiros na própria cidade que eles experimentam um efeito direto da condição da cidadania e da proteção de direitos em relação ao poder formal e informal.

Essa cidadania, na concepção de Nilo Batista (citado por Batista, 2003/2016), é definida como uma “cidadania negativa”, restringindo-se ao conhecimento e exercício dos limites formais à intervenção coercitiva do Estado. Para Batista (2003/2016), “esses setores vulneráveis, ontem escravos, hoje massas marginais urbanas, só conhecem a cidadania pelo seu avesso, na trincheira “autodefensiva” da opressão dos organismos do nosso sistema penal” (p. 57).

Esses adolescentes e jovens negros experimentam diretamente a criminalização discursiva e judiciária da pobreza, assim como a naturalização da mortalidade juvenil. Tornam-se passíveis de morrer sem que sejam inseridos em um código simbólico de pertencimento cidadão (Guerra; Cadar, 2018).

A “pressuposição da suspeição”, ancorada no regime da diferença da cor, sustenta a conduta violenta das instituições estatais. Isso se confirma na percepção de Rosa et al (2018), quanto ao cotidiano marcado pelos embates com a polícia e pelos ataques violentos experimentados nas regiões periféricas das grandes cidades, constituindo alvos e corpos sobre os quais recai a violência, pois esses adolescentes e jovens são responsabilizados pelo mal-estar social.

Além disso, o negro experimenta no campo jurídico o discurso do controle e da vigilância que opera através de uma repressão policial racista, produzindo submissão pelo medo (Musatti-Braga, 2015). E também é alvo da violência de uma política criminal que constrói o inimigo, a partir do qual se constroem e se implantam sistemas de segurança e se desenvolvem políticas urbanas de apartação (Batista, 2003/2016, Mbembe, 2018a).

O negro experimenta situações de criminalização da miséria e do conflito que se materializam no encarceramento, no genocídio (Musatti-Braga, 2015) e sob a articulação do direito penal público a um direito penal privado-doméstico, encontrado na implantação de um sistema penal genocida, cúmplice do Estado no processo de homicídio, mutilação e tortura dos negros. (Batista, 1996 citado por Batista, 2003/2016; Almeida, 2018).

2.4.1 O erotismo e as hipóteses racistas de cunho sexual

Nesse contexto em que abordamos o corpo negro, abrimos esta seção para tratar do erotismo em torno dele, considerando seu estatuto desde a escravidão até o contexto atual, incluindo o tema do genocídio da juventude negra, sob a condição imposta pelo racismo. Tal como tratamos no Capítulo 1 das mudanças no estatuto do escravo, na seção 1.2 desse mesmo capítulo, apresentamos a condição em que os escravos eram tomados como propriedade, mercadoria, coisa, objeto de aluguel, brinquedo, além da exploração econômica da mão de obra, da exploração do corpo das mulheres pelo trabalho, como reprodutoras e para relações sexuais.

O fato de ser escravo e o fato de ser negro parece autorizar ao branco essa invasão do corpo negro. Quando se fala do erotismo visado no corpo negro, inicialmente somos remetidos à sexualidade. Para Fanon (1952/2008) “diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital” (p. 138) e adverte que uma compreensão psicanalítica da situação racial exige dar grande importância aos fenômenos sexuais, como já dissemos.

Dessa forma, Fanon (1952/2008) ressalta que o negro e seu corpo são abordados e percebidos pela potência sexual, fixando o negro no plano do genital, onde ele é eclipsado e negado ao ser reduzido ao órgão, pois “é na corporeidade que se atinge o preto” (p. 142).

Da mesma forma, Souza (1983) constata que é pela resistência física, pela potência e desempenho sexuais configurando um estereótipo que atribui ao negro a supremacia do biológico. O outro aspecto dessa redução do negro ao erotismo e sua representação pela via da sexualidade o coloca na dimensão da violência selvagem quando a ele é atribuída uma intenção de estupro ou portador de um gozo invejado, em referência à potência sexual do homem negro e à sensualidade exacerbada da mulher negra (Nogueira, 1998; Gonzales, 1984).

Segundo Kilomba (2016), “o corpo negro está associado à sexualidade e à agressão, ao exótico, primitivo, indicativo de uma fantasia de proximidade com a natureza, onde os brancos perderam algo, demonstrando “o desejo branco de controlar o corpo negro” (p. 125). Essa perspectiva do “exótico” como o outro lado do erotismo, foi constatado também por Souza (1983) frente à evidência da associação da irracionalidade e do primitivismo ao negro, enquanto ao branco se associa a racionalidade e o refinamento, incluindo ainda a nomeação depreciativa “macaco”. (Souza, 1983; Nogueira, 1998; Gonzales, 1984).

Ao se referir à erótica do corpo negro feminino, Musatti-Braga (2015) considera que “o exotismo e o racismo não podem ser compreendidos como se fossem opostos, no sentido de um ser positivo, por ser elogioso, e o outro ser negativo, por desqualificar” (p. 201), pois o exotismo expressa a outra face do racismo, tratando-se de um mesmo modo de dominar o estranho, o ameaçador.

A abordagem desses temas passa pela agressividade sádica em relação ao negro e pela culpa imposta ao branco através da sanção da cultura ao direcioná-la ao negro. Essa direção é apontada por Fanon (1952/2008) que ainda observa no contexto dessa agressividade uma inversão das projeções de “intenções” sexuais do branco sobre o negro, constituindo a fantasia “o preto me viola” e a partir da qual “o preto torna-se o depositário predestinado dessa agressividade” (p.153). Dessa maneira, Fanon equivale essa fantasia àquela identificada por Freud (1919/2016) - “*Bate-se numa criança*” -; e ainda propõe que o comportamento do branco em relação à agressividade e à culpa sejam explicados através da concepção do masoquismo clássico.

Esse contexto foi tratado por alguns autores e desenvolvido em algumas seções adiante. Porém, devemos destacar no caso brasileiro o tratamento particular que se deu em relação à mulher negra escravizada e seu corpo pelo homem branco, perpetuando desde então no imaginário e nas violentas relações simbólicas estabelecidas. Gonzales (1984) chama atenção “para a confusão toda que o branco faz com a gente” (p. 229). Essa ambiguidade em relação à mulher negra refere-se aos lugares da mucama-mulata/doméstica. Segundo a autora, a mulher negra ocupava o lugar de mucama, ama-de-leite e mãe dos filhos dos brancos, ao mesmo tempo que experimentava a exploração de sua força de trabalho e as sevícias dos senhores. Esse contexto se atualiza na sociedade brasileira com a figura da mulata sensual que percebia como a doméstica/mucama de outrora sofre a mesma violência simbólica.

São contextos que nos levam a investigar como essa agressividade se insere no âmbito do erotismo e do exotismo. Por isso, verificaremos como Freud (1919/2016) formulou essa fantasia e apresentou sua estrutura, tinha o intuito de aplicá-la ao estudo das perversões, particularmente do masoquismo, mas também considerou sua aplicação na avaliação do papel que desempenha a diferença entre os sexos na dinâmica da neurose.

Inicialmente, Freud (1919/2016) salienta o caráter de prazer e satisfação autoerótica implicados na fantasia. E a estrutura em três fases. Na primeira, a criança que apanha nunca

é aquela da fantasia. É outra criança e o adulto que bate é indeterminado, tratando-se aqui de uma fantasia sádica. Na segunda fase, a pessoa que bate é o pai. A criança que apanha transformou-se em outra. Em geral, a criança que produz a fantasia. A fantasia é altamente prazerosa e ser surrada pelo pai tem caráter indiscutivelmente masoquista. Assim, considera que essa segunda fase é a mais importante, mas pode-se dizer que nunca teve existência real. A terceira fase assemelha-se à primeira. A pessoa que bate nunca é o pai, ou permanece indefinida como na primeira fase, ou é substituída, e a pessoa da criança que fantasia não aparece mais na fantasia de surra. Agora a fantasia é portadora de uma excitação intensa, inequivocamente sexual.

O que intriga a Freud (1919/2016) é o fato de a fantasia agora ser sádica. A explicação dele considera que, em decorrência do processo de recalçamento, surge um sentimento de culpa ligado aos desejos incestuosos. A fantasia da segunda fase transforma-se em expressão direta do sentimento de culpa e tornou-se masoquista. O sentimento de culpa é o fator que tornou o sadismo em masoquismo, mas esse não é o conteúdo integral do masoquismo.

O que Freud (1919/2016) constata é que a fantasia da terceira fase, agora semelhante à primeira, parece ter se tornado novamente sádica, mas, na verdade, apenas a sua forma é sádica. Dessa maneira, a satisfação que se obtém com ela é masoquista. “E seu significado reside no fato de que ela assumiu o investimento libidinal da parte recalcada e, junto com ele, o sentimento de culpa ligado ao conteúdo” (p. 137).

O que Freud (1919/2016) nos mostra é que a transformação do sadismo em masoquismo parece acontecer através do sentimento de culpa que faz parte do recalçamento. E este tem influência na transformação do sadismo em masoquismo, porque “o sentimento de culpa se escandaliza tanto com o sadismo como na ocasião da escolha incestuosa de objeto” (p. 142). Ao destacar a importância da primeira fase sádica, salienta que a segunda fase, inconsciente e masoquista, é incomparavelmente a mais importante.

A agressividade encontra no erotismo e no exotismo atribuídos ao negro duas vias pelas quais se manifesta. Embora o erotismo esteja associado à sexualidade, essa ideia encobre o caráter agressivo a ela inerente, enquanto no exotismo essa agressividade é explícita e o caráter erótico nele presente permanece encoberto.

Se não encontramos uma definição psicanalítica sobre o exotismo, pode-se inferi-la a partir das situações apresentadas pelos autores acima no contexto em que o negro é tomado pela via da inferiorização e de uma referência biológica próxima ao animal.

Se Lacan (1953-54/2009) define pela relação imaginária, em que considerou que a cristalização da ambiguidade do narcisismo é uma relação erótica, assim como toda identificação e toda apreensão do outro pela imagem numa relação de cativação é erótica e se faz pela via da relação narcísica, ainda considerou que essa relação é a base da tensão agressiva, uma vez que “em toda relação, mesmo erótica, com o outro, há um eco de uma relação de exclusão, *é ele ou eu*” (p. 110-111).

Além dessa perspectiva, Lacan (1959-60/1997) aborda o erotismo a partir do artifício da construção do amor cortês, em que se estabelece a função narcísica. A função do espelho se qualifica na relação narcísica, evidenciando o lado da exaltação ideal que é visado na ideologia do amor cortês, isto é, seu caráter profundamente narcísico. Desse modo, conclui que o espelho pode implicar os mecanismos do narcisismo, a diminuição destrutiva, agressiva, mas também desempenha outro papel – um papel limite. “Ele é aquilo que não se pode transpor. E a organização da inacessibilidade do objeto é justamente a única coisa da qual ele participa, mas não é o único” (p. 188).

Em ambos os casos, erotismo e exotismo, trata-se de uma relação narcísica, mas também erótica, em que a destrutividade da pulsão de morte tem um efeito direto nessa relação de exclusão pela via imaginária, não se restringindo apenas às situações que exemplificaram os casos de depreciação do negro que foram definidos pelo caráter exótico. Essa parcela de destrutividade produz uma exclusão do Outro sexo. Esse que no campo do erotismo é percebido pela “sensualidade e sexualidade excessiva”, mas que sob o prisma do axioma lacaniano *não-há relação sexual*, confronta brancos e negros com a inexistência de um saber fazer no encontro com o Outro sexo. Mas como no contexto do racismo não há espaço para a diferença, a agressividade é uma forma de lidar com o insuportável que a diferença sexual representa. Seu corolário é a exaltação narcísica do branco elevado à condição de ideal, de parceiro oficial, enquanto ao negro resta o papel menor, sexual (Fanon, 1952/2008; Gonzáles, 2020).

A agressividade compreendida através do sadismo é mais direta. É essa que se expressa na designação depreciativa e Freud (1919/2016) a demonstra na estruturação da

fantasia de surra. A dimensão erótica do sadismo se explicita quando se vê outra criança sendo surrada, mas também vertente da pulsão de destruição voltada para fora e situada do lado do Supereu, que foi denominado como sadismo propriamente dito. Este último caso evidencia a agressividade sádica presente no erotismo quanto à “rendição aterrorizada” (Schwarcz, 2018) que as mulheres escravizadas eram submetidas para satisfação sexual dos senhores.

A vertente do sadismo é abordada por Lacan (1962-63/2005) em relação à agressividade. Podemos utilizar essa que é tomada do erotismo em sua versão mais “sadiana”, considerada a mais exemplar. Essa versão é por ele estabelecida a partir da linguagem como o que estabelece a lei do desejo, normatizando-o e situando-o como desejo a partir da lei da proibição do incesto. Se o desejo se apresenta como vontade de gozo, na vertente “sadiana” – masoquista ou da perversão -, verifica-se nessa última que o desejo se dá como aquilo que serve de lei, como subversão da lei, a satisfação irrefreada do perverso é uma defesa, exercício de uma lei, na medida em que esta refreia, detém o sujeito no caminho do gozo. Enquanto o neurótico precisa passar pela própria instituição da lei para sustentar o desejo.

Essa versão do desejo em relação à lei possibilita considerarmos as duas faces da agressividade no sadismo quanto ao erotismo e ao exotismo. Nesse caso, lei e desejo como operadores para compreender, por um lado, a satisfação irrefreada que irrompe pela via sexual e suas manifestações em relação à sensualidade da mulher negra e à superpotência do homem negro, da mesma forma que tal vertente se dirige ao corpo negro quando o remete à dimensão do biológico pelas designações depreciativas, como se ao transgredir esse corpo fosse possível acessar um gozo numa região “mais abissal” (Miller, 1999).

Enquanto a vertente do masoquismo permite pensarmos essa agressividade e, junto com ela a culpa, tal como Fanon (1952/2008) se referiu aos dois artigos freudianos onde esses temas ganham relevo em função do masoquismo, Freud (1924/2016) ressaltou que o anseio masoquista é inerente à vida humana. Ao distinguir o masoquismo *erógeno*, *feminino* e *moral*, atribuiu a esse último mais importância por sua relação ao sentimento de culpa.

Para Freud (1924/2016), ao contrário do sadismo, quando parte da pulsão não é transposta para fora, permanece no Eu, constitui-se o masoquismo erógeno, enquanto o masoquismo moral deriva de acontecimentos externos e do poder do Supereu que recai sobre o Eu. E disso vem o anseio de castigo das autoridades exteriores e se identifica um

“sentimento inconsciente de culpa” que também se traduz como uma necessidade de punição. Além do mais, os componentes pulsionais destrutivos e parte da pulsão de destruição aparecem no Eu como intensificação do masoquismo. E Freud alerta para a periculosidade do masoquismo moral devido ao fato de derivar da pulsão de morte. E essa parte que escapou de ser transposta para fora tem valor de um componente erótico.

Lacan (1969-70/1992) compreendeu o masoquismo como expressão de uma marca, no corpo, “que nada mais é que um sujeito que se identifica como sendo objeto de gozo” (p. 51). Como consequência do lugar que Lacan conferiu a essa marca, Soler (2010b) afirma que essa marca indica uma qualidade erótica, pois esse corpo oferecido pelo simbólico traz o efeito da marca do despedaçamento produzido pela linguagem.

Do mesmo modo que se referiu ao sadismo, Lacan (1962-63/2005) também se referiu ao masoquismo pela vertente “sadiana”, reafirmando que o neurótico precisa passar pela própria instituição da lei para sustentar o desejo. Essa incidência do significante e sua marca sobre o corpo nos leva a considerar a função do mais-de-gozar e do objeto *a* como via de acesso a esse gozo perdido, através do erotismo e do exotismo atribuídos ao negro.

A marca no corpo que tanto pode ser essa fração do componente destrutivo da pulsão de morte quanto a cicatriz que o significante inscreve no corpo, de todo modo é algo que reenvia o sujeito a uma posição em que ele mesmo se percebe como objeto de gozo. Pela via da potência sexual ou da força física atribuída ao negro, o sujeito branco exprime uma versão masoquista que fica encoberta pelo componente sádico inicial.

Entretanto, identificado ele mesmo como objeto de gozo, pode se perceber nesse lugar como um objeto que tanto pode ser causa de um desejo ou efeito de perda de gozo, mas que estará desde sempre perdido. Por um lado, a possibilidade de recuperação de um gozo perdido, por outro, a referência a um gozo perdido. Mas para o branco, o erótico é tão ameaçador quanto o exótico.

A outra concepção pela qual pensamos o erotismo e o exotismo parte da definição de Freud (1927/2016) sobre o fetichismo. É do que trataremos no Capítulo 4 na discussão sobre os mecanismos denegatórios do racismo. Mas aqui nos interessa a primeira proposição.

Embora Freud tenha considerado o fetiche “um substituto do pênis” (p. 316), não se tratando de um pênis qualquer, mas um pênis específico, que teve importância nos primeiros anos da infância e foi perdido, o fetiche está determinado a preservá-lo do seu

desaparecimento. “O fetiche é um substituto para o falo da mulher” (p. 316), no qual a criança acreditou e se recusou a tomar conhecimento de sua percepção de que a mulher não possui pênis.

Esse termo confere dois aspectos importantes: o primeiro é a ideia de um objeto que foi perdido e que o fetiche tem a função de preservá-lo; e o segundo, a recusa da realidade [*ihre Verleugnung*] frente a essa ideia que não se apaga e à percepção que permanece, conforme Freud (1927/2016). Esses dois aspectos proporcionam condições de possibilidade quanto ao erotismo e o exotismo, pois permitem considerar que, em ambos os casos, a presença do objeto e a recusa da realidade operam sem que uma condição exclua a outra. No erotismo, a presença do objeto encobre a sua perda. No exotismo, a presença do objeto revela a sua perda e, ao reenviar tal objeto ao mais próximo do biológico e do animal, expressa sua recusa à realidade, uma vez que há o real, há o inassimilável.

Dessa maneira, consideramos ainda sobre esse aspecto que Safatle (2010) propõe pensar a diferença sexual a partir do fetichismo. E considera, a partir dessa proposição freudiana, o reconhecimento como etapa importante no processo de socialização da criança, implicando a assunção de um sistema regulado de diferença e separações. Nesse caso, pensa a diferença sexual como primeira experiência de alteridade da criança – clivagem do eu – ocorrida no interior de uma instância psíquica, o Eu, e não em várias instâncias do psiquismo. Essa clivagem é uma forma muito particular de suspensão dos conflitos psíquicos.

É uma condição que nos permite pensar o erotismo e o exotismo a partir da diferença sexual, considerando que pela via do reconhecimento tem-se a alteridade e, pela via da *não-relação*, tem-se a disjunção a toda completude possível pretendida pelo racismo. Erotismo e exotismo são formas, portanto, de evidenciar que de qualquer modo que o homem tenta se virar: *A relação sexual não existe*.

A outra proposição de Safatle (2010) se encontra no deslocamento de uma economia restrita a uma economia geral que ele identifica na teoria freudiana do fetichismo, articulando-a ao fetichismo da mercadoria em Marx. E desse modo, o fetichismo serve como dispositivo de crítica da modernidade e de seus processos de socialização. Nessa análise, situa do lado de Marx, o trabalho; e do lado de Freud, o desejo.

Tomando o fetichismo como possibilidade de reflexão a respeito das sutilezas da mercadoria, Safatle (2010) o aborda a partir da síntese lógica do desmentido fetichista – “eu

bem sei, mas mesmo...”, por considerar que o fetichismo da mercadoria em Marx é um retorno do conceito de fetichismo ao campo da cultura. E essa temática fetichista da mercadoria se impõe ao se produzir mercadorias no interior do processo capitalista de acumulação, em que os sujeitos projetariam, ou seja, não podem mais se reconhecer naquilo que eles mesmos fazem e produzem.

Segundo Safatle (2010), a mercadoria aqui é aquele objeto cuja única finalidade econômica é permitir um processo de autovalorização do capital. Ela é produto que permite ao dinheiro aplicado se valorizar e, se o capitalismo se organiza em torno de um processo incessante de valorização, ao produzir mercadorias os sujeitos produzem valor de troca – transformação dos objetos em suportes de valores de troca – e “a astúcia do fetichismo consistiria em apoiar-se na procura do que foi deixado para trás no processo de socialização do desejo, mas colonizando o passado com um fantasia que nada mais é do que a perpetuação identitária do presente” (p. 134).

Safatle (2010) conclui que se trata mais de colonizar o Outro a partir de sua redução à condição de suporte de uma imagem fantasmática (p. 134) e menos do problema da perversão. Trata-se do problema da incapacidade de reconhecer um nível de alteridade que não se deixa pensar a partir da figura um outro indivíduo, de uma outra identidade individual com seu sistema de interesses.

O erotismo e exotismo são pensados em alternância a partir do contexto do fetichismo da mercadoria e articulados à valorização da mercadoria. No caso do erotismo, teríamos a vertente da supervalorização da potência sexual ou força física do negro, a partir da lógica da valorização do capital, transformada em força a ser explorada, extraída.

Por outro lado, a depreciação negativa como indicação de que o exotismo expressa o negro pela lógica do desvalor, como uma mercadoria que não agrega valor e, portanto, pode ser descartada. Os adolescentes e jovens negros mortos no Brasil compõem essa última vertente da mercadoria em sua dimensão de exotismo.

2.5 O corpo branco e o ideal da branquitude: o gozo em questão

A discussão pretendida nessa seção é uma exigência que o próprio trabalho de pesquisa nos coloca, uma vez que desde o início falou-se muito mais do colonizado, do escravizado e do negro em função das consequências mais radicais sobre suas vidas sem

explicitar as implicações de tudo isso na subjetividade de não negros. Mesmo em situações em que falamos direta ou indiretamente sobre o lugar do dominador e do branco, ainda que se possa inferir sobre o que se trata, constatamos, assim como outros autores, que pouco se falou e ainda se fala do lugar do branco nesse processo, de seu corpo e seu gozo.

O fato é que as abordagens sobre o branco e a branquitude devem partir da construção da ideologia do branqueamento, do ideal universal e do privilégio, pois o que justifica seu centramento se baseia também no fato de que “o branco quer o mundo, ele o quer para si. Ele se considera o senhor predestinado do mundo” (Fanon, 1952/2008, p.117).

Por isso, introduzimos a abordagem sobre o branco e a branquitude a partir das considerações de duas autoras negras. Consideramos um exercício provocativo de mudança de posição. Escutar dos negros o que eles têm a dizer sobre os brancos. E produzir interlocuções necessárias. Não sei se isso cabe dentro de um trabalho acadêmico, mas correrei o risco.

E é exatamente pelos extremos que Nogueira (1998) situa os problemas entre o *negro* e o *branco*. Ambos constituindo extremos em que a marca do corpo produz negativização e inferiorização em um, enquanto produz afirmação em outro. Permite ao branco se reconhecer em um “nós” e levando o negro a esbarrar na barreira do seu próprio corpo devido à cor da pele, produzindo e gerando inferioridade por um lado e reafirmando a “supremacia” do universal e essencial da brancura. De um lado se produz vergonha. Do outro, a vergonha não aparece.

Kilomba (2019) produz definições que apontam as extremidades abissais produzidas pelo colonialismo e pela escravização. Na própria definição de branquitude, em que “o *sujeito negro* torna-se então a tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo” (p. 37). Sobre o negro se projeta o pior. Do outro lado, a branquitude moralmente ideal, decente, civilizada.

Na sua acepção, Kilomba (2019) observa as construções que levaram o branco a se acreditar diferente, enquanto ele mesmo considera a negritude primária. O que nega em si projeta nos negros. Enquanto o negro estabelece uma relação consigo mesmo pela presença alienante do branco, este o reconhece por uma negação, obrigando-o a se identificar ao ideal de brancura. Postos esses extremos, Kilomba levanta uma questão incômoda: por que o

exercício é sempre do negro? Porque nessa fantasia, segundo ela, se cultiva a ideia da servidão.

Abrimos a interlocução. À pergunta incômoda para aqueles que nunca se pensaram brancos ou nem indagaram o seu “ser de brancura”, podemos responder, não muito certos de se tratar de uma fantasia de servidão quando, no caso brasileiro, se atribui ao negro a responsabilidade pelo racismo que vivencia cotidianamente e pela sua superação.

Se Fanon (19152/2008) afirma que o negro é o Outro do branco, encontramos na Psicanálise o dispositivo do *estádio do espelho*, tal como o descrevemos em outra seção desta tese, a partir do qual compreendemos com Lacan (1949/1998) que um corpo precisa de outro corpo para inscrever algumas relações. E esse outro corpo é aquele do semelhante. Condições que observamos nessa alternância de um quadro de oposições definidas pelas relações imaginárias e que possibilitam compreender que à branquitude a constituição do corpo passa pelo corpo do negro, em uma perspectiva que não é dialética, pois a condição é de negação. Diferente do estágio do espelho, quando o reconhecimento do Outro está implicado. Tal como no mito de fundação da Modernidade (Dussel, 1993), podemos pensar que a construção do corpo branco passa pela desconstrução do corpo do negro.

O gozo imaginário aí implicado é aquele de que Lacan (1959-60/1997) fala como absoluto e que concebe a partir do termo *usufruto*. E Miller (1999/2012) retoma como gozo maciço, só obtido por uma transgressão: a fragmentação do corpo do outro. No caso da escravização e do racismo passa à extração do gozo no corpo do negro. Mas a transgressão do lado do branco o defrontou com esse gozo real, impossível e inacessível.

As designações depreciativas e a inferiorização que recaem sobre o corpo e a pele do negro abrem a via para discussão sobre o contexto simbólico, em que os significantes se tornam índice desse gozo, nesse caso, especificamente no significante branquitude. E, com isso, o gozo nas articulações discursivas abrirá as vias para as ideologias decorrentes do período posterior à escravidão e sua continuidade no contexto do racismo pós-abolição e contemporâneo.

Munanga (2017a) denuncia o racismo brasileiro a partir de suas ambiguidades, suas armadilhas, seus crimes. E identifica a dificuldade para definir quem é negro no Brasil, pois a mestiçagem se interpõe na definição de quem é branco. O texto dele expõe as polaridades que no Brasil colocam a ascendência africana em questão, mas não se questiona a

Branquitude. Embora se saiba quem é quem e qual é o lugar do negro e do branco numa sociedade, mexer nesses lugares implica perder privilégios.

A partir dessa constatação, outra situação que permite colocar a questão da identidade é apresentada por Seshadri-Crooks (2000) ao comparar a questão da identidade de casta na Índia e a redução da identidade à aparência física na Europa, no Caribe e em países como os Estados Unidos e o Brasil.

Para a autora, a consideração sobre os traços físicos não define capacidade ou caráter e a diferença biológica é algo indiferente. Assim, ela distingue o pensamento racial no interior do pensamento de castas, enfatizando que a diferença de casta é marcada por construções culturais, mas não por marcas corporais. Assegura ainda que a correspondência entre cor e raça é instável para se reduzir à aparência, pois quando esta é reivindicada, a herança se torna marcada pelo corpo. E quando as marcas corporais emprestam autenticidade ao pertencimento racial, o regime de aparência se concentra na mínima diferença (Seshadri-Crooks, 2000).

Consequente a essas percepções, consideramos que ao regime da aparência se sobrepõe, no interior do pensamento racial brasileiro, o pensamento de classe. O discurso, como agenciamento de modos de gozo, transfere o problema da desigualdade racial para o problema de classe social. Isso justifica a instituição da meritocracia e a manutenção do privilégio branco.

A discussão que se coloca em relação à branquitude por Munanga (2017) parte da construção da ideia de Negritude desde o fim do século XIX no Brasil, enquanto pouco se produziu sobre a Branquitude. Esse silêncio tem relações com suas vantagens, sendo necessário que a Branquitude seja concebida como categoria de análise do racismo brasileiro.

Carone (2014) afirma que esses estudos mostram os segredos, desvelam privilégios, medos, projeções e racismos inconfessos. Assim como o racismo mudou suas formas de expressão no Brasil, “não é posto nem é dito, mas pressuposto nas representações que exaltam a individualidade e a neutralidade racial do branco” (p. 23).

Desse modo, compreendemos, dentre as distorções apontadas por Bento (2014), aquela que diz respeito ao branqueamento como problema do negro, uma vez que o negro procura se identificar com o branco. Essa estratégia remete àquela que Dussel (1993) situa no mito fundador da Modernidade, que torna a vítima culpada e o dominador em vítima. Esse

discurso impregnado no interior de nossa sociedade evidencia o que Soler (2010b) ressalta da linguagem como princípio de agenciamento daquilo que resta para o falante de relação com o gozo, pois ela afeta o gozo. E, então, a branquitude pode ser pensada pela relação do branco com o seu gozo mais particular.

O outro aspecto dessa relação ao gozo pode ser pensado na vertente mais compartilhada que ele encarna quando a ideologia do branqueamento ganha extensão em toda a sociedade brasileira. Segundo Bento (2014), se essa ideologia define traços da identidade racial, nas relações raciais brasileiras, o branco pouco aparece. E, segundo a autora, esse silêncio encobre a participação do branco na permanência das desigualdades raciais no Brasil, fazendo parecer que esteve ausente do passado escravista e essa isenção protege o seu privilégio e, como um de seus sintomas, a branquitude não associa as desigualdades raciais à discriminação que produz.

Se a branquitude nasce do medo e leva à intolerância, à diferença, Bento (2014) confirma que a problemática racial brasileira é sempre unilateral e coloca a situação como problema do negro. As dificuldades são explicadas pela inferioridade do negro.

A crítica dela à construção da branquitude também é endereçada a Gilberto Freyre pela sua contribuição à construção da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial. No interior do pensamento desse autor, a ideia de conciliação entre as raças visava suavizar o conflito, negar o preconceito e a discriminação, criando argumentos que defendem e protegem e os privilégios. Por outro lado, a autora considera que se Florestan Fernandes mostrou a profunda desigualdade social e expressou sua indignação diante do que se fez ao negro, ele deixou o branco de fora de sua análise, não abordando o problema da deformidade que a escravidão produziu no branco.

Nessa perspectiva, Silva (2017) conclui que a branquitude é “um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista” (p. 28), implicando vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos.

O que ecoa nessa discussão é o privilégio e, por se trata do gozo, consideramos pertinente destacar outra vez essa proposição em que Lacan (1968-69/2008) ressalta o fato de que se a região do gozo é proibida ao homem,

esse pequeno *a*, eu o chamei de *mais-de-gozar*, por ser isso que é procurado na escravização do outro como tal, sem que nada senão a obscuridade seja assinalada quanto ao gozo próprio desse escravo. É nessa relação de risco e de jogo, é no fato de o senhor dispor do corpo do outro sem ter nenhum poder sobre o que acontece com seu gozo, que reside a função do pequeno *a* como *mais-de-gozar*. (Lacan, 1968-69/2008, p. 358).

[...] haja o que houver, o *mais-de-gozar* está sempre presente. Mas é preciso saber para quem. (Lacan, 1968-69/2008, p. 360).

E essa definição dos lugares e posições de cada um em relação ao gozo, são pensados por Seshadri-Crooks (2000) ao considerar que “o significante inaugural de raça, cujo termo é branquitude, implica-nos todos igualmente em uma lógica da diferença” (p. 3), não se tratando de evocar propriedades físicas ou biológicas. “Por branquitude, eu refiro ao significante mestre, que estabelece uma estrutura de relações, um significado corrente que através de um processo de inclusão e exclusão constitui padrões de organização humana da diferença” (p. 3) e isso sustenta sujeitos em certas posições simbólicas como “negro”, “branco”, “asiático” e outros em relação ao significante mestre.

De acordo com Seshadri-Crooks (2000), o S_1 da ordem da diferença racial promete a totalidade absoluta do sujeito, já que a branquitude representa a mestria completa, a autossuficiência e o gozo do Um. Em sua proposição, se o sexo é caracterizado pela não-relação, raça não pode ser organizada pela ausência. Raça tem um significante mestre todo-presente: Branquitude. E, por isso, “raça não suporta o paradigma da falta, e o fenótipo assegura nossa crença na diferença racial e perpetua nosso desejo de brancura” (p. 13). Portanto, vivemos no mundo colonizado, o império do Um é disjuncto do Outro: branco, homem, rico. Daí a absolutização do gozo não compartilhado em seu limite auferido pela imposição da castração.

Essa perspectiva coaduna com o que Musatti-Braga (2015) considera sobre o fato de a branquitude se impor como regra, parâmetro de normalidade. A autora trata do problema da visibilidade e indaga: quem pode aparecer, ser visto, escutado? No Brasil, são os brancos, pois “como ser visível, sendo negro, num campo de referências em que o branco foi tido como universal e tomado como a referência da própria condição humana?” (p. 58).

Para Seshadri-Crooks (2000), pela relação com o significante, o corpo é pensado como local apropriado da questão da visibilidade racial, na medida em que essa assegura investimentos em identidade e distingue raça de outros sistemas de diferença, como casta, classe ou etnicidade. De acordo com a autora, no caso do Brasil é o oposto – o significante

Branquitude gera uma combinatória de inclusão ou exclusão com o seu próprio conjunto – já que branquitude tenta significar o que é insignificável. Se o Outro da raça é não faltoso, não há furo onde há promessa de gozo.

O último aspecto que consideramos no trabalho de Seshadri-Crooks (2000) se refere à fantasia da branquitude, em que a autora considera que essa fantasia é falsa. Não é fundamental, nem transcendental, mas culturalmente produzida. Não pode oferecer ser o gozo, porque não tem impacto no corpo real ou no real do corpo. A conclusão é que se o Outro da raça é não-faltoso, não apresenta um enigma real ao sujeito. Ao contrário da diferença sexual, não há nada irresolvível sobre raça como significante mestre.

Nesse conjunto “disjunto”, em que linguagem, significante, corpo e gozo são articuláveis, o paradigma da não-relação possibilita pensarmos a branquitude na perspectiva do gozo do Um. Nessa vertente, o gozo do Um como gozo que passa ao largo do Outro, gozo solitário (Miller, 1999/2012), é corolário ao contexto do racismo nas sociedades neoliberais. A garantia da totalidade assegurada pelo significante mestre branquitude se converte em um imperativo de gozar solitariamente.

Assim, no contexto da transmissão transgeracional da herança traumática da escravidão, percorremos os desfiladeiros do corpo, do gozo e do trauma, constatando os caminhos pelas quais a linguagem é a via pela qual se articula a história da partilha do gozo. E a escravidão pode ser pensada como um paradigma dessa partilha.

A herança é a transmissão da memória de uma operação de partilha do gozo, nunca totalmente acessível, sempre desigual. Não é uma operação exata. Ela deixa um resto e um preço a ser pago. Essa partilha do gozo decide lugares de privilégio e de morte. Para alguns, a ideia da posse desse gozo, pela qual garantem o seu privilégio, sustentado ao preço da exclusão de outros. Para esses, o que resta de um tanto de gozo é gozo de uma outra ordem, um gozo mais mortífero. E essa é a sua herança e o seu trauma.

No próximo capítulo trataremos do mito, a fim de extrairmos algumas consequências em relação ao genocídio da juventude negra brasileira no contexto do racismo.

3 DO MITO À FANTASIA: UMA LEITURA DO RACISMO

3.1 Do mito à estrutura: uma via para situar o mito negro

Se o início da nossa investigação parte da constituição do mito fundador da Modernidade (Dussel, 1993; Grossfoguel, 2016), por conseguinte, as consequências recolhidas nesse percurso implicaram situar os desenvolvimentos no interior da teoria psicanalítica a respeito do mito e da fantasia, a fim de compreendermos o que está em jogo no contexto do colonialismo, da escravidão e do racismo e, conseqüentemente, no genocídio da juventude negra brasileira.

Assim, trataremos do mito compreendendo a insistência de Fanon (1952/2008) de que há para o preto um mito a ser enfrentando, pois, “o preto sabe que não é preto impunemente” (p. 135). E esse mito, além de se encontrar solidamente enraizado, é também ignorado pelo preto, que só o desvela no encontro com o branco e o mundo branco.

Desse modo, verificamos que há uma profundidade a ser verificada na constituição do mito em relação ao negro, não se tratando apenas de uma explicação imaginária sobre o processo de dominação que subjogou os negros desde a colonização e a escravização. Se há um mito em torno do negro é porque também há um incômodo, um temor, mesmo que velado ou silenciado. Não é em vão que Mbembe (2018b) explicita o desencadeamento de dinâmicas passionais em que o negro aparece, já que sua presença abala o sistema racional e porque também ninguém gostaria de ser um negro ou ser tratado como tal. Essa ambigüidade permeia toda a representação que constitui o mito negro, principalmente sob o domínio do racismo e em relação à criminalização de adolescentes e jovens negros.

Por isso, concordamos com Souza (1983) quanto ao lugar em que o mito se instaura no contexto das relações sociais brasileiras, uma vez que “o mito é uma fala, um discurso, uma forma de comunicação sobre qualquer objeto, mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que visa escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em natureza” (p. 25). Por essa razão, a autora considera o mito como instrumento formal da ideologia, assim como efeito social que pode ser resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas. Isso implica o seu enraizamento na nossa formação social, pois também remete à marca da diferença.

A fim de compreendermos esse enraizamento do mito no contexto de nossa investigação, tornou-se necessário situar o interesse da Psicanálise pelo mito. Segundo Japiassu (1998), a posição vigorosa de Freud em favor da razão e dos procedimentos racionais e discursivos que o conduzem ao conhecimento científico não o levou a descartar a importância do mito. Em seu sentido aparente, articula múltiplas forças psíquicas, mas também “constitui um meio de estruturar e de levar à plena consciência a parte de ‘algo’ que não se integra nas estruturas conceituais” (p. 175).

Compreendendo que a construção mítica está relacionada a um evento distante e esquecido, Japiassu (1998) considera que foi a partir da constatação da persistência de um sentimento que foi transmitido de geração a geração que Freud identificou a história da castração. E, com o retorno à história inaugural da religião, confirmou-se que sobre esse sentimento os homens não guardavam dele a menor lembrança.

Ao afirmar que “o mito aparece como um relato de uma *descontinuidade acontecimental* exprimindo a continuidade do desejo” (p. 175), Japiassu (1998) considera que o mito individual, a representação pulsional do sujeito, seria uma *história do desejo* possuindo uma *continuidade fantasmática*, apesar de uma descontinuidade acontecimental. Isso nos parece correr em direções opostas, como não articuláveis. Entretanto, o autor considera que mito ou fantasia se fundam num acontecimento distante, esquecido. Um fator que também é considerado por Lévi-Strauss, que reafirma seu valor intrínseco provindo de acontecimentos desenrolados no tempo e por formarem uma estrutura permanente que se relaciona com o passado e com o futuro.

Para Japiassu (1998), o mito de Édipo inaugura o pensamento psicanalítico de Freud, levando-o a abandonar a realidade do traumatismo sexual para construir a realidade psíquica (fantasmática) de que o mito constitui o modelo. Mas, ao abandonar a busca da realidade acontecimental e se interessar pela estrutura fantasmática, “o que Freud conserva do mito é, sobretudo, seu valor *exemplar* para explicar a *origem* da sexualidade humana” (p. 176). De acordo com o autor, Freud se preocupou em designar o fundo psicológico do simbolismo mítico, pois para ele é como se o mito cobrisse toda a extensão do psiquismo elucidado pela psicologia profunda, como se todo ser humano estivesse engajado no mito.

Por esse motivo, retomamos a concepção do mito, tal como Lévi-Strauss (2008) o compreende em relação à linguagem no âmbito do fenômeno social e à língua enquanto

elaboração coletiva, além de salientar que as sociedades expressam em seus mitos sentimentos fundamentais como amor, ódio ou vingança. Nesse sentido, o autor entende que os mitos são tentativas de explicação de fenômenos de difícil compreensão. Mas para o momento atual e para o problema que aqui tratamos, é preciso ir além da explicação dada pelo mito.

Segundo Lévi-Strauss (2008) é pela palavra que conhecemos o mito e este pertence ao discurso. É definido por um sistema temporal e seu valor intrínseco é uma estrutura permanente que decorre dos eventos e acontecimentos. Além disso, o mito compreende uma estrutura dupla, histórica e a-histórica, sendo isso o que lhe dá pertencimento simultâneo ao âmbito da *fala* e da *língua*, além de uma originalidade com o que o mito se apresenta em relação aos fatos linguísticos. Dessa maneira, o mito pode ser definido como modos de discurso, sendo uma linguagem, trabalhando em um nível muito elevado, em que o sentido consegue se descolar do fundamento linguístico.

Assim, vemos o movimento que Lévi-Strauss (2008) encontra no interior do mito, distanciando do sentido, para afirmar que se o mito possui sentido e pertence à ordem da linguagem, ele também possui propriedades específicas. Como todo ser linguístico, é formado de unidades constitutivas, tal como aquelas que intervêm na estrutura da língua. Como cada forma difere daquela que a precede por um grau mais alto de complexidade, esses elementos próprios do mito serão chamados de grandes unidades constitutivas – os *mitemas*.

Lévi-Strauss (2008) define os *mitemas* como não sendo assimiláveis, pois situam-se num nível mais elevado, mas sem estes o mito não se distinguiria de qualquer forma de discurso. Cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma *relação* e todas as unidades constitutivas consistem em relações. Para marcar a diferença entre essas grandes unidades constitutivas e outras, considera que “as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixes de relações*, e é unicamente na forma de combinações desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa” (p. 227).

A partir dessa condição, Lévi-Strauss (2008) propõe que um mito não pode ser interpretado em um só nível, uma vez que, não existindo explicação privilegiada, encontramos vários níveis de explicação e, por essa razão, não devemos interpretá-lo isoladamente, mas em relação com outros mitos. E esse será um exercício a ser feito a fim de não nos determos apenas no mito sobre o negro, mas compreendê-lo em relação à

branquitude. Ela é definida por Schucman (2012) “como uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca e que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos” (p. 7).

A esse aspecto interpretativo e relacional do mito, Lévi-Strauss (2008) também ressalta que os mitos se transformam de maneira mútua, numa relação que une diferentes planos. Mas as transformações nele operadas afetam a sua armadura, o seu código, a sua mensagem, sem que deixe de existir como tal. Assim, restam duas vias abertas: a da elaboração romanesca e a da reutilização para fins de legitimação histórica. E essa nos parece ter sido a constante de um movimento que procura desfazer a face “romanesca” ou mesmo “caricatural” em torno do mito negro, a fim de conferir a ele o seu lugar na história, ao mesmo tempo em que provoca rupturas naquilo que se denominou “mito” da democracia racial brasileira, confirmando que um não pode ser pensado sem o outro.

Desse modo, Lévi-Strauss (2008) compreende que há um interesse da Psicanálise em ultrapassar as explicações cosmológicas em relação a problemas de difícil explicação. Algumas situações já não poderiam mais ser respondidas do mesmo jeito ou permanecerem sem resposta, tendo em vista que cada época se transforma e transforma as questões, as respostas e a maneira de tratá-las.

Considerando que o mito é expressão de algo no interior do discurso, o contexto de nossa investigação partiu da constituição do mito fundante da modernidade. E com a associação entre o colonialismo e a escravidão, produziu-se um processo de inferiorização, animalização e transformação do negro em coisa, a fim de justificar sua escravização. Com o incremento do racismo como tecnologia de dominação, a emergência do discurso em relação ao mito negro permanecerá cristalizando relações de hierarquia racial, segregação, exclusão e morte, sem as quais os privilégios do branqueamento não se sustentariam.

Se a Psicanálise vai além da explicação do mito, Fingermann (2005) considera que a lógica significativa é o que permite escrever o que os mitos freudianos explicitaram. Segundo a autora, o mito de Édipo explicitou as pulsões e seus destinos, enquanto em *Totem e tabu*, pode-se ler as fórmulas e matemas lacanianos como os “discursos” e as fórmulas da sexualização. A essa proposição, acrescentamos as possibilidades a serem exploradas em *Moisés e o*

monoteísmo sobre a dimensão da “verdade histórica”, do estrangeiro, da diferença e da identificação, a fim de discutirmos o mito.

Mas se há algo a ser explicitado no mito, Viltard (1996) identifica que o mito ocorre no lugar onde, no sistema simbólico, o gozo sexual não é em lugar algum simbolizado e nem simbolizável. A partir dessa indicação, inferimos que se trata de uma explicitação do gozo. Isso nos leva a verificar como a Psicanálise lacaniana situa o lugar do gozo no contexto do mito.

O recurso à linguagem e a relação do homem com ela permite a Lacan (1953/2008) afirmar que a experiência analítica implica sempre em seu interior à constituição de uma verdade, mas como ela não pode ser dita, existe a possibilidade de que se expresse através de uma fórmula essencial que se denomina mito.

O mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui. A fala não pode apreender a si própria, nem apreender o movimento de acesso à verdade como uma verdade objetiva. Pode apenas exprimi-la — e isso de forma mítica. Nesse sentido é que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o complexo de Édipo, tem valor de mito. (Lacan, 1953/2008, p. 8).

Além do valor de mito que tem o Complexo de Édipo, Lacan (1953/2008) também considera que esse valor se encontra em *Totem e tabu*, mas em *Moisés* deve-se falar de uma verdade outra, construída, não pensada em seu valor de mito, advertindo-nos ainda que não se deve ter pressa frente ao movimento de acesso à verdade.

O outro aspecto destacado por Lacan (1953/2008) no mito é a existência de um certo número de formações que se originam do vivido e da experiência, encontradas nos sujeitos neuróticos e que necessitam recorrer ou referir ao mito edípico, da mesma forma que outras formações recorrem ao mito do pai primevo e a Moisés, permitindo-lhe verificar que este tipo de formações se encontra no centro da experiência analítica.

A definição de mito para Lacan (1953/2008) compreende a representação objetivada de um gesto que se expressa de maneira imaginária nas relações fundamentais do ser humano numa determinada época. Isso o leva a dizer que o mito se manifesta em nível social, latente ou patente, virtual ou realizado, pleno ou vazio de seu sentido, reduzido à ideia de uma

mitologia. Por isso assegura que podemos encontrar na vida do neurótico todo tipo de manifestação que forma parte deste esquema, podendo-se dizer que se trata de um mito.

Há ainda no mito o que Lacan (1953/2008) denomina sua constelação original, ou seja, as condições de que se vale o sujeito para constituir o seu mito: seu nascimento, seu destino, sua pré-história, suas relações familiares. Mas essa constituição não se dá sem o aspecto fantasmático, o cenário imaginário, a partir do qual o argumento fantasmático aparece como um pequeno drama e, por isso, se denomina mito individual do neurótico.

Essa conceituação permite identificar a impossibilidade de transmissão de uma verdade objetiva. Porém, esse efeito de transmissão de que o mito é portador permite-nos insistir em seu valor para a nossa investigação a partir do contexto colonial e escravagista, a fim verificar quais consequências essa transmissão mítica produziu na definição de lugares e posições sociais de sujeitos negros e brancos na sociedade brasileira.

Em continuidade, verificamos que, para Lacan (1956-57/1995), o que se chama mito, seja ele religioso ou folclórico, em qualquer etapa de seu legado que se o considere, apresenta-se como uma narrativa. Porém, muito se pode dizer sobre essa narrativa. Além de tomá-la sob diferentes aspectos estruturais, assim como tomá-la sob a forma literária, o mito é muito distinto da narrativa, pois demonstra certas constâncias que não estão absolutamente submetidas à invenção subjetiva.

Segundo Lacan (1956-57/1995), o mito tem um caráter de ficção, mas uma ficção que tem uma estabilidade que não a torna maleável às modificações que lhe podem ser trazidas. Assim, toda modificação implica, por sua vez, uma outra, invariavelmente a noção de uma estrutura e essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, da qual ela é portadora. Isto é, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. “Aí está uma coisa que não está separada do mito, pois a verdade tem uma estrutura de ficção” (p. 259).

Além disso, Lacan (1956-57/1995) considera que o mito possui um caráter inesgotável, estando mais próximo da estrutura que de todo conteúdo. Dessa maneira, ao compreender os mitos, em sua ficção, ressalta que estes não visam a origem individual do homem, mas à sua origem específica, sua criação.

Ao identificar uma relação de contiguidade dos mitos com a criação mítica infantil, Lacan (1956-57/1995) afirma que a formalização isola nos mitos elementos ou unidades cujo

funcionamento estrutural é, comparável, àquele isolado pela linguística, a essas unidades denominadas mitemas. São esses mitemas que permitem ordenar os elementos de um mito, pois o alinhamento que permitem construir forma a sequência do mito, assim como o retorno destes elementos obriga a ordená-los, não numa só linha, mas numa superposição de linhas dispostas como numa partitura. Assim,

o mito se lê num sentido, mas seu sentido, ou sua compreensão, surge à superposição dos elementos analógicos que voltam sob formas diversas, a cada vez transformadas, sem dúvida para realizar um certo percurso que vai do ponto de partida ao ponto de chegada, e que faz com que algo que no começo parecia irredutível se integre no sistema. (Lacan, 1956-57/1995, p. 283).

Além dessas condições, Lacan (1960-61/2010) identifica na função do mito as transformações que operam segundo certas regras e que por esse motivo têm um valor revelador. Essas regras demonstram a mesma espécie de fecundidade que as matemáticas e reafirma que é disso que se trata na elucidação dos mitos. Estes são figuras desenvolvidas que são referíveis, não à linguagem, mas à implicação do sujeito capturado na linguagem, no jogo da fala.

Esse aspecto estrutural do mito será discutido por Lacan (1970/2003), pois sua compreensão é de que seguir a estrutura é certificar-se do efeito da linguagem. Essa é a sua tese central – *o inconsciente estruturado como uma linguagem* – e que lhe permite afirmar que a linguagem se produz a partir de relações tiradas do real. Dessa maneira, se Lévi-Strauss diz que o mito é intraduzível. Para Lacan, isso significa que não importa em que língua sejam colhidos. Os mitos são sempre igualmente analisáveis, por se teorizarem a partir das grandes unidades pelas quais uma “mitologização” definitiva os articula.

Longe de constituir uma teoria explicativa do mito, dado que nem a explicação é a sua condição essencial, para a Psicanálise, as unidades constitutivas do mito – *mitemas* – representam a via pela qual se pode chegar mais perto do real. Não se trata de criar um conjunto de explicações, mas fazer uso do recurso interpretativo fornecido por essas unidades constitutivas, dado que esses mitemas são mais próximos do real.

Assim, a concepção do mito para a Psicanálise permite-nos formular interpretações acerca do mito negro, bem como da ideologia do branqueamento, do racismo e do genocídio da juventude negra. Interpretações que tocam esse ponto indizível, irrepresentável do real a que fomos levados pela experiência da colonização, da escravidão e do racismo.

A confirmação dessa concepção do mito que extrapola a explicação encontra suporte naquilo que Mbembe (2018b) identifica ao longo da era moderna quanto às duas noções – “África” e “negro” – que foram mobilizadas em processos de fabricação de sujeitos raciais. A execração é a marca preponderante desse processo, cujo atributo consiste em pertencer a uma humanidade à parte, execrada, relegada à condição de dejetos humanos. O autor afirma que, como recursos míticos, a África e o negro não servem apenas para sustentar um limite insustentável, mas também por constituírem duas categorias marcadas pela ambivalência, pela repulsa e pelo incisivo gozo perverso.

Se há algo que não é passível de explicação, mas requer uma interpretação, podemos considerar o que propõe Mbembe (2018b) sobre a redução do negro ao espectro da humanidade ao se desprender da forma-escravo. A condição de espectro só é conferida em uma transformação pela destruição. Portanto, o mito sobre o negro não é uma explicação sobre a constituição do negro, mas permite uma interpretação sobre essa representação que se criou em relação ao negro. Adiante, continuaremos essa análise interpretativa com os mitos psicanalíticos.

3.2 O mito em Psicanálise: uma chave de leitura para a escravidão, o racismo e o genocídio

Após situarmos o interesse da Psicanálise pelo mito, compreendemos que Freud construiu uma explicação mitológica a partir de Édipo, Totem e Tabu e Moisés, enquanto para Lacan a estrutura do mito e a estrutura discursiva permitiram um deslocamento em relação ao gozo, indo do mito à estrutura. Assim, verificaremos nessa seção a passagem da tentativa de sentido à explicitação do gozo. É isso que nos interessa discutir no contexto da escravidão, do racismo e do genocídio da juventude negra brasileira.

Nosso retorno ao interesse de Freud pela antropologia identifica no Rascunho N, (Freud, 1897/1977), a referência aos seus estudos sobre o “horror ao incesto”, bem como na Carta 78 (Freud, 1897/1977), em que a nota do editor inglês James Strachey⁴ faz referência

⁴ Notas do editor inglês (James Strachey). In: Totem e tabu. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIII, p. 13-194). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em (1913 [1912-13])).

ao termo “mitos endopsíquicos”, tratando-se da possibilidade humana de criar alguma coisa inerente ao nosso próprio psiquismo e que Freud (1897/1977) denominou psicomitologia.

Em suas investigações sobre a sexualidade, passando da teoria da sedução à teoria do trauma e, conseqüentemente, à fantasia, Freud (1909/1974) chega ao Complexo de Édipo. Ao analisar um caso de fobia em uma criança, identifica os interesses em jogo na relação desta criança aos seus pais, podendo estabelecer assim o Complexo de Édipo.

A análise dessa fobia permitiu a Freud (1909/1974) observar que as relações com os animais remetiam às mesmas relações que os homens primitivos também tiveram. A condição explorada nesse caso o levou a constatar o deslocamento para um animal de um medo que se relacionava com o pai. O medo da criança pelo pai demonstrava a evidência de uma luta contra desejos que tinham como tema a ausência do pai. Ele era encarado como competidor em relação ao amor da mãe. A essa atitude da criança com o pai, denominou Complexo de Édipo, considerando-o o núcleo das neuroses.

Com essa observação, Freud (1913/1974) realiza sua investigação sobre o totemismo e os sistemas de organização das sociedades mais antigas. O interesse dele o leva a verificar que os atos e as estruturas psíquicas são supradeterminados, não são atribuídos a uma única causa. Por esse motivo, encontra justificativa para a hipótese da “horda primeva” e da “morte do pai primevo”, pois além dos aspectos psíquicos no indivíduo, compreendeu que tudo isso possuía alguma relação com a origem da quase totalidade das instituições sociais e culturais.

Na origem da horda primeva e do totemismo, Freud (1913/1974) identifica um pai violento e ciumento que guarda as fêmeas para si e expulsa os filhos. O retorno dos filhos expulsos leva à morte e à devoração do pai, constituindo um mecanismo de identificação ao pai. Mas esse ato criminoso é também o começo da organização social, das restrições morais e da religião. Entretanto, a constatação de que a existência real do pai interditava o acesso a algo, torna esse acesso agora proibido pelos próprios filhos e, com isso, um sentimento de culpa emerge. Mas não escapam a Freud as formações das organizações sociais e culturais que passaram a regular, restringir e proteger tais sociedades contra o incesto.

Como desenvolvimento posterior, o mito de Édipo, tomado na trilogia tebana de Sófocles, permitiu a Freud (1924/1976) revelar a importância do Complexo de Édipo como fenômeno central do período sexual da primeira infância. Condição pela qual a maioria dos seres humanos passa como uma experiência individual, constituindo um fenômeno que

estaria determinado ou estabelecido para a humanidade. Essa descoberta será decisiva para as investigações psicanalíticas no tocante à sexualidade, às relações de transmissão e filiação. Também será importante na definição das estruturas psíquicas, nas relações do sujeito à pulsão e às escolhas de objeto, bem como quanto à lei que regula o desejo e no âmbito da organização das relações sociais.

Ao fim de sua obra, a investigação sobre a fundação da religião e sobre o sistema de crença levou Freud (1939/1975) à reconstrução histórica de Moisés. No início dessa reconstrução, destaca a figura do herói como aquele que se rebelou contra o pai e o sobrepujou vitoriosamente. Essa fonte de ficção poética foi encontrada no que denominou “romance familiar” da criança, em que o filho reage a uma modificação em sua relação emocional com os genitores, em especial o pai. Mas se o mito acentua a natureza heroica de um grande homem, Freud insiste na significação especial de sua segunda função quando aplicado a personagens históricas. Isso permite criar uma patente de nobreza para o herói elevando sua posição. De acordo com Fucks (2007), a diferença em relação ao Édipo é que a história da origem de Moisés começa pela descida de uma posição proeminente para igualar-se aos filhos de Israel.

Segundo Fucks (2000) “o espírito crítico de Freud adiantou-se aos estudos mais modernos sobre os mitos e sua função na cultura como narrativa de uma criação que, produzida num passado remoto, se perpetua em algo de uma realidade atual” (p. 59). Ao designar o mito como uma narrativa, de alto valor social e individual, evidencia-se sua função de *expressar uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito humano*.

A dimensão da “verdade histórica” na construção de Moisés por Freud (1939/1975), segundo Fucks (2000), não se mede pela fidelidade ao tempo ou realidade dos fatos. Não havia necessidade de que essa morte fosse absolutamente “verdadeira”. A construção de uma “verdade histórica”, à diferença da verdade material, é pensamento ou crença que inclui o sensível na abstração que se faz.

De acordo com Moreira (2014), ao reconstruir a história de Moisés, o que está em jogo é a constituição de uma história que veicula uma verdade, não necessariamente dizendo respeito a uma verdade fatural. Não se trata de apresentar uma versão da história e confrontá-la com a história oficial para dizer que esta é a verdade histórica. Para a autora, Freud propõe

outra noção de história ao demonstrar os caminhos pelos quais determinadas ideias são transmitidas e quais mecanismos estão implicados nesse processo.

Para Moreira (2014), se Moisés carrega em suas linhas a dimensão da verdade, a inscrição da verdade independe da aparição de provas fatuais, pois sua reconstrução privilegiou a verdade como efeito. Dessa maneira, a autora verifica que se a verdade histórica traz um retorno do passado, é porque trata-se menos de ir atrás de provas históricas. A partir dos traços e fragmentos do passado, tal como o psicanalista faz durante a análise, trata-se de construir sobre as lacunas e falhas do discurso do analisante, terminando por demarcar o lugar de um elemento fora do texto, cujos efeitos serão percebidos *a posteriori*. Quanto a esse aspecto da construção, discutimos na seção 1 do Capítulo 1.

Até aqui o que constatamos são três construções que conferem ao mito uma relação com a verdade. Entretanto, não se trata de uma verdade fatural, diferente do que foi o acontecimento da escravidão no período colonialista, assim como suas consequências sobre a história do povo negro. Além disso, não há um esquecimento sobre esse evento, senão sob a forma de uma negação disfarçada por parte daqueles que o produziram, os brancos. Portanto, o que tomamos de exemplar na construção freudiana é o efeito de verdade sobre a escravidão, o racismo e genocídio da juventude negra brasileira. Esses são fatos históricos e ainda exigem tratamento. Embora tenhamos apresentado esses fatos históricos, nós os tomamos como uma narrativização, a fim de problematizá-los e extrair os seus efeitos de real que podem ser interpretados.

É preciso afirmar que não pretendemos aplicar esses mitos para analisar os mitos desses povos dominados e escravizados, nem mesmo comparar a sua aplicabilidade. O que está em questão é o que dos mitos em Psicanálise se pode evidenciar quanto aos mitos construídos no processo de colonização e escravização, e que se reafirmam através do racismo e do genocídio da juventude negra brasileira.

Assim, há uma dimensão da relação com a verdade para a qual Lacan (1969-70/1992) chama a atenção, afirmando que a verdade é irmã do gozo. Desse modo, afirma que Édipo acabou mal porque quis saber a verdade. Em Édipo, há o assassinato do pai e o gozo da mãe, fazendo intervir a dimensão da verdade. Mas ao mesmo tempo, considerando abusivo colocar tudo na mesma linha de Édipo, Lacan pergunta: qual relação entre Moisés, Édipo e o pai da

horda primitiva? Tal relação pode se referir ao conteúdo manifesto e ao conteúdo latente no mito.

Dessa maneira, ao analisar a estrutura mítica, Lacan (1969-70/1992) destaca o assassinato do pai no mito freudiano, mas ressalta o paradoxo na tentativa de preservar o campo da religião. Com a afirmação “Deus está morto”, assegura que está em jogo a lei e sua consolidação. Assim, o que aclara esse horizonte a partir da morte do pai, é o que Freud nos antecipa como a chave do gozo, isto é, a partir da morte do pai é que se edifica a interdição desse gozo.

Para Lacan (1969-70/1992), se no mito de Édipo se encontra a chave do gozo, o assassinato do pai é a condição do gozo e nisso está o essencial ao tomar relevo a referência encontrada em um mito. No mito do assassinato do pai se localiza um desejo de morte manifesta, mas também o sentimento de culpa pela morte do pai ocultaria o desejo de que esse pai fosse imortal. Compreendendo que a morte do pai é pensada como a chave do gozo, também afirma que essa morte não parece talhada para libertar, pois “é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária” (p. 126). O que está em jogo não é a morte, mas o assassinato do pai, a condição do gozo. Se o pai não for assassinado, não haverá gozo.

Se todo homem nasce de um pai, Lacan (1953/2008) ressalta que é enquanto este pai está morto que o homem não goza do que tem para gozar. Portanto, a equivalência freudiana entre pai morto e gozo evidenciada no mito de *Totem e tabu* tem valor operatório estrutural. O mito vai além, pois a insistência freudiana é de que o pai morto tem a custódia do gozo. Mas é dele que partiu a interdição do gozo e de onde a interdição provém.

Porém, mesmo tendo localizado essa chave de acesso ao gozo que é, por condição, estruturalmente interdito, Lacan (1972-73/1985) passa da concepção do gozo como usufruto. Estava indicada a possibilidade de gozarmos de nossos meios, ressaltando a função do imperativo do Supereu e a sua ordem ao gozo, para a condição em que o gozo é marcado pela impossibilidade de se estabelecer o Um da relação sexual.

Lacan (1972-73/1985) compreende então que o gozo fálico constitui para o homem um obstáculo para gozar do corpo da mulher, pois a mulher é *não-toda* em relação ao gozo fálico. Mas também considera que o gozo do Outro, do corpo do Outro, só se promove pela

infinitude e, com isso, reafirma a impossibilidade da relação sexual. O gozo sexual é fálico, não se relacionando ao Outro como tal.

Mas se a relação não se dá entre os sexos, Lacan (1972-73/1985) aponta as tentativas de saída frente à não-relação, sendo o amor cortês uma delas. Entretanto, a mulher, por ser não-toda, em relação ao que se designa como gozo fálico, tem um gozo suplementar. Trata-se de um algo a mais, um gozo além do falo, um gozo do qual ela não sabe que existe, senão ao experimentá-lo. Isso aponta a impossibilidade de um saber sobre esse gozo.

Se o que está em jogo é um saber sobre o gozo, para Lacan (1974/2002) há um saber impossível de ser alcançado pelo sujeito, pois o inconsciente é um saber que se articula de *lalíngua*, enquanto o corpo aí fala só estando nela enodado pelo real do qual ele se goza. Isso evidencia que o corpo está enlaçado ao inconsciente.

Em busca desse saber sobre o gozo se empreenderam as atrocidades que o colonialismo e a escravidão nos legaram. O que apreendemos dessas formulações e dos efeitos extraídos dessa construção é que a dominação e todo o processo de classificação, categorização, redução do negro a coisa, juntamente com a exploração de sua força de trabalho e a exploração sexual se situam nessa tentativa de extrair um saber sobre o gozo no negro. Remetê-lo à animalização, torná-lo um perigo biológico, é também reenviá-lo ao mais próximo da natureza, em que se supõe encontrar esse gozo que um dia foi perdido.

Entretanto, diante do impossível de se alcançar esse saber sobre o gozo, na lógica neoliberal, pensada como normativa de vida, as relações do sujeito com o gozo não interessam tanto como extração de um saber sobre o gozo, mas de modos de gozo solitários que dispensam o Outro. Nesse sentido, o que interessa é o quanto cada um consegue gozar do seu corpo, o máximo da eficiência em extrair esse gozo. Mas há também um desperdício de gozo (Milller, 1999/2002) e, por isso, os corpos improdutivos são tornados supérfluos, descartáveis e passíveis de serem eliminados.

Por isso o corpo é uma categoria importante para compreendermos como o gozo o civiliza, mas também o fragmenta, tal como propõe Lacan (1974/2002), situando ainda a função do objeto *a* para apontar os meios pelos quais o corpo goza. Não em uma totalidade, mas por fragmentos, estilhaços, e é nisso que o objeto *a* constitui o cerne elaborável do gozo.

Para Lacan (1974/2002), o estranho é o laço que faz com que um gozo suponha esse objeto *a* e, assim, o mais-gozar possa designar seu lugar a respeito de nenhum gozo. No que

concerne ao gozo do corpo, na medida em que é gozo da vida, surpreende que esse objeto *a* é o que separa o gozo do corpo do gozo fálico.

Perseguir esse objeto *a* como se ele contivesse o que nunca se acessa, é perseguir um saber impossível sobre o gozo. Entretanto, ao separar o vivo do corpo do que é mortificado pelo significante, restará sempre a impossibilidade de acessarmos essa parte que o significante mortifica. Por isso, se o que sobra é o gozo do corpo, somente podemos acessar parte desse gozo pelo que articula da linguagem como gozo fálico.

Segundo Lacan (1974/2002), o gozo fálico se torna anômalo ao gozo do corpo, mas esse fora-do-corpo do gozo fálico leva-o a afirmar que o corpo se introduz na economia do gozo pela imagem do corpo. Por esse motivo, destaca a relação imaginária do homem com o seu corpo, em que a preferência pela imagem também permite identificar que o homem não pode ver um só de seus semelhantes sem pensar que esse semelhante toma o seu lugar. Essa dimensão imaginária do homem com o seu corpo se encontra na raiz da agressividade, da identificação e da dominação concernentes ao que se produziu no âmbito do colonialismo, da escravidão e do racismo.

Lacan (1974/2002) indaga: por que o homem é tão enfeudado à imagem? A resposta dele é que o homem é ainda mais próximo de si mesmo no seu ser (pulsional) do que em sua imagem no espelho. Por isso, afirma que o mandamento “amarás o próximo como a ti mesmo” se baseia na miragem, pois esta leva a odiar não o próximo, mas o seu semelhante. A partir dessa constatação de que há algo que se ama mais ainda para cada um do que a sua imagem, consideramos que é porque no semelhante é que cada um enxerga a sua pior face e nele se projeta o ódio de si.

Para Lacan (1974/2002), o corpo contribui para animar nosso medo. Mas esse medo que temos é do nosso próprio corpo. Daí a angústia que nele se manifesta. Mas quando esse corpo é perturbado pela presença do negro, devemos considerar que é pela constatação de que situamos no outro o nosso pior.

Dessa maneira, permanece a impossibilidade de um saber sobre o gozo. Ao formular a proposição sobre o gozo do Outro, Lacan (1974/2002) considera que o que se produz nesse gozo mostra tanto que o gozo fálico é fora do corpo quanto o gozo do Outro é fora da linguagem, fora do simbólico. E, ao se captar o que há de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja, a letra, é unicamente a partir daí que temos acesso ao real. Lacan ainda

assegura que se o gozo do Outro é impossível. Dois corpos não podem fazer Um, mas no que concerne ao gozo do Outro, há apenas uma única maneira de preenchê-lo. Esse é o campo onde nasce a ciência e o que ela nos oferece, os *gadgets*.

Se o interesse da Psicanálise pelo mito levou a formular seus próprios mitos, o que não encontramos foi explicação e sim explicitação das tentativas de apreensão de um saber sobre o gozo. E se a estrutura do mito permite identificar uma lógica combinatória articulada a partir dos mitemas, a configuração ou reconstrução de uma história não se dá de forma linear, mas articulada por combinatórias e não por exclusão ou sobreposição de uma história sobre a outra.

De acordo com Lacan (1969-70/1992), a partir dessa estrutura mínima – os *mitemas* – encontrada na lógica mítica, pode-se localizar o efeito de linguagem decorrente da mesma lógica. Essa estrutura também permite identificar como se dá a estruturação da própria linguagem. Essa relação estrutural com a linguagem confere ao mito mais o seu caráter interpretativo do que explicativo. Nisso reside o valor do mito: mais como elemento interpretativo do que como explicação.

O modo como a Psicanálise concebe o mito possibilita localizar nele uma chave de leitura e seu operador estrutural. Se em *Totem e tabu* o assassinato do pai e a interdição ao gozo compõem juntamente com a culpa os elementos primeiros de uma relação que funda uma nova ordem, a análise lacaniana também compreendeu que, em Édipo, a morte do pai é tomada a partir da indagação de saber sobre o desejo. Entretanto, quando Lacan (1969-70/1992) indaga se Moisés foi assassinado, o que interessa é a dimensão da verdade histórica, pois esta permite recolher os efeitos dessa história na vida de um povo. De toda maneira, o que essas análises permitem situar é o ponto em que se dá a passagem do mito à estrutura como efeito de linguagem que funda uma nova condição de laço.

Mas é preciso nos atentarmos para o fato de que os mitos em Psicanálise permitem interpretar o mito negro originário do processo de escravização, fortalecido pelos mecanismos do racismo e evidenciado no genocídio da juventude negra. Nisso encontramos o efeito de linguagem que se extrai da força do mito negro, explicitando a dimensão real da inferiorização, da transformação em coisa, da designação depreciativa e da tentativa de torná-lo o mais próximo do animal.

Essa designação depreciativa remete a um impossível de se acessar e de se representar. Há um ponto intraduzível que não pode ser abordado pela explicação. A esse impossível de se acessar, somente a força da interpretação poderá produzir novas combinatórias que descentrem esse lugar a que o negro foi relegado. Mas é preciso interpretar o mito negro, não sem colocar em questão a branquitude.

Dessa maneira, não se trata de produzir nova explicação ou sentido, pois há no mito que se construiu sobre o negro uma dimensão real que pode ser abordada através dos efeitos interpretativos possibilitados pelas unidades constitutivas do mito – os *mitemas*. Nem destruir nem reconstruir, mas interpretar ali onde a linguagem explicita os efeitos devastadores que incidiram sobre o negro desde a escravização e que ainda hoje incidem sobre alguns corpos tornados matáveis.

3.2.1. Moisés e o monoteísmo: outra chave de leitura para o racismo e o genocídio

Nessa seção, abrimos uma discussão não para tratar do mito, mas por considerar os elementos que ainda encontramos no texto de Freud (1939/1975) sobre Moisés, que o considerou não apenas o líder político dos judeus estabelecidos no Egito, mas o seu legislador e educador, forçando-os a se colocarem a serviço de uma nova religião – a religião mosaica.

O que nos interessa destacar são algumas situações que Freud (1939/1975) identificou na construção da história de Moisés, cujas consequências caminharão junto com o seu povo. Tais situações são a diferença, o ódio, a intolerância e a condição de estrangeiro. A partir dessas categorias, pretendemos discutir as consequências produzidas pela escravidão, que culminam no racismo e no genocídio da juventude negra brasileira.

Passamos ao largo de estabelecer correlações entre a história dos judeus inerente ao contexto do monoteísmo e a história de dominação e escravização dos povos africanos. Entretanto, entendemos que esses elementos extraídos do texto freudiano permitem uma elaboração sobre a condição do negro na nossa sociedade desde a colonização.

A nossa análise parte da constatação de Fucks (2007) de que Moisés permite pensar que um Estado laico, sob o signo do ódio, fomentava uma condição de tolerância máxima entre os homens tidos como idênticos e sustentava a intolerância ao outro. Desse modo, a diferença se torna o motivo do ódio ao outro e Moisés permitiu identificar que o ódio ao

judeu, o racismo e o segregacionismo se situam de maneira inequívoca na dimensão agressiva do sujeito frente à diferença do outro.

Por não se tratar de uma diferença qualquer, mas daquela que provoca angústia no sujeito, Fucks (2007) ainda enfatiza o horror ao que é mais íntimo, podendo ser tomado pelo eu como objeto externo e se constituir em objeto de ódio na segregação e no extermínio. Segundo a autora, o que Freud identifica na segregação a partir de Moisés é que o sentimento de comunidade das massas exige a hostilidade para com os não-idênticos, legitima o poder de dominação sobre estes. Esse horror é a angústia que a diferença causa, pois ela é tomada como estranheza e o estrangeiro do outro em Moisés nos leva a pensar o não reconhecimento da falta originária.

A esse ódio enraizado de que fala Freud (1939/1975), atribuído ao ciúme pela condição de povo eleito, pela marca da circuncisão que lembra a castração, Fucks (2007) afirma ser necessário compreender tal ódio a partir do conceito de “narcisismo das pequenas diferenças”. A segregação e o racismo se situam na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, e isso provoca angústia. Desse modo, as diferenças irredutíveis permitem identificar o inimigo. Além disso, a condição de povo eleito leva à ideia de adoção como fundamento do parentesco e da filiação, embutidas nessa fantasia da eleição.

Como nos lembra Munanga (2017a) sobre as especificidades do racismo à brasileira, consideramos que a expressão do ódio à diferença introduzida pela presença do negro em nossa sociedade é dissimulada. Embora atualmente tenhamos algumas situações explícitas no espaço público, pode-se dizer que há um ódio silencioso, operando através de estratégias que inviabilizam qualquer lugar à diferença. Uma dessas estratégias que visam eliminar a diferença se encontra na ideologia do branqueamento e da democracia racial.

A diferença se torna o motor da intolerância e ela leva à compartimentação dos espaços, ao isolamento e à segregação. As barreiras impostas pela hierarquização racial somente seriam transpostas ao preço de um Ideal do Eu branco, sempre inatingível, resultando na responsabilização do negro por essa impossibilidade.

Além disso, essa diferença é encontrada por Freud (1939/1975) na condição de estrangeiro que Moisés assume diante de seu povo. Diferença que se tornará a marca da intolerância, pois em Moisés o estatuto do estrangeiro é duplo: estrangeiro para si mesmo e estrangeiro para o outro.

Segundo Fucks (2000), a condição de estrangeiro de Moisés coloca a questão para além da raça e do sangue. Esse estrangeiro de si mesmo se torna uma figura crítica, signo da impossibilidade de significação única, fixa e imutável da identidade. Para a autora, com o Moisés freudiano, cria-se uma maneira de tornar-se outro, inscrevendo-se como oposição à ideologia racista do nazismo e com isso surge a figura do outro a ser excluído. Mas também surge a errância e uma alteridade multiplicada e fragmentada pelos cortes significantes que a própria judeidade esconde. Essa origem estrangeira permite refletir 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.

Podemos pensar que a condição do negro desde a colonização e a escravização passa pela estrangeiridade. Nogueira (1998) refere-se ao *apartheid* psíquico que vivem os negros, assim como outros autores trabalhados nessa pesquisa indicam a condição de estranheza com que o negro convive consigo mesmo e que representa para o outro da branquitude. Não se trata aqui de uma possibilidade de tornar-se outro, mas da constatação de que se é tornado outro, porém de maneira coisificada, objetalizada.

Por isso, é oportuno ressaltar aqui a distinção realizada por Fanon (1952/2008) sobre o modo como o judeu e o negro experimentam essa condição de estrangeiridade de formas diferentes. Para o autor, a compreensão psicanalítica da situação racial possibilita distinguir o perigo que ambos representam, porém o negro é situado no plano biológico, através do seu corpo que “atrapalha o esquema postural do branco” (p. 140).

Com isso, Fanon (1952/2008) entende que quando esse corpo irrompe sobre outro corpo, o negro é aniquilado e negado, sendo reduzido ao plano biológico, enquanto o judeu é atingido na sua personalidade confessional, na sua história, na sua raça, nas relações com seus ancestrais. Tal distinção é fundamental para o autor, pois se “é na corporeidade que se atinge o preto” (p. 142), ele é fixado no plano genital e representa o perigo biológico, enquanto o judeu representa o perigo intelectual.

Segundo Fanon (1952/2008), “cada vez que um judeu é perseguido, toda uma raça é perseguida através dele” (p. 142). Tal afirmação nos permite distinguir a situação do negro, principalmente no Brasil, onde o racismo e a ideologia da branquitude desviam a consideração de que o ataque a um negro seja considerado como endereçado a todos os

negros. Há um descompasso que parece reduzir, minimizar ou distanciar essa perseguição como correlata a todo o povo negro.

Portanto, dando continuidade a essa análise, Safatle (2016) considera que na condição de estrangeiro, por ser Moisés tão estranho aos judeus, não lhe foi possível deixar nenhuma determinação a ser transmitida na segurança de uma língua comum de representações. “Tudo que ele deixou foi da ordem do traço, do que aparece no texto apenas como distorção (*Entstellung*)” (p. 91). De acordo com o autor, um traço que descompleta, aponta para “outra cena”, na qual encontramos a confissão do intolerável, mas também o desamparo e a errância, que levam à perda dos laços a um lugar e colocam o povo diante do irrepresentável. Essa abertura ao irrepresentado, faz da origem algo atravessado por um impossível, mas também institui uma relação indestrutível que permite a esse povo se identificar coletivamente com um desejo que não se aquieta na conformação atual das normas.

De acordo com Fucks (2007), o paradoxo em Moisés acerca do estrangeiro faz constatar que longe de fornecer resposta apenas ao desamparo, reenvia o sujeito ao eco de sua própria voz. Há em Moisés uma irrepresentabilidade: o homem é irreduzível a qualquer representação fixa e imutável. Além disso, Moisés traz a ideia de pensar uma *origem na não-origem*, permitindo uma crítica sistemática a qualquer concepção biológica da transmissão e o destaque que dá ao registro da linguagem em oposição ao da imagem revelam que tanto a ética judaica como a tradição religiosa assombravam o Ocidente. O ódio contra aqueles que inventaram a presença da ausência e permite ocupar este lugar estranho-familiar de excluído, atravessa as ideias e pensamentos como os nômades atravessam o deserto.

Em relação aos negros, cabe ressaltar que frente à dominação colonial, os povos africanos não tiveram um líder à sua frente. Ao contrário, experimentaram o apagamento dos traços de sua história e de suas crenças, o desamparo real e a errância imposta pelo processo de deslocamento forçado de seu lugar de origem. Aqui, o encontro com o irrepresentável é o encontro com o que houve de mais real em relação à destruição desses povos.

Por isso, cabe destacar ainda que, quando advertimos sobre a diferença entre a história e a geopolítica da diáspora judaica e africana, devemos salientar que desde o início do processo de dominação e escravização os negros tiveram destruídas a sua cultura, sua língua. No Brasil, foram queimados seus documentos de origem, assim como foram dispersas suas famílias e tribos, apagada a língua nativa e sobreposta a ela a língua do império.

Prosseguimos, assim, em outra perspectiva verificada por Fucks (2000), em que a autora afirma que essa via aberta em Moisés é a possibilidade de vários níveis de entendimento, dentre eles uma reflexão sobre a transmissão. Ao entender que Freud cria uma concepção de transmissão descontínua de ruptura e reversões entre o passado e o futuro, o recurso ao monoteísmo é um exemplo de que um sistema de filiação se insere, inevitavelmente, na *ordem de origem da não-origem*, do estrangeiro.

Para Fucks (2000),

a transmissibilidade do ‘hereditário’ inclui a transmissão de um desconhecido que, fora da ordem da natureza, só se transmite pela operação de retorno a um ponto de origem que, paradoxalmente, dará origem a uma outra montagem do legado da geração anterior – o sistema de filiação é puro efeito da temporalidade *nachträglichkeit*, que determina a subjetivação de marcas que não podem ser significadas. (Fucks, 2000, p. 65-66).

Nesse sentido podemos considerar que, tal como tratamos na seção 2 do Capítulo 2, a ordem da transmissão e filiação no sistema escravagista é caracterizada por essas rupturas e discontinuidades na história do povo africano. Não há como negar que as marcas produzidas pela escravização se encontram em aberto, não foram subjetivadas *a posteriori*, pois como nos lembra Reis Filho (2005), restam como uma ferida que nunca cicatriza.

Dessa maneira, Safatle (2016) ressalta que em Moisés há uma radicalidade encontrada no mito do estrangeiro e que aproxima o povo do campo do real. Por essa condição, o autor leva em consideração o desamparo que se encontra na origem de outro elemento que também tem o seu valor estruturador nas relações entre os homens: a identificação.

Freud (1921/2020) concebe a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva com uma outra pessoa. Desse modo, se o pai é tomado como modelo de identificação, esta é também ambivalente, podendo se tornar expressão tanto da ternura quanto do desejo de eliminação. Assim, encontra três fontes que permitem resumir o modelo da identificação:

em primeiro lugar, que a identificação é a forma mais originária de ligação afetiva com um objeto; em segundo, que, por via regressiva, ela se torna o substituto de uma ligação libidinal de objeto, mediante a introjeção, por assim dizer, do objeto no Eu; e terceiro, que ela pode surgir a cada vez que é percebido um novo elemento em comum com uma pessoa que não é objeto das pulsões sexuais. Quanto mais importante for esse elemento em comum, tanto mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial e, assim, corresponder ao início de uma nova ligação. (Freud, 1921/2020, p. 181).

Com a identificação, podemos distinguir em *Totem e tabu* o privilégio das relações verticais, enquanto em Moisés essas relações são horizontais. Com essa perspectiva, Safatle

(2016) argumenta que há nisso a possibilidade de recuperação e valorização da cena política. Em sua concepção, a ordem é garantida em *Totem e tabu* pela identificação ao pai primevo, pois a fantasia de onipotência implica uma regulação na ausência do pai. Daí a lei vir regular o desejo. A diferença é que Moisés não constitui essa condição, pois o desamparo retorna e esse lugar vazio aparece evidenciando a impossibilidade de seu preenchimento. E é esse vazio que funda a possibilidade de um novo laço.

Entretanto, não podemos afirmar que nas relações verticais só ocorrem identificações individuais e nas relações horizontais só ocorrem identificações coletivas. E é isso que Safatle (2016) desenvolve a fim de pensar a constituição do poder a partir da figura de autoridade tomada no mito do pai primevo e em Moisés. No primeiro, a lógica da identificação se baseia nos vínculos afetivos à figura de autoridade, enquanto no segundo caso essa lógica é a da incorporação.

Safatle (2016) propõe dois paradigmas para pensar as identificações e as relações verticais e horizontais do poder. O primeiro paradigma se baseia na gênese das fantasias inconscientes ligadas ao vínculo a objetos perdidos, assim como na ideia de uma violência primordial ligada à morte do pai e na culpa pelo seu assassinato. A identificação ao pai implica uma crença na transmissão. Mas se há a possibilidade de ocupar o mesmo lugar, a condição de exceção existente também constitui fonte de amparo. A comunidade de iguais abre mão desse lugar vazio e cria laços comunitários baseados em “sentimento sociais de fraternidade”, porém com uma fragilidade estrutural que é suplementada por uma elaboração fantasmática. A fantasia do pai primevo não foi abolida e a culpa fundamenta a coesão social, denunciando o desejo de que esse lugar seja ocupado.

O segundo paradigma se baseia na tese freudiana do processo de constituição das massas a partir da formação de identidades coletivas decorrentes da força afetiva da identificação a um líder. O indivíduo troca o seu Ideal do Eu pelo ideal da massa e as identidades coletivas se formam a partir de relações gerais a fantasias. A identidade coletiva não é só constituída na partilha de um mesmo Ideal do Eu, mas também pela partilha de um mesmo núcleo fantasmático (Safatle, 2016).

Entretanto, devemos considerar que no processo de colonização e escravização, essa identificação não se dá de forma espontânea nem pelos laços libidinais à figura de um líder, nem pela troca do seu Ideal do Eu pelo ideal da massa. Ela é dada de maneira forçada pelo

ideal do branco. Aqui, não temos a figura de autoridade, mas do autoritarismo e da tirania. Portanto, não podemos falar em formação de identidades coletivas, mas de alienação.

Esse último aspecto se insere numa chave de leitura em que identificamos na proposição de Fanon (1952/2008) sobre o duplo narcisismo o momento em que, no estádio do espelho definido por Lacan, o autor compreende que o verdadeiro outro do branco é o negro e inversamente. Mas Fanon também afirma que para o branco, “o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como não-eu, isto é, não-identificável, o não assimilável” (p. 141).

Para Fanon (1952/2008), o sujeito percebe sua imagem em uma unidade e tem respeito por essa imagem de si. Frente ao contexto de nossa investigação, consideramos que esse aspecto narcísico e alienante coloca a questão para o negro no âmbito da alienação, uma vez que lhe é imposta uma condição de inferioridade que degrada a imagem de si e o obriga a se identificar e idealizar a branquitude. Ele se desfaz dos investimentos de si e de sua imagem para se referenciar à Outra imagem, a do branco.

Por esse motivo, também concordamos com Bento (2014) quanto aos efeitos do silêncio do branco e sua isenção no processo de escravização como indicativos de um forte componente narcísico. Isso visa a autopreservação e explica o pesado investimento que a autora destaca na colocação do grupo branco como referencial da condição humana.

Essa concepção do narcisismo explicita o perigo que o negro representa para o europeu (Fanon, 1952/2008) da mesma forma que, para Bento (2014), representa o perigo e ameaça ao privilégio do branco. Por isso, verificamos que todos os esforços para a manutenção do privilégio se subsidiam no racismo, pois o diferente é mantido à margem ao mesmo tempo que recebe um padrão universal impossível como referencial. A alienação tem então função de resguardar do perigo que é a perda do privilégio, motivo pelo qual tornar a diferença uma ameaça justifica a sua exclusão.

Mas, retornando à compreensão de Safatle (2016) sobre as identidades coletivas, o autor afirma que elas não dependem de passar da identificação com o pai em recusa de seu domínio, mas necessitam de um modelo alternativo de identificações horizontais com forte configuração igualitária. A formação de sujeitos políticos não submetidos ao Estado autoritário e patriarcal requer a força libidinal das relações fraternas, não derivadas da estrutura hierárquica de uma relação com o pai, cabendo reconsiderar as relações verticais e

pensá-las como desestabilizadoras de identidades e não como fortalecedoras de papéis sociais estabelecidos.

Nesse caso, o que temos é uma sociedade hierarquizada racialmente, baseada no privilégio, sem nenhum censo de configuração igualitária. As relações hierárquicas são definidoras de identidades, lugares e posições sociais estáveis. Se o questionamento da estrutura hierárquica e de seu núcleo fantasmático tem ocorrido no atual momento, ainda não atingimos a quebra da ilusão que funda vínculos entre política e produção de identidades coletivas possibilitada por Moisés, nem nos destituímos da segurança fundamental das relações reveladas no interior das identificações com a autoridade. No caso brasileiro, a força do racismo estrutural (Almeida, 2018) contribui para a cristalização das identidades.

Mas, ao afirmar que Freud não recua da ideia do caráter constitutivo das relações verticais de identificação entre autoridade e identidades coletivas, Safatle (2016) destaca os três tipos de identificações – imaginárias, determinadas pelo repertório de imagens ideias que guiarão o Ideal do Eu; simbólicas, que definirão o modo de inscrição de sujeitos em funções simbólicas e “reais”, que confrontam os sujeitos com um núcleo inassimilável e irrepresentável do Outro. De acordo com o autor, as últimas permitem a efetivação de uma lógica da incorporação que nega a si mesma, havendo nelas algo de insuportável. Elas desamparam os sujeitos de determinações estáveis e seguras, produzindo um desencontro que, mesmo sendo recusado, continua a ressoar até criar laços políticos novos.

Comprendemos que a proposição de soluções para tratar o racismo, o genocídio e as formas de segregação racial na sociedade brasileira passam pelo questionamento desse modelo vertical da autoridade, calcado no ideal do homem branco, burguês e europeu. Isso nos leva a concordar com Safatle (2016) que em Moisés se encontra a possibilidade de um acontecimento transformador, mesmo que essa abertura ao irrepresentado faça da origem algo atravessado por um impossível. De acordo com o autor, se isso impede a constituição de toda e qualquer identidade coletiva, ao desconstruir o povo como unidade, os sujeitos políticos desconstituem o povo como categoria política. E assim compreende que Moisés expõe o caso histórico da constituição de uma identidade política coletiva sem Estado, capaz de resistir às forças de destruição. Desse modo, compreender a origem do povo equivale à dissolução de sua identidade coletiva, pois o povo, não sendo uma categoria ontológica, como categoria provisória, pode construir identidades.

Entretanto, a partir da proposição de Safatle (2016), identificamos que, no caso brasileiro, a constituição de uma identidade coletiva deve levar em consideração as dificuldades inerentes à constituição da identidade negra no Brasil. Isso é ressaltado por Munanga (2014) a partir dos efeitos psicológicos do legado do branqueamento, em que os aspectos do racismo e da miscigenação produziram ambiguidades na construção da identidade nacional e de identidades particulares. Desse modo, temos uma ambiguidade na construção da identidade negra, dificultada pela persistente valorização do branqueamento e pelo fato de que ninguém quer ser negro (Mbembe, 2018b), criando uma dificuldade na construção de uma identidade coletiva, já que só uma identidade branca é aceitável.

Além disso, encontramos em Munanga (2014) o destaque das implicações da miscigenação e do mito da democracia racial na crença de nascimento de uma nova raça, na visão negativa do negro como marcas invisíveis presentes no imaginário e nas representações coletivas, assim como a interferência produzida nos processos de identificação individual e nas representações coletivas. Segundo o autor, além de levar à alienação e à negação da natureza humana para os negros, aponta para a redenção no embranquecimento, já que o ideal do branqueamento é reproduzido na nossa socialização.

Dessa maneira, Munanga (2017a) enfatiza a ambiguidade do racismo brasileiro para apontar as contradições até mesmo entre os que se declaram não racistas e mostra como essa ambiguidade é permeada pela apologia da mestiçagem como símbolo da identidade nacional. Se isso leva à negação do racismo, o autor também destaca a desmobilização das vítimas, a diminuição da coesão entre negros, dificultando o processo de formação de sua identidade, uma vez que deixam de assumir sua negritude em preferência ao ideal do branqueamento.

Se Safatle (2016) encontra uma porta de confiança na política com a proposição de Freud sobre a crença de que traumas permanecem em pulsação e de que em alguns deles se encontram nossas experiências mais valiosas, compreendemos que é encontrar na pulsação da diversidade as condições de possibilidade para a constituição de nossa identidade coletiva como povo e não como classes ou grupos privilegiados ou excluídos em função da cor da pele.

3.3 O mito negro e a ideologia da democracia racial

Se há um mito a ser enfrentado pelo negro (Fanon, 1952/1998) e pelo branco (Bento, 2014), e se o negro desencadeia dinâmicas passionais (Mbembe, 2018b), é preciso situar tal construção a partir da noção de raça e das consequências que essa concepção desencadeou. Se a raça esteve na origem de inúmeras catástrofes e causou devastações psíquicas assombrosas, crime e massacres, Mbembe (2018b) também destaca a transformação dos homens e mulheres em objetos mercadoria. Com o advento do neoliberalismo, eles passaram da exploração pelo capital a exploração nenhuma, se produziu a indiferença e eles foram reduzidos a uma “humanidade supérflua”.

De acordo com Lévi-Strauss (1976), a intervenção ocidental na vida das pessoas de cor subverteu seu modo de existência, numa imposição nova que provocou um desmoronamento do quadro existente sem substituí-lo por outra coisa. Os povos subjugados poderiam aceitar as condições ou aproximar-se delas para combatê-las no mesmo terreno. Mas o autor considera que essa desigualdade de forças está na raiz da submissão, embora não se trate de um consentimento na fundação da superioridade ocidental. Essa desigualdade de força não depende da subjetividade coletiva. Ela é um fenômeno objetivo.

E o que se verifica com a globalização e o neoliberalismo, é o acirramento dessa condição de homem-mercadoria no devir negro que torna objetalizável e descartável qualquer corpo que não seja útil. No tocante à partilha do gozo, essa passa a depender “quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente sua vida íntima e oferecê-la no mercado como uma mercadoria passível de troca” (Mbembe, 2018b, p. 16). O autor considera que os riscos a que os escravos foram expostos no primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades. E, por isso, destaca a tendência à universalização da condição negra como simultânea ao surgimento de práticas imperiais inéditas, tributárias das lógicas escravagistas de captura e predação como das lógicas coloniais de ocupação e exploração.

O que Mbembe (2018b) identifica são práticas de zoneamento e esquadramento ideológico das populações, em que os seres humanos são transformados em coisas animadas, dados numéricos e códigos, mas também experimentam exclusão, embrutecimento e degradação. E se essas práticas de dividir, classificar, hierarquizar e diferenciar deixaram

lesões, “o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria” (p. 21).

O mito negro se configura numa das variáveis que produz a singularidade do problema do negro. Singularidade marcada pelos elementos em jogo na composição do mito, pelo poder que esse mito tem de estruturar um espaço para o negro, assim como um certo desafio colocado ao próprio negro. Mito que está incrustado na nossa formação social, mas ao negro fica o desafio de conhecê-lo e eliminá-lo, embora isso caiba a negros e não-negros (Souza, 1983).

A autora compreende que o mito negro se impõe e implica romper com uma das figuras características do mito: a identificação. Esse conceito foi tratado na seção anterior, mas, como pensa a autora, os problemas daí decorrentes se referem à diferença, à inferiorização e à subalternidade. A diferença não implica neutralidade, mas é definida em relação a um outro, o branco, que se torna proprietário exclusivo do lugar de referência.

Segundo Souza (1983), a identificação que define as figuras representativas do negro como irracional, feio, ruim, sujo, superpotente e exótico, tem na “representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco uma das falas míticas mais significativas de uma visão que o reduz e cristaliza à instância biológica” (p. 28) e tal representação o exclui do mundo simbólico.

Nessa análise do mito negro, Souza (1983) afirma a crença do negro no mito e destaca a força da linguagem do branco, uma vez que a assimilação do discurso da hegemonia dos interesses dominantes é viabilizada pela eficácia dos mecanismos ideológicos, garantidos e assegurados por articulações psíquicas estruturais.

A fim de subsidiar sua análise, Souza (1983) se detém nos conceitos de narcisismo e de Ideal do Eu, pois essas forças estruturantes do psiquismo desempenham papel-chave na produção do negro como sujeito, identificado e assimilado ao branco. Compreendendo que o Ideal do Eu constitui o modelo a partir do qual o indivíduo pode se constituir como um modelo ideal, e, por se situar no domínio do simbólico, essa instância que estrutura o sujeito psíquico também o vincula à lei e à ordem. Assim, a autora identifica na realização do Ideal do Eu uma exigência que o Supereu vai impor ao Eu, enquanto a harmonia interna do indivíduo é dada pelo nível de aproximação entre o Eu atual e o Ideal do Eu. Porém, conclui

que triunfo e culpa dependerão da resposta do Eu. Como esse ideal é sempre inatingível, o negro estará sempre submetido a forças internas e externas que lhe violentam.

A partir de então, retornamos ao conceito de gozo para discutir o mito negro e a ideologia do branqueamento, situando os deslocamentos desde Freud sobre o assassinato do pai como a chave desse gozo que permanece interdito, passando pelas elaborações lacanianas desde a concepção imaginária sobre o gozo, assim como pela concepção do gozo acessível pela transgressão até a sua forma fragmentada através do objeto *a* como favorável à distribuição do gozo. Nesse momento, a estrutura da linguagem é o que permite identificar o significante como aparelho de gozo, tendo na repetição significante o acesso ao gozo através de um desperdício de gozo, tal como propõe Miller (1999/2012).

Dessa maneira, compreendemos que a violência da dominação e da escravização visavam extrair esse gozo pela transgressão do corpo do negro. Assim como essa violência se perpetua nos significantes atribuídos ao negro através das designações depreciativas, em relação ao branco, a promessa de gozo se sustenta no ideal do branqueamento e na garantia dos seus privilégios.

Mas com o recurso à linguagem e com a formulação teórica do objeto *a*, Lacan (1968-69/2008) formula a função do *mais-de-gozar* a partir da noção de *mais-valia* em Marx. Se nessa última concepção se denunciava a espoliação do gozo, para Lacan o *mais-de-gozar* constitui função da renúncia ao gozo. E é isso que dá lugar ao objeto *a*, permitindo isolar sua função. Assim, identifica no objeto *a*, chamado de *mais-de-gozar*, aquilo que se procura na escravização do outro como tal, ou seja, o gozo desse escravo, sendo isso que está em jogo quando se dispõe do corpo do outro.

Enquanto na ordem colonial escravagista visava-se a extração desse gozo no corpo do escravo, na atualidade do capitalismo e da sociedade neoliberal, com o respaldo do racismo e da segregação, o *mais-de-gozar* como perda de gozo remete a um gozo acessível sob as formas de objetos *a*. O acesso para o negro não está nas mesmas condições que o branco, pois esse último encontra na dimensão do privilégio a garantia desse suposto acesso. E tal suposição é a razão da segregação e da exclusão, uma vez que impera o medo de que lhe roubem seu pequeno objeto.

A outra perspectiva desenvolvida por Lacan (1972-73/1985) com o aforisma *a relação sexual não existe* evidencia a condição do gozo como marcada pela impossibilidade

de se estabelecer o Um da relação sexual. O que se coloca em questão é a maneira de se atingir esse gozo, mas esse saber sobre o gozo é impossível de ser alcançado pelo sujeito (Lacan, 1974/2002). É sob a forma do objeto *a* que se constitui o cerne elaborável do gozo, fazendo com que um gozo suponha um objeto e o *mais-gozar* é sua condição.

Ao desenvolver a proposição de que o gozo fálico se torna anômalo ao gozo do corpo, esse fora-do-corpo do gozo fálico leva Lacan (1974/2002) a afirmar que o corpo se introduz na economia do gozo pela sua imagem. Daí a relação imaginária do homem com o seu corpo permitir identificar que há uma relação mais ameaçadora frente ao semelhante do que ao próximo. Mas, se o gozo fálico é fora do corpo, o gozo do Outro é fora da linguagem, fora do simbólico, sendo a letra a única forma a partir do que temos acesso ao real. O gozo do Outro remete à impossibilidade de dois corpos fazerem Um, e aí entram os objetos fabricados pela ciência.

O que Miller (1999/2012) propõe a partir desse aforisma é que o gozo da não-relação evidencia a disjunção do significante e do significado, do gozo e do Outro, do homem e da mulher. A relação passa a ser assegurada por conectores, havendo espaço para suplências que operam como conexão entre dois conjuntos, permitindo uma variedade de relações ou podendo surgir outro tipo de relação.

Entretanto, Miller (1999/2012) considera que há uma passagem desse aforisma para a condição de que há gozo. E se trata de gozo relacionado ao corpo vivo. Essa disjunção quer dizer não-relação e o gozo é Uno, isto é, gozo sem o Outro, estando mais em questão o corpo. Ainda de acordo com o autor, a outra versão do gozo do Um que Lacan deu está centrada sobre a parte fálica do corpo e é chamada gozo do idiota, do solitário, pois se trata de um gozo que se estabelece na não-relação com o Outro, não se dirige ao Outro.

Com isso, verificamos que no contexto do racismo essa formulação se aplica e se articula à segregação na sociedade capitalista e neoliberal. Por um lado, a ênfase recai sobre o corpo, mas agora cabendo a cada um gozar do seu corpo. Isso é potencializado pela eficiência máxima da produtividade que um corpo pode atingir, mas os corpos improdutivos ou incapazes de atingir esse gozo se tornam descartáveis. Por outro lado, esse aspecto disjunto da não-relação não evidencia uma variedade de relações, mas modalidades de gozo que dispensam o Outro. Se isso evidencia uma forma de exclusão peculiar ao racismo, a

morte de adolescentes e jovens negros também é indicativa desse gozo disjuncto e solitário, não passando pelo Outro.

Pela necessidade de distinguir as diferentes formas como negros e brancos se situam na partilha do gozo, referimo-nos ao mito negro, mas concordamos com Souza (1983) que não cabe falarmos de um mito branco, mas da ideologia do branqueamento. O branco se torna a referência a partir da qual o negro será definido e se autodefinirá.

No Brasil, a ideologia do branqueamento estruturou condições que garantissem o privilégio do branco, isto é, seu acesso ao gozo. Tal estruturação se configurou com a ideia de uma democracia racial e no contexto da miscigenação, levando à constituição de uma sociedade hierarquizada racialmente que manteve os negros excluídos da condição de cidadania.

Toda essa construção foi baseada no tema das raças e teve o aporte da ciência. Mas segundo Lévi-Strauss (1976) nada se encontrou que “permite afirmar a superioridade ou inferioridade de uma raça em relação a outra” (p. 328). Trata-se muito mais da diversidade entre as culturas, mas o preconceito racista surge no terreno onde há um silenciamento quanto à atribuição de aptidões raciais inatas na explicação do desenvolvimento da civilização pelo homem branco ao pretender afirmar o atraso das civilizações dos povos de cor. De acordo com o autor, a designação “selvagem” expressa a recusa em admitir a diversidade cultural e lança-se fora da cultura tudo o que não se conforma à norma sob a qual se vive. Ao excluir o “selvagem” da humanidade, faz-se do estrangeiro um grau de realidade, um “fantasma” ou uma “aparição”.

Nesse sentido é que nos parece que a construção da ideologia da democracia racial, da miscigenação e da ideologia do branqueamento no Brasil constitui uma tentativa de se eliminar essa parte que não se conformava à normativa pretendida ao fim da escravidão, levando ao não tratamento das consequências que a escravidão produziu.

A ideia de uma democracia racial, pautada na miscigenação, foi desenvolvida por Gilberto Freyre (1933) com a adoção de uma tese culturalista, que se baseava na ideia de que as diferenças entre os grupos raciais deveriam ser explicadas pelo ambiente social, assim como sustentava a ideia de que essas diferenças conviviam de forma harmoniosa.

Para Munanga (2017a), a ambiguidade e as contradições do racismo brasileiro têm raízes no mito da democracia racial e o mito, como crença, proclamou o Brasil como um

paraíso racial, como se as relações fossem harmoniosas, sem preconceito e discriminação, em que as diferenças seriam apenas de ordem socioeconômica. Segundo o autor, o mito manipula fatos evidentes na realidade brasileira como a ideia de que a mestiçagem resolveu o problema das relações raciais.

Mas é preciso ressaltar também a análise de Souza (2019) em continuidade a essa tradição de intelectuais que desconstruem o mito da democracia racial. Para o autor, os textos de Freyre lhe pareciam frágeis em seus pressupostos e generalizações cheias de preconceitos pré-científicos. Mas também destacou as observações pontuais, as descrições e reconstruções históricas que lhe ajudaram a pensar a história e a modernização brasileira de modo novo e mais crítico.

Souza (2019) entende que Freyre (1933) com sua obra *Casa-grande & senzala*, objetivava construir um “romance da identidade nacional” brasileira, mas destaca nessa obra o aspecto sadomasoquista da escravidão no Brasil. Esse é o ponto principal a ser considerado e não o conagraçamento de raças e culturas privilegiados na obra.

Souza (2019) considera que essa obra explicita uma forma de sociabilidade entre desiguais que mistura cordialidade, sedução, afeto e ódio como condições que se estabeleceram no contexto da escravidão. A sociedade cultural e racialmente híbrida de que fala Freyre não significa de modo algum a igualdade entre as culturas e “raças”, pois houve domínio e subordinação sistemática, algo distante de um conceito idílico de sociedade. Conclui, portanto, que se Freyre dá conta da singularidade de nossa formação social e cultural, ele nem sequer menciona os temas dominantes do culturalismo racista.

Por isso, é importante situarmos como Carone (2014) compreende o estudo das relações raciais no Brasil expondo o falseamento tanto das contribuições de Freyre quanto de Nina Rodrigues quanto à visão de conjunto da falsa democracia racial brasileira – a ideologia do branqueamento – que, se foi entendida como resultado da intensa miscigenação, não passou de pressão exercida pela hegemonia branca e que levou o negro a negar a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como condição para se integrar na nova ordem social.

Pelo mesmo viés, Bento (2014) discute a identidade racial do branco brasileiro a partir da ideologia do branqueamento, pois as relações daí advindas são reprodutoras de racismo. Pautada na ideia da democracia racial que instituiu a ideologia do branqueamento, a autora dirige sua crítica a Freyre (1933) entendendo que sua postulação sobre a conciliação entre as

raças suaviza o conflito, nega o preconceito e a discriminação, tratando-se de argumentos para defender e proteger os privilégios. Assim, estende sua crítica a Florestan Fernandes que, apesar de mostrar a profunda desigualdade social diante da sua indignação a tudo que se fez ao negro, deixou de fora o branco, não abordando a deformidade que a escravidão nele produziu.

De acordo com Carone (2014) o que se pretendia após a abolição da escravidão era extinguir o regime de produção colonial e a ideia de embranquecer o povo brasileiro. Essas ideias se sustentavam nas teorias raciais vigentes à época, respaldadas por uma elite que buscava a evolução das instituições sociais da escravidão, mas também defendia concepções racialistas. Isso sustentaria o argumento político de que as raças mais desenvolvidas se encontravam em condições de civilizarem as raças inferiorizadas.

Para Bento (2014), perdura o silêncio, a omissão ou distorção em torno do lugar ocupado pelo branco nas relações raciais brasileiras. Enquanto se coloca o foco na discussão sobre o negro, mantém-se o silêncio sobre o papel do branco, como se esse silêncio demonstrasse que os brancos estiveram ausentes do passado escravagista, o que garantiria sua isenção no processo de escravização para não se discutir a dimensão do privilégio.

Não se pode deixar de destacar que no cerne das argumentações pró-branqueamento se encontrava um projeto econômico e político liberal que visava abolir as relações escravistas e reordenar as condições de trabalho com a importação de uma nova força produtiva, tendo ainda na imigração a ideia de purificação da raça. Carone (2014) considera que hoje as alterações na ideologia do branqueamento evidenciam um discurso que atribui aos negros o desejo de branquear e alcançar os privilégios da branquitude.

Por isso, Carone (2014) propõe que a compreensão dos efeitos do branqueamento na esfera psicológica do negro precisa considerar o sujeito preconceituoso e autor dessas representações sobre o negro, ou seja, o branco. A proposição dele parte da constatação de que os estudos em torno da branquitude levam à descoberta de seus segredos, os privilégios.

A problemática racial brasileira sempre foi unilateral e colocou a situação como problema do negro. A discriminação é negada e as desigualdades raciais são explicadas em função de uma inferioridade negra. A branquitude direciona o olhar do branco. O silêncio não apaga o passado, mas funciona como uma solução de compromisso para a branquitude e para o racismo (Bento, 2014).

Ainda de acordo com a autora, o racismo

não é posto nem é dito, mas pressuposto nas representações que exaltam a individualidade e a neutralidade racial do branco – branquitude – reduzindo o negro a uma coletividade racializada pela intensificação artificial da visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais. (Bento, 2014, p. 23).

A partir dessa afirmação, Bento (2014) ainda destaca que a neutralidade da cor/raça protege o indivíduo branco do preconceito e da discriminação raciais, pois a visibilidade aumentada do negro o torna um alvo preferencial das descargas de frustrações impostas pela vida social. O branco pouco aparece nesse processo, exceto como modelo universal, alvo da inveja e desejo de outros grupos raciais não brancos.

Bento (2014) afirma que ao culpar o negro pelas discriminações que sofre, o problema se torna exclusivamente do negro. Enquanto a discriminação evidencia sua exclusão, o descompromisso moral e o distanciamento psicológico em relação aos excluídos leva a enfatizar que “a exclusão moral pode assumir formas severas, como o genocídio; ou mais brandas, como a discriminação” (p. 30).

Também de acordo com a autora, reconhecer as desigualdades raciais e não associá-las à discriminação “é um dos primeiros sintomas da branquitude” (p. 27), assim como há o silêncio de um grupo que pratica a violência racial e dela se beneficia. Nesse processo, o negro é tornado diferente, estranho frente ao “normal” e ao “universal”, mas também considerado ameaçador ao Outro. Em suas conclusões, a autora considera que é do medo do negro que nasce o ideal do branqueamento, assim como, ao se evidenciar a diferença, o inimigo pode ser abertamente atacado ou se tornar alvo de discriminação cotidiana.

Nessa direção, nossa crítica à democracia racial e à ideologia do branqueamento partilha da acepção de Mbembe (2018b) sobre a chamada política de assimilação, pois tal política se baseia na ideia de uma experiência de mundo que fosse comum a todos os seres humanos. Porém, nem esse mundo comum nem essa semelhança seriam dadas de antemão ao nativo, havendo a necessidade de convertê-lo. Essa é uma condição para que fosse percebido e reconhecido como nosso semelhante e para que a humanidade deixasse de ser irrepresentável e inapreensível.

A partir da compreensão de Mbembe (2018b) de que a essência da política de assimilação era dessubstancializar a diferença, consideramos que a ideologia do

branqueamento no Brasil segue a mesma trilha, mas destacamos que a garantia do privilégio talvez seja a sua principal essência.

Se um retorno ao mito permitiu identificar seus efeitos interpretativos, mais do que produzir explicações para a nossa investigação, também verificamos que o mito negro tem como efeito explicitar uma verdade cujo efeito real é a impossibilidade de um gozo. Mais do que a reconstrução sobre a história de um povo, trata-se de um recurso criado para encobrir um objetivo de gozo do branco. Da mesma forma, não se deve falar em mito da democracia racial, pois se trata mais de uma ideologia a serviço da manutenção do racismo, operando formas de discriminação, exclusão e segregação que em seu extremo resulta na morte de alguns.

3.4 A fantasia sobre o negro e sobre o ideal da branquitude

Após tratarmos do mito em relação ao negro e à ideologia do branqueamento, nesse momento compreendemos a importância de situar a função da fantasia na discussão que estabelecemos a partir da escravidão para investigarmos suas correlações ao racismo e ao genocídio da juventude negra.

Para Mbembe (2018b), a colonização foi uma prodigiosa máquina produtora de desejos e fantasias, pois ao colocar em circulação um conjunto de bens materiais e de recursos simbólicos cobiçados, possibilitou identificar que o dispositivo fantasmático do potentado se assenta em dois pilares: regulação das necessidades e dos fluxos do desejo. E entre ambos, se encontra a mercadoria, que é submetida a um uso simbólico, psíquico e instrumental, mas também assume na colônia o caráter de um lugar imaginário, representando um nódulo essencial para qualquer operação colonial.

Assim, Mbembe (2018b) afirma que “a pedra de toque do dispositivo fantasmático do potentado é a ideia de que não há *nenhum limite para a riqueza nem para a propriedade, e, portanto, nem para o desejo*” (p. 205). Trata-se de uma economia que fez da autodestruição e do desperdício os indicadores máximos da produtividade. A relação que o poder mantinha com a mercadoria não era apenas objetal, mas também erótica. O gozo, nesse contexto, equivalia à licença plena, uma vez que era considerado poder tudo o que se encarnava numa prática de transgressão.

A partir desse gozo impossível, só acessado por uma transgressão, Mbembe (2018b) constata que a dominação não consistia somente em explorar o trabalho dos subjugados, mas também em transformá-los em objetos numa economia geral do dispêndio e das sensações cuja mediação era feita pela mercadoria. Consumir era a marca de um poder que não renunciava a desejos e se os seres humanos podiam ser convertidos em objetos/mercadorias que eram vendidos, seu valor se media em função do valor das mercadorias.

Não pretendemos analisar a fantasia fundamental individual, nem de negros ou brancos, mas compreender como a concepção da fantasia em Psicanálise permite extrair considerações em relação à condição em que o negro é percebido no contexto do racismo, do genocídio, mas também como a fantasia permite uma leitura da ideologia do branqueamento.

A partir dessa proposta, introduzimos a concepção de fantasia a partir do que Fingermann (2005) entende como um molde fantasmático que articula de uma maneira peculiar o sujeito com o objeto ($\$ \langle a \rangle$). O fantasma institui o sujeito, ancora, amarra a sua deriva a partir de uma interpretação do desejo do Outro que se fixa numa matriz significativa, válida para as manifestações sintomáticas do sujeito.

Mas se Freud (1909) chega à estrutura da fantasia a partir dos estudos sobre o trauma, Tyszler (2014) considera que se o traumatismo está para todos, “o estabelecimento da fantasia não se resume a isso” (p. 47). O traumatismo é uma *imagem sem lembrança*, uma lembrança congelada. O autor ainda enfatiza que a construção da fantasia em Freud se dá a partir do espaço privado parental, enquanto em Lacan se trata de “no lugar da cena” falar em “lógica da fantasia”. Além disso, enfatiza no segundo tempo da fantasia a existência de um impossível de ser recordado, só alcançado por uma construção. Isso leva a configurar a fantasia como uma tela, uma janela, uma condição de abertura para o mundo e de constituição de laço erótico com o Outro. É composta por uma parte imaginária visível e de uma parte que escapa, da qual há uma vertente impossível de dizer, não estando ligada a uma lembrança.

Dessa maneira, a fantasia é concebida por Jorge (2010) a partir de sua articulação entre pulsão e inconsciente, em que se ressalta a função de mediadora do encontro do sujeito com o real, funcionando como freio em relação ao real do gozo destrutivo da pulsão de morte e como tela protetora que possibilita o contato, o laço social com o Outro e com o semelhante.

Nessa estrutura da fantasia, Tyszler (2014) destaca o fato de que em Freud a cena originária e a construção funcionam como material das palavras. Para Lacan interessa saber

qual palavra se inscreveu no corpo como duradoura. Desse modo, o autor pensa que em Freud podemos identificar o significante, enquanto na perspectiva lacaniana se trata do tipo de gozo. A fantasia é construída e as cenas são encadeadas, mas elas não são suficientes. São as palavras que farão o engate, o entalhe.

Essa dimensão que a linguagem abre em relação à fantasia, evidenciando o significante, permite a Lacan (1968-69/2008) afirmar que

não há nada em que uma fantasia se expresse melhor do que numa frase que só tem sentido gramatical, que, pelo menos no funcionamento e na formação da fantasia, só é discutida gramaticalmente, ou seja, por exemplo, *uma criança é espancada*. Se alguma coisa pode agir em torno dessa frase, é na medida em que algo nela só é censurado, e só pode ser censurado, pela estrutura gramatical – o agente, por exemplo. (Lacan 1968-69/2008, p. 268).

Ao salientar a introdução radical do significante como comportando dois elementos distintos, Lacan (1957-58/1999) distingue a mensagem e sua significação, e o significante que é preciso isolar e com o qual operamos, apontando o paradoxo de que “existe a mensagem, portanto, aquela que não chega ao lugar do sujeito” (p. 251) e a única coisa que persiste é o material significante.

Ao se deter no artigo de Freud (1909/1974) *Bate-se numa criança*, Lacan (1957-58/1999) considera que ele foi o sinal de reviravolta no pensamento freudiano e no desenvolvimento da teoria psicanalítica. Entendendo que esse momento permite identificar o registro essencial do significante, também evidencia que Freud se empenhou, através do Complexo de Édipo, em acompanhar as transformações da economia da fantasia *bate-se em uma criança*. E com o artigo *Construções em análise*, verifica-se a importância da ideia da relação do sujeito com o significante para conceber o mecanismo da rememoração na análise.

Para Lacan (1957-58/1999), Freud se detém no que significa essa fantasia, na qual parece estar absorta uma parte importante das satisfações libidinais do sujeito, encontrando-a em sua maioria em sujeitos femininos, não se tratando de uma fantasia sádica ou perversa qualquer, “mas de uma fantasia que culmina e se fixa sob uma forma cujo tema o sujeito revela de maneira muito reticente” (p. 244). Destaca-se nisso o efeito da carga de culpa ligada à própria comunicação desse tema, mas que revela não poder se articular senão como *Bate-se em uma criança*.

De acordo com Lacan (1957-58/1999), se o sujeito da fantasia é um espectador e o sujeito que bate é da linhagem dos que detém a autoridade, não devemos nos contentar em relação a este último com uma figura homóloga ao pai, pois “longe de assimilá-lo ao pai,

convém situá-lo no para-além do pai, isto é, naquela categoria do Nome-do-Pai que tomamos o cuidado de distinguir das incidências do pai real” (p. 244). Lacan aponta o interesse pela maneira como Freud aborda o problema, pois o essencial são os avatares dessa fantasia, suas transformações, seus antecedentes, sua história, suas subjacências, uma vez que a fantasia passa por estados sucessivos em que algo se modifica e alguma coisa permanece constante.

Na análise desse tempo da fantasia, Lacan (1957-58/1999) afirma que se trata de uma fantasia primitiva, porque não se encontra uma etapa arcaica anterior. Mas quanto aos tempos da fantasia, salienta que é “no nível do pai que se situa sua significação” (p. 246), tendo em vista que a intervenção do pai assume valor primordial para o sujeito. Essa fase arcaica nasce de saída numa relação triangular para o sujeito. Mas se o primeiro tempo é mais arcaico, o segundo não é e deve ser reconstruído, afirmando nisso seu caráter extraordinário.

Trata-se para Lacan (1957-58/1999), de uma construção que pode continuar, e se Freud fala que a fantasia pode ser reconstruída, há nela também regressão e isso quer dizer que a mensagem de que se trata é recalçada, não podendo ser encontrada na memória do sujeito. O sujeito recorre à figuração para exprimir, numa fantasia que nunca vem à luz, a relação francamente libidinal, já estruturada à maneira edípiana, que o sujeito mantém com o pai.

Quanto ao terceiro tempo da fantasia, Lacan (1957-58/1999) considera que ela se torna um esquema geral, ocorrendo uma dupla transformação. A figura do pai é ultrapassada, transposta, remetida à forma geral de um personagem na posição de bater, onipotente, enquanto o próprio sujeito é apresentado sob a forma de crianças multiplicadas, formando uma espécie de série neutra. “Essa forma derradeira da fantasia, na qual alguma coisa é mantida, fixada, memorizada, diríamos, permanece, para o sujeito investida da propriedade de constituir a imagem privilegiada na qual o que ele puder experimentar de satisfações genitais irá encontrar seu apoio” (Lacan, 1957-58/1999, p. 247).

A fórmula simbólica da fantasia fundamental é estabelecida por Lacan (1958-59/2016) como $\$ \leftrightarrow a$, a saber, o sujeito barrado, dividido, em todas as suas relações ao objeto a – salientando que “na perspectiva sincrônica, ela garante sua estrutura mínima ao suporte do desejo” (p. 393). Nela encontra dois termos cuja dupla relação constitui a fantasia. Mas há uma complexidade na medida que “é numa relação terceira com a fantasia que o sujeito se constitui como desejo” (p. 393). Essa perspectiva terceira é aquela em que é tão

legítimo fazer passar a assunção do sujeito por a quanto pelo sujeito barrado, dado que o desejo se mantém numa relação de confrontação com o $\$ \langle \rangle a$.

Mas o caráter de generalidade da fantasia identificado na sua última fase é indicativo para Lacan (1957-58/1999) da multiplicação dos sujeitos, assim como evidencia a relação com os outros, significando que os seres humanos estão todos sujeitos ao julgo de alguém. “Entrar no mundo do desejo é, para o ser humano, suportar, logo de saída, a lei imposta por esse algo que existe mais-além” (p. 252). Isso expressa que “a função da fantasia terminal é manifestar uma relação essencial do sujeito com o significante” (p. 252).

O que essa elaboração sobre a construção da fantasia possibilita pensar sobre o contexto de dominação do colonialismo, da escravidão e do racismo é que sua função permitiu construir alguns enquadramentos rígidos sobre o sujeito, sua relação com o significante e com o objeto. Dessa maneira, elementos designativos de depreciação e inferiorização produziram enquadres fantasmáticos sobre os negros, da mesma forma que produziram ideais sobre os brancos. Entretanto, se tomamos a fórmula da fantasia sob esse enquadre da escravidão, o sujeito é sempre o branco e o objeto, o negro. E ainda, se pensamos esse enquadre mesmo após a abolição da escravidão, no contexto do racismo, o negro nunca está na posição de sujeito, mas sempre de assujeitado. Nem sempre desejante, mas sempre desejando o desejo do Outro, seu ideal e seus objetos.

Prosseguindo com a conceituação sobre a fantasia, encontrando a definição de sujeito como representado pelo significante em relação a outro significante, o sujeito não pode se reunir em seu representante de significante sem que se produza uma perda, chamada de objeto a , e, nessa operação, Lacan (1968-69/2008) enfatiza a repetição, considerando-a como recurso ao gozo e no qual, em virtude do sinal, uma outra coisa surge no lugar do gozo, o traço que marca.

Lacan (1968-69/2008) afirma assim que é em torno da fórmula $\$ \langle \rangle a$, em torno do ser do a – do *mais-de-gozar*, que se constitui a relação que nos permite, até certo ponto, ver consumir-se a solda, a precipitação, o congelamento que faz com que possamos unificar um sujeito como sujeito de todo um discurso – o objeto pode assumir a imagem de entidades evanescentes, que vão do seio, fezes, voz e olhar. Desse modo, “a relação do sujeito com o objeto, ganha consistência em $(\$ \langle \rangle a)$, em que se produz algo que já não é sujeito nem objeto, mas se chama fantasia” (p. 23).

Lacan (1958-59/2016) afirma que “o objeto *a* se define, em primeiro lugar, como o suporte que o sujeito se dá quando fraqueja... *quando ele fraqueja na sua certeza de sujeito... quando ele fraqueja na sua designação de sujeito*” (p. 393-394). Trata-se de discutir aqui o estatuto do Outro enquanto ele é para o sujeito o lugar de seu desejo. A falta no Outro permitirá ao sujeito se identificar como o sujeito do discurso que ele profere.

Entretanto, para Lacan (1958-59/2016), o sujeito paga um preço ao ser introduzido na dimensão do desejo, paga com a castração, com algo real, que ele domina numa relação imaginária e que é elevado à pura e simples função de significante. Esse é o sentido da castração enquanto tal, ela está envolvida sempre que o desejo se manifesta de maneira clara. A essa falta decorrente da impossibilidade de se nomear como sujeito, paga-se com sua pessoa. E o objeto *a* é efeito da castração, não objeto da castração. O objeto da castração é o falo. É a partir dessa falta no Outro que o sujeito terá de se situar.

Mas essa perda instituída a partir da incidência do significante no corpo foi o que se denominou *mais-de-gozar*. E ele se constitui em um motor das relações do sujeito ao objeto *a* e que no contexto de dominação e exploração escravagista compreendia uma modalidade de extração de gozo. Ainda hoje, no contexto da sociedade neoliberal e do racismo, esse móbil articula relações em torno desse privilégio de gozo.

Considerando que a fantasia não diz respeito apenas ao âmbito individual, encontramos na proposição de Tyszler (2014) definida como “o inconsciente é social”, formulada a partir do axioma lacaniano “o inconsciente é a política”, como uma afirmação de que se a fantasia é o mais íntimo, o mais particular, ela é também o estilo de uma época. Com isso, o autor considera que falar de um caso singular é também falar da posição da fantasia social. Se a nossa época é a da recusa, há uma passagem em que o sujeito nega ser batido pelo significante, enquanto atribui essa condição ao semelhante, constituindo o paradigma de que sua época tem uma dívida com ele. Além disso, Tyszler considera que o estilo de uma época e de uma cultura é caracterizado pela maneira pela qual o objeto vai ser coalescente ou fragmentado.

Mas a fantasia também define a relação com o Outro e com o gozo, pois segundo Lacan (1972/2012) nós só gozamos com o Outro. Não se trata da relação de nosso ser com aquilo que goza, mas sim que não usufruímos dele sexualmente. Não existe relação sexual, nem somos usufruídos por ele. Mas goza-se com o Outro mentalmente. Portanto, afirma

“você só gozam com suas fantasias [...], o importante é que suas fantasias gozam com você” (p. 110). Compreendendo que a fantasia é efeito do dizer, isto é, da relação entre o objeto *a*, como efeito do discurso por causar o desejo, e esse algo que se condensa como uma fenda, que se chama sujeito. Trata-se de uma fenda porque o objeto *a*, por sua vez, está sempre entre cada um dos significantes e “o sujeito está sempre não entre, mas ao contrário, hiante” (p. 222).

Nessa relação do \$ com o *a*, Lacan (1972-73/1985) afirma que só se atinge o parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio desse objeto. Ele é a causa de seu desejo e a conjunção entre \$ e *a* não é outra coisa senão fantasia. Mas essa fantasia em que o sujeito é preso se chama o princípio de realidade, mas trata-se da pouca-realidade, em que se baseia o princípio de prazer e faz com que tudo que nos é permitido abordar de realidade reste enraizado na fantasia.

Mas essa formulação da fantasia, juntamente com o aforisma da não-relação, possibilita situar as relações eróticas e exóticas que se construíram em torno da sensualidade e da potência sexual do negro ou de sua força física. Mais uma vez, em jogo, um saber sobre o gozo, uma suposição de que se encontra no negro um saber sobre um gozo perdido. Entretanto, sempre inacessível.

A função da fantasia também será destacada por Lacan (1964/1998) a partir do encontro com o real, um encontro marcado, essencial, com um real que escapa. A *tiquê* é esse encontro do real, real que vige por trás do *autômaton*. Mas qual é o real por trás da fantasia? Trata-se de um real que arrasta o sujeito, em que a repetição não é retorno dos signos, nem reprodução, mas algo que está velado.

Ao destacar a função do real na repetição, Lacan (1964/1998) evidencia a função da *tiquê*, como encontro com o real, enquanto pode faltar. Esse encontro se apresenta sob a forma do traumatismo. O real é apreendido na forma do que há nele de inassimilável, na forma do trauma, que insiste e reaparece com o rosto desvelado. O real aparece por trás da fantasia. O lugar do real vai do trauma à fantasia, “na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição” (p. 61).

Esse real, que retorna do trauma da escravidão às formas atuais do racismo, é o que se apresenta como esse impossível de se assimilar. Mas também pode ser pensado como um

real que desperta, conforme propõe Jorge (2010), e que restitui o anonimato que um sujeito ocupara quando ainda não o haviam limitado a um nome, uma língua materna ou situação social. E nesse despertar para o real está em jogo “desprender o sentido que amarra o sujeito nas vivências cotidianas e despejá-lo no real da matéria viva, da vida bruta, do núcleo da vida” (p. 229), trazendo a experiência para a palavra, reduzindo-a ao irreduzível. Só se pode introduzir o inédito a partir de um efeito de sentido que seja real – mais além do sentido.

Desse modo, Lacan (1969-70/1992) afirma que a fantasia está indicada, mas jamais ligada ao mito fundamental do assassinato do pai. Se a castração atinge o filho, e o faz aceder ao que corresponde à função do pai, isso mostra que é de pai para filho que a castração se transmite. Mas a fantasia não é a castração.

Para finalizar esse percurso, ressaltamos um último aspecto tratado por Jorge (2010) sobre a articulação entre a pulsão e o inconsciente através da fantasia, pois o autor considera que a fantasia é caracterizada como “uma espécie de matriz psíquica que funciona mediatizando o encontro do sujeito com o real” (p. 77). Dessa maneira, a fantasia funciona como freio ao empuxo-ao-gozo, permitindo lidar de uma forma diferente com esse alvo da pulsão de morte, o gozo.

Segundo Jorge (2010), esse aspecto mortífero do gozo encontra uma vontade de recomeço (Lacan, 1964/1998), em que toda criação é possível e, dessa maneira, a fantasia desempenha o papel de uma espécie de filtro que passa a indicar pontualmente aquilo que falta $\$ \langle a \rangle$, – “a entrada em ação da fantasia é o que freia o empuxo-ao-gozo inerente à exigência imperiosa da pulsão de morte de obter satisfação absoluta a qualquer preço” (p. 143). Talvez, nesse sentido, as fantasias sobre o negro funcionem como um freio contra um impulso mais destrutivo do que se explicitou até agora.

De toda maneira, nesse amplo quadro da fantasia, podemos pensar várias consequências e condições sobre o racismo, a branquitude e o negro. Ao mesmo tempo, essa concepção permite ampliar um campo que se pretende completo entre o sujeito e o objeto, para que ali caiba a diferença, seja ela preta ou branca, e não a pulsão de morte.

3.5 Mito e fantasia: elaborações sobre o racismo e o genocídio da juventude negra

Esse percurso em torno da concepção de mito e fantasia possibilitou-nos identificar, no contexto do colonialismo e da escravidão, as condições de estabelecimento do racismo,

assim como algumas consequências desses processos sobre a população negra em geral e, conseqüentemente, sobre a população negra jovem, culminando no genocídio da juventude negra brasileira.

O aspecto do mito enraizado não só no discurso, mas também nas relações de uma sociedade hierarquizada racialmente como a brasileira, possibilitou identificar a ambigüidade das posições e condições sociais, políticas, econômicas e psíquicas entre negros e brancos.

Se, por um lado, as tensões raciais não produzem uma demarcação espacial explícita, por outro, elas produzem um não-dito, algo que é dito nas entrelinhas ou funciona como um código simbólico de reconhecimento dos lugares e posições. Ele determina quem é quem na sociedade brasileira, assim como os lugares de cada um, conforme Munanga (2017a) nos recorda.

Se o mito se constituiu em um instrumento da ideologia, produziu consequências na subjetividade do negro e garantiu privilégios ao branco. Esses efeitos foram transmitidos entre as gerações e, tal como os privilégios, se perpetuam entre as gerações atuais. Dessa maneira, o mito não explica a condição do negro, mas permite interpretá-la, assim como a fantasia evidencia a relação de negros e brancos com o ideal da branquitude. Ambos, mito e fantasia, permitem interpretações acerca da distribuição do gozo e das formas atuais de exclusão e acesso a ele.

Se o mito e a fantasia produziram sujeitos raciais, não foi independente do contexto da escravidão e de suas consequências, tendo no racismo o seu suporte e na hierarquia racial a sua garantia. Dessa maneira, o silêncio que perdura em torno da escravidão isenta alguns e incrimina outros pela discriminação sofrida. Torna o racismo um problema daqueles que o experimentam cotidianamente.

Além disso, o mito sobre o negro e a fantasia da branquitude desempenharam papéis definidores na manutenção da exclusão e da impossibilidade de assimilação, inserção ou ascensão social do negro na sociedade brasileira, levando a um quadro de criminalização da pobreza a partir da cor da pele.

Nesse sentido, acreditamos que o mito e a fantasia, tal como tratados aqui, produziram os mesmos efeitos na vida de todos os negros e brancos, assim como dos adolescentes e jovens negros. Porém, eles experimentam ainda as designações de perigo de que a juventude se tornou se portadora (Lacadée, 2011).

O perigo que o negro representa e a perturbação que sua presença ocasiona (Fanon, 1952/2008; Mbembe, 2018b) tem o acréscimo do perigo que a sexualidade representa através dos adolescentes e jovens. Para eles, o problema da cor da pele e da pressuposta suspeição é o mesmo que afeta os demais negros. Entretanto, a criminalização da pobreza produz neles signos identificatórios que os tornam alvo direto do aparato de segurança estatal.

Por serem pobres, negros, moradores de periferias, com baixos níveis de escolaridade, também são considerados improdutivos para um sistema que exige de cada um o máximo de eficiência de si mesmo. Esses corpos, dos quais o sistema não consegue extrair algum gozo, são tornados supérfluos, descartáveis, podendo ser eliminados.

Se a condição de estrangeiro remete à intolerância, à diferença, produz ódio, isso afeta a todos os negros, mas esses adolescentes e jovens cujas mortes não contam, experimentam um ciclo de indiferença. Não pelo incômodo que causam, mas pelo que não contam. As designações racistas e preconceituosas logo cedo os etiquetam e definem seus destinos. Não encontram margens flexíveis no interior desse sistema hierarquizado.

Esses adolescentes e jovens que são mortos não compõem ou contextualizam uma existência mítica, nem entram para a história, pois suas histórias não são reconstruídas por não possuírem valor algum. Por isso, experimentam e explicitam o encontro com o irrepresentável da morte e só um ato de interpretação pode produzir alguma torção nesse circuito da pulsão de morte a que se encontram articulados.

Assim, esse estudo nos indica que o mito e a fantasia, tal como os abordamos, evidenciaram o interior das relações de poder numa sociedade hierarquicamente racializada. Modificar essas estruturas implica, a princípio, compreender como o poder constrói corpos políticos. Essa proposição de Safatle (2016) vem acompanhada da ideia de que para mudar é preciso nos perguntarmos como podemos ser afetados de outra forma, pois existem formas de vida que parecem não responder mais aos critérios normativos nos quais elas se fundamentavam.

O campo de que tratamos é esse em que o racismo favorece predicções e designações depreciativas, levando não só a morte física, mas também à mortificação subjetiva. Para Safatle (2016) a predicção é um modo privilegiado de reconhecimento, elevando a possessão a um modo naturalizado de relação, “o predicado de um sujeito é aquilo que ele

pode enunciar de si no interior de um campo no qual a universalidade genérica da pessoa sabe como ver e escutar o que lá se apresenta” (p. 25).

Dessa maneira, mito e fantasia não se opõem, nem se superpõem. Não se pensa o coletivo e o social a partir do mito, nem o individual a partir da fantasia. Ambos são lentes para uma leitura interpretativa de sujeitos sociais e políticos, sejam negros ou brancos. E são fundamentais para leituras interpretativas da escravidão, do racismo e do genocídio da juventude negra.

Destacados esses aspectos recolhidos acerca da construção mítica e da fantasia sobre o negro, das condições que forneceram as bases para a solidificação do racismo brasileiro, prosseguiremos no próximo capítulo identificando como tais aspectos do racismo se articulam a partir dos mecanismos denegatórios estabelecidos pela Psicanálise.

4 OS MECANISMOS DENEGATÓRIOS: UMA LEITURA DO RACISMO E DO GENOCÍDIO

4.1 A negação, o racismo e o genocídio da juventude negra

A investigação sobre o genocídio da juventude negra brasileira nos remeteu aos estudos sobre o colonialismo e a escravidão, conduzindo-nos em um percurso traçado pela herança traumática escravagista, em que também identificamos as consequências produzidas no psiquismo de negros e brancos. Desse modo, a compreensão das relações entre negros e brancos, assim como do genocídio da juventude negra, deve levar em consideração que o racismo define especificidades no funcionamento da sociedade brasileira.

Mas, se o genocídio do negro brasileiro (Nascimento, 1978) foi denunciado desde o fim da escravidão, a partir do lugar a que o negro foi relegado e também pela condição de um processo de integração social que o manteve à margem e, que sob a condição de adesão à ideologia do branqueamento denota um ideal impossível de ser atingido, mantendo-o em severa condição de exclusão. A diferença em relação ao genocídio de hoje se deve pelo seu aspecto real expresso nas estatísticas de criminalidade violenta, pois a mortalidade de uma parcela significativa da população jovem e negra indica que esse processo genocida não se extinguiu.

O nosso percurso nos levou a identificar que as condições denunciadas naquela época permanecem ainda hoje e são estruturais em nossa sociedade. Isso confirma que o processo de exclusão do negro pouco se modificou, mas a ele foi acrescentado o contexto de violência e criminalização da pobreza que moldou o campo das relações na sociedade brasileira nos últimos anos.

O que verificamos é que a morte de uma parcela jovem da população negra brasileira é a expressão de um processo genocida que perdura desde a implantação do colonialismo e da escravidão. Não se trata somente de uma consequência direta da herança traumática da escravidão pensada no contexto de uma transmissão transgeracional originada no interior da família escrava. Trata-se muito mais de uma continuidade estrutural que moldou a subjetividade dos negros e também dos brancos. Algo do qual pouco se fala.

Portanto, o genocídio de hoje evidencia um processo que se iniciou com a modernidade e com a colonização brasileira, de maneira que se não é consequência direta desse processo. Ele é indicativo de uma continuidade, pois os resquícios da escravidão não

tiveram qualquer tratamento por parte da sociedade brasileira. Como continuidade do processo escravagista, em que o negro foi reduzido a coisa, objeto, dejetivo, no contexto da sociedade capitalista e neoliberal, as barreiras impostas pela hierarquia racial e social não foram superadas.

O que também verificamos foram as estratégias construídas para não se tratar das consequências que a escravidão produziu. Dentre elas a situação da miscigenação, servindo de base para a ideia da democracia racial e da ideologia do branqueamento, como se houvesse uma convivência social harmônica e nenhum problema persistisse, exceto o fato de que o racismo se tornara um problema que o negro deveria superar para se integrar numa sociedade branca.

O predomínio dessas ideias pretendia encobrir o passado escravagista e com isso produziu-se um silêncio sobre esse passado, tornando as relações raciais baseadas no ideal de branqueamento imposto aos negros, constituindo condições para que o negacionismo se estabelecesse no interior dessas relações, permitindo-nos verificar com o trabalho de Bento (2014) que o racismo se torna um problema inerente aos negros, cabendo a estes a atribuição de superá-lo, como se os brancos estivessem isentos do processo.

Com tudo isso, perdura um silêncio em relação à escravidão e suas consequências, assim como em relação ao racismo, a toda desigualdade racial e ao genocídio da juventude negra. Este silêncio tem relação com o traumático, com aquilo que não se pode dizer porque tem relação com o real. No Brasil, quanto a esse contexto, trata-se muito mais daquilo que não se quer dizer, pois dizer disso implica tratar do lugar do branco em todo o processo e abalar a estrutura do seu privilégio, em que se assenta uma ordem social. Há uma negação do racismo e também a negação que o racismo produz acerca de todas as situações de desigualdade, exclusão e eliminação do negro da sociedade.

Portanto, ao falarmos de um negacionismo do racismo, nos referimos a uma prática cotidiana em que as relações intersubjetivas e sociais operam nas entrelinhas, pelo não-dito. Dizemos como se quiséssemos não dizer, mas também dizemos de outro modo o que não temos coragem de dizer. As várias formas de operação pelo negacionismo podem ser identificadas na transposição para o problema de classe social ou econômica, de cor ou da violência e da criminalidade. Portanto, inferimos que a lógica desse negacionismo pode se sustentar em mecanismos psíquicos específicos. Ela não é aleatória, mas está inserida em

nosso cotidiano. Tal é a força da negação do racismo e do tratamento conferido ao negro que Gonzales (1984) joga com o duplo sentido da palavra quanto ao discurso e às questões de raça e gênero criando a expressão “Nêga-Ativa” (p. 227).

De acordo com Faustino (2015), a prática da negação da humanidade se configurou como eixo estruturante da própria modernidade. Essa prática também configurou a estruturação e o funcionamento da sociedade brasileira, onde o negacionismo do racismo e de todas as desigualdades relacionadas ao negro são tratadas sob um fundo de dissimulação e indiferença. Convivemos com as desigualdades produzidas pela hierarquização racial e contribuimos para a manutenção da inferiorização do negro na medida em que negamos que esses problemas são correlatos ao racismo, mas também quando instituímos o ideal da branquitude e desconsideramos os efeitos que o racismo produz na subjetividade do branco.

Verificando a amplitude dessa discussão e a profundidade dos problemas, optamos por uma análise desse fenômeno a partir dos mecanismos psíquicos denegatórios formulados pela Psicanálise, tendo na negação [*Verneinung*] e no desmentido [*Verleugnung*] os fios condutores para discutirmos as razões pelas quais negamos o racismo e desconsideramos esse exorbitante número de homicídios na composição do genocídio da juventude negra.

Situados os motivos que nos levam a tratar da negação, identificamos em Fanon (1952/2008) o fato de que há uma modificação dos esquemas diante da realidade que se oferece ao negro. Essa, portanto, seria uma indicação de como operamos negando a realidade. Segundo o autor, há também uma substituição de dialética quando se passa da psicologia do branco para a do negro, em que o negro é apreendido por uma Psicologia que é aquela constituída em torno do psiquismo do branco. Assim, verificamos que a negação se institui quando a subjetividade do negro é desconstruída, desconsiderada, mas se a Psicanálise é uma teoria europeia e branca, isso não a invalida para tratarmos do problema a que nos propomos. Pelo contrário, cabe-nos implicá-la nessa discussão para que esteja à altura do horizonte da subjetividade de nossa época, como enfatiza Lacan (1953/1998).

O outro aspecto salientado por Fanon (1952/2008) sobre a negação se relaciona ao deslocamento da percepção sobre o negro para o plano do genital, da potência sexual e da força física, constituindo questões que formariam uma maneira de negar o racismo e minimizá-lo, como se fosse atribuição de qualidade ali, em que se vela um deslocamento para o campo do domínio biológico e se confirma a sua negação.

São esses elementos que permanecem velados e que nos remetem à gênese da negação. Isso que é mantido à distância nos remete à concepção psicanalítica do recalque, sobre o qual Freud (1915a/1974) afirmou que sua essência “consiste em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância” (p. 170). O funcionamento do recalque ocorre em duas fases. Na primeira temos o *recalque primário*, que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico, estabelecendo-se uma fixação, embora o representante em questão continue inalterado e a pulsão ligada a ele. A segunda fase, definida como *recalque propriamente dito*, afeta os derivados do representante recalcado e as ideias sofrem o mesmo destino daquilo que foi recalcado primariamente.

Com esse modo de funcionamento, Freud (1915a/1974) indica que o recalque não impede que o representante pulsional continue a existir no inconsciente, pois o representante, retirado da consciência, prolifera no escuro, assumindo formas extremas de expressão, embora o recalque não retire do consciente todos os derivados do que foi recalcado primariamente. Se esses derivados se tornarem suficientemente afastados do representante recalcado, eles terão livre acesso ao consciente.

Freud (1915a/1974) ainda salienta dentre as características do recalque que ele é não só individual, mas também móbil, não devendo ser encarado como um fato que só acontece uma vez. Ele exige um dispêndio de força e exerce uma pressão contínua em direção ao consciente, mas enquanto a sua manutenção acarreta um dispêndio de força, a sua eliminação resulta numa poupança.

Ao indagar sobre o que acontece à ideia como resultado do recalque e o que acontece à pulsão vinculada a ela, Freud (1915a/1974) considera que a ideia que representa a pulsão passa por uma variação geral que consiste em desaparecer do consciente. Mas o fator quantitativo do representante pulsional possui três vicissitudes possíveis: ou a pulsão é inteiramente suprimida, de modo que não se encontra qualquer vestígio dela; ou aparece como um afeto que de uma maneira ou de outra é qualitativamente colorido, ou é transformado em angústia.

Freud (1915a/1974) conclui que o motivo e o propósito do recalque nada mais eram do que a fuga do desprazer. Assim, o destino do afeto é muito mais importante que o da ideia, mas se o recalque não conseguir impedir que surjam sentimentos de desprazer ou angústia, podemos dizer que falhou, ainda que possa ter alcançado seu propósito no tocante à parcela

ideacional. Mas o seu interesse se detém no recalque que falhou, porque isso permite compreender o mecanismo do recalque, algo que só pode ser deduzido do *resultado* do recalque.

O efeito do recalque sobre a parcela ideacional do representante cria uma *formação substitutiva*. Mas Freud (1915a/1974) indaga qual é o mecanismo através do qual esse substituto é formado. E, assim, considera que o recalque deixa sintomas em seu rastro, já que a formação de substitutos e sintomas coincidem, e ainda indaga se o mecanismo formador de sintomas é o mesmo do recalque. A constatação é que parecem ser diferentes. Assim como parece que não é o próprio recalque que produz formações substitutivas e sintomas, mas que estes são indicações de um *retorno do recalçado*.

Pelo fato de o mecanismo do recalque não coincidir com o mecanismo de formação de substitutos, Freud (1915a/1974) salienta a existência de diferentes mecanismos de formação de substitutos. Embora exista ao menos uma coisa em comum entre eles – uma retirada da catexia de energia ou libido – e a formação do substituto ocorre por deslocamento, condensação ou, com o retorno do recalçado, transformando a emoção desaparecida em angústia social, moral ou autocensura.

Se o recalque é a pedra angular da teoria psicanalítica, ao falarmos do negacionismo do racismo e do genocídio da juventude negra, devemos considerar que a ideia a ser afastada é essa sobre a escravidão, sobre as desigualdades raciais produzidas e sobre o privilégio branco que se estabeleceu. São situações que indicam que o *retorno do recalçado* explicita o resultado que o recalque produziu, a saber, que o racismo é um sintoma da escravidão e da sociedade escravagista. Assim como o genocídio, é também um sintoma de uma sociedade que, não tendo tratado dessas consequências, ainda reproduz práticas e relações escravagistas como outrora.

Desse modo, com o subsídio buscado na concepção da negação e do desmentido em Psicanálise, devemos ter em mente em nossa investigação que estamos diante de mecanismos psíquicos inconscientes, lembrando-nos que, para Freud (1915b/1974), a consciência apresenta um número muito grande de lacunas e os atos psíquicos só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais a consciência não oferece qualquer prova.

Dessa maneira, trata-se de atos que permanecem desligados e ininteligíveis, sendo essa uma das razões pelas quais Freud (1915b/1974) considera o atributo de ser inconsciente

como um dos atributos do psíquico, além de constatar que os processos psíquicos são atemporais. Isto é, não são ordenados temporalmente, nem se alteram com a passagem do tempo, pois o inconsciente não permanece em repouso, nem é algo liquidado, nem resíduo de um processo de desenvolvimento, “o inconsciente permanece vivo e capaz de desenvolvimento” (p. 218).

Portanto, não são atos e mecanismos denegatórios que ocorrem sem o sujeito. São atos que incluem o sujeito do inconsciente. E, com a formulação lacaniana de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1964/1998), a dimensão da linguagem deve ser levada em conta na análise desses mecanismos. Segundo Lacan (1955-56/2002), é preciso situar o lugar da fala, da mensagem invertida e do Outro visado na mensagem.

Com Lacan (1953/1998) podemos verificar que se o inconsciente é a história do sujeito, o inconsciente do sujeito é também o discurso do outro, assim como a lei do homem é a lei da linguagem. Lacan ainda enfatiza o lugar da linguagem como preexistente ao sujeito, sendo este servo da linguagem e do discurso. Indica também que essa estrutura da cadeia significante revela a possibilidade que se tem de se servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz.

Levando em consideração que o inconsciente é uma cadeia de significantes que em algum lugar, numa outra cena, se repete e insiste (Lacan, 1960/1998), compreendemos que o negacionismo do racismo e do genocídio da juventude negra evidenciam os deslocamentos dos significantes que marcaram as relações de dominação dos negros pelos brancos.

Por isso, todo contexto que nega eventos e situações tão graves como esses que tratamos aqui requer uma análise que também leve em consideração o inconsciente. Afinal, se Lacan (1960 [1964]/1998) afirma que “o inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito” (p. 844), é também para apontar que a presença do inconsciente situa o lugar do Outro. E, por isso, devemos buscá-la em todo discurso e em sua enunciação. Além do mais, se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, há nele um aspecto de pulsação temporal e isso o articula à repetição (Lacan, 1964/1998), mostrando a hiância que se manifesta em nós.

Dessa maneira, quando nos referimos a um negacionismo e buscamos referenciá-lo a partir do mecanismo da *negação* em Psicanálise, entendemos que se trata de um processo inconsciente, que se expressa na consciência. Mas, por tudo o que há nele de ininteligível,

não se pode dispensar a responsabilidade subjetiva nesse processo, nem desconsiderar que, negando, nossa hiância também se apresenta. E nosso trabalho de negar implica também uma tentativa de encobrir essa fenda aberta pelo racismo.

Cabe-nos, então, verificar o que define a negação. Freud (1925/2016) compreende a negação – *Verneinung* – como circunscrita no jogo do juízo de atribuição, no quadro do eu-prazer, em que o sujeito nega qualquer articulação entre si mesmo e um conteúdo que ele exprime (denegação). Já no quadro do eu-realidade, o sujeito afirma que a realidade percebida não corresponde à representação que faz dela, consistindo numa negação simples.

A partir desses dois aspectos que explicitam como a negação se constitui, Freud (1925/2016) destaca que entre juízo de atribuição e juízo de existência, deve-se captar o lugar da enunciação, observando que pela negação o pensamento se torna operante. Uma primeira frase afirmativa utiliza os termos em que estão encerrados os afetos, mas uma segunda frase vem negá-la. Com isso, deduz que a negação permite uma certa enunciação da tomada de consciência do recalçamento, sem que o sujeito aceite o seu conteúdo. Mas com isso ocorre uma separação da função intelectual do processo afetivo.

Freud (1925/2016) constata que na medida em que assume um caráter projetivo na enunciação, a negação se torna uma denegação. O prazer da negação advém como indício da defusão das pulsões por retirada de componentes libidinais. Desse modo, a operação da função do juízo só se torna possível pela criação do símbolo da negação, que conferiu ao pensamento um primeiro grau de independência em relação às consequências do recalçamento e com relação à pressão do princípio de prazer.

Para Freud (1925/2016), o mecanismo da negação identifica que “um conteúdo de representação ou de pensamento recalçado pode abrir caminho até a consciência, sob a condição de que seja negado. Na verdade, já é uma suspensão do recalçamento [*Verdrängung*], mas evidentemente não é uma admissão do recalçado” (p. 306). É tarefa da função intelectual do juízo afirmar ou negar conteúdos de pensamento. Assim, negar algo significa que isso é alguma coisa que eu preferiria recalçar, enquanto a condenação é o substituto intelectual do recalçamento.

O que Freud (1925/2016) constata é que, por meio do símbolo da negação, o pensar se liberta das limitações do recalçamento e se enriquece de conteúdos dos quais não pode prescindir para o seu desempenho. Com isso, a função do juízo tem duas decisões a tomar:

atribuir ou desatribuir uma qualidade a uma coisa, e aceitar ou contestar a existência de uma representação na realidade.

Além disso, Freud (1925/2016) ressalta outra das decisões da função do juízo, aquela sobre a existência real de uma coisa representada, que constitui interesse do Eu-real [*Real-Ich(s)*] e que se desenvolve a partir do Eu-prazer inicial [*Lust-Ich*]. Não se trata mais de saber se algo pode ser ou não acolhido no Eu, mas se algo presente no Eu como representação pode também ser reencontrado na percepção (realidade), tratando-se da questão do fora e do dentro.

Segundo Freud (1925/2016), se o pensar tem a habilidade de tornar novamente presente algo que foi uma vez percebido, sem que o objeto exterior precise ainda estar presente, o primeiro e mais imediato objetivo da prova da realidade não é o de encontrar na percepção real um objeto correspondente ao representado, mas sim o de *reencontrá-lo*, de se convencer de que ele ainda está presente. Desse modo, o julgar é a ação intelectual que decide sobre a escolha da ação motora, põe fim ao adiamento do pensamento e faz a passagem do pensar ao agir.

Com isso, o julgar é a continuação objetivada daquilo que originariamente é realizado de acordo com o princípio de prazer: a inclusão no Eu ou a expulsão [*Ausstossung*] para fora do Eu. A afirmação é a *Behajung*. Enquanto a afirmação pertence a Eros, a negação, sucessora da expulsão, pertence à pulsão de morte. Constata, finalmente, que o desempenho da função do julgamento só se torna possível pelo fato de que a criação do símbolo da negação permitiu ao pensar um primeiro grau de independência dos efeitos do recalçamento e, portanto, também da coerção [*Zwang*] do princípio de prazer (Freud, 1925/2016).

Mas, para Lacan (1953-54/2009), a *Verneinung* é *denegação* e não *negação*. É o termo que Freud utiliza para falar dos julgamentos de existência, contexto em que a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu, situando-a no movimento da palavra, do além do discurso. Assim como também afirma que não se trata de uma pura e simples negação, pois “o ‘eu’ diz muita coisa pela via da *Verneinung*” (Lacan, 1954-55/2010, p. 85).

Tomando as considerações de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung*, Lacan (1954-55/2010) ali identifica a valorização do sentido de *Aufhebung*, que em alemão significa ao mesmo tempo negar, suprimir, mas também conservar. Assim, se há algo desconhecido pelo

sujeito após ter sido verbalizado, e se esse processo admite atrás de si uma *Behajung* primordial, uma admissão no sentido do simbólico, Freud utiliza o termo *Verwerfung* para definir o fenômeno de exclusão, enquanto a *Verneinung* se produz em uma etapa ulterior.

Segundo Lacan (1954-55/2010), o sujeito recusa acesso ao seu mundo simbólico de algo que experimentou e não é outra coisa senão a ameaça da castração. Porém, o sujeito nada quer saber disso no sentido do recalcado, mas o que cai sob o golpe do recalque retorna, diferente do que cai sob o golpe da *Verwerfung*, em que tudo o que é recusado na ordem simbólica, reaparece no real.

Em sua resposta a Hyppolite, Lacan (1954/1998) observa que se a criação do símbolo resulta de um momento mítico que envolve uma relação do sujeito com o ser, trata-se de algo inerente à estrutura da linguagem, mas o percebido não recobre o real do objeto. O objeto aceito ou recusado não o é por sua qualidade, mas julgado em função de sua relação com a falta da mãe. Falta que se representa no real do objeto.

Assim, Lacan (1954/1998) constata que entre aceitação e recusa a criança situa sua existência em articulação com a falta do Outro. E, desse modo, a questão da negação encontra a do ato de enunciação, pois elas apontam para a importância da alteridade, confirmando que esse paralelismo entre negação e enunciação leva ao problema da denegação. Toda mensagem depende da denegação, porque é dirigida a um outro ao qual um pensamento é atribuído.

Como consequência, Lacan (1954/1998) não admite um eu-prazer original, porque o significante introduz o sujeito no real de saída. O Nome-do-Pai é o significante ex-sistente na lei simbólica, aquele que a ordena e provoca a inscrição do sujeito na ordem simbólica, mas ele próprio permanece exterior. Por isso, a negação é o efeito de um processo lógico que marca a indissociabilidade de uma identificação com o Nome-do-Pai como pai simbólico.

Além disso, Lacan (1954/1998) afirma que a negação indica a articulação do enunciador com esse significante ex-sistente, ao mesmo tempo que o tenta barrar. Já a denegação insiste em querer eliminar esse significante do Outro, mas o afirma como letra do sujeito. Ela confirma que o significante provém do Outro. Mas a negatividade é sublinhada por Lacan pelo encontro faltoso com a Coisa, pois se trata da negatividade do significante e um significante só encontra seu estatuto de significante a partir de um outro significante, e não a partir de si mesmo.

Isso possibilita afirmar que entender a neurose implica entender o recalque, pois as relações do sujeito com a realidade não são as mesmas na neurose e na psicose. Na neurose, o que se destaca é a fuga, a evitação no qual um conflito com a realidade tem lugar. Mas essa realidade que o sujeito tenta elidir, ele tenta fazê-la ressurgir emprestando-lhe uma significação particular, um sentido secreto, que chamamos simbólico (Lacan, 1955-56/2002).

Ao afirmar que a *Verneinung* é da ordem do discurso e concerne ao que somos capazes de fazer vir à tona por uma via articulada, Lacan (1955-56/2002) considera que no caso da *Verwerfung*, na psicose, o não-simbolizado reaparece no real. Constata também que se o sujeito nada quer saber da castração, no sentido do recalque, sabe-se ainda algo daquilo de que nem mesmo não se quer, nada saber.

O que Lacan (1955-56/2002) salienta é que a *Verneinung* expressa um campo problemático, em que acontecem fenômenos que se manifestam com o caráter do negado e do desmentido, sendo isso uma propriedade da linguagem. O símbolo é como tal conotação da presença e da ausência. Mas isso não esgota a questão da função da negação no interior da linguagem, pois todas as línguas comportam uma gama de negações.

Outrossim, a *Verneinung* não é o puro e simples paradoxo do que se apresenta sob a forma do não, pois não é um “não” qualquer, havendo todo um mundo do não-dito, do interdito (Lacan, 1959-60/1997), assim como na indagação freudiana se verifica a possibilidade de que as coisas sejam ao mesmo tempo tão ditas e tão desconhecidas (Lacan, 1960-61/2010).

Mas o que Lacan (1961-62/2003) indica ainda é que o significante levanta a questão da negação. Não se trata de uma conotação simples da negação, pois o que a questão significante leva a interrogar na negação é que essa questão situa a negação no centro do problema que é aquele da relação do sujeito com o significante.

Se há uma falta que o símbolo não supre, não se trata de uma ausência contra a qual o símbolo possa se precaver. A partir daí, Lacan (1962-63/2005) afirma que não se trata de uma anulação nem de uma negação. Essas duas são formas constituídas pelo que o símbolo permite introduzir no real, ou seja, ausência. Às ações de anular ou negar, considera se tratar de tentativas de nos desfazermos do que, no significante, afasta-nos da origem e do vício original de estrutura, ou seja, tentativas de reencontrar no significante sua função de signo. A anulação e a negação visam esse ponto de falta, mas nem por isso mesmo unem-se a ele,

porque só fazem duplicar a função do significante ao aplicá-la a ela mesma. “Quanto mais digo isso não está ali, mais está ali” (p. 152).

Assim, a questão da negação é, para Lacan (1967-68), aquela que funciona no nível da gramática, sendo solidária à afirmação e excluindo o que no interior da afirmação não se pode sustentar sem contradição. “Ela se dá à intuição, portanto, na imagem de um limite, e sustentada pelo gesto que consiste em caracterizar uma classe por um predicado, por exemplo, ‘o negro’, e a partir disso em designar como não ligado ao predicado o que não é negro” (p. 171-172).

O que Lacan (1967-68) compreende é que há uma negação que funciona no desconhecimento a partir do qual o sujeito se aliena no imaginário, o narcísico. Essa segunda negação do desconhecimento instaura uma ordem lógica pervertida. E essa negação do desconhecimento se distingue da negação complementar, no que ela é correlativa da instauração do sujeito como referente da falta. Essa negação permite que aflore o nível do simbólico e que opere a função lógica do sujeito – a representação significante e a referência à falta do objeto pequeno *a*.

Mas se a falta é inaugural para a criança com a descoberta de que a mãe é castrada, essa mãe não designa nada menos do que esse Outro que está colocado em questão na origem de toda operação lógica. Porém, essa marca que permite essa rejeição no simbólico é, de fato, apenas o lugar tenente desse traço inscrito no próprio corpo, que é a castração. É possível apresentar esta forclusão da marca do grande Outro como uma recusa, motivada e retomada sem cessar, do que constitui um ato (Lacan, 1967-68, p. 178-179).

Mas esse ato tomado na lógica da negação, uma negação fundamental, não é, ele mesmo, uma positividade. Ele só pode ser inferido de uma operação lógica que é a denegação, que consiste em colocar entre parênteses a realidade do compromisso e a gramática que nela se funda, mas nem por isso deixa de recolher outra consequência, pelo fato de que o grande Outro seja barrado: a disjunção entre o corpo e o gozo (Lacan, 1967-68, p. 178-179).

Verificamos, portanto, que a negação se insere como um mecanismo presente desde o princípio da colonização e da escravidão. Segundo Souza (1983), a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação e a tarefa mais violenta daí decorrente é expurgar qualquer “mancha negra”. Ao negro foi imposta a negação de sua identidade, de seu corpo, como parte

de um processo que visava eliminar toda a diferença, mas também porque o branco evita esse encontro com a castração. Mas, para o branco, negar também implica afastar o mal-estar que retorna e do qual nada se quer saber sobre sua implicação naquilo que causou ao negro.

Portanto, esse “não” que não é qualquer coisa, é o indicativo de que há um dizer, há algo a ser dito, e que só se torna suportável de dizer através da negação. Razão pela qual concordamos com Vannuchi (2018) quanto à dificuldade de nomear e admitir o racismo no Brasil. A autora confirma que há uma denegação do racismo no discurso corrente, imputando dúvidas quanto à realidade da violência de gestos e falas cotidianos que reafirmam a estratificação social. Assim como o não-dito e o racismo “cordial” típico da brasilidade convivem sem contradições, negando a negritude e mantendo o negro na condição de vítima da violência.

Mas ao negarmos, também negamos ou tentamos encobrir o gozo que sempre se pretendeu obter do corpo do negro, na sua exploração pelo trabalho e pelo sexo, tal como Gonzales (1984) destaca sobre o racismo e o sexismo no Brasil e Segatto (2006) salienta a dupla negação de gênero e raça. Com isso, mostramos que a negação é uma mensagem que encobre o privilégio desse gozo obtido pelo branco. Portanto, se a negação sustenta contradições, é notório que saiba o que se nega quando nos referimos ao racismo e ao genocídio da juventude negra. Mas a conciliação dessas contradições nesse esquema denegatório implica ir mais-além da negação e situar a função *desmentido* nesse circuito.

4.2 Além da negação, a função do desmentido

O que nos leva a trilhar uma via além da negação são as condições que conciliam ambiguidades e situações díspares no contexto brasileiro desde o evento da escravização e sua abolição. Situações que convivem sob o signo de um “arranjo harmônico”, criado com o intuito de encobrir e não tratar das consequências que a escravidão produziu no psiquismo de todos.

De acordo com Gondar (2018) os traumas produzidos pela colonização e pela escravidão não ficaram no passado nem foram superados, mas são reatualizados nas relações sociais do país, atuando nas desigualdades econômicas e jurídicas que se estabeleceu entre brancos, negros e índios. Mas ao ressaltar as sutilezas e singularidades da linguagem criada pela escravidão expressos em modos particulares de reagir ao trauma provocado, a autora

considera a forma curiosa e perversa de racismo que se estabeleceu “um racismo poroso, silenciado, desmentido” (p.48). E, com o estabelecimento dessa ordem, vive-se com o escamoteamento e o desmentido que fazem o sujeito duvidar de si e da realidade, ao mesmo tempo que não se critica o modelo da branquitude.

Inicialmente, cabe ressaltar que no contexto de nosso estudo sobre o racismo brasileiro e sobre os aspectos que dele se evidenciam como modo operatório, optamos pelo uso do termo *desmentido* quando nos referimos à *Verleugnung*, conforme as distinções feitas por Drawin e Moreira (2018) em relação à tradução do termo em alemão. Entretanto, encontrada outra acepção no trabalho de alguns autores aqui tratados, não alteraremos a maneira como estes se referiram ao termo, cabendo destacar a contribuição que seus trabalhos acrescentam ao nosso.

E assim, identificamos a referência à função do desmentido no artigo *Fetichismo*, em que Freud (1927/2016) verificou na escolha de objeto de um sujeito o domínio de um fetiche e definiu esse último como substituto do pênis. Ele ressalta não se tratar de um pênis qualquer, mas de um pênis específico, muito especial, que teve grande importância nos primeiros anos de infância e que depois foi perdido. “Ele estaria destinado a desaparecer, mas justamente o fetiche está determinado a preservá-lo do desaparecimento” (p. 316).

E dessa maneira Freud (1927/2016) define o fetiche como um substituto do falo da mulher, no qual o garotinho acreditou e do qual não quer abrir mão. Frente a essa recusa de tomar conhecimento do fato concreto da sua percepção [*Wahrnehmung*] - que a mulher não possui pênis -, Freud propõe que o termo para definir essa situação ou a palavra correta para o destino da representação seria *recusa* [*Verleugnung*] da realidade, observando que a percepção permaneceu e que foi empreendida uma ação muito enérgica para sustentar a sua recusa da realidade [*ihre Verleugnung*].

Segundo Freud (1927/2016), não está correto que a criança, após sua observação da mulher, tenha salvado, sem modificações, a crença no falo da mulher. Ela a conservou, mas também a abandonou e, no conflito entre a percepção indesejada e a força do desejo contrário, ela chegou a um compromisso, tal como só é possível sob o domínio das leis inconscientes do pensamento. No processo primário, o fetiche permanece como signo do triunfo sobre a ameaça de castração e como a proteção contra ela. Na instauração do fetiche, parece muito mais que foi interrompido um processo que lembra o bloqueio da memória na amnésia

traumática, como se fosse retida como fetiche a última impressão antes da impressão estranha e traumática.

Dado que a constituição do problema se estabelece em torno da relação com a realidade, Lacan (1955-56/2002) ressalta a entrada do significante na história do sujeito para que possa ter seu valor de significante. Ao mesmo tempo referindo-se ao texto de Freud (1927) – *Fetichismo* – mostra que ali há uma distinção entre neurose e psicose. Nesta última, a realidade é remanejada, uma parte é suprimida e nunca escotomizada.

Se Freud chegou ao problema da relação com a realidade a partir da investigação da relação do sujeito com o objeto, Lacan (1956-57/1995) indaga se existe algo em comum entre o objeto fóbico e o fetiche, perguntando pelo que faz diferença entre a função de uma fobia e a de um fetiche, na medida em que estão centradas, no mesmo fundo de angústia fundamental, sobre o qual uma e outra seriam convocadas como medida de proteção ou de garantia da parte do sujeito.

Ao situar, nesse momento, a relação de objeto, Lacan (1956-57/1995) leva a discussão para o problema do valor de troca e valor de mercadoria, introduzindo uma questão situada no interior da teoria marxista e definida por um termo que assegura se tratar ou se referir como sinônimo de fetiche. Trata da noção de objeto-fetiche, objeto-encobridor, e da função tão singular dessa constituição da realidade, propondo analisá-las em suas relações recíprocas, pois dessas relações poderão surgir distinções que permitirão definir porque uma fobia e um fetiche são duas coisas diferentes.

Foi sob o signo da equivalência à mercadoria que o negro como escravo experimentou os revezes da colonização e da escravização. Como resultado desse processo restam ainda relações de desigualdade e exploração que não se distanciam tanto das condições anteriores, principalmente quando se têm no horizonte os impedimentos que a hierarquia racial lhe impõe. Dessa maneira, também podemos considerar que se o negro não foi tomado como objeto-fetiche, é como “objeto fobógeno” (Fanon, 1952/2008) que ele é percebido, pois é pela perturbação que o branco experimenta sua presença.

Em continuidade à análise do fetichismo, Lacan (1956-57/1995) coloca em evidência o triplo esquema da mãe, criança e falo, situando a questão além da fobia e interrogando: por que a criança ocupa a posição do falo em relação à mãe? Em resposta, assegura que está em

jogo a ligação que a criança estabelece entre a mãe e o falo, indicando que tudo não acontece porque a criança olha para a mãe e percebe que ela é um falo que a mãe deseja.

Conforme destaca Lacan (1956-57/1995), a fobia, quando se desenvolve, não é dessa ordem, não ocorre sobre essa ligação, mas constitui um outro modo de solução do difícil problema introduzido pelas relações entre a criança e a mãe. Esses três termos, para que existam, exigem um espaço fechado, uma organização do mundo simbólico que se chama pai. Sendo a fobia dessa ordem, concernente a um laço demarcador, por uma ocasião crítica, quando nenhuma via está aberta para a solução do problema, a fobia constitui um apelo por socorro. E o elemento que é chamado a intervir tem um caráter verdadeiramente mítico.

Considerando que o esquema da perversão fetichista é um exemplo de solução, Lacan (1956-57/1995) afirma que nesse esquema formado pela mãe, pela criança e pelo falo, o pai está de fora. Assim, há uma via mais direta, outras soluções para o acesso ao objeto. Isso se dá no plano imaginário e a falta de objeto constitui a via humana onde este acesso imaginário à falta de objeto se realiza no interior de certas condições pontuadas, extra-históricas, de forma que se apresenta sempre ao paroxismo da perversão. “A perversão tem, com efeito, a propriedade de realizar um modo de acesso a este mais-além da imagem do outro que caracteriza a dimensão humana” (p. 85), constituindo a convergência para uma fusão, o acesso a esse mais-além.

Entretanto, nesse processo, Lacan (1956-57/1995) observa a tendência de convergência para uma fusão, para acessar esse mais-além, em que extrai da teoria freudiana a formulação da dimensão transindividual, sendo Eros a união de dois indivíduos, em que cada um é arrancado a si mesmo e por um instante encontra-se como parte constituinte dessa unidade. Mas se tal unidade é realizada em certos momentos da perversão, “o próprio da perversão é precisamente que esta unidade jamais pode ser realizada, senão em momentos que não são ordenados simbolicamente” (p. 85).

Mas, no fetichismo, se o sujeito encontra seu objeto, esse objeto exclusivo, é também inanimado, desprovido de qualquer propriedade subjetiva, intersubjetiva e transobjetiva. E quanto à realização da falta como tal, a solução fetichista é, incontestavelmente, uma das mais concebíveis (Lacan, 1956-57/1995).

Mas o que é a perversão? A essa pergunta, Lacan (1956-57/1995) responde afirmando se tratar, para alguns, da noção de persistência de uma fixação incidindo sobre uma pulsão

parcial, um acidente na evolução das pulsões. Com isso, traduz-se a noção de que a perversão é o negativo da neurose, pretendendo fazer da perversão uma entidade na qual a pulsão não se elaborou. Outros tentam mostrar que a perversão está longe de ser um elemento puro que persiste e que ela faz parte daquilo que se realizou. A constatação é de que a elaboração de Freud sobre a perversão como negativo da neurose indica que não devemos entender como o que está oculto no inconsciente, quando estamos diante de uma neurose. Na perversão, está a céu aberto e em estado livre.

Nesse momento, ao explicar as fases da fantasia em *Bate-se numa criança* (Freud, 1919), Lacan (1956-57/1995) indica no nível da fantasia perversa que todos os elementos estão lá, mas tudo que é significação está perdido, a saber, a relação intersubjetiva. Os significantes em estado puro se mantêm sem a relação intersubjetiva, esvaziados de seu sujeito. O que temos é objetificação dos significantes da situação, pois o que é indicado aqui no sentido de uma relação estruturante fundamental da história do sujeito no nível da perversão é ao mesmo tempo mantido, contido, mas o é sob a forma de um puro signo (p. 121).

Acerca do fetiche, Lacan (1956-57/1995) o considera explicável pelo mais-além nunca visto. E se há o molde da perversão, isto é, a valorização da imagem, trata-se da imagem, na medida em que ela permanece a testemunha privilegiada de algo que no inconsciente deve ser articulado. Com isso, a dimensão imaginária aparece prevalente a cada vez que se trata de uma perversão. E indica no texto freudiano o fato de que nenhuma estruturação perversa é articulável senão pelo e em relação à organização e articulação do Complexo de Édipo.

Em relação ao fetiche e ao fetichismo, Lacan (1956-57/1995) afirma que “o que é amado no objeto é aquele que falta a ele” (p. 153), num esquema que implica ver mais-além do objeto para pensar a perversão. Assim, compreende o fetichismo como uma das equações fundamentais da teoria analítica do objeto, pois se Freud diz que o fetiche é símbolo de alguma coisa, o pênis, não se trata de um pênis qualquer. Nesse ponto de oscilação, recomenda que nos detenhamos para perceber aquilo que é comumente elidido: “não se trata em absoluto de um falo real na medida em que, como real, ele exista ou não exista, trata-se de um falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência, ausência funcionando como tal” (p. 154).

Se o que se pode transmitir na troca simbólica é tanto ausência quanto presença, o falo é feito para ter essa espécie de alternância fundamental, fazendo com que, tendo aparecido num ponto, desapareça, para reaparecer em outro. Ainda segundo Lacan (1956-57/1995), o falo circula, deixando atrás de si o signo de sua ausência no ponto de onde vem, sendo um objeto simbólico, e através dele se estabelece um ciclo estrutural de ameaças imaginárias que limita a direção e emprego do falo real. Nisso se encontra o sentido do complexo de castração e é nisso que o homem fica preso.

O outro uso identificado por Lacan (1956-57/1995), também oculto pelas fantasias mais ou menos temíveis da relação do homem com os interditos, na medida em que estes incidem sobre o uso do falo, trata da função simbólica do falo, pois na medida em que está ali ou não, se instaura a diferenciação simbólica entre os sexos. Mas se o fetiche representa o falo como ausente, o falo simbólico, como se pode engendrar essa relação do sujeito com um objeto que não é um objeto?

Para Lacan (1956-57/1995), o fetiche é um símbolo e com o fetichismo não se trata de uma neurose, mas de uma perversão. Ele propõe nos deter nessa posição de interposição que faz com que o que é amado no objeto do amor seja alguma coisa que está mais além – essa alguma coisa não é nada, mas tem essa propriedade de estar ali simbolicamente, porque é símbolo, pode e deve ser este nada – o que pode materializar essa relação de interposição é o véu, a cortina diante de alguma coisa. Com a presença da cortina, aquilo que está mais além, como falta, tende a se realizar como imagem – sob o véu pinta-se a ausência – a cortina tem seu valor por ser aquilo sobre o que se projeta e se imagina a ausência.

Segundo Lacan (1956-57/1995), o famoso *splitting* do ego, quando se trata do fetiche, nos é explicado com o argumento de que a castração da mulher é ali ao mesmo tempo afirmada e negada. Se o fetiche está ali é porque ela, justamente, não perdeu o falo, mas, ao mesmo tempo, pode-se fazer com que o perca, isto é, castrá-la. A ambiguidade é vivida à mercê de fechar ou descerrar a cortina. Dessa relação que se trata na relação do fetichista com o seu objeto, Freud fala em *Verleugnung* a propósito da posição fundamental de negação na relação com o fetiche. Mas ele também diz que se trata de fazer manter-se de pé essa relação complexa, como se falasse de um cenário, assim como o fetiche é considerado como signo de um triunfo.

Ao tratar do fetichismo e sua relação com a dinâmica do desejo, Lacan (1956-57/1995) argumenta que se trata de um desejo e seus paradoxos assim como seus objetos. Mas se o fetiche aparece como figuração da falta, que pode ser o suporte oferecido a algo que assume ali seu nome, o desejo, mas o desejo como perverso, pois “é sobre o véu que o fetiche vem figurar precisamente o que falta para além do objeto” (p. 168).

Referindo-se ao fetichismo, Lacan (1956-57/1995) destaca uma posição suplementar e as fases da estrutura fetichista, em que, nas tentativas do fetichista se unir a este objeto de que está separado por essa alguma coisa da qual ele próprio não compreende a função nem o mecanismo, não é a mesma coisa estar do lado do objeto ou do lado do sujeito. “O fato de um objeto se tornar objeto de escolha não é o mesmo de se tornar suporte da identificação do sujeito” (p. 173).

Com isso, Lacan (1956-57/1995) assegura que todas as perversões põem em jogo este objeto significante (falo) na medida em que ele é um verdadeiro significante, algo que não pode ser tomado por seu valor aparente. Mas afirma que, quando se o apreende, se o encontra e se fixa nele definitivamente, como é o caso quando se refere à perversão das perversões, o fetichismo, ela mostra não apenas onde ele está de fato, mas o que ele é – o objeto é exatamente nada. Por isso, a “angústia é o confronto do sujeito com a ausência de objeto onde ele é apanhado, onde se perde, e a que tudo é preferível, inclusive forjar o mais estranho e o mais objetual dos objetos, o de uma fobia” (p. 353).

Ao situar a perversão no mesmo nível da neurose, Lacan (1958-59/2016) o faz por considerar se tratar de algo articulado, interpretável. Contudo, na perversão, algo da relação essencial do sujeito com o seu ser está fixado nos elementos imaginários, sob uma forma essencialmente localizada, ao passo que na neurose se distingue pelo fato de que a ênfase está posta no outro termo da fantasia, ou seja, no sujeito barrado.

Para Lacan (1958-59/2016), essa fantasia se situa no extremo da interrogação subjetiva, em que o sujeito tenta recobrar-se na dimensão do discurso do outro. Na perversão, a fantasia é convocável, está no espaço, suspende a relação essencial com o tempo, não atemporal, mas está fora do tempo. Ao desfazer essa confusão entre fantasia perversa e perversão, indicando que a fantasia perversa não é a perversão, salienta que ter acesso a fantasias perversas não é compreender a perversão, pois isso não fornece a estrutura da

perversão. A partir dessa argumentação compreendemos que o racismo brasileiro se enquadra no âmbito de uma fantasia perversa e não no quadro nosográfico da perversão.

Estabelecida a distinção entre fantasia perversa e estrutura da perversão, Lacan (1958-59/2016) se refere também ao caráter do objeto como objeto do desejo na experiência humana. Ele indica sua forma mais paradoxal que chamamos “fetiche”, confirmando que “o fetiche está sempre mais ou menos implícito em tudo o que é comumente objeto das trocas inter-humanas, mas, nesses casos, está sem dúvida mascarado pelo caráter regular ou regularizado dessas trocas” (p. 511). Mas, quando se fala do lado fetiche da mercadoria, no que concerne ao objeto do desejo, temos, em primeiro lugar, de colocar a ênfase em que ele é emprestado de material significante. “O fetiche é, com efeito, a veste, a borda, a franja, os frufus, a coisa que esconde, e não há nada mais indicado para a função de significante do desejo do Outro” (p. 511).

Desse modo, Lacan (1962-63/2005) constata que no fetiche se desvela a dimensão do objeto como causa do desejo. O fetiche causa o desejo. O desejo agarra-se onde puder. O fetiche é a condição pela qual se sustenta o desejo do fetichista e, através da referência ao fetiche, destaca a diferença máxima que separa as duas perspectivas possíveis acerca do objeto como objeto do desejo.

Mas o desejo, sádico, só é articulável a partir da esquizo, da dissociação que ele almeja introduzir no sujeito, no outro, impondo-lhe o que não poderia ser tolerado. Mas até o limite em que aparece no sujeito uma divisão, “não é tanto o sofrimento do outro que é buscado na intenção sádica, mas sua angústia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 117).

Portanto, Lacan (1962-63/2005) considera que a novidade que introduz é este traço novo, que caracteriza o desejo sádico, pois “na realização de seu ato, o que o agente do desejo sádico não sabe é o que procura, e o que ele procura é fazer-se aparecer, ele mesmo, como puro objeto, fetiche macabro” (p.118). Ainda distingue a posição do masoquista como totalmente diferente, para quem essa encarnação de si mesmo como objeto é o objetivo declarado, buscando sua identificação com o objeto comum, o objeto de troca, não podendo apreender-se pelo que ele é, uma vez que, como todos, ele é um *a*.

Assim, Lacan (1964/1998) afirma que a estrutura da perversão é, propriamente falando, o inverso da fantasia, pois é o sujeito que se determina a si mesmo como objeto em seu encontro com a visão da subjetividade. Da mesma forma, compreende que o neurótico é

o $s(A/)$ e isso significa que ele nos ensina que o sujeito é sempre um Outro. Esse Outro não é o certo para saber o que acontece com aquilo que o causa, com aquilo que causa a ele, o sujeito. Por isso, tenta unificar esse A barrado e tornar a cortá-lo à medida de todo enunciado significativo, reescrevê-lo como $s(A)$ – quando deveria ser o contrário $S(A/)$. A mesma coisa se dá com o perverso. Ele é justamente o significante do A intacto, $S(A)$, mas tentam reduzi-lo ao $s(A)$.

Mas o estatuto da *Verleugnung* permite extrair consequências que não se restringem ao campo do fetichismo, do fetiche e da perversão. A aplicabilidade dele permitiu a Freud (1939) investigar o estatuto do desmentido em sua relação com a crença na história de Moisés. Partindo desse contexto, Moreira (2014) identifica na afirmação freudiana de que a religião não é somente ilusão, mas também que o fundamento da crença se vincula à noção de *Verleugnung*, desmentido. E, com isso, a autora situa em sua análise o modo como Freud demonstra que o mecanismo do desmentido não é algo observado apenas na patologia do fetiche, mas, ao contrário, permite verificar como o desmentido se institui também na cultura.

Segundo Moreira (2014), a construção freudiana a respeito da histórica judaica parte da constatação inequívoca da ação do desmentido. E Freud se põe atrás dos restos, dos fragmentos, das lacunas com as quais se depara e denunciam a operação do desmentido. Se a castração está no cerne da discussão acerca do mecanismo do desmentido, da perversão e da constituição do objeto fetiche, a autora constata ainda que Freud identifica a divisão (*Spaltung*) no eu a partir da convivência de duas situações e reconhece na *Verleugnung* um mecanismo de ocorrência mais ampla, um conceito estrutural, extensivo à neurose, perversão e psicose.

Nesse processo, Moreira (2014) destaca que está em jogo a divisão subjetiva frente à castração, produzindo uma fenda que não pode ser obturada. Tendo visto algo desagradável, a *Verleugnung* entra em cena e o sujeito segue acreditando na corrente mais afeita ao seu desejo. Por isso, assegura que há na neurose a tentativa de substituir uma realidade desagradável por outra mais condizente com os desejos do sujeito.

Desse modo, Moreira (2014) constata que se tal fato é ocultado ao neurótico em função da existência de um mundo de fantasia, há um domínio que ficou separado do mundo externo na época da introdução do princípio de realidade. E esse domínio foi mantido livre

das pretensões das exigências da vida, razão pela qual a autora considera que a crença é correlata à operação do desmentido, bem como da instalação do sintoma.

Essa construção nos permite identificar em relação ao racismo e à maneira como nos posicionamos frente ao genocídio da juventude negra. Se há alguma proximidade entre o estatuto da crença, quando afirmamos a inexistência do racismo e explicitamos a indiferença em relação a esses corpos “matáveis”, é porque o regime da escravidão e suas consequências constituiu algo do qual não queremos nada saber, muito menos nos implicar. Soma-se a isso o fato de a crença no privilégio consistir na negação das desigualdades e da alteridade. Nesse sentido, o estatuto da crença e do desmentido visam encobrir que é da castração que nada queremos saber. E foi isso que desde o início da colonização e da escravização se tentou instituir como crença frente a alteridade negra.

Como consequência, extraímos do conceito de *Verleugnung* a possibilidade de uma análise do racismo e do genocídio da juventude negra além da estrutura da perversão, uma vez que um dos problemas cruciais é o do encontro com a diferença. E, a partir daí, compreendemos que, no contexto de nossa pesquisa, trata-se muito mais das relações de objeto com as quais o branco tenta se constituir como “fetiche” para o negro, do que o contrário.

O que se recusa na realidade é a castração através do ideal de branquitude e, assim como o racismo não é afeito à diferença e se articula à lógica do gozo. Um, o ideal da branquitude, visando produzir uma totalidade, também funciona como um modo de operar onde, aquilo que representa a diferença e não é reintegrável, pode ser excluído. Portanto, verificamos que o racismo brasileiro possui nas fantasias perversas de cada um de nós o seu valor operatório.

4.2.1 Recusando realidades e produzindo divisões

Se a recusa da realidade se encontra no cerne da concepção da *Verleugnung*, podemos tomá-la na perspectiva de análise da divisão produzida no sujeito e verificar como se concilia a contradição no âmbito das relações raciais brasileiras.

De acordo com Da Silva (2017), “há uma recusa do país em discutir o legado da escravidão” (p. 80), além de apontá-la na sistemática negação do racismo que leva o negro a tomar o branco como modelo de identificação. E essa recusa deve ser pensada a partir da

concepção de recusa da realidade em Psicanálise, pois o que se recusa é a representação de uma percepção da diferença e produziu consequências que o país também se recusa a tratar.

Segundo Nogueira (1998), a ambivalência e a clivagem produzidas no psiquismo dos negros surgem em decorrência da recusa da realidade em uma cultura que construiu a categoria “negro” como signo e produziu para o negro uma posição ambígua ao lhe oferecer o paradigma da brancura como lugar de identificação social. De acordo com a autora, por representar o *outro* da brancura, tal identificação é interdita ao negro, mas, além de viver a experiência de que sua aparência, põe em risco sua integridade, convive com a atribuição de uma natureza que é da ordem do inaceitável, recusando sua imagem e permanecendo cativo do fantasma da inferioridade.

De antemão, constatamos que há uma recusa ao negro e essa lhe é imposta de tal forma que se torna uma recusa no próprio negro. Entretanto, não é sobre a recusa produzida no negro que nos deteremos, pois esses estudos já estão dados. É necessário situarmos de alguma maneira a incidência da recusa na subjetividade do branco.

Ao abordar a *Verleugnung*, Penot (1992) se detém na recusa da realidade pelo que essa se opõe ao recalçamento, pois nela a representação não está subtraída à consciência. Desse modo, a recusa não tende, como o recalçamento, a fazer desaparecer a percepção em causa, apagando sua representação, mas a significação particular que nela está implicada permanecerá “invalidada” no jogo da mentalização.

Conforme Penot (1992), tendo de lidar com representações que não seriam dotadas de seu valor de pensamento, estas se mostram impróprias para servir de elo para a livre circulação da significância, em um jogo simbólico instituído. Elas se manifestam como pontos de interrupção, de não-passagem da atividade de pensamento. Assim, essas representações não admitidas são o lugar de uma condensação ambígua, que confronta o sujeito com uma vivência traumática, que se configura como o local não só de uma inquietante condensação imaginária e de uma não-ligação de sentido (um não-julgamento). Trata-se, portanto, de uma falha cuja natureza torna fracassada a instauração do primado do princípio de prazer, mas também evidencia a existência de uma elisão do sujeito no fenômeno da recusa.

E, tal como Freud (1927) formula o modelo da recusa inaugural, a partir da percepção da ausência de pênis na mulher, Penot (1992) considera que se a recusa da realidade se situa

como processo no polo perceptual do aparelho psíquico, é porque a castração está em jogo e, com isso, trata-se da instauração da possibilidade de uma relação com a diferença dos sexos e com a ausência. Além disso, o autor considera que há um ônus para o plano emocional tanto em sustentar a recusa quanto para aceder à problemática fálica e lidar com ela em termos de presença-ausência.

Penot (1992) também entende que a recusa não é algo anormal em si, nem patológico, mas sua persistência faria a economia psíquica correr sérios riscos. Ao se inserir no determinismo de certas organizações patológicas da idade adulta, pode levar a uma vacilação dos referenciais de realidade.

Antes de tratarmos dessas consequências na economia psíquica, a referência de Freud (1927) sobre a recusa da realidade e proposição da *clivagem do eu* como um dado essencial da problemática da recusa são abordadas por Penot (1992), que destaca a coexistência no psiquismo de disposições mentais, incompatíveis e não articuladas entre si, quanto à significação.

Penot (1992) considera não se tratar mais de recusa de alguma coisa, mas como uma relação de rejeição entre duas partes clivadas do eu, que não se admitem mutuamente. Isto é, são tidas mutuamente por insignificantes quanto a um possível juízo de valor e se essas partes mantivessem com o exterior um modo parcial de relação significativa, seriam duas lógicas heterogêneas inscrevendo-se em dois sistemas de referência irredutivelmente estranhos e o eu sofreria as consequências de um tal dilaceramento entre dois sistemas de obrigações incompatíveis.

Nessa perspectiva, Veríssimo (2017) propõe compreender o racismo contra o negro a partir de uma linguagem e de um discurso atravessados pelo racismo e que se estabelecem na constituição do narcisismo do negro no laço social. O ponto de partida é o racismo como discurso dirigido ao estrangeiro e que se relaciona com o desmentido da realidade, explicitando a incidência da recusa ante o racismo no Brasil.

Segundo Veríssimo (2017) trata-se da recusa que se refere ao que não foi possível de se constituir como questão para um psiquismo cindido, em que algo não foi nomeado e reconhecido pelo sujeito, mas abolido simbolicamente. Ao localizar o recalque como mecanismo presente no trato do racismo em nossa cultura, a autora não descarta a hipótese de que a recusa figure no laço social diante dessa pauta, sustentando a hipótese da recusa

diante da constituição narcísica do negro frente a um processo transgeracional vivido à custa de ataques à filiação do sujeito negro e sua construção identitária.

Em concordância com a autora, compreendemos que essa especificidade da recusa caracteriza o racismo brasileiro e, tende muito mais a “forçar” o estabelecimento de algum laço social do que se constituir em questão para aqueles que o reproduzem. Entretanto, se constitui algum laço, somente podemos concebê-lo entre iguais, os detentores dos mesmos privilégios, mas não necessariamente em relação aos negros.

Retornamos à concepção da *clivagem do eu* – *Spaltung* em Freud (1938/2014) – que, segundo Moreira (2014), é a divisão da consciência em duas partes, ou a separação ocorrida no aparelho psíquico, e permite a operação de registros diferentes. Por isso, a autora ressalta seu valor operatório pela denegação, em que se verifica que duas atitudes opostas são mantidas pelo eu sem que entrem em conflito e sem efeito sintomático.

De acordo com Moreira (2014), trata-se de uma dualidade do eu frente à castração materna, que ao mesmo tempo é reconhecida e desconhecida, constituindo uma partição sem linha de conflito aparente no seio de uma mesma estrutura, supostamente homogênea, o eu. Assim, a autora compreende que o “eu” concede a si mesmo a satisfação pulsional e o conforto moral ligado ao respeito à interdição, alcançando certo sucesso ao preço de uma ferida que não se curará jamais e crescerá com o tempo.

Referindo-se à renegação e à constituição do mecanismo de defesa específico do fetichismo, Moreira (2014) constata que a despeito da coexistência de representações psíquicas incompatíveis no aparelho psíquico, a *clivagem do eu* vem reforçar a clivagem psíquica e entende ser por isso que Freud diz que a propriedade da *clivagem do eu* exposta no fetichista não poderia ser tomada como um mecanismo operatório constitutivo das perversões.

Desse modo, a perspectiva da *clivagem do eu* possibilita distanciar o estatuto da recusa do campo patológico da perversão para apontar como representações incompatíveis coexistem no psiquismo e, com isso, identificar que, para o sujeito branco, negar a existência do racismo e conviver com ele não é algo inconciliável.

Da mesma forma, também coexistem na mentalidade do branco ideias incompatíveis como a atribuição da responsabilidade pelo racismo ao negro, assim como a ideia de que o negro não ultrapassa as barreiras da hierarquia racial e não dispõe dos mesmos privilégios

brancos porque se sente inferior. E, assim, evidencia-se sua recusa frente à percepção de que é o principal produtor dessa desigualdade.

O outro aspecto tratado por Penot (1992) como correlato ao campo da recusa é o fetiche. Esse emerge, segundo o autor, frente ao horror à castração e, por isso, o considera como uma construção tanto encobridora como testemunha. A sua constituição representa um segundo momento “positivo”, visando restabelecer uma economia de acordo com o princípio de prazer e de algum modo reparar o desgaste ocasionado pela primeira recusa da realidade do sexo da mulher.

Por isso, Penot (1992) observa que em muitos fetichistas a escolha do próprio objeto de fetiche parece ser feita de uma maneira a realizar uma espécie de coabitação das duas correntes de sua vida psíquica: “por um lado, o reconhecimento, e, por outro, a abolição do sentido (da ausência do pênis)” (p.27). Com isso, Penot propõe que o fetiche pode constituir uma neoproteção, algo mais eficiente do que a construção delirante, porque o fetiche se mostra capaz de obturar a falha criada, no jogo simbólico, pela recusa (e a abolição significante que ela perpetua).

Entendendo que as recusas não se restringem aos fetichistas, Penot (1992) considera que elas surgem como meias medidas, tentativas imperfeitas de desligar o eu da realidade, pois a rejeição é sempre acompanhada de uma aceitação, duas atitudes opostas, independentes uma da outra, que levam à clivagem do eu.

Referindo-se ao fetichismo e o que dele se pode pensar sobre a constituição psíquica do negro, Veríssimo (2017) ressalta também que a brancura se faz fetiche, um ideal cultural imaculado. Desse modo, compreende que brancura e fetiche estão em uma relação em que algo não pode ser significado e seguirá carente de simbolização na problemática narcísica. O fetiche da branquitude surge como um tamponador, substituto do falo, pois diante da divisão operada pela castração, o fetiche surge como triunfo à ameaça que aquela institui.

Conforme Veríssimo (2017), a relação que o negro pode estabelecer com a brancura como fetiche é tomá-la como ideal identitário, ideal impossível que se tornará depositário de muita idealização e ódio. Disso resultará o racismo, a agressividade, a angústia e o medo, pois o sujeito aponta o outro como alvo do não reconhecimento e do ódio, devendo expulsar o mau e introjetar o bom para preservar o eu. O racismo, articulando-se a essa dimensão do estrangeiro, cria a perspectiva da insuportabilidade “que cada sujeito encontra ao ter de se

haver com a própria estrangeiridade” (p. 245). Com isso, a autora propõe pensar o racismo sob o paradoxo do desmentido, pois, sendo percebido como institucionalizado, permanece como não reconhecido ou inexistente.

No jogo de forças simbólico, se entendemos a branquitude como uma perspectiva do fetiche, é porque nela há o insuportável da falha e da diferença. A branquitude visa uma totalidade e é desse lugar que o branco também experimenta a recusa à castração, pois, constituindo a branquitude sob esse emblema da totalidade, também supõe em sua onipotência poder oferecê-la ao negro.

Finalmente, tratamos da proposição de Penot (1992) acerca do benefício econômico da recusa. Para o autor, tal condição não comporta um benefício para a segurança e integridade do eu, uma vez que a evitação de um desprazer ao eu não basta para estabelecer uma relação que lhe seja benéfica. A clivagem que instaura tal recusa irá se assemelhar a uma amputação funcional do eu. Mas isso contraria a finalidade primordial do eu que é assegurar uma percepção unitária e constante de si mesmo, diante do mundo exterior.

Essa percepção unitária é o que o branco pretende manter com a instituição da branquitude. A finalidade é tamponar toda fissura, toda fenda. Porém, tal como propõe Penot (1992), com a clivagem, as partes do eu terão de apresentar uma heterogeneidade fundamental. Quanto a isso, o autor evidencia tanto a solução encontrada para essa conciliação quanto a dificuldade que daí resulta.

Segundo Penot (1992), essas partes precisam se conciliar, mas, sendo cada porção do eu regida por lógicas diferentes, é como se uma parte aceitasse funcionar sob o jogo simbólico da presença-ausência do falo e sobre a diferença dos sexos, enquanto a outra permaneceria refratária e não aceitando levar em consideração senão a referência unitária, a lei do Um. Essa última parte nos indica que o trabalho do branco em sustentar a branquitude e negar a diferença, o negro, resulta também em um preço para a sua economia psíquica.

Penot (1992) adverte que se trata de uma economia que não se pode fazer. Dela resulta um estado de não-ligação psíquica e isso comporta um potencial traumático. Além disso, é importante salientar que o fenômeno da recusa-clivagem é antagonista de Eros e, essas zonas onde a abolição simbólica é mantida pela recusa, irão se manifestar como local de predileção da compulsão à repetição. Compreendemos assim que o encontro com a diferença e a sua recusa traumatizam o branco e o inscrevem num circuito que sempre retorna, pois a

representação da percepção da diferença não foi apagada. Não sem também experimentar o circuito da pulsão de morte.

Nesse sentido, Penot (1992) ressalta que a recusa da realidade constitui um paradoxo econômico, uma vez que ao recuar frente às contradições de exercício do próprio princípio de prazer, a defesa neurótica implica uma deformação da própria realidade. Mas também salienta que há um preço que o neurótico paga quando mantém a impressão de dispor de um unido e coerente. Porém, adverte que a clivagem do eu apresenta a questão do benefício de uma forma bastante penosa e, dentre os preços a pagar, um deles é o desconhecimento da realidade do sexo da mulher, enquanto o outro é a convivência com o caráter traumático na economia psíquica. A recusa fracassa em reduzir a carga traumática das representações em causa.

Disso podemos deduzir que a recusa não eliminando a representação percebida, constitui para o sujeito branco, no contexto do racismo, um circuito a ser sustentado e reiterado pela repetição do traumático que sempre o remeterá ao encontro com a castração. Portanto, o sujeito branco não sai ileso. Há um preço para gozar de seu privilégio.

Como conclusão, Penot (1992) enfatiza que a recusa estando implicada com a castração, o abandono da onipotência ilusória que ela significa só se efetua ao preço de o sujeito se conformar com a marca da ausência reconhecida no Outro. Ou seja, é preciso consentir com a castração. Entretanto, no contexto de uma sociedade racista, não pretendemos e nem conseguimos responder a uma proposição generalizada, restringindo no caso a caso a possibilidade de um sujeito realizar esse trabalho.

Se há evidência de que a clivagem produzida no negro produziu graves consequências, para o branco há o preço a pagar pelo seu psiquismo ao ter de sustentar a recusa, pois a diferença não pode ser eliminada. E há todo momento se apresenta. Ao branco é possível consentir com a castração ou então conviver com esse medo sem sentido.

Verificando que a recusa é uma resposta ao encontro com a castração, com o Outro sexo, colocando em jogo o real da não-relação, compreendemos que ao situar esse aspecto da recusa do branco em relação ao negro, tal expediente visa encobrir a diferença. Mas também se trata de uma recusa frente ao que se provocou no psiquismo dos negros, algo pelo qual os brancos nunca se responsabilizaram. Ao contrário, produziram ideias e barreiras hierárquicas que os mantiveram distantes da possibilidade desse encontro sempre faltoso.

E, além disso, encontram nesses mecanismos denegatórios as condições para garantirem o seu privilégio, algo a que se recusam de forma veemente a partilhar. A branquitude dada como ideal é também uma forma de recusa ao negro, pois sabe-se da impossibilidade de que negros se tornem brancos. Tal é o efeito da recusa que jamais se propôs o contrário, pois, como nos diz Mbembe (2018b), os brancos se recusam a se tornarem negros.

4.2.2 A *Verleugnung*: além da perversão, o contexto social e político

Com essa última discussão sobre a *Verleugnung* e a perspectiva que nos abre para tratarmos do racismo e do genocídio da juventude negra brasileira, tendo compreendido como os mecanismos denegatórios operam na subjetividade, passamos a uma análise possibilitada por essa concepção ao permitir uma crítica social além da ideia da estrutura da perversão.

Ao identificarem os deslocamentos da ideia de recusa, renegação ou desmentido – *Verleugnung* – na obra freudiana, Drawin e Moreira (2018) consideraram que o termo indica não só um importante mecanismo de defesa do Eu diante das experiências traumáticas, guardando lugar decisivo na constituição do psiquismo, mas também como a sua elucidação pode contribuir para a discussão em torno das novas figuras de subjetividade contemporânea. Isso permite recorrer a tal mecanismo para a compreensão da dinâmica da formação cultural de um povo.

Segundo Drawin e Moreira (2018), se o conceito de *Verleugnung* está associado correntemente ao tema da perversão e da clivagem do eu, a proposição dos autores visa ampliar essa concepção para uma série de outros fenômenos nos quais Freud aponta a incidência da *Verleugnung* no funcionamento geral do psiquismo, presente nos neuróticos como um dos expedientes por eles usados diante de uma experiência traumática. Também funciona como um mecanismo comum e de modo algum raro nas experiências das crianças, de maneira que a extensão do conceito não visa diluir a sua especificidade, mas mostrar sua relevância para a crítica social.

O que Drawin e Moreira (2018) afirmam é que esse termo permite compreender não só a extensão entre o normal e o patológico, mas o potencial crítico da psicanálise em relação à cultura, à sociedade e à política. No contexto da explicação do fetichismo, o desmentido de uma representação relativa ao mundo externo se baseia em uma percepção, enquanto o

fracasso do desmentido e a impossibilidade de “apagar” completamente a percepção levam a um conflito entre a percepção indesejada e o desejo contrário. Produz-se um compromisso que não é da ordem da alucinação como na psicose, mas de uma crença, visto que “o desmentido suscita uma crença oscilante e sempre reiterada, cujo objetivo é a manutenção do narcisismo” (p. 92).

A partir desse percurso na teoria freudiana, Drawin e Moreira (2018) pensam o problema da ideologia e o possível alcance social e político do mecanismo da *Verleugnung*, considerando que “para além do fetichismo, a *Verleugnung* é um mecanismo fundamental do conhecimento humano, pois todo ele esbarra no incognoscível” (p. 93). De acordo com os autores, o incognoscível é uma essencial condição de possibilidade do conhecimento ao mesmo tempo que é também um choque traumático. Daí advém certa aversão ao conhecimento e sua parcial substituição ou complementação por meio de uma ideologia da completude.

Drawin e Moreira (2018) ressaltam a relevância da teoria psicanalítica para uma interpretação crítica dos processos contemporâneos de subjetivação, pois

embora o conceito de ‘desmentido’ tenha encontrado a sua formulação específica como mecanismo de defesa da perversão fetichista, trata-se de um conceito bem mais extenso, não se restringindo à organização perversa e que poderia revelar um grande valor para a compreensão crítica de certos aspectos da sociedade contemporânea. (Drawin; Moreira, 2018, p. 93).

Tal é a relevância de pensar esse conceito além da perspectiva da perversão que Safatle (2010) o toma para pensar a diferença sexual a partir do fetichismo, considerando nessa proposição freudiana a condição para o reconhecimento como etapa importante no processo de socialização da criança, implicando a assunção de um sistema regulado de diferença e separações. Nesse caso, ao pensar a diferença sexual como primeira experiência de alteridade da criança – clivagem do eu – ocorrida no interior de uma instância psíquica, o Eu, e não em várias instâncias do psiquismo, o autor destaca que essa clivagem é uma forma muito particular de suspensão dos conflitos psíquicos.

A outra proposição de Safatle (2010) se encontra no deslocamento de uma economia restrita a uma economia geral que ele identifica na teoria freudiana do fetichismo, articulando-a ao fetichismo da mercadoria em Marx. E, desse modo, o fetichismo serve como

dispositivo de crítica da modernidade e de seus processos de socialização. Nessa análise, situa do lado de Marx, o trabalho; e do lado de Freud, o desejo.

Tomando o fetichismo como possibilidade de reflexão a respeito das sutilezas da mercadoria, Safatle (2010) o aborda a partir da síntese lógica do desmentido fetichista – “eu bem sei, mas mesmo assim...” e considera que o fetichismo da mercadoria em Marx é um retorno do conceito de fetichismo ao campo da cultura. Essa temática fetichista da mercadoria se impõe ao se produzir mercadorias no interior do processo capitalista de acumulação, em que os sujeitos projetariam, ou seja, não podem mais se reconhecer naquilo que eles mesmos fazem e produzem.

Segundo Safatle (2010), a mercadoria aqui é aquele objeto cuja única finalidade econômica é permitir um processo de autovalorização do capital. Ela é produto que permite ao dinheiro aplicado se valorizar e, se o capitalismo se organiza em torno de um processo incessante de valorização, ao produzir mercadorias os sujeitos produzem valor de troca – transformação dos objetos em suportes de valores de troca – e “a astúcia do fetichismo consistiria em apoiar-se na procura do que foi deixado para trás no processo de socialização do desejo, mas colonizando o passado com um fantasia que nada mais é do que a perpetuação identitária do presente” (p. 134).

Safatle (2010) conclui que se trata mais de colonizar o Outro a partir de sua redução à condição de suporte de uma imagem fantasmática e menos do problema da perversão. Trata-se do problema da incapacidade de reconhecer um nível de alteridade que não se deixa pensar a partir da figura de um outro indivíduo, de uma outra identidade individual com seu sistema de interesses.

Assim, o percurso que visava compreender o negacionismo em relação à escravidão, ao racismo, à branquitude e seus privilégios, bem como ao genocídio da juventude negra, permite-nos confirmar que a negação se insere desde o princípio na fundação da modernidade e das sociedades colonizadas. Ainda hoje, o modo de funcionamento dessas sociedades opera em torno não só da negação, mas também de um suplemento que o desmentido do racismo introduz e garante nas relações sociais e na subjetividade. Com isso, pesa sobre negros e brancos os efeitos desses mecanismos denegatórios.

Se a condição de existência do negro foi dada sobre a negação de si, de sua identidade, a existência do racismo e das consequências que a escravidão produziu se sustenta no

desmentido. Desse modo, múltiplas contradições são possíveis, sem que nenhuma implicação por parte dos que produziram essa fissura ocorra. Isso nos permite afirmar, portanto, que o negacionismo do racismo se articula e engendra o genocídio da juventude negra, pois ao negar dizemos que isso é algo do qual nada queremos saber. Assim, com a recusa da realidade, com o desmentido, convivemos com o problema. Sabemos dele, mas mesmo assim...

4.3 O cinismo: uma análise sobre o negacionismo do racismo e do genocídio

Mas essa dimensão do desmentido nos remete à necessidade de uma crítica sobre o problema que levantamos anteriormente, uma vez que identificamos inúmeras situações desde a colonização e a escravização. As consequências parecem coexistir no laço social sem qualquer modalidade de questionamento e indagação. Negamos e renegamos essa realidade ao afirmarmos que no Brasil existem relações raciais cordiais, embora sejamos uma sociedade racialmente hierarquizada. Da mesma forma, convivemos e reproduzimos práticas racistas e nos tornamos indiferentes a elas.

Assim como o racismo foi tornado um problema a ser enfrentado e resolvido pelos negros, também o genocídio da juventude negra é pensado ou percebido como um problema correlato aos negros. Uma sociedade incapaz de se indagar sobre as desigualdades que produz, é também uma sociedade que não se pergunta sobre sua responsabilidade acerca da violência e da criminalização que ela gera e, portanto, incapaz de se responsabilizar pelo expressivo número de homicídios que ocorre em seu interior.

De acordo com Sloterdijk (2012), na indiferença em relação a todos os problemas reside o derradeiro pressentimento de como seria estar à altura deles, mas como tudo se tornou problemático, tudo se mostra por toda parte como indiferente. É preciso seguir esse rastro, pois ele conduz para onde se pode falar de cinismo e de “razão cínica”.

Segundo Sloterdijk (2012), falar de cinismo significa expor um escândalo espiritual, um escândalo moral à crítica. Ela realiza um movimento que, de início, descarrega seu interesse positivo e negativo sobre a coisa mesma, deparando-se com estruturas elementares da consciência moral que ganham voz “para além do bem e do mal”. Assim, se a crítica significa relatar juízos e fundamentá-los, quando se fala de razão cínica, essa fórmula se

coloca de início sob proteção da ironia. O cinismo ousa se mostrar com verdades nuas, mas mantém algo falso no modo como são expostas.

E onde encobrimentos são constitutivos de uma cultura, onde a vida em sociedade está submetida a uma compulsão à mentira, na efetiva enunciação da verdade, surge um momento agressivo, um desnudamento involuntário. Se o impulso ao desentranhamento é o mais forte, a nudez radical e o desvelamento das coisas nos livram da compulsão para a imputação desconfiada (Sloterdijk, 2012).

Por outro lado, o autor indica que o mal-estar na cultura assumiu uma nova qualidade. Ele aparece como um difuso cinismo universal. Dessa forma, o cinismo moderno se apresenta como estado de consciência que se segue às ideologias ingênuas e ao esclarecimento dessas ideologias, e, nele, o esgotamento gritante da crítica ideológica tem a sua razão de ser. Tal crítica permaneceu mais ingênua do que a consciência que ela quis desmascarar, pois em sua racionalidade bem-comportada. Ela não acompanhou as mudanças da consciência moderna rumo a um realismo múltiplo e refinado.

Para Sloterdijk (2012), falar de cinismo significa tentar adentrar a antiga estrutura da crítica à ideologia por um novo acesso. Isso implica tratar o cinismo como fenômeno universal e difuso, embora numa visão abrangente ele não seja difuso, mas marcante. Não é universal, mas é peculiar e altamente individual. De acordo com o autor, o solo moderno do cinismo não está somente na cidade, mas também na esfera palaciana, vindo de todos os lados. Os sinais testemunham uma ironização radical da ética e da convenção social, como se demonstrassem que as leis comuns existem somente para os tolos enquanto nos lábios dos que sabem das coisas desponta aquele sorriso fatal e prudente.

Sloterdijk (2012) constata que hoje o cínico se apresenta como um tipo das massas, um caráter social medíocre na superestrutura elevada. O cínico moderno não fica mais à margem, mas também não entra em cena como um tipo plasticamente evoluído. Ele perde o ímpeto individual e poupa-se do risco de evidenciar-se, mas renunciando à exposição e ao escárnio para provar sua originalidade. O anonimato se tornou o grande espaço do descaminho cínico, pois o cínico moderno é um associal integrado. Compreende seu modo de existir não mais como algo que tem a ver com ser mau, mas como partícipe de uma maneira de ver, coletiva e realisticamente conformada, o cínico do presente deixa-se

compreender como um caso limite de melancolia, mantendo seus sintomas depressivos sob controle.

Mas Sloterdijk (2012) adverte que os cínicos não são bobos. O aparato psíquico deles é elástico para integrar em si a dúvida. Eles “sabem o que fazem”, mas sabem o que fazem porque as ramificações objetivas e os impulsos de autoconservação a curto prazo falam a mesma língua e lhes dizem que é assim que deveria ser. E, se o cinismo é a *falsa consciência esclarecida*, ele é a consciência infeliz modernizada. Essa consciência que não se sente mais aturdida por nenhuma crítica ideológica, pois sua falsidade já está reflexivamente conformada.

E se há um tom singular do cinismo moderno, seu ranço característico é de natureza essencial, uma disposição da consciência que padece de esclarecimento e que não admite otimismo baratos, mas propala a monotonia dos egoísmos. Além disso, no novo cinismo coopera uma negatividade aclarada que quase não nutre esperanças por si mesma. Esse novo cinismo não faz perceptível de maneira gritante como conviria ao seu conceito, precisamente porque é vivido sob uma compleição privada que absorve e assimila a situação do mundo (Sloterdijk, 2012).

Partindo da concepção de que o moralista não serve em verdade à lei, mas dissimula a própria ausência de leis e critica nos outros essa ausência, Sloterdijk (2012) afirma que “a criminalidade era e é tão absolutamente importante para todo e qualquer conservadorismo: o ‘pensamento curto’ encontra nela a prova conclusiva para uma concepção pessimista do homem que, por sua vez, fornece a base para uma política autoritária, duramente disciplinadora” (p. 94-95).

Além disso, Sloterdijk (2012) percebe que o nosso saber sobre o cinismo é de uma intimidade, algo que se encontra no ar, no sinal de uma intuitiva cumplicidade quando esse assunto vem à tona

é impossível pensar na subjetividade em sua relação com o mundo segundo o paradigma da parte e do todo; pois o subjetivo compreende-se como um ‘mundo por si’ [...], porque a despeito do abandono da ideia harmônica de indivíduo como espelho microcômico do macrocosmo, a subjetividade moderna continua sendo insigne como um microcaos obstinado em uma confusão de elementos impenetrável para conceitos racionais. (Sloterdijk, 2012, p. 704-705).

Conforme Sloterdijk (2012), nós nos especializamos essencialmente na subjetividade, porque não poderíamos acreditar no sentido e no bem querer de um todo. Nós nos subjetivamos como sujeitos, porque experimentamos o todo como esgarçamento, a natureza como fonte de terríveis privações e o mundo social como guerra mundial.

Dessa maneira, a crítica da razão cínica mostrou como é que os “sujeitos” “que se revelaram ao mesmo tempo duros e flexíveis nas compulsões existenciais e sociais à luta deram em todos os tempos friamente de ombros para o universal e não hesitaram em revogar os ideais culturais elevados, quando o que estava em jogo eram as questões relativas à autoconservação” (Sloterdijk, 2012, p. 707).

Assim, o autor conclui que “o cinismo, como uma *falsa consciência esclarecida*, tornou-se uma astúcia dura e turva que cindiu a coragem em si mesma, que considera *a priori* toda positividade um engodo e que procura apenas seguir adiante de algum modo” (p. 710), garantindo a reprodução ampliada do passado no mais novo nível do respectivamente pior.

A fim de ampliar essa discussão, Safatle (2008) destaca que normalmente vemos o cinismo como um problema de ordem moral vinculado à distorção de procedimentos de justificação da ação. O cínico é aquele que distorceria tais procedimentos ao tentar conformá-los a interesses que não podem ser revelados. Porém, adverte que esse modo de compreensão esvazia a reflexão sobre o cinismo, propondo que se chame de “cinismo” um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis. Há um modo cínico de funcionamento dessas estruturas que aparece normalmente em épocas e sociedades em processo de crise de legitimação e de erosão da substancialidade normativa da vida social.

E ao formular a hipótese de que a partir de um certo momento histórico, os regimes de racionalização das esferas de valores da vida social na modernidade capitalista começaram a realizar-se a partir de uma racionalidade cínica, Safatle (2008) afirma que se há uma razão cínica é porque o cinismo vê a si mesmo como racionalidade e, como processo de racionalização, pode aparecer como posição discursiva em várias esferas da vida social e não apenas no campo dos julgamentos morais.

Ao mesmo tempo, Safatle (2008) identifica um regime de contradição cuja denúncia não pode mais servir para desqualificar a concretização da intenção. E, assim, tal denúncia deixa de ser o motor da crítica. Propondo compreender o cinismo como disposição de conduta

e de valoração capaz de estabilizar e interagir em situações de anomia, como se o cinismo fosse capaz de transformar o “sofrimento de indeterminação” normativa em motivo de gozo.

Para compreender como esse gozo se articula ao contexto tratado, encontramos em Miller (1999/2012) a proposição lacaniana do gozo Uno, o gozo que passa ao largo do Outro, em que o autor assegura se tratar, primeiramente, da exigência de situar o lugar do gozo sem nenhum idealismo e, nesse momento, o lugar do gozo, tal como os cínicos perceberam, é o corpo próprio.

Essa mudança quanto ao lugar do gozo está em conformidade com o momento atual das sociedades capitalistas neoliberais. Por isso, concordamos quando Safatle (2008) afirma que o capitalismo não pretende mais impor conteúdos normativos privilegiados, mas socializar o desejo através de sua desterritorialização violenta, da fragilização de seus próprios códigos e da flexibilização das identidades que ele produz. Mas, frente a uma tendência à homogeneização de várias esferas de valores por meio de uma racionalidade cínica, o autor destaca em termos de “economia libidinal” a maneira como o modo de socialização de categorias aparentemente particularistas, como o desejo e a pulsão, pode nos fornecer a chave para a compreensão da lógica de funcionamento das dinâmicas de racionalização em operação nos múltiplos núcleos de interação social.

Identificando que a estrutura paradoxal da racionalidade cínica organiza as disposições hegemônicas no campo do trabalho, do desejo e da linguagem, Safatle (2008) afirma que no campo do desejo interessa o impacto do esgotamento de um processo de socialização do desejo e de constituição de sexualidades com base na repressão e no recalçamento.

Segundo Safatle (2008), Lacan percebeu a tendência de generalização de modos de socialização do desejo que não operavam mais a partir dessa forma clássica do conflito, mas constituíam representações mentais “paradoxais”, partindo da reflexão sobre como os perversos organizavam sua relação com a lei social. Em razão das modificações profundas pelas quais passou a função paterna e os processos de identificação social, tal dinâmica perversa tendia a tornar-se hegemônica.

Porém, Safatle (2008) salienta que não se trata da perversão como estrutura nosográfica quanto ao desvio da norma sexual e, sim, por uma relação peculiar baseada em

modos de seguir as injunções da lei sem, com isso, produzir disposições de conduta normalmente conforme as leis.

Mas isso é possível porque a perversão se funda na consciência de ausência de fundamentos substanciais para as expectativas normativas no campo da sexualidade e na estruturação do núcleo familiar. Safatle (2008) ainda diz que

nesse nível, o cinismo seria solidário da transformação da perversão, e não mais da neurose, em saldo necessário de nossos processos de socialização. Resultado necessário quando aceitamos que os processos de socialização na contemporaneidade tendem a não passar mais pelo agenciamento de contradições através da repressão e do recalçamento com suas estruturas de denegação [*Verneinung*], mas por meio da aceitação de estruturas normativas duais. (Safatle, 2008, p. 22).

Embora considere que esse modelo de crítica seja impotente diante de um regime de distorção cada vez mais hegemônico, a que chama de *distorções performativas*, Safatle (2008) afirma que a linguagem produz *performances* que não deveria produzir ou não produz *performances* que deveria produzir, mesmo estando perfeitamente adequada em relação aos critérios normativos partilhados de maneira intersubjetiva e compreende que essa distorção performativa paradoxal deve ser chamada de cinismo.

Tal proposição, segundo Safatle (2008), é uma maneira de insistir que o cinismo só pode ser alçado à condição de lógica de racionalização social quando a linguagem passou por um processo peculiar de desagregação. E diante da generalização de tais distorções performativas, resta à crítica partir do esgotamento dos próprios critérios e padrões normativos. Assim, ela pode ganhar a forma da exposição da situação de anomia e de indeterminação paradoxal que se tornou indissociável da estrita aplicação de tais padrões.

Ao considerar a existência de diversas acepções do “cinismo”, Safatle (2008) também não desconsidera que o uso da fala cotidiana caracteriza algumas posturas cínicas, através de interesses particulares e de classes. Entretanto, reafirma que o cinismo não é um amoralismo, mas sim um hipermoralismo. O autor argumenta que pensar o cinismo é considerar que a crítica não faz apelo à dimensão da verdade, perdendo sua eficácia para modificar pressupostos de conduta.

Além disso, Safatle (2008) não renuncia à discussão sobre o poder, contexto este que na atualidade não teme a crítica que desvela o mecanismo ideológico. Pelo contrário, o que se vê hoje com a afirmação da força, de critérios normativos e valores partilhados na

demonstração das aspirações de legalidade da lógica do poder. Por isso, ainda afirma que “o cinismo é fundamentalmente um regime peculiar de funcionamento do poder e da ação social que procura dar conta de exigências partilhadas de legitimidade intersubjetivamente determinadas” (p. 69-70).

Desse modo, se há cinismo no interior da branquitude, este não se restringe ao sentido moral que vela o privilégio, mas pelo fato de que através da negacionismo do racismo também se utiliza dessa tecnologia para estabelecer normativas de vida e hierarquias raciais que fortalecem as estruturas do poder. Tema importante, mas que não será tratado nesse trabalho.

Propondo definir o cinismo como ausência de desconhecimento e crença na possibilidade de um certo “dizer sobre a verdade”, Safatle (2008) acredita que o cinismo pode ser visto como enunciação de uma certa verdade. Por ser um fenômeno da usura da verdade, Safatle entende não se tratar de insinceridade ou hipocrisia, pois, no cinismo, o Outro percebe que o sujeito não está lá para onde o seu dito aponta. E, frente às mutações ocorridas nos modos de socialização do desejo, constata que estamos na era da ironização absoluta das condutas.

A partir dessa análise da crítica, verificaremos também como Mbembe (2018b) propõe uma **crítica da razão negra**, nela salientando a ambiguidade e a polêmica que esse termo comporta, uma vez que designa figuras do saber, modelos de exploração e depredação, constituindo um paradigma da sujeição e das modalidades de superação.

Segundo Mbembe (2018b), a razão negra consiste num conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários, cujo objeto são a coisa ou as pessoas de “origem africana” e aquilo que afirma ser seu nome e sua verdade. Essa razão não passa de um sistema pretensamente erudito de narrativas e discursos, embora a preocupação com a verdade não lhe seja alheia, sua função é codificar as condições de surgimento e manifestação de um *sujeito racial* então chamado de negro.

Nesse contexto, a razão negra é designada por Mbembe (2018b) como um conjunto tanto de discursos como de práticas, constituindo um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, promover fórmulas e textos. O intuito é o de fazer surgir o negro como sujeito racial e exterioridade selvagem, tornando-o passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. E isso é a consciência ocidental de negro.

Ao ressaltar a importância da recordação como indispensável para restituir aos negros a sua história, Mbembe (2018b) destaca a impressão de que essa história só pode ser feita com base em fragmentos mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada. É preciso fazer surgir uma comunidade forjada a partir de restos dispersos. Com isso, a noção de *razão negra* remete a diferentes versões de um mesmo enredo, mas também a um litígio. De fato, existe historicamente um diferencial negro indissociável do processo da modernidade. Algo está em causa nesse nome, associado ao que chamamos de homem, na sua relação com o animal.

Segundo Mbembe (2018b), “a expressão ‘razão negra’ remete ao conjunto de deliberações sobre a distinção entre o impulso animal e a *ratio* do homem, sendo o negro o testemunho vivo da própria impossibilidade dessa separação” (p. 67). Nesse contexto, o negro é um “homem” que ou bem não é realmente um de nós ou então não é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, não é o caso do negro, que preserva em si, ainda que de forma ambígua, a possibilidade animal.

Portanto, para Mbembe (2018b), debater a *razão negra* é, pois, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do negro. É preciso tratar daquilo que permite reconhecê-lo, mas também do que nos leva a identificar o espírito animal que o possui. Desse modo, razão e animalidade são expressões que remetem às tecnologias (leis, regulamentos, rituais) que usamos e dispositivos que instituímos com o intuito de submeter a animalidade ao cálculo. Inscrever o animal no círculo da extração é também uma operação que evidencia a dificuldade de medir o que é incalculável.

Se “o racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente” (p. 69), Mbembe (2018b) confirma que, para o racista, ver um negro é não vê-lo, entendendo ainda que a raça também é lugar de ruptura, de designação e uma das matérias-primas de fabricação da diferença e do excedente. Isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reserva. Como instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas, autorizando a situar, em meio a categorias abstratas, aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar, internar ou expulsar.

Compreendendo que a razão cínica possibilita pensar as especificidades do racismo brasileiro, é sob esse fundo de indiferença que conduz ao cinismo e à razão cínica que

também somos conduzidos até o racismo e ao genocídio da juventude negra. Se o racismo se articula à indiferença, o genocídio é uma experiência da indiferença. Mas se o cinismo tem relação com a explicitação de verdades nuas, o racismo brasileiro também explicita verdades. Por não comportar a crítica, opera pelo negacionismo.

Da mesma forma que o senso comum compreende o cinismo a partir dos aspectos morais, embora ele expresse verdades nuas, também no racismo brasileiro moralmente julgamos as deformações que o racismo produz e negamos externamente uma verdade que aí se evidencia. Porém, suspendemos a crítica face à verdade que foi a escravização e os seus efeitos, dentre eles a hierarquização racial, o privilégio branco e também o genocídio da juventude negra, lidando com eles sem nenhuma criticar a ideologia que os reproduz.

Nesse sentido, como o racismo desvela uma verdade da qual nada queremos saber, podemos inferir que dentre as especificidades do racismo brasileiro, podemos dizer que se trata de um racismo cínico, pois explicita uma verdade e negando, a encobre, tendo na ironização a característica do gozo que também evidencia.

Sendo um racismo cínico, é também a evidência de uma vertente cínica do gozo, um gozo mortífero. Tal como Lacan (1968-69/2008) formula o seu conceito de mais-de-gozar a partir do conceito de mais-valia em Marx, a partir do que este relata do riso do capitalista que sabe sobre a espoliação do gozo do trabalhador, com o racismo cínico, sabe-se do gozo do privilégio, assim como se sabe do motivo pelo qual morrem mais negros nesse país.

4.4 O racismo cínico, a necropolítica e a eliminação do negro da sociedade

Como numa banda de Möebius, passamos por diversos pontos e sempre que nos referimos a esses, novamente compreendemos que não retornávamos ao mesmo lugar. A cada volta, novos problemas e discussões se abriam em relação ao racismo e ao que dele permitiu pensar a situação do negro, do genocídio da juventude negra brasileira, mas também sobre o branco.

Se o início de nossa investigação apontou como a Europa se instituiu como o centro do mundo, tendo no colonialismo e na escravidão os meios para instituir a dominação, o racismo foi o recurso que permitiu provar a eficiência dessa dominação.

Mas, ao final desse percurso, também constatamos com Mbembe (2018b) que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo, o que constitui uma experiência fundamental de nossa época. E, de acordo com o autor, esse dismantling abre possibilidades para o pensamento crítico, pois o pensamento europeu sempre abordou a identidade não em termos de pertencimento mútuo, mas na relação dele com ele mesmo e essa lógica produziu designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas.

Mas se o negro sempre foi percebido pelas dinâmicas que desencadeia no sistema racional do branco e a raça se encontra na origem de catástrofes e devastações psíquicas, crime e massacres, Mbembe (2018b) considera que os riscos a que os escravos foram expostos não terminaram. O que mudou é que agora esses riscos são a norma. Ao contrário das práticas imperiais e das lógicas escravagistas de captura e predação, agora predominam práticas de zoneamento e esquadramento ideológico das populações. Permanece a condição de transformação de seres humanos em coisas inanimadas, em dados numéricos e códigos. Isso ilustra a maneira como esses jovens negros que morrem no cotidiano periférico das guerras do tráfico nas grandes metrópoles são apenas percebidos como números de homicídios, dados estatísticos.

Nesse sentido, se há uma indiferença e nos parece que ela vem em primeiro lugar do Estado, Mbembe (2018b) compreende o poder também como corpo e substância, um corpo-fetice que exige ser venerado e alimentado. Mas o corpo do poder só é fetiche porque participa do corpo de um outro qualquer, de preferência um morto outrora dotado de potência. Conforme o autor, se o corpo é dotado de potência, para ser domesticado, a face da potência precisa ser desfigurada, restituída ao seu estatuto de horror, devendo ser possível não reconhecer nela nada de humano. E o corpo recebe uma nova forma pela via da destruição das formas anteriores.

Dessa maneira, não há como falar em isenção do aparelho estatal e da sociedade em relação a tudo que se produz no âmbito do racismo e, principalmente, das mortes dessa população jovem. Aqueles que deveriam ser protegidos se tornam eliminados. E nisso há a mão do aparelho estatal, o que nos leva a concordar com Lacan (1968-69/2008) que “o Estado e a polícia são exatamente a mesma coisa” (p. 95). Ambos deveriam proteger, mas participam dessas mortes, muitas vezes pela indiferença ou omissão.

Lacan (1968-69/2008) não desconsidera que uma pretensa coerção se sustenta sob “a pretensa prevalência de uma pretensa superioridade física ou de outra natureza” (p. 157), mas que também se sustenta em significantes, tornando a lei, a regra. Adverte-nos, portanto, que nosso olhar deve se dirigir para o fato de um dado sujeito querer se submeter à coerção, pois se isso se deve a razões, assegura que são essas razões que nos importam.

A importância dessas razões pode se localizar nos efeitos que a linguagem produz no sujeito, sendo ela a sua lei. Sabendo o peso que a linguagem teve no processo de colonização e escravidão, mas ainda tem no contexto do racismo, também encontramos em La Boétie (2009) a indagação sobre as razões pelas quais os homens se sujeitam a um senhor, suportando a tirania e obedecendo à sua força. Ele ressalta que uma dessas condições é que sejam forçados ou enganados. Mas tendo sido livres, também se esquecem da liberdade, não sendo possível despertá-los para retomá-la, pois, perdendo a liberdade, ganham a servidão.

Compreendemos, assim, que as razões para a submissão e a lógica da servidão só podem ser compreendidas a partir da instituição de um efeito discursivo que levou homens e mulheres negros a serem dominados e escravizados, não apenas porque renunciaram a sua liberdade, mas porque estiveram diante de uma escolha forçada: a liberdade ou a vida!

Distinguindo essas razões e considerando o efeito da linguagem sobre o sujeito, não podemos nos esquecer do que a designação depreciativa e de inferiorização produziu sobre cada sujeito negro. Se o nome é algo para ser carregado, Mbembe (2018b) ressalta que muitos assumiram algo do qual originalmente não foram criadores. Só existe nome quando quem o carrega sente os efeitos do seu peso em sua consciência, mas há nomes que carregamos como um insulto permanente e outros por hábito.

Segundo Mbembe (2018b), o nome “negro” deriva de ambos, mas foi também uma forma de coisificação e degradação, numa íntima relação que vinculou o nome “negro” à morte, ao assassinato e ao sepultamento, e também ao silêncio a que deveria ser reduzida a coisa.

Portanto, se em seu ensaio denominado *Necropolítica*, Mbembe (2018a) demonstra as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte e mostra como a noção de necropolítica tenta dar conta das formas disponibilizadas, com o objetivo de se destruir o número máximo e criar “mundos de morte”, constituindo formas de vida em que vastas

populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (p.71).

Essa concepção compreende o contexto tratado em nossa investigação, pois essas vidas a que nos referimos, no caso do genocídio da juventude negra brasileira, são aquelas que atendem perfeitamente ao dispositivo do necropoder. São vidas matáveis, mas ao mesmo tempo são vidas contadas como perdidas somente *a posteriori*. Não são contadas como vidas, mas como “mortos-vivos”. E como tal, antecipam muitas vezes o seu fim nas guerras do tráfico das grandes cidades, ou como dizem os representantes da segurança pública estatal, “abreviam o trabalho da polícia”.

E não podemos nos esquecer que a raça se encontra como definidora dessa lógica. De acordo com Mbembe (2018b), historicamente a raça sempre foi uma forma de divisão e organização das multiplicidades, fixando e distribuindo hierarquias, espaços, marcando grupos populacionais e determinando limites de circulação, ao mesmo tempo que afasta ameaças e garante a segurança.

Essa segurança é visada por uma sociedade que se percebe branca e percebe o negro sempre como ameaça. Entretanto, Mbembe (2018b) enfatiza que “o branco é uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar [...], logo o negro não existe, assim como o branco” (p. 88). Para o autor, essas duas categorias remetem a um vazio, sendo importante indagar de onde a fantasia branca tirou a sua força.

Mbembe (2018b) conclui que “o ‘branco’ é uma categoria racial que foi pacientemente construída no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão da força de trabalho” (p. 88), mas foi o estatuto da crença que se identificou por trás da fantasia do branco. Crença que, nesse contexto, foi alimentada, reproduzida e disseminada por um conjunto de dispositivos teológicos, culturais, políticos, econômicos e institucionais que constituíram um esforço para torná-la um dogma, um hábito. Assim, a função desses dispositivos foi transformar essa crença em senso comum e em desejo e fascínio. Quando a crença se transforma em desejo e fascínio, ela pode operar como força autônoma e internalizada.

Mas para discutirmos a relação entre desejo e fascínio, é necessário nos reportarmos novamente a La Boétie (2009), pois além do questionamento sobre a servidão e a submissão à tirania, o autor destaca três espécies de tiranos: aqueles que conquistam o reino pela força

das armas, outros através da eleição do povo e aqueles que conquistam pela sucessão das raças. Esses últimos nascem no seio da tirania e fazem dos povos subjugados seus servos hereditários e do reino sua herança, enquanto aqueles que foram eleitos transmitem aos filhos o poder que o povo lhe deu e excedem nos vícios e na crueldade. Mas sendo diversos os meios de se chegar ao poder, a maneira de reinar é semelhante.

A fim de compreender como servidão e desejo se articulam ao fascínio, retomamos em Freud (1921/2020) o que se verificou quanto à vida psíquica do indivíduo, em que “o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliar e como adversário” (p. 137). A inclusão do indivíduo na massa lhe dá a característica de uma “massa psicológica” e uma das causas dessa adesão é a sugestionabilidade, da qual o contágio é apenas um efeito. O indivíduo é colocado num estado tal que, tendo perdido sua personalidade consciente, obedece a todas as sugestões do operador que o fez perdê-la. Comete atos contrários ao seu caráter e aos seus hábitos, porque, como indivíduo imerso no seio de uma massa ativa, encontra-se em um estado particular que muito se aproxima da fascinação que acomete o hipnotizado sob a influência do hipnotizador, tornando-se um autômato e não se guiando pela própria vontade.

Assim, servidão, desejo e fascinação são recursos que se articulam à condução das massas por aqueles que se perpetuam no controle do privilégio e do poder. Tal como o hipnotizador, o branco privilegiado sempre esteve na direção da massa e seu “fetiche” hipnotiza mais pelo efeito do seu privilégio que de sua cor. Mas frente a qualquer possibilidade de perda do privilégio, desfaz o feitiço e remete o outro ao real de uma impossibilidade.

Mbembe (2018b) compreende que a fantasia do branco age como uma constelação de objetos de desejo e de marcadores públicos de privilégio, afetando o corpo, a imagem, a linguagem e a riqueza. Mas como toda fantasia sempre busca se instituir no real como verdade social afetiva, o autor afirma que a fantasia do branco se tornou bem-sucedida porque se tornou a marca de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figuração da brutalidade e da crueldade, de uma forma singular da predação e de uma capacidade inigualada de sujeição e de exploração de povos estrangeiros, manifestas através de genocídios, tráfico de escravos, espoliações, depredações, expropriações, alienação.

De acordo com Mbembe (2018b), a violência e a redistribuição desigual dos recursos da vida e dos privilégios da cidadania conferem à fantasia do branco parte do seu aprumo, principalmente por se sustentar nas formas atuais da disciplina da vida. Podemos afirmar que o racismo participa da fantasia do branco, assim como o genocídio da juventude negra tem correlações com a violência que o racismo produz e também garante a manutenção de privilégios. E por essa razão, negá-los é também negar a existência de privilégios.

Em consonância com a afirmação de Mbembe (2018b) quanto à existência de um mundo dividido hierarquicamente que não permite uma condição humana comum, mas ao contrário, produz formas de *apartheid* e exclusão, também produz novas formas de violência. Por isso, consideramos que nesse mundo e nessa sociedade onde se sustenta o privilégio de alguns ao preço da morte de uma parcela de sua população, a diferença é a expressão da castração e da proximidade do outro. Mas esse outro só é experimentado como ameaçador porque como próximo ele “é a iminência intolerável do gozo” (Lacan, 1968-69/2008, p. 219).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A advertência de Lacan (1974/2012) de que o real retorna sempre no mesmo lugar produziu ressonâncias em nosso estudo, pois a nossa hipótese e os nossos objetivos pretendiam estabelecer alguma correlação entre o genocídio da juventude negra brasileira e as consequências psíquicas provocadas pelo nosso passado escravagista.

Esse ponto de retorno do real possibilitou à nossa investigação não somente situar correlações entre eventos tão distantes no espaço e no tempo, mas também reconstruir uma narrativa sobre a escravidão e suas repercussões ainda não tratadas como um problema da sociedade brasileira pela Psicanálise.

Frente à impossibilidade de estabelecermos relações diretas de causalidade entre esses eventos, identificamos em nosso estudo que há um ponto de origem que permite estabelecer interpretações acerca do persistente retorno que o tema nos colocou frente ao racismo. Da mesma forma que salientamos na seção 1 do primeiro capítulo, concordamos que a partir da proposição lacaniana sobre a causalidade, a subtração que o objeto *a* logicamente circunscreve como modo de gozo permite-nos definir a chave de leitura de nosso problema: o gozo da branquitude perpetua o racismo.

Dessa maneira, a definição do nosso tema de pesquisa – “As consequências psicológicas da escravidão no Brasil e sua relação com o genocídio da juventude negra” – possibilitou-nos a formulação da hipótese de que **o “genocídio” é uma evidência traumática da herança escravagista e se articula ao negacionismo do racismo brasileiro.**

Com isso, constatamos que não há uma relação de causalidade direta e sim de continuidade dessa herança traumática escravista que se sustenta na manutenção da hierarquia racial como produtora de exclusão e garantidora do privilégio branco. O trauma implica a não escrita de um evento que retorna sempre na busca por uma escrita. O racismo, em suas múltiplas apresentações negacionistas, enquadra estruturalmente o modo de gozo excedente que, determinado discursiva e institucionalmente, define lugares, posições e condições que discriminam os que podem viver e os que devem morrer.

Sendo o nosso objetivo geral investigar se o genocídio da juventude negra é uma consequência psicológica da herança traumática escravagista e do negacionismo do racismo

brasileiro, verificamos não se tratar de uma consequência direta. Entretanto, identificamos se tratar de continuidade de um processo genocida iniciado com a colonização e a escravização.

Desse modo, constatamos também a atualidade do racismo na sociedade capitalista e neoliberal articulada à necropolítica (Mbembe, 2018a), demonstrando que esse processo não foi encerrado e o que se verifica são novas formas de expurgar o excedente produzido.

A referência à transmissão transgeracional da herança traumática escravista também permitiu ir além da ideia de uma história congelada no tempo, pois a continuidade do traumatismo se atualiza pela repetição real dos efeitos linguageiros que recaíram sobre o negro e seu corpo.

Por outro lado, esse percurso também nos permitiu constatar que o branco não ficou de fora dessa transmissão, pois como participante ativo dessa herança, persiste em seu psiquismo um pensamento racializado e um racismo internalizado (Charles-Nicolas, 2018; Fanon, 1952/2008), além da ideologia do branqueamento (Bento, 2014; Schucman, 2012) que garantiu a continuidade da transmissão do seu privilégio.

Além disso, a análise dos dados estatísticos da violência, da criminalidade, do encarceramento e da mortalidade juvenil no Brasil, permitiu-nos constatar que, tal como as técnicas de inferiorização do negro no período da escravização, na atualidade, a criminalização do negro se sustenta no racismo e na diferença da cor da pele. Isso demonstra que as mesmas significações de “coisa” e “objeto” a que o negro foi reduzido ainda constituem as representações que culminam no desvalor do sujeito negro e seu corpo, tornando-o descartável e passível de eliminação.

Portanto, constatamos que os estudos sobre o genocídio não podem desconsiderar o racismo nele implicado, uma vez que outros estudos aqui apontados indicam a especificidade da distribuição dessa violência e dessas mortes a partir do critério da cor da pele, da sua localização nas periferias e favelas das grandes cidades.

Desse modo, os adolescentes e jovens que se encontram em situações de criminalização e vulnerabilidade econômica e social, constituem o excedente perigoso que, sob o reforço do aparelho jurídico e de segurança estatal, são introduzidos em um circuito discursivo que leva mais à cristalização das designações incriminadoras do que a alguma via em que possam experimentar a sua cidadania como um direito legítimo.

Essas marcas instituídas pelo processo de colonização e escravização se tornaram um recurso de intervenção nos corpos negros e, ainda hoje, os negros experimentam os revezes da atribuição da inferioridade pela cor da sua pele. Mas, quando a juventude é associada à violência (Waiselfisz, 2012), entendemos que, para os adolescentes e jovens negros, a “pressuposição da suspeição” tem o peso do perigo que a juventude representa (Lacadée, 2011). Porém, tal processo se ancora no regime da diferença da cor da pele e é isso que sustenta a conduta e a violência estatal em relação a eles.

Concordando com Mbembe (2018b) quando se refere ao “devir negro” como coisificação, identificamos no caso brasileiro que a “cor da pele” se tornou um suplemento de risco para os negros e que, combinado à “pressuposição da suspeição”, legitima o ataque a alguns e a morte de outros. Os adolescentes e jovens hoje são inscritos no discurso da marginalização baseado principalmente em um regime de aparência.

O genocídio da juventude negra brasileira indica o não tratamento das questões raciais no Brasil, garantindo o privilégio dos brancos até mesmo na distribuição do encarceramento e da morte. Nesse contexto excludente e segregatório, podemos afirmar que essas mortes não visam nenhum sacrifício nem se referem aos antepassados escravizados ou à história negra. De acordo com Mbembe (2018a), essas mortes têm caráter de transgressão. Há nesses números a indicação do excedente eliminável, mas também do excesso extremo e letal da violência do racismo.

A nossa investigação não identificou estudos sobre a situação do adolescente negro no período escravista ou no período posterior à abolição. Se tal categoria não existia, na atualidade é importante verificar como os adolescentes e jovens negros experimentam as singularidades da “mais delicada das transições” (Lacadée, 2011) no contexto do racismo brasileiro e do genocídio que se encontra no horizonte de muitos desses negros.

Desse modo, se o racismo é a via pela qual discutimos todas as situações imputadas ao negro, constatamos que o genocídio da juventude não pode ser estudado fora desse contexto. Como dados estatísticos, esses números evidenciam um real em jogo. Há uma repetição em torno da situação que inseriu o negro na condição de inferiorização desde o processo de dominação colonial. O racismo é a via pela qual observamos a manutenção do privilégio. Nas trilhas do racismo, o que se evidenciou desde a escravidão até o genocídio foram as pegadas deixadas pelo caráter de um gozo cada vez mais mortífero.

Assim, os conceitos psicanalíticos de trauma, corpo, gozo, mito, fantasia, negação e desmentido e cinismo permitiram realizar uma análise das relações raciais e demonstrar as consequências psíquicas produzidas pela escravidão e pelo racismo. E, em relação ao genocídio da juventude negra, identificamos que as correlações com a escravidão apontaram que, na passagem da sociedade colonial escravista para a sociedade capitalista e neoliberal, o racismo permanece inserido na normativa de vida e o aprimoramento dos padrões racistas se tornaram mais violentos excludentes.

Verificamos ainda as modificações em relação ao estatuto do corpo, antes traumatizado pela linguagem e pela experiência de escravização, e agora tornado dispensável e descartável. Se o corpo negro é ainda tomado por um desvalor, isso se confirma na morte de alguns, enquanto o corpo branco permanece como sinônimo do privilégio de alguns.

Constatamos também que, se há um discurso que degrada e desconsidera o corpo negro, há outro discurso que se refere ao corpo branco como ideal e o oferece como “fetiche” aos não-brancos. O corpo branco em seu ideal de brancura e padrão universal surge como índice de um gozo que se supõe acessível ao branco e do qual o negro restará excluído. Portanto, identificar-se como branco e sustentar o ideal da branquitude é, assim, sustentar o significante de um modo de gozo.

Além disso, verificamos a partir das concepções de mito e a fantasia como se transmitem e se veiculam esses modos de gozo. Se em relação ao negro se transmitiu a produção da inferiorização, também se permitiu identificar o modo como se fabricam “sujeitos raciais” (Mbembe, 2018b), enquanto a instrumentalidade da ideologia do branqueamento evidencia o modo de gozo do branco e também a transmissão transgeracional desse modo de gozo assentado no privilégio. Privilégio que encontrou sua garantia no silêncio sobre o passado escravista e no negacionismo do racismo. E se há vergonha, essa recaiu mais sobre o negro e seu corpo, sobre a cor da sua pele, enquanto para o branco só podemos falar em vergonha se considerarmos que essa tem a função de esconder o seu gozo e o seu privilégio.

Assim, se há um negacionismo do racismo e do genocídio da juventude negra, a concepção de *negação* e *desmentido* permitiram situar o encobrimento do privilégio branco. E, com isso, as múltiplas contradições que envolvem o racismo brasileiro se tornam conciliáveis, mas não necessariamente aceitáveis.

Recusar realidades é recusar a diferença. Desse modo, negar a existência do racismo implica reafirmar e conviver com práticas racistas que, explicitando as verdades desse racismo cínico, desvelam os privilégios de alguns e a exclusão de outros. Mas com a tonalidade da ironia e do sarcasmo, temos um recurso sofisticado que acentua e agrava a indiferença e encobre o gozo mortífero que projetamos sobre o elemento a ser eliminado.

Constatamos que o racismo é um instrumento eficaz ao capitalismo e ao neoliberalismo, pois o acesso ao gozo nesses regimes normativos atuais se torna uma via que dispensa o Outro. O sujeito contemporâneo é aquele que, tendo a crença na posse de seu *mais-de-gozar*, acredita no privilégio de gozar solitariamente, mas vive com o permanente assombro de que a estrutura do seu privilégio seja abalada. Temendo perder seus meios de gozo, contribui para o fortalecimento do racismo e da segregação.

E se o racismo não é um resto da escravidão (Almeida, 2018), ele se constitui como uma tecnologia eficaz na garantia do privilégio, da hierarquia racial e da produção de mortes. Com a lógica da necropolítica, o racismo se torna mais eficaz ao produzir o entendimento de que essas mortes se produzem de maneira independente, autônomas ou até mesmo aleatórias. Nisso reside uma das armadilhas do racismo brasileiro. Da mesma forma que o racismo foi tornado um problema dos negros (Souza, 1983; Bento, 2014), tratar o genocídio fora do contexto do racismo e sem considerar o passado escravagista leva novamente à isenção do branco no processo (Carone, 2014), como se essas mortes fossem consequência de um processo que só diz respeito aos negros.

Concluimos, portanto, que o estudo sobre o genocídio da juventude negra nos remeteu às trilhas e às particularidades do racismo brasileiro e o que se evidenciou é que esse racismo se tornou um mecanismo aprimorado de funcionamento de uma sociedade que opera pela negação e pela recusa de suas realidades. Com isso, confirmamos se tratar de um racismo cínico, que desvela a verdade de um gozo mortífero e o privilégio da branquitude, tendo seu suporte no mecanismo do *desmentido*. Mas se insistimos na reafirmação da existência do racismo é para denunciá-lo como mecanismo de exclusão e por considerarmos que todas as vidas negras importam.

REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. (2010). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* / tradução de Henrique Burigo. – 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Almeida, Silvio Luiz de. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte, MG: Letramento.
- Alpers, Edward A. (2018). Africanos orientais. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 84-91).
- Aristóteles. *Política*. (1997). 3. ed. -, trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Unb.
- Ariza, Marília B. A. (2018). Crianças/Ventre Livre. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 169-175).
- Atlas da violência (2019). / Organizadores: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- Batista, Nilo. (1996). Fragmentos de um discurso sedicioso. In: *Discursos Sediciosos crime, direito e sociedade*, nº 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. (p. 71).
- Batista, Vera Malaguti. (2003/2016). *Difíceis ganhos fáceis – drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. – Rio de Janeiro: Revan.
- Bento, Maria Aparecida Silva. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (organizadoras). 6. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes. (p. 25-57).
- Bettelheim, Bruno. (1942/1979). *Survivre*. Paris: Robert Laffont. (Publicação brasileira: Bettelheim, Bruno. (1989). *Comportamento Individual e de Massa em Situações Extremas*. In: *Sobrevivência*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Bispo, Fábio Santos. (2015). *A morte violenta [manuscrito]: uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- Brasil. Presidência da República. Secretaria de Governo. *Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes* / Secretaria de Governo da Presidência da República, Secretaria Nacional de Juventude e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017, 87 p.

- Brasil. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente. Recuperado em 29 de abril de 2020 de www.planalto.gov.br
- Brasil. Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003, que dispõe sobre registro, posse e comercialização de armas de fogo: Sinarm – Sistema Nacional de Armas.
- Brasil. Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. Dispõe sobre o Estatuto da Juventude. Recuperado em 29 de abril de 2020 de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm
- Carone, Iray. (2014). Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. IN: *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (organizadoras). 6. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes. (p. 13-23)
- Carvalho, Marcus J. M. (2018). Cidades escravistas. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 156-162)
- Cesarino, Letícia. (2017). Colonialidade Interna, Cultura e Mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. In: *Revista Ilha*, v. 19, n. 2., p. 73-105, recuperado em 15 de junho de 2020 em DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p73>
- Césaire, Aimé. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. 1ª edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Charles-Nicolas, Aimé. (2018). L’esclavage: quel impact sur la psychologie des populations? (p. 7-78). In: *L’esclavage: quel impact sur la psychologie des populations? - sous la direction de Aimé Charles-Nicolas, Benjamin Bowser*. Collection Campu (essais) dirigée par Suzanne Dracius. França, Paris: Éditions Idem.
- Costa e Silva, Alberto da. (2018). Prefácio: Escravidão e liberdade. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 13-16)
- Davis, Angela. (2016). *Mulheres, raça e classe*. / tradução Heci Regina Candiani. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo.
- Davis, Angela. (2018). *Estarão as prisões obsoletas?* / tradução de Marina Vargas. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Difel.
- Da Silva, Maria Lúcia. (2017). Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros (p. 71-89). In: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise* / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva.

- Dardot, Pierre; Laval, Christian. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* / tradução Mariana Echalar. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo. para
- Domingues, Petrônio. (2018). Associativismo negro. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 113-119)
- Dorigny, Marcel; Gainot, Bernard. (2017). Atlas das escravidões: da Antiguidade até os nossos dias / tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. – Petrópolis, RJ: VOZES.
- Dos Reis, Isabel C. F. (2018). Família escrava. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 225-229)
- Drawin; Carlos; Moreira, Jacqueline de Oliveira. (2018). A *Verleugnung* em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas. In: *Psicologia USP*. Vol. 29, número 1, p. 87-95. Recuperado em 15 de junho de 2019 em www.cielo.br/pusp
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2008). Metodologias de pesquisa em psicanálise. In: *Psicanálise com crianças: clínica e pesquisa*. Lerner, Rogério & Kupfer, Maria Cristina Machado (Orgs.). São Paulo: Escuta-FAPESP, 240p
- Dussel, Enrique. (1993). *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade* / Conferências de Frankfurt / Enrique Dussel; tradução Jaime A. Clasen – Petrópolis, RJ: Vozes.
- Elia, Luciano (2000). Psicanálise: clínica & pesquisa. In: *Clínica e pesquisa em psicanálise*/ Sônia Alberti, Luciano Elia, orgs. – Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos p. 19-35.
- Fanon, Frantz. (1952/2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA.
- Fanon, Frantz. (1968). *Os condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. – Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Faustino, Deivison Mendes. (2015). *“Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese (Doutorado). – São Carlos/SP: UFSCar.
- Feltran, Gabriel. (2019). Homicídios no Brasil: esboço para um modelo de análise. In: *Anuário 2019 – Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública*. Ano 13. São Paulo: FBSP. Recuperado em 29 de abril de 2020 de <http://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>

- Ferreira, Soraia Aparecida Belton. (2019). *A diversidade étnico-racial, a lei 10.639/03 e a filosofia no ensino médio: reflexões sobre o racismo e o filosofar*. Belo Horizonte: Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- Fernandes, Florestan. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da “raça branca”)*. Vol. I / 5ª ed. – São Paulo: Globo.
- Fingermann, Dominique. (2005). *Por causa do pior / Dominique Fingermann, Mauro Mendes Dias*. – São Paulo: Iluminuras.
- Freud, Sigmund. (1897/1977). Rascunho N. In: Extrato dos documentos dirigidos a Fliess *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. I, p. 344-348). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 31 de maio de 1897 [(1950 [1892-1899])])
- Freud, Sigmund. (1905/1972). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. VII, p. 123-252). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1905).
- Freud, Sigmund. (1909/1974). Análise de uma Fobia em um Menino de Cinco Anos. In: *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad. Vol. X, p. 13-154). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1909).
- Freud, Sigmund. (1913/1974). Totem e tabu. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIII, p. 13-194). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em (1913 [1912-13])])
- Freud, Sigmund. (1915d [1914] / 1976). Recordar, repetir, elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). In: *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XII, p. 191-203.
- Freud, Sigmund. (1917 [1916-1917] / 1976). Conferência XXV: A ansiedade. IN: *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVI, p. 457-479.
- Freud, Sigmund. (1917 [1916-1917] / 1976). *Conferência XVIII: Fixação em traumas – O Inconsciente*. IN: *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVI, p. 323-336.
- Freud, Sigmund. (1918 [1914] / 1976). *História de uma neurose infantil*. Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVII, p. 13-153.
- Freud, Sigmund. (1919/1976). Introdução à *A psicanálise e as neuroses de guerra*. In: *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XVII, p. 257-270.

- Freud, Sigmund. (1919/2016). “Bate-se numa criança”: contribuição para o estudo da origem das perversões sexuais. In: *Neurose, psicose, perversão* / Sigmund Freud; tradução Maria Rita Salzano Moraes. – Belo Horizonte: Autêntica Editora. p. 123-156 (Obras incompletas de Sigmund Freud; 5).
- Freud, Sigmund. (1920/1976). Além do princípio de prazer. In: *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XVIII, p. 13-85.
- Freud, Sigmund. (1921/2020). Psicologia das massas e análise do eu. In: *Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* / Sigmund Freud; tradução Maria Rita Salzano Moraes. – Belo Horizonte: Autêntica. – 1. ed. – (Obras incompletas de Sigmund Freud / coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares).
- Freud, Sigmund. (1923 [1922]/1976). Dois verbetes de enciclopédia. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XVIII, p. 285-312). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1923).
- Freud, Sigmund. (1924/1976). A dissolução do complexo de Édipo. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XIX, p. 215-224). Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1924).
- Freud, Sigmund. (1925/2016). A negação. In: *Neurose, psicose, perversão* / Sigmund Freud; tradução Maria Rita Salzano Moraes. – Belo Horizonte: Autêntica Editora. p. 305-314 (Obras incompletas de Sigmund Freud; 5).
- Freud, Sigmund. (1926 [1925] / 1976). Inibição, Sintoma e Angústia. In: *Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XX, p. 95-201.
- Freud, Sigmund. (1927/2016). Fetichismo. In: *Neurose, psicose, perversão* / Sigmund Freud; tradução Maria Rita Salzano Moraes. – Belo Horizonte: Autêntica Editora. p. 315-325 (Obras incompletas de Sigmund Freud; 5).
- Freud, Sigmund. (1930/2020). O mal-estar na cultura. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* / Sigmund Freud; tradução Maria Rita Salzano Moraes. – Belo Horizonte: Autêntica. – 1. ed. – (Obras incompletas de Sigmund Freud / Coordenação Gilson Iannini, Pedro Heliodoro Tavares).
- Freud, Sigmund. (1933 [1932] / 1976). Conferência XXXII: Ansiedade e vida instintual. In: *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*. Edição Standard Brasileira da Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXII, p. 103-138.
- Freud, Sigmund. (1937/2017). Construções na análise. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica*/ tradução Claudia Dornbusch. –1. ed. –Belo Horizonte: Autêntica. – (Obras incompletas de Sigmund Freud; 6).

- Freud, Sigmund. (1938/2014). A cisão do Eu no processo de defesa. In: *Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados / Sigmund Freud; tradução Pedro Heliodoro Tavares. – 1. ed. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 199-204 (Obras incompletas de Sigmund Freud; 3).*
- Freud, Sigmund. (1939/1975). Moisés e o monoteísmo. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, trad., Vol. XXIII, p. 13-161).* Rio de Janeiro: Imago. (Texto original publicado em 1939 [1934-1938]).
- Fucks, Betty Bernardo. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio.* – Rio de Janeiro: Zahar.
- Fucks, Betty Bernardo. (2007). O pensamento freudiano sobre a intolerância. In: *Psicologia Clínica*, vol. 19, n. 1, p. 59-73, Rio de Janeiro. ISSN 0103-5665
- Gondar, Jô. (2018). Um racismo desmentido. In: *Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas / Organização de Marília Etienne Arreguy, Marcelo Báfica Coelho e Sandra Cabral.* – Niterói: Eduff. (p. 47-57)
- Gonzales, Lélia. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs. Rio de Janeiro. (p. 223-244). Recuperado em 12 de setembro de 2020 em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20%20GONZALES%2C%20Lélia%20%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf
- Grosfoguel, Ramón. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1.*
- Guerra, Andréa M. C. (2001). A lógica da clínica e a pesquisa em psicanálise: um estudo de caso. *Ágora*, v. IV, n. 1, jan/jun, p. 85-101. Rio de Janeiro.
- Guerra, Andréa M. C.; Cadar, Ana Carolina. (2018). Les conséquences de l’esclavage pour l’actuelle jeunesse afro-brésilienne et leurs incidences sur certains parcours délinquants das les favelas au Brésil. In: *L’esclavage: quel impact sur la psychologie des populations? - sous la direction de Aimé Charles-Nicolas, Benjamin Bowser.* Collection Campu (essais) dirigée par Suzanne Dracius. França, Paris: Éditions Idem.
- Hegel, G. W.F. (1807/1992). *Fenomenologia do Espírito.* 2 vol. Tradução Paulo Meneses; 2ª ed. – Petrópolis: Vozes.
- Infopen (2010). *Levantamento nacional de informações penitenciárias - dezembro de 2010.* Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. Recuperado em 29 de abril de 2020 de www.depen.gov.br
- Infopen (2017). *Levantamento nacional de informações penitenciárias – dezembro de 2015*

- / organização, Thandara Santos; colaboração, Marlene Inês da Rosa ... [et al]. – Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. Recuperado em 29 de abril de 2020 de www.depen.gov.br
- Japiassu, Hilton. (1998). A importância do mito. In: *Psicanálise: ciência ou contraciência?* / 2ª ed. – Rio de Janeiro: Imago Ed. (p. 174-180)
- Jorge, Marco Antonio Coutinho. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, vol.2: clínica da fantasia. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Kilomba, Grada. (2019). *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano* / tradução Jess Oliveira. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó.
- Klein, Herbert S. (2018). Demografia da escravidão. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 185-194)
- Kon, Noemi Moritz. (2017) – À guisa de apresentação: por uma psicanálise brasileira (p. 15-29). In: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise* / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva.
- La Boétie, Étienne de. (2009). *Discurso sobre a servidão voluntária*. Tradução de J.Cretella Jr. e Agnes Cretella. – 2. ed. rev. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais. – (RT textos fundamentais; v. 8)
- Lacadée, Philippe. (2011). O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Lacan, Jacques. (1938/2003) Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: *Outros Escritos* / [tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles]. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 29-90
- Lacan, Jacques. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência analítica. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (p. 96-103)
- Lacan, Jacques. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (p. 238-324)
- Lacan, Jacques. (1953/2008). *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose* / tradução Claudia Berliner; revisão técnica Ram Mandil. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, Jacques. (1953-54/2009). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Betty Milan].* -2.ed. – Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, Jacques. (1954/1998). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 383-401.
- Lacan, Jacques. (1954-55/2010). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Marie Christine Laznik Penot com a colaboração de Antônio Luiz Quinet de Andrade]. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, Jacques. (1955-56/2002). *O Seminário, livro 3: as psicoses*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Aluísio Menezes]. -2. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, Jacques. (1955/1998a). A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 438-460.
- Lacan, Jacques. (1955/1998b). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 496-533
- Lacan, Jacques. (1956-57/1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto* / texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução Dulce Duque Estrada. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, Jacques. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* / texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução de Vera Ribeiro; revisão de Marcus André Vieira]. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, Jacques. (1958-59/2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* / texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução Claudia Berliner. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, Jacques. (1959-60/1997). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Antônio Quinet. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, Jacques. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 807-842.
- Lacan, Jacques. (1960[1964]/1998). Posição do inconsciente. In: *Escritos* / tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 843-864.
- Lacan, Jacques. (1960-61/2010). *O Seminário, livro 8: a transferência*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Dulce Duque Estrada; revisão de Romildo do Rêgo Barros]. -2. ed. – Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, Jacques. (1962-63/2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*; texto estabelecido

por Jacques-Alain Miller, versão final Angela Harari e preparação de texto de André Telles; tradução Vera Ribeiro. -2. ed. – Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques. (1964/1998). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de MD Magno. -2. ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, Jacques. (1966-67). *Le Séminaire, Livre XIV: Logique du Fantôme*. Recuperado em <http://staferla.free.fr/> em 10 de abril de 2019.

Lacan, Jacques. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros Escritos* / [tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles]. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 248-264.

Lacan, Jacques. (1967-68). O seminário, livro 15: o ato psicanalítico. Notas de curso. Recuperado em <http://staferla.free.fr/> em 10 de abril de 2019.

Lacan, Jacques. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução de Vera Ribeiro; preparação de texto André Telles; versão final de Angelina Harari e Jesus Santiago]. - Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Ary Roitman, consultor, Antônio Quinet]. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques. (1970/2003). Radiofonia. In: *Outros Escritos* / [tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles]. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 400-447

Lacan, Jacques. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não seja de semblante*; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Vera Ribeiro, versão final de Nora Pessoa Gonçalves; preparação de texto André Telles. – Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques. (1972/2003). O aturdido. In: *Outros Escritos* / [tradução Vera Ribeiro, versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles]. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (p. 448-497).

Lacan, Jacques. (1972/2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior* / texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução Vera Ribeiro]. – Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques. (1972-73/1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda* / texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de M.D. Magno]. – 2.ed. revista. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Lacan, Jacques. (1973/2003). Televisão. *Outros Escritos* / [tradução Vera Ribeiro, versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles]. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (p. 508-543).
- Lacan, Jacques. (1973-74). *Le Séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent*. Recuperado em <http://staferla.free.fr/> em 10 de abril de 2019.
- Lacan, Jacques. (1974/2002). Conferência *A terceira*. Cadernos Lacan, v. 2. Porto Alegre: APPOA. Recuperado em http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Langues_etrangeres/A_terceira_em_15 de março de 2018.
- Lacan, Jacques. (1974/2003). *Prefácio a O despertar da primavera*. [tradução Vera Ribeiro, versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles]. (p. 557-559).
- Lacan, Jacques. (1974-75). *Le Séminaire, Livre XXII: R.S.I.* Recuperado em <http://staferla.free.fr/> em 10 de abril de 2019.
- Lacan, Jacques. (1976-77). *Le Séminaire, Livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Recuperado em <http://staferla.free.fr/> em 10 de abril de 2019.
- Lambotte, M.C. (1996). Estádio do espelho. In: *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan* / editado por Pierre Kaufmann; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (p. 157-161)
- Laurent, Éric. (2004). Trauma ao avesso. In: *Papéis de Psicanálise* – Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais. Tradução Cristina Drummond. V.1 N.1 – (p. 21-28).
- Laurent, Éric. (2014). Racismo 2.0. In: *Lacan Cotidiano, n. 371* (original publicado em português em 26 de janeiro de 2014). Recuperado em 15 de novembro de 2015 de <http://ampblog2006.blogspot.com.br/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>
- Lévi-Strauss, Claude. (1976). *Antropologia estrutural*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, vol. II 366pp.
- Lévi-Strauss, Claude. (2008). *Antropologia estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, vol. I 448 pp.
- Lévinas, Emmanuel. (1982). *De l'évasion*. Annoté par Jacques Rolland et al.
- Lustoza, R. Z (2006). *O problema da causalidade psíquica na psicanálise*. Tese (doutorado) – UFRJ / Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. Rio de Janeiro.

- Malta, Amanda Lessa. (2021). *Os efeitos das narrativas memorialísticas entre a clínica, a estética e a política*. Dissertação de mestrado. Fafich UFMG BH.
- Mamigonian, Beatriz G.; Grinberg, Keila. (2018). Lei de 1831. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 285-291)
- Mannoni, Otave. (1950). *Psychologie de la colonisation*. Paris: Éditions du Seul.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1846/1998). A ideologia alemã. – 2ª. ed. -, Tradução Luís Claudio de Castro e Costa. – São Paulo: Martins Fontes.
- Mattos, Hebe; Grinberg, Keila. (2018). *Código Penal Escravista e Estado*. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 163-168).
- Mbembe, Achille. (2018a). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. /Traduzido por Renata Santini. – São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, Achille. (2018b). *Crítica da razão negra* / traduzido por Sebastião Nascimento. – São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, Achille. (2019). *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada* / tradução de Fábio Ribeiro. – Petrópolis, RJ: Vozes.
- Memmi, Albert. (1977). *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*; tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Mendonça, Joseli M. N. (2018). Legislação emancipacionista, 1871 e 1885. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 277-284)
- Merlin, Nora. (2017). *Colonización de la subjetividade: Los medios masivos em la época del biomercado*. – 1º ed. – Buenos Aires: Letra Viva.
- Miller, Jacques-Alain. (1999/2012). Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana OnLine*. Ano 3. Nº 7, (49 pp.). Recuperado em 20 de fevereiro de 2019.
http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf
- Miller, J.-A. Nota sobre a vergonha e a honra (2001-02), *Opção Lacaniana*, n. 38, Nov. 2003.
- Miller, Jacques-Alain. (2007). *Assuntos de famílias no inconsciente*. Traduzido por Tania Coelhos dos Santos. Original da conferência de encerramento da I Jornada de Psicanálise (Valência/Espanha, maio 1993). Extraído de asephallus, Revista eletrônica do Núcleo Sephora, v.2 n.4, maio a outubro 2007.

- www.isepol.com/asephallus/numero_04/traducao_01.htm (acesso em agosto 2014).
- Moreira, Claudia Maria Silva. (2014). *Servir-se do pai: uma leitura de O homem Moisés e a religião monoteísta*. Tese (doutorado). Rio de Janeiro: URFJ, IP.
- Munanga, Kabengele. (2014). Prefácio. In: *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (organizadoras). 6. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes. (p. 9-11)
- Munanga, Kabengele. (2017a). As ambiguidades do racismo à brasileira (p. 33-44). In: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise* / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva.
- Munanga, Kabengele (2017b). Prefácio (p. 9-12). In: *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* / Tânia Mara Pedroso Müller, Lourenço Cardoso. – 1. ed. – Curitiba: Appris.
- Musatti-Braga, Ana Paula. (2015). *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras* / Tese (Doutorado). – São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Nascimento, Abdias do. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nogueira, Isildinha Baptista. (1998). *Significações do corpo negro*. Tese (doutorado). São Paulo: USP.
- Nogueira, Isildinha Baptista. (2017). Cor e Inconsciente (p. 121-126). In: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise* / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva.
- Paiva, Eduardo F. (2018). Alforrias. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 92-98).
- Parés, Luís Nicolau. (2018). Africanos ocidentais. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 77-83).
- Penot, Bernard. (1992). *Figuras da recusa a quem do negativo*. – trad. Francisco Franke Settineri. – Porto Alegre: Artes Médicas.
- Pinto, Jeferson Machado (2001). Resistência do texto: o método psicanalítico entre a literalização e a contingência. *Ágora*, v. IV, n. 1, jan/jun, p. 77-84. Rio de Janeiro.
- Quijano, Aníbal. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-*

americanas. Buenos Aires: CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado em 20 de abril de 2020 de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

Quijano, Aníbal. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: *Epistemologias do Sul* / org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. – (CES). Coimbra, Portugal: Edições Almedina. (p. 73-117)

Ramirez, Mario Elkin. (2012). *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. - 1ª ed. – Buenos Aires: Grama Ediciones.

Reginaldo, Luciene. (2018). Irmandades. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 268-274).

Reis Filho, José Tiago dos. (2005). *Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica*. São Paulo: PUC. (Tese de Doutorado)

Reis, João José. (2018). Revoltas escravas. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 392-399).

Rosa, Miriam Debieux. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. In: *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza. v. IV, nº 2, p. 329-348.

Rosa, Miriam Debieux; Alencar, Sandra; Martins, Raonna. (2018). Licença para odiar: uma questão para a psicanálise e a política. In: *As escritas do ódio: psicanálise e política* / Miriam Debieux Rosa, Ana Maria Medeiros da Costa, Sérgio Prudente (organizadores). – São Paulo: Escuta/Fapesp. (p. 15-31).

Safatle, Vladimir. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. – São Paulo: Boitempo.

Safatle, Vladimir. (2010). *Fetichismo: colonizar o outro*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Safatle, Vladimir. (2016). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. -- 2ª ed. rev. – Belo Horizonte: Autêntica.

Sauvagnat, François; Schoonewolf, Maurício Rugeles. (2018). Les modèles traumatiques et d’aliénation dialectique de l’esclavage: leur impact sur la compréhension actuelle et les traitements des effets à long terme. In: *L’esclavage: quel impact sur la psychologie des populations?* - sous la direction de Aimé Charles-Nicolas, Benjamin Bowser. Collection Campu (essais) dirigée par Suzanne Dracius. França, Paris: Éditions Idem.

Sauvagnat, François. (2016). *Colloque International “L’esclavage: quel impact sur la*

psychologie des populatins? - Apresentação oral. Martinica.

- Schucman, Lia Vainer. (2012). *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:* raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana / Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Schwarcz, Lilia Moritz. (2017). Raça, cor e linguagem. In: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise* / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva. (p. 91-120).
- Schwarcz, Lilia Moritz. (2018). Teorias raciais. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 403-409)
- Schwarcz, Lilia M.; Gomes, Flávio dos Santos. (2018). Introdução. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwartz, Stuart B. (2018). Escravidão indígena e o início da escravidão africana. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 216-222)
- Seshadri-Crooks, Kalpana. (2000). *Desiring Whiteness: a Lacanian analysis of race*/Kalpana Seshadri-Crooks. London: British Library
- Segatto, Rita Laura. (2006). *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. Série Antropologia*. Brasília/UNB. Recuperado em 17 de julho de 2020 em <http://dan.unb.br/images/doc/Serie400empdf.pdf>
- Silva, Priscila Elisabete da. (2017). O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo (p. 19-32). IN: *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* / Tânia Mara Pedroso Müller, Lourenço Cardoso. – 1. ed. – Curitiba: Appris.
- Sloterdijk, Peter. (2012). *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova et al; - São Paulo: Estação Liberdade. 720p.
- Soler, Colette. (2010a). A psicanálise e o corpo no ensino de Jacques Lacan. In: *Caderno de Stylus*. Edição Bilíngue – 1 -; tradução Cícero Oliveira e Elisabeth Saporiti. Rio de Janeiro: Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. (p. 65-91)
- Soler, Colette. (2010b). O “corpo falante”. In: *Caderno de Stylus*. Edição Bilíngue – 1 -; tradução Cícero Oliveira e Elisabeth Saporiti. Rio de Janeiro: Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano e Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. (p. 8-29).

- Souza, Aurélio. (2008). *Os discursos na psicanálise*. – ed. José Nazar. – [Reimpr.]. - Rio de Janeiro: Cia. de Freud.
- Souza, Neusa Santos. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2ª edição. – Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Souza, Jessé. (2009). *Ralé brasileira: quem é e como vive* / Jessé Souza; colaboradores André Grillo ... [et al.] – Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Souza, Jessé. (2019). *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Estação Brasil.
- Shakespeare, William. (1608-13-1970). *A tempestade*. In: *Contos de Shakespeare*. - Org. Paulo Mendes Campos. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- Siqueira, Fídias Gomes. (2016). *Inimigo íntimo: um estudo sobre a segregação e a violência nas fronteiras entre a política e a psicanálise*. Dissertação (mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. (210p)
- Stevens, Alexander. (2004). *Adolescência, sintoma da puberdade*. *Clínica do Contemporâneo. Revista Curinga*. Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas, n. 20, p. 27-39.
- Tadei, Emanuel Mariano. (2002). *A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional*. *Psicologia: Ciência e Profissão*. Vol. 22. Nº 4. Brasília/DF. Recuperado em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000400002
- Tyszler, Jean-Jacques. (2014). *O fantasma na clínica psicanalítica*. Tradução Letícia P. Fonseca. – Recife: Ed. da Association Lacanienne Internationale.
- Valas, Patrick. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Tradução Lucy Magalhães. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Vannuchi, Maria Beatriz Costa Carvalho. (2017). *A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira* (p. 59-70). IN: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva*. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva.
- Veríssimo, Tânia Corghi. (2017). *O racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social*. IN: *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva*. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva. (p. 233-249)
- Viltard, M. (1996). *Gozo*. In: *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan* / editado por Pierre Kaufmann; tradução Vera Ribeiro et al. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (p. 221-224)

- Waiselfisz, Júlio Jacobo. (1998). *Mapa da violência contra os jovens do Brasil*/Julio Jacobo Waiselfisz. Rio de Janeiro: Garamond. Recuperado em 25 de novembro de 2019 de <http://mapadaviolencia.org.br/mapa1998.php> (136p)
- Waiselfisz, Júlio Jacobo. (2004). *Mapa da violência IV: os jovens do Brasil*/ Julio Jacobo Waiselfisz. – Brasília: UNESCO, Instituto Ayrton Senna, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Recuperado em 25 de novembro de 2019 de <http://mapadaviolencia.org.br/mapa2004.php> (170p).
- Waiselfisz, Júlio Jacobo. (2007). *Relatório de desenvolvimento juvenil 2007*. 1ª ed. – São Paulo: Instituto Sangari. Recuperado em 15 de novembro de 2019 de www.sangari.com
- Waiselfisz, Júlio Jacobo. (2012). *Mapa da violência 2012: Os novos padrões de violência homicida no Brasil*. São Paulo: Instituto Sangari; Brasília, DF : Ministério da Justiça, 1ª ed. Recuperado em 14 de junho de 2013 de <http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012.php>.
- Wallon, Henry. (1879). *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*. 2ª. ed. -, Paris: Librairie Hachette.
- Wissenbach, Maria Cristina C. (2018). Letramento e escolas. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos* / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 292-297).