UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

JEFFERSON DO NASCIMENTO DE OLIVEIRA

A LETRA E O LAÇO: EFEITOS DA SEGREGAÇÃO RACIAL NA CLÍNICA E NA CULTURA

ORIENTAÇÃO:
DRA. GISELLE FALBO

Niterói/RJ
2026

JEFFERSON DO NASCIMENTO DE OLIVEIRA

A LETRA E O LAÇO: EFEITOS DA SEGREGAÇÃO RACIAL NA CLÍNICA E NA CULTURA

Tese apresentada à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade. Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade. Orientadora: Profª. Drª. Giselle Falbo.

Niterói/RJ
2026

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

O48l Oliveira, Jefferson do Nascimento de
A letra e o laço: : Efeitos da segregação racial na clínica e na cultura / Jefferson do Nascimento de Oliveira. - 2026.
136 f.: il.

Orientador: Giselle Falbo Kosovski.
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Niterói, 2026.

1. Psicanálise. 2. Segregação. 3. Falasser. 4. Racismo. 5. Produção intelectual. I. Kosovski, Giselle Falbo, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

JEFFERSON DO NASCIMENTO DE OLIVEIRA

A LETRA E O LAÇO: EFEITOS DA SEGREGAÇÃO RACIAL NA CLÍNICA E NA CULTURA

Tese apresentada à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade. Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade.

Data da aprovação: 04/08/2026

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Giselle Falbo (Orientadora)
Universidade Federal Fluminense – UFF

_____

Profª. Drª. Heloísa Caldas
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

_____

Profª. Drª. Mayra Moreira Xavier Castellani
Universidade de São Paulo – USP

_____

Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro Costa
Universidade Federal Fluminense – UFF

_____

Prof. Dr. Maycon Rodrigo da Silveira Torres
Universidade Federal Fluminense – UFF

In loving memory of John B. Whitlan

AGRADECIMENTOS

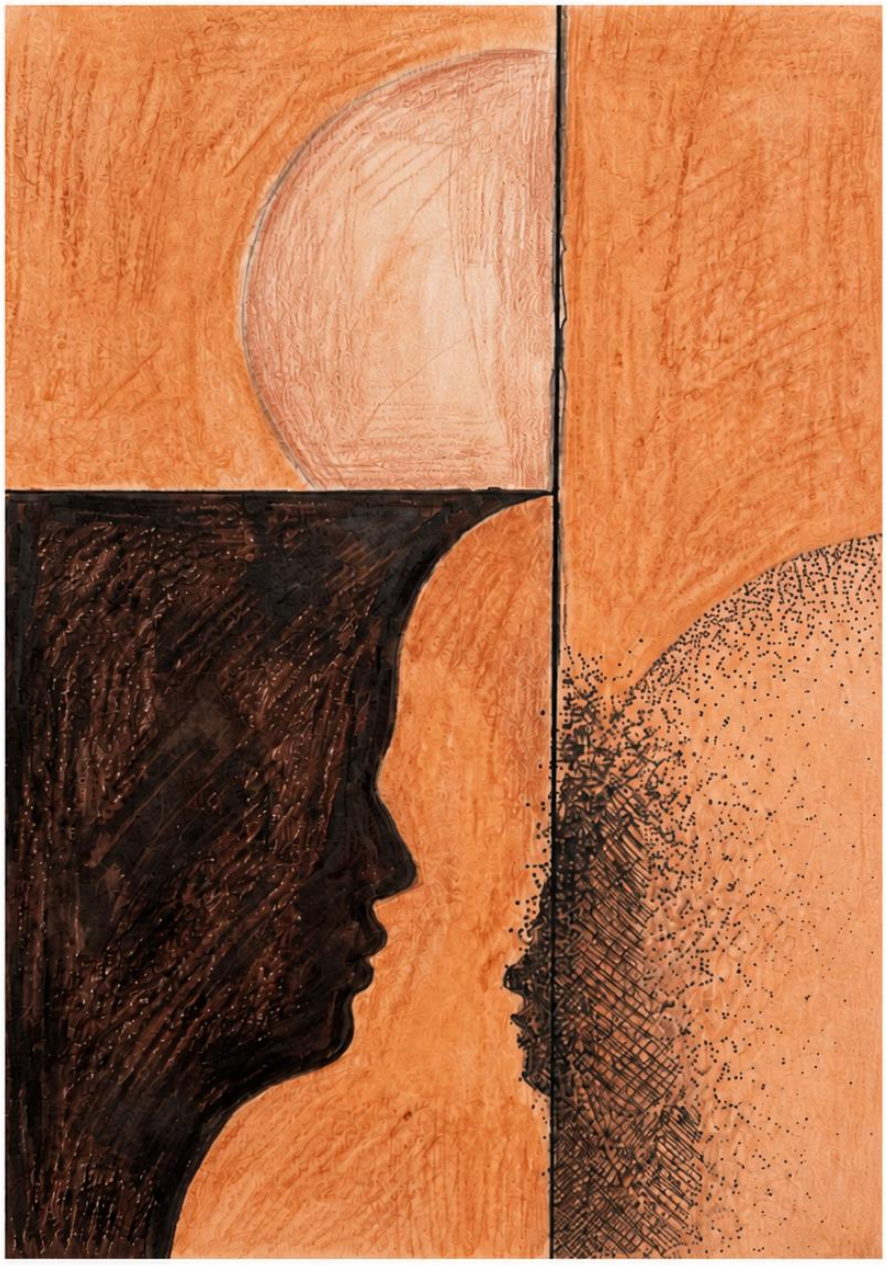
Aos amigos de vida, da psicanálise e da RAPS. À Andrea Vilanova pela acolhida e ensinamentos tão profundos. À Giselle Falbo, pela aposta e parceria de trabalho nesses muitos anos. Aos meus analistas até aqui, pela escuta da matéria *vida fina* que deu corpo a este árduo trabalho de fazer uma tese. Aos tempos de bailarino que muito me ensinaram e me trouxeram à psicanálise. À Escola Brasileira de Psicanálise e à Associação Mundial de Psicanálise, a quem endereço esta tese. Ao Instituto Sedes Sapientiae, em especial o setor do Departamento de Psicanálise com Crianças pelo convite à transmissão entre tantos, muitos e vários. À Universidade Paulista - UNIP, pela acolhida de minha prática docente. Aos meus alunos, pois com vocês a vida ganha *bem* mais sentido! Aos pacientes nestes tempos de clínica (CAPS, consultório e tantas outras experiências) *vocês ensinam tudo o que a psicanálise é*. Ao Instituto de Psicologia da UFF que foi minha 2ª casa durante esses muitos anos. Aos membros da banca, vocês contribuíram bastante com o desenvolvimento e conclusão desse trabalho. Aos maiores amores da minha vida que até hoje conheci: Rael, Maria Luíza e Letícia. Às minhas irmãs: Tatiana e Thaís. Aos meus pais: Regina e Jorge (in memoriam).

Declaro que, durante o processo de finalização desta tese de doutorado, foi utilizada a ferramenta de inteligência artificial generativa ChatGPT, desenvolvida pela OpenAI, como recurso auxiliar de revisão linguística e tradução. A utilização da ferramenta compreendeu a revisão ortográfica e gramatical de trechos do texto, incluindo a verificação de concordância verbal e nominal, pontuação e adequação às normas da língua portuguesa. O ChatGPT também foi empregado como ferramenta de apoio à tradução do resumo da tese para os idiomas estrangeiros apresentados no trabalho. O emprego da inteligência artificial nessas atividades teve caráter instrumental, voltado ao aperfeiçoamento linguístico e à apresentação textual da pesquisa. A concepção do estudo, a elaboração de seus argumentos, o desenvolvimento teórico-conceitual, as análises e as conclusões são de responsabilidade intelectual do autor. As intervenções realizadas com auxílio da ferramenta foram submetidas à apreciação crítica do autor, que assume integral responsabilidade pela versão final da tese, incluindo seu conteúdo, sua originalidade demonstrada na apresentação e arguição e sua integridade acadêmica.

Esta declaração é apresentada em observância aos princípios de transparência, responsabilidade autoral e integridade científica que orientam o uso de ferramentas de inteligência artificial na produção acadêmica.



Jefferson do Nascimento de Oliveira
Universidade Federal Fluminense – UFF
Discente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Niterói, 2026.



Capa

O um e o laço

Desenho feito pelo próprio autor da tese.

“Como responderemos, nós, os psicanalistas: a segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes” (Lacan, 1967/2003, p. 361)

RESUMO

Esta tese investiga as relações entre segregação racial e psicanálise, interrogando os efeitos subjetivos das nomeações e dos lugares atribuídos aos corpos racializados no laço social. A pesquisa, de caráter teórico-bibliográfico, articula textos de Freud e Lacan a contribuições de Jacques-Alain Miller e de autores do campo das relações raciais. O percurso parte da constituição histórica do racismo brasileiro e examina, em Freud, a agressividade, a pulsão de morte e o narcisismo das pequenas diferenças. Com Lacan, a segregação é abordada pela teoria dos discursos, enquanto a leitura de Miller permite situar o racismo a partir do ódio ao gozo do Outro e da extimidade. O último ensino de Lacan introduz o *falasser*, *lalíngua* e a função da letra como recursos para interrogar os destinos singulares das experiências de racialização. A letra é utilizada como hipótese clínica, sem equivalência necessária entre violência racial e inscrição no Real. O material de pesquisa compreende a história de Luísa, publicada em “Tornar-se negro”, de Neusa Santos Souza, e fragmentos clínicos apresentados por Isildinha Baptista Nogueira em “Significações do corpo negro”. A análise desses materiais evidencia a participação da racialização na constituição dos ideais, na relação com a imagem corporal e nas escolhas amorosas, bem como sua presença na transferência. Os fragmentos de Nogueira mostram ainda que a cor do analista pode adquirir valor transferencial e integrar o trabalho clínico. A tese sustenta que a psicanálise pode contribuir para a discussão do racismo ao articular suas determinações históricas e discursivas à investigação da função singular assumida por significantes, imagens e experiências na relação de cada sujeito com o corpo e com o gozo.

Palavras-chave: racismo; psicanálise; segregação; *falasser*; transferência.

ABSTRACT

This thesis investigates the relations between racial segregation and psychoanalysis, focusing on the subjective effects of the names and positions assigned to racialised bodies within the social bond. The study is theoretical and bibliographical and brings Freud and Lacan into dialogue with Jacques-Alain Miller and authors working on race relations. It begins with the historical formation of racism in Brazil and examines aggression, the death drive and the narcissism of minor differences in Freud. Drawing on Lacan, segregation is approached through the theory of discourses, while Miller's work makes it possible to consider racism in terms of hatred of the Other's jouissance and extimacy. Lacan's later teaching introduces the *parlêtre*, *lalangue* and the function of the letter as resources for examining the singular destinies of experiences of racialisation. The letter is treated as a clinical hypothesis, without assuming a necessary equivalence between racial violence and inscription in the Real. The corpus comprises the story of Luísa, published in Neusa Santos Souza's "Tornar-se negro", and clinical fragments presented by Isildinha Baptista Nogueira in "Significações do corpo negro". Their analysis shows how racialisation may participate in the formation of ideals, the relation to the body image and love choices, as well as entering the transference itself. Nogueira's clinical material further demonstrates that the analyst's skin colour may acquire transferential value and become part of the analytic work. The thesis argues that psychoanalysis can contribute to the discussion of racism by articulating its historical and discursive determinations with an investigation of the singular function acquired by signifiers, images and experiences in each subject's relation to the body and jouissance.

Keywords: racism; psychoanalysis; segregation; *parlêtre*; transference.

RÉSUMÉ

Cette thèse étudie les rapports entre ségrégation raciale et psychanalyse, en interrogeant les effets subjectifs des nominations et des places attribuées aux corps racialisés dans le lien social. De nature théorique et bibliographique, la recherche articule les textes de Freud et de Lacan aux contributions de Jacques-Alain Miller ainsi qu'à celles d'auteurs travaillant sur les rapports raciaux. Le parcours part de la constitution historique du racisme au Brésil et examine, chez Freud, l'agressivité, la pulsion de mort et le narcissisme des petites différences. Avec Lacan, la ségrégation est abordée à partir de la théorie des discours, tandis que la lecture de Miller permet de situer le racisme à partir de la haine de la jouissance de l'Autre et de l'extimité. Le dernier enseignement de Lacan introduit le *parlêtre*, *lalangue* et la fonction de la lettre comme ressources pour interroger les destins singuliers des expériences de racialisation. La lettre est mobilisée comme hypothèse clinique, sans établir d'équivalence nécessaire entre violence raciale et inscription dans le Réel. Le corpus comprend l'histoire de Luísa, publiée dans "Tornar-se negro", de Neusa Santos Souza, ainsi que des fragments cliniques présentés par Isildinha Baptista Nogueira dans "Significações do corpo negro". Leur analyse met en évidence la participation de la racialisation à la constitution des idéaux, au rapport à l'image du corps et aux choix amoureux, ainsi que sa présence dans le transfert. Les fragments de Nogueira montrent également que la couleur de peau de l'analyste peut acquérir une valeur transférentielle et entrer dans le travail analytique. La thèse soutient que la psychanalyse peut contribuer à la discussion du racisme en articulant ses déterminations historiques et discursives à l'étude de la fonction singulière prise par les signifiants, les images et les expériences dans le rapport de chaque sujet au corps et à la jouissance.

Mots-clés : racisme ; psychanalyse ; ségrégation ; *parlêtre* ; transfert.

RESUMEN

Esta tesis investiga las relaciones entre segregación racial y psicoanálisis, interrogando los efectos subjetivos de las nominaciones y de los lugares atribuidos a los cuerpos racializados en el lazo social. La investigación, de carácter teórico y bibliográfico, articula textos de Freud y Lacan con aportes de Jacques-Alain Miller y de autores del campo de las relaciones raciales. El recorrido parte de la constitución histórica del racismo en Brasil y examina, en Freud, la agresividad, la pulsión de muerte y el narcisismo de las pequeñas diferencias. Con Lacan, la segregación es abordada a partir de la teoría de los discursos, mientras que la lectura de Miller permite situar el racismo desde el odio al goce del Otro y la extimidad. El último período de la enseñanza de Lacan introduce el *parlêtre*, *lalangue* y la función de la letra como recursos para interrogar los destinos singulares de las experiencias de racialización. La letra es utilizada como una hipótesis clínica, sin establecer una equivalencia necesaria entre violencia racial e inscripción en lo Real. El corpus está compuesto por la historia de Luísa, publicada en “Tornar-se negro”, de Neusa Santos Souza, y por fragmentos clínicos presentados por Isildinha Baptista Nogueira en “Significações do corpo negro”. El análisis muestra cómo la racialización puede participar en la constitución de los ideales, en la relación con la imagen corporal y en las elecciones amorosas, así como ingresar en la transferencia. Los materiales de Nogueira muestran además que el color de piel de la analista puede adquirir valor transferencial e integrar el trabajo clínico. La tesis sostiene que el psicoanálisis puede contribuir al debate sobre el racismo articulando sus determinaciones históricas y discursivas con la investigación de la función singular que adquieren significantes, imágenes y experiencias en la relación de cada sujeto con el cuerpo y el goce.

Palabras clave: racismo; psicoanálisis; segregación; *parlêtre*; transferencia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Monumento à voz de Anastácia.....20
Figura 2 – Esquema da identificação em Freud 48
Figura 3 – Matemas dos quatro discursos em Lacan.....59
Figura 4 – Variação do discurso do Mestre. O discurso do capitalista 66
Figura 5 – Capa do disco “Verde que te quero rosa” de Carola 104
Figura 6 – Anexo 1: Escrava Anastácia 112

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15
1 – RAÇA, RACISMO E SEGREGAÇÃO: CONCEITOS E FUNDAMENTOS 21
1.1 – Definições sobre raça, racismo e segregação 22
1.1.1 - Racismo individual, institucional e estrutural 26
1.1.2 Engrenagens que movem o mundo: necropolítica e colonialidade 28
1.2 - Breve história da experiência negra no Brasil: exclusão e resistência 30
1.3 – A experiência do racismo como mal-estar 34
2 – FREUD E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO: PULSÃO, AGRESSIVIDADE E DIFERENÇA .. 36
2.1 - A pulsão em Freud: conceitos e pressupostos 37
2.2 – Percurso histórico do conceito de pulsão em Freud 38
2.3 - A pulsão de morte e os destinos da agressividade 39
2.4 - Hostilidade narcísica e a recusa do semelhante 40
2.5 - Estádio do Espelho e o princípio de ódio ao gozo do Outro 42
2.6 – O Unheimliche e a inquietação diante do Outro 444
2.7 - Racismo como formação sintomática da cultura 47
3 – UMA LÓGICA PARA A SEGREGAÇÃO EM LACAN: DISCURSO, GOZO E EXCLUSÃO 52
3.1 A segregação na lógica do laço social 53
3.2 - Racismo 2.0 e a segregação contemporânea 55
3.3 – O discurso como estrutura do laço social 57
3.3.1 – O discurso do Mestre 59
3.3.2 – O discurso da histérica 61
3.3.3 – O discurso do analista 62
3.3.4 – O discurso universitário 64
3.3.5 – O discurso do capitalista 65
3.4 - Extimidade e o ódio ao gozo do Outro 677
4. O FALASSER E A RAÇA 70
4.1 -O conceito de falasser (parlêtre): lalíngua, corpo e letra 71
4.2 - As entrevistas de “Tornar-se Negro” e da tese “Significações do Corpo Negro” 76
4.3 – A História de Luísa: O ideal do Ego branco e os destinos do corpo 78
4.3.1 -O “veneno”: sexualização e desejo do Outro 79
4.3.2 -Quando o veneno vacila 82
4.4 – Da história de Luísa à transferência: a racialização na cena analítica 84
5 - A RAÇA NA TRANSFERÊNCIA: CORPO, SIGNIFICAÇÕES E POSIÇÃO DO ANALISTA 86
5.1 - Significações do corpo negro”: corpo, imagem e efeitos psíquicos do racismo 87
5.2 - O corpo da analista e a posição analítica 88
5.3 - A racialização na transferência: três fragmentos clínicos 90
5.3.1 - Senhora Santos: “você era negra” 90
5.3.2 - Senhora Oliveira: brancura, imagem corporal e relação entre mãe e filha 91

5.3.3 - Maíra: “Você é vagabunda?”:..... 95
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS: 101
REFERÊNCIAS..... 105
ANEXOS..... 111

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se inscreve nas transformações vividas no meio acadêmico e social brasileiro nas últimas décadas, entre elas a ampliação do acesso de estudantes negros e de classes populares às universidades públicas por meio das políticas de ação afirmativa. Minha própria trajetória universitária participa desse processo. A entrada de novos sujeitos em instituições historicamente marcadas por desigualdades sociais e raciais alcançou também as perguntas dirigidas ao conhecimento, aos currículos e aos autores que constituíam as referências privilegiadas da formação acadêmica. A mobilização discente ocorrida no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, em 2016, discutida por Ferreira (2017), integra esse contexto. A reivindicação pela presença de autores negros, pelo debate das relações raciais e pela revisão de currículos centrados em tradições predominantemente europeias tornou visíveis questões que também alcançavam a psicologia e a psicanálise. Obras de Neusa Santos Souza (1983), Isildinha Baptista Nogueira (1998) e Frantz Fanon (1952/2008) passaram a ocupar, nesse movimento, um lugar renovado de leitura e interlocução.

Esse contexto participa da origem desta tese. Meu interesse inicial dizia respeito aos efeitos subjetivos do racismo e à possibilidade de interrogá-los com os instrumentos conceituais da psicanálise. O percurso iniciado ainda no mestrado, em 2018, foi gradativamente modificando a própria formulação do problema. A pergunta ampla acerca dos “efeitos do racismo sobre o sujeito” cedeu lugar a questões mais delimitadas: como a segregação racial participa do laço social? Que economia de agressividade e de gozo pode estar implicada na hostilidade dirigida a um Outro racializado? Que destinos determinadas experiências de racialização podem adquirir na história de um sujeito? E o que ocorre quando raça, cor e corpo comparecem no interior da transferência?

O percurso de escrita também participou dessa transformação. A referência ao tempo lógico formulado por Lacan (1945/1998) oferece uma maneira de nomear esse processo. Um primeiro instante esteve marcado pela urgência em afirmar a pertinência do debate racial no campo psicanalítico. Seguiu-se um tempo de elaboração no qual a amplitude da questão exigiu sucessivas reformulações. Meu trabalho de análise participou dessa passagem ao permitir circunscrever aquilo que inicialmente aparecia como exigência de responder ao problema em sua totalidade. O momento de concluir implicou assumir os

limites da investigação e construir uma pergunta capaz de sustentar aquilo que permanece aberto.

A questão que orienta esta tese situa-se no encontro entre laço social e clínica. O racismo possui determinações históricas, políticas, econômicas e institucionais que precisam ser reconhecidas em sua especificidade. A psicanálise acrescenta a esse campo uma investigação acerca da economia pulsional, das identificações, das fantasias, dos sintomas e das modalidades de gozo que podem participar das respostas singulares construídas pelos sujeitos diante dessas determinações. A organização da tese acompanha o próprio movimento dessa proposta de investigação.

O primeiro capítulo situa historicamente os conceitos de raça, racismo e segregação e procura delimitar a especificidade da experiência racial brasileira. A discussão acompanha a formação das classificações raciais, sua articulação com a colonização e a escravidão e os modos pelos quais essas hierarquias permanecem operantes após a abolição. A crítica ao mito da democracia racial, cunhado por Freyre (1933/2001), ocupa lugar importante nesse percurso, especialmente por permitir interrogar a convivência entre o elogio da mestiçagem, a ideia de harmonia racial e a persistência de desigualdades que distribuem de maneira distinta reconhecimento, circulação social e possibilidades de vida. Gonzalez (1983/2020), Munanga (2004), Fanon (1952/2008), Almeida (2019) e Mbembe (2018) oferecem diferentes entradas para esse problema, desde a construção histórica da raça e a produção colonial da alteridade até as formas institucionais e contemporâneas de gestão desigual das populações. Esse primeiro movimento fornece as coordenadas históricas e discursivas a partir das quais determinados corpos são racializados e situados de maneira desigual no laço social.

O segundo capítulo retorna a Freud para interrogar a economia libidinal que pode participar da hostilidade entre sujeitos e grupos. A pulsão de morte, o narcisismo das pequenas diferenças, as identificações coletivas, a agressividade e o *Unheimliche* fornecem referências para pensar a destrutividade, a produção de fronteiras entre pertencimento e exclusão e o investimento afetivo que certas diferenças podem adquirir (Freud, 1919/2019; 1920/2010; 1921/2011; 1930/1974). O interesse desses conceitos para a pesquisa está em mostrar que os vínculos coletivos comportam simultaneamente movimentos de identificação e possibilidades de hostilidade dirigidas àqueles que aparecem como diferentes ou estranhos. A história fornece as condições específicas pelas quais a raça se tornou uma dessas diferenças socialmente investidas; Freud permite

interrogar a economia pulsional que pode participar de sua reprodução. O capítulo constrói, desse modo, uma passagem entre o racismo como formação histórica e a dimensão libidinal implicada nos modos de adesão, rejeição e agressividade que atravessam o laço social.

O terceiro capítulo desloca a investigação para o ensino de Lacan e para a estrutura dos discursos. A teoria dos quatro discursos permite abordar o laço social a partir das posições ocupadas pelo significante mestre, pelo saber, pelo sujeito dividido e pelo objeto *a*, acompanhando diferentes modalidades de organização da relação com o Outro e com o gozo. A questão da segregação ganha particular importância na "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola", em que Lacan (1967/2003) situa o endurecimento dos processos segregativos no horizonte das transformações produzidas pela universalização moderna. O capítulo acompanha também o discurso capitalista e as mudanças que ele introduz na relação entre sujeito, objetos e satisfação, tomando a segregação como um problema interno às formas contemporâneas de organização do laço social.

A discussão encontra em Miller (2010) outra coordenada decisiva. Sua formulação do racismo como ódio ao gozo do Outro permite examinar como um grupo pode atribuir ao Outro racializado uma maneira particular, excessiva ou ameaçadora de gozar. O corpo passa, nesse contexto, a funcionar como suporte para fantasias acerca dessa satisfação suposta. A noção de extimidade acrescenta uma torção importante: aquilo que aparece como radicalmente estrangeiro no Outro pode tocar um ponto de estranheza presente na própria relação do sujeito com o gozo. O terceiro capítulo conduz, assim, de uma leitura da segregação no plano dos discursos à pergunta pela economia de gozo implicada na hostilidade racista.

O quarto capítulo acompanha uma mudança de perspectiva. A investigação passa daquele que segrega para aquele cujo corpo é situado pelo discurso racista no lugar desse Outro. O último ensino de Lacan fornece os conceitos de *falasser*, *lalíngua*, corpo e letra para interrogar os destinos singulares das experiências de racialização. A elaboração de *lalíngua* em "O Seminário, livro 20: Mais, ainda" permite considerar aquilo da língua que incide sobre o corpo e conserva efeitos que escapam à ordenação integral pela significação (Lacan, 1972-1973/1985). O *falasser* oferece, nesse contexto, uma maneira de pensar o

sujeito a partir de sua condição de ser falante que possui um corpo afetado pela língua e pelo gozo.

A letra introduz uma questão ainda mais delimitada. Em “Lituraterra”, Lacan (1971/2003) a situa como litoral entre saber e gozo. Sua presença nesta tese funciona como hipótese de leitura para perguntar se determinada palavra ou experiência de racialização pode adquirir, para um sujeito, uma incidência cuja função ultrapasse os sentidos que ele consegue produzir a seu respeito. Essa hipótese exige uma leitura *a posteriori* de cada material. O mesmo critério orienta a referência ao trauma: uma experiência racista pode adquirir valor traumático conforme o lugar que ocupa na história daquele sujeito, as associações que produz e os efeitos que deixa em sua relação com o corpo e com o gozo.

É ainda no quarto capítulo que a pesquisa se aproxima mais diretamente de um material singular por meio de “Tornar-se negro”, de Souza (1983). A história de Luísa permite acompanhar a transmissão familiar de significações raciais, a constituição de um Ideal do Ego referido à brancura, os conflitos com a própria imagem e os efeitos desse ideal sobre suas escolhas amorosas e profissionais. A palavra “veneno” adquire particular importância porque participa da maneira como Luísa interpreta uma suposta potência erótica ligada à condição de mulher negra. Sua posterior vacilação, sobretudo no encontro com Vítor, abre uma pergunta acerca da relação entre uma nomeação, o corpo e aquilo que o sujeito supõe causar no desejo do Outro.

O *sinthoma*, elaborado por Lacan em “O Seminário, livro 23: O sinthoma” (1975-1976/2007), aparece de maneira circunscrita nesta pesquisa. Seu interesse está em permitir pensar a função singular que determinada formação pode adquirir na amarração entre Real, Simbólico e Imaginário. Sua utilização depende, portanto, do que o material clínico efetivamente permitir demonstrar.

O quinto capítulo examina os fragmentos clínicos apresentados por Nogueira (1998) em “Significações do corpo negro”, nos quais raça, cor e corpo comparecem diretamente na transferência. Os casos da senhora Santos, da senhora Oliveira e Mariana e de Maíra permitem acompanhar diferentes modos pelos quais o ideal de brancura, a imagem corporal, a vergonha e determinados significantes racializados entram na cena analítica. A posição do analista torna-se central nesse percurso. Os princípios freudianos da atenção uniformemente suspensa e da abstinência oferecem uma primeira referência (Freud, 1912/2010; 1915/2010), enquanto a orientação lacaniana acrescenta o manejo da

transferência e a questão do ato. Algumas intervenções de Nogueira também são lidas à luz da operação de redução formulada por Miller (1998), sempre a partir dos efeitos que o material permite localizar.

A pesquisa possui caráter teórico-bibliográfico e trabalha com materiais clínicos já publicados. “Tornar-se negro”, de Souza (1983), reúne histórias de vida produzidas em contexto de pesquisa e posteriormente submetidas a uma leitura psicanalítica. “Significações do corpo negro”, de Nogueira (1998), apresenta fragmentos provenientes da prática clínica da autora. Essa diferença orienta a leitura: o primeiro material permite acompanhar identificações, ideais, relações com o corpo e escolhas amorosas; o segundo oferece condições mais diretas para examinar transferência, intervenções e alguns de seus efeitos.

A escolha desse corpus também respondeu às condições concretas da pesquisa. A produção de material clínico próprio exigiria submissão ao sistema de avaliação ética em um momento já avançado do trabalho e envolveria a exposição de tratamentos ainda em curso. O recurso a materiais publicados permitiu preservar essas exigências e, ao mesmo tempo, recolocar em primeiro plano a produção de duas psicanalistas negras brasileiras fundamentais para a discussão entre raça, corpo e clínica.

O percurso dos cinco capítulos sustenta, assim, uma mesma questão: o racismo possui uma história, produz desigualdades e disponibiliza significantes, imagens e lugares no laço social; a clínica interroga a função que esses elementos adquirem para cada sujeito. É nesse intervalo entre determinação social e resposta singular que se situa esta pesquisa.

A obra “Monumento à voz de Anastácia”, de Cruz (2019), oferece uma imagem para esse percurso. Ao recriar a iconografia de Anastácia sem a mordaça colonial, o artista desloca uma representação marcada pelo silenciamento e introduz outra possibilidade de figuração. Esse gesto ressoa com a pergunta clínica que atravessa a tese: entre os lugares atribuídos pelo discurso do Outro e os usos singulares que o sujeito pode construir a partir deles, abre-se um campo de investigação para a psicanálise.

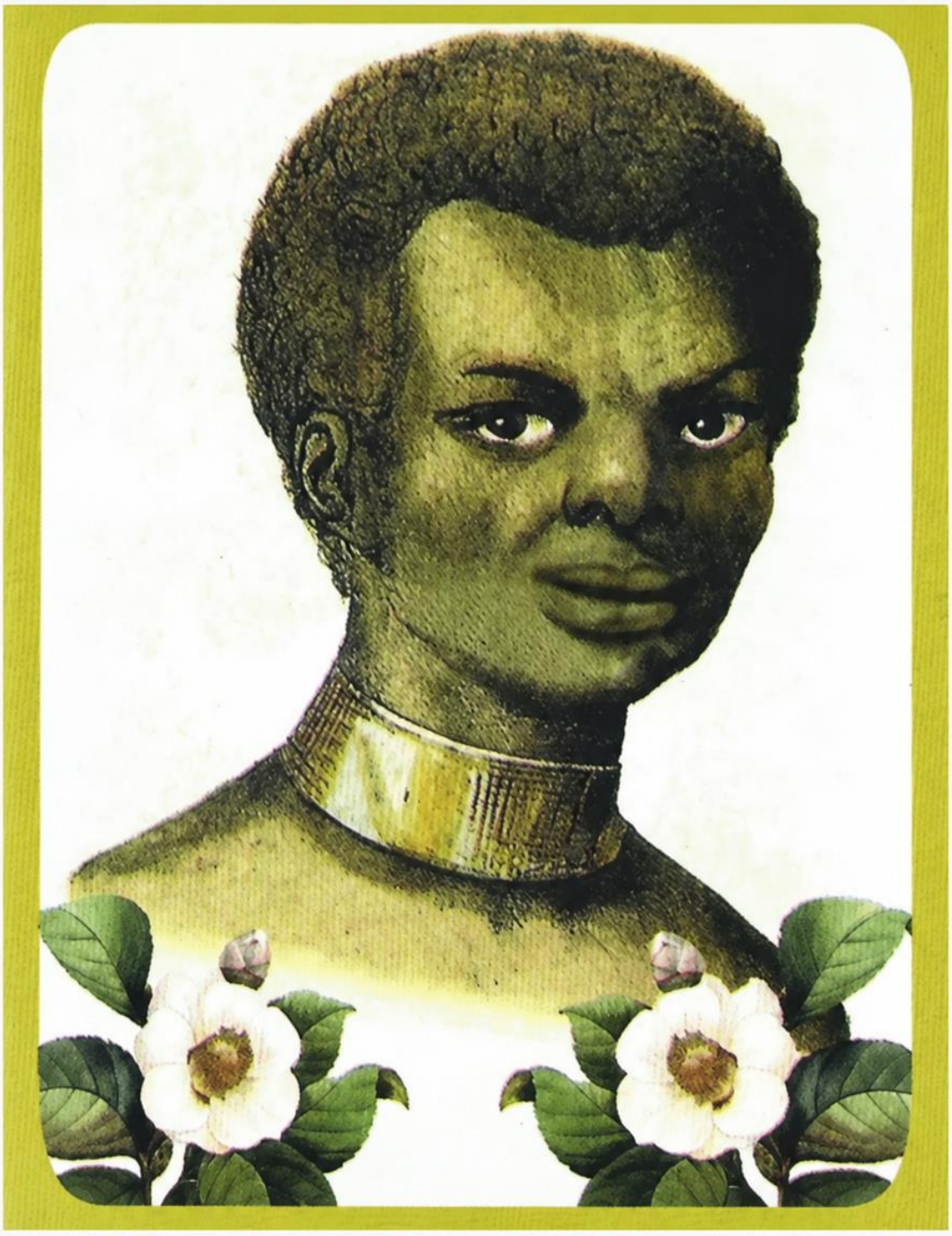


Figura 1 – Yhuri Cruz, Monumento à voz de Anastácia, 2019.

Fonte: Yhuri Cruz. Monumento à voz de Anastácia, 2019.

1 – RAÇA, RACISMO E SEGREGAÇÃO: CONCEITOS E FUNDAMENTOS

> “A raça [...] se constitui pelo modo como se transmitem, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos...” (Lacan, 1972/2003, p. 462).

Raça e racismo são abordados nesta tese em sua construção histórica e discursiva, atravessada por relações de poder, colonização e exclusão. Essa delimitação orienta a investigação dos efeitos subjetivos da cena racista. Na perspectiva psicanalítica que orienta esta pesquisa, a constituição do sujeito envolve o inconsciente, o desejo, o corpo e as relações com o Outro. A linguagem participa desse processo por meio dos significantes e dos laços em que cada um encontra um lugar, desde o início de sua história.

A raça, entendida como categoria política e fantasmática, pode funcionar como um significante que organiza relações de poder, gozo e exclusão. O racismo estrutura relações sociais e participa das condições em que o sujeito se constitui. Lacan (1972/2003) situa a raça no registro da transmissão discursiva de lugares simbólicos, afastando-a de uma essência biológica. Nesta tese, essa formulação oferece uma referência para interrogar como a racialização distribui lugares e significações aos corpos.

Neste capítulo, buscamos delimitar os sentidos históricos e políticos atribuídos aos conceitos de “raça”, “racismo” e “segregação”, bem como os efeitos que esses conceitos produzem no cotidiano das pessoas racializadas como negras no Brasil. A formação social do país, marcada pela escravização de povos africanos e extermínio da população indígena pela violência constitutiva da colonização, deu origem a um regime de exclusão social que persiste até os dias atuais. Esse regime se sustenta não apenas na materialidade das desigualdades sociais, econômicas e institucionais, mas também na produção de apagamentos simbólicos como o mito da democracia racial, ideologia que propaga uma suposta harmonia entre os grupos raciais, ocultando as estruturas de opressão e desigualdade que atravessam a sociedade brasileira. Ao abordarmos o racismo como um mecanismo de segregação, uma lógica – em psicanálise - de exclusão e gozo que estrutura

o laço social, torna-se crucial definir este penúltimo conceito. Na teoria lacaniana, o gozo (*jouissance*) não se reduz ao prazer; enquanto o prazer segue o princípio de homeostase que visa reduzir a tensão, o gozo é um "mais-além" desse princípio. Como afirma Lacan o gozo "é aquilo que não serve para nada" (Lacan, 1972-1973/1985, p. 11). Trata-se de um excesso, uma satisfação paradoxal ligada à pulsão, ao corpo e, frequentemente, ao próprio sofrimento, sendo aquilo que o sujeito busca para além de seu bem-estar.

A psicanálise permite interrogar os significantes mobilizados pelo discurso racista e seus efeitos sobre identificações, fantasias e sintomas. Nessa perspectiva, a marca racial pode assumir a função de significante-mestre, conforme sua articulação no discurso e na história singular. Distinguimos, portanto, o racismo, como lógica de segregação, dos significantes por meio dos quais essa lógica opera. Nossa hipótese clínica é que seus efeitos sobre a constituição subjetiva podem ser considerados na escuta do psicanalista. Retomando o caminho teórico que este capítulo propõe, faremos uma travessia histórica e crítica pelas origens da ideia de raça como construção social e política, articulada à lógica colonial que moldou, e ainda molda, as estruturas de poder. Em um diálogo com autores do campo da antropologia e sociologia, apresentaremos como a classificação racial foi mobilizada para legitimar hierarquias, naturalizar desigualdades sociais e sustentar um padrão de dominação sobre outros que persiste para além do colonialismo histórico.

1.1 – Definições sobre raça, racismo e segregação

A categoria raça organiza relações sociais, atravessa instituições e participa da distribuição desigual de direitos e reconhecimento. Munanga (2004) retoma a origem do termo no italiano *razza* e no latim *ratio*, com os sentidos de sorte, categoria e espécie. Sua transposição das classificações da zoologia e da botânica para os seres humanos serviu historicamente à legitimação de relações de dominação. A crítica do autor dirige-se à classificação da humanidade em raças biologicamente delimitadas e hierarquizadas; as diferenças fenotípicas entre indivíduos não fundamentam essa hierarquia. A eficácia social da categoria persiste nos processos de racialização e na naturalização das desigualdades.

Mills (1997) introduz o conceito de "contrato racial" para explicar como as sociedades foram organizadas, historicamente, para privilegiar pessoas consideradas brancas,

estabelecendo um sistema político, moral e epistemológico que marginaliza os considerados “não-brancos”. Ele argumenta que a ideia de raça é uma construção social utilizada para estabelecer e manter hierarquias de poder. Ele propõe que a sociedade ocidental foi moldada por um "contrato racial" implícito, onde os direitos e privilégios são distribuídos com base na racialização. Nessa perspectiva, o racismo seria uma ideologia que postula a existência de raças superiores e inferiores, justificando a discriminação e a exclusão de determinados grupos.

Em Mills (1997), o racismo integra a organização das instituições sociais, políticas e econômicas. O *contrato racial* designa um acordo tácito que distribui direitos, humanidade e reconhecimento de forma desigual, privilegiando os brancos. Essa formulação permite examinar a racialização como norma histórica da sociedade moderna e interrogar as posições subjetivas que a sustentam. A noção de branquitude contribui para essa análise ao nomear o lugar de poder a partir do qual se formam as percepções daqueles que se beneficiam dessa ordem racial.

Conforme argumenta Frankenberg (2004), a branquitude constitui um lugar de privilégio produzido em relações hierárquicas de poder. Sob essa ótica, a exclusão constitui essa economia racial, na qual a "raça" funciona como um sistema que distribui lugares desiguais no laço social, tornando a racialização um operador que organiza, desde o nascimento, as trajetórias e as possibilidades de subjetivação dos sujeitos. Ao investigar os repertórios discursivos que sustentam a hegemonia racial, a socióloga demonstra que a branquitude opera fundamentalmente como um lugar não marcado (*unmarked marker*). Trata-se de um ponto de vista estrutural a partir do qual a pessoa branca lê a si mesma e a sociedade, valendo-se de estratégias discursivas, como a evasão de cor, para apagar estrategicamente a sua própria marca racial. Por meio dessa construção social de uma falsa neutralidade, a norma branca legitima o seu poder e se erige como o universal humano, recusando a sua implicação no laço segregatório e fixando o Outro no lugar exclusivo do desvio.

A estrutura racista, ao mesmo tempo invisível e operante, institui uma divisão entre “pessoas” e “subpessoas”, moldando as instituições e os regimes de saber, de moralidade e de subjetivação. Essa formulação permite retomar a ideia psicanalítica de que o sujeito é efeito do discurso — e que, em sociedades marcadas pela racialização (Brasil, África do

Sul, Estados Unidos da América), esse discurso é atravessado por pactos civilizatórios (simbólicos) que organizam posições de privilégio e exclusão no campo do Outro.

Ao abordarmos a raça como uma construção histórica, também apontamos sua dimensão imaginária: ela opera como uma imagem construída e sustentada por discursos que organizam o laço social. A raça, nesse sentido, funciona como um significante que estrutura identificações e fantasias, muitas vezes sustentadas por imagens estereotipadas do Outro racializado: a criança negra ladra, a mulher negra excelente cuidadora (babá), o homem negro “bom de sexo” ou violento etc. Essas imagens produzem exclusão e sustentam formas de gozo e de poder.

A elaboração de Lacan (1949/1998) sobre o estádio do espelho permite situar a função da imagem corporal na formação do eu, momento em que a criança se identifica com sua imagem refletida e constrói uma unidade ilusória de si mesma. Essa imagem, exterior ao sujeito, é marcada por uma alienação. O Imaginário, portanto, diz do campo das identificações, das imagens idealizadas e das ficções que sustentam o eu. Assim, a prática racista pode ser pensada como uma operação no registro do Imaginário que, ao se articular com o Simbólico (leis, discursos, instituições) e o Real (o que escapa à simbolização), estrutura modos de subjetivação e de segregação.

No campo da sociologia e da teoria política, a segregação é predominantemente compreendida como um mecanismo de controle e exclusão material. Trata-se da separação espacial, econômica e institucional de grupos humanos, operada para garantir a manutenção de hierarquias de poder e a distribuição desigual de privilégios. Sob essa ótica, a segregação racial funciona como uma tecnologia de administração de populações que, ao demarcar fronteiras concretas e simbólicas, determina quem pertence à esfera da cidadania plena e quem é empurrado para a marginalidade. É, portanto, uma ferramenta estrutural que o Estado e o capitalismo podem vir a utilizar para explorar, confinar e vulnerabilizar corpos específicos.

Conforme resgata Marisco (2020) em sua revisão crítica, a segregação socioespacial é predominantemente compreendida como um mecanismo estrutural de controle e exclusão material. A autora relaciona esse processo à lógica capitalista de produção do espaço e examina a participação do Estado na legitimação de práticas segregadoras por meio da legislação e do planejamento oficial. Em diálogo com as formulações de Almeida

(2019) sobre o racismo estrutural e com a necropolítica de Mbembe (2018), essa dinâmica funciona como uma complexa tecnologia de administração de populações.

Ela demarca fronteiras concretas e simbólicas que determinam quem pertence à esfera do que se compreende como cidadania plena e quem é empurrado para o que Marisco (2020) define como uma profunda exclusão territorial e urbanística. Ao negar sistematicamente o acesso equitativo à infraestrutura, à terra e ao direito à cidade, a segregação se revela como uma engrenagem fundamental que o Estado e o mercado imobiliário utilizam para explorar, confinar e vulnerabilizar corpos racializados.

Para aprofundar a compreensão de como determinados sujeitos são previamente selecionados para a vulnerabilidade estrutural, recorremos às formulações de Butler (2019a) acerca da materialidade e da abjeção. A teórica demonstra que a materialidade corporal é apreendida por normas regulatórias que delimitam as fronteiras da inteligibilidade humana. Nesse processo contínuo de materialização, o poder hegemônico produz uma zona de abjeção, um domínio limítrofe povoado por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeitos plenos e cujas vidas são consideradas inabitáveis.

Em um diálogo com Butler (2019b) ao olharmos sob a lente da segregação racista, essa mecânica opera exatamente ao confinar a população, neste caso, negra, a tal espaço de exclusão, definindo os corpos racializados como aqueles que não importam e cuja perda não é considerada digna de luto. A abjeção atua como o exterior constitutivo que garante a coerência, a viabilidade e a suposta pureza da identidade normativa branca. O diálogo com a psicanálise permite investigar a economia libidinal da exclusão e sua participação na formação dos grupos. A delimitação de um pertencimento pode apoiar-se na rejeição de outros modos de vida e de gozo, reforçando a coesão narcísica entre os membros. Essa hipótese exige distinguir a dimensão estrutural da segregação das formas históricas assumidas pelo racismo

É a partir dessa premissa que a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” ganha importância para esta pesquisa. Lacan (1967/2003) situa o endurecimento dos processos de segregação no horizonte da universalização moderna. A relação entre segregação e gozo será desenvolvida posteriormente com Miller (2010), cuja leitura do racismo como ódio ao gozo do Outro permite interrogar a atribuição, ao corpo racializado, de uma satisfação considerada estranha, excessiva ou ameaçadora. A

segregação pode, nesse registro, operar como tentativa de estabelecer uma fronteira diante desse gozo suposto. O racismo constitui uma forma historicamente determinada dessa lógica, articulada às relações políticas, econômicas e institucionais discutidas neste capítulo.

A segregação articula a dimensão estrutural das relações raciais, discutida por Almeida (2019), à economia do gozo interrogada pela psicanálise. As fronteiras raciais são sustentadas por práticas materiais, nomeações e imagens que distribuem posições de pertencimento e exclusão. A hipótese a desenvolver é que a intolerância ao gozo atribuído ao Outro participa dessa dinâmica, em articulação com seus determinantes históricos e políticos. É nessa relação que situamos a investigação da agressividade racista e de seus efeitos subjetivos.

1.1.1 - Racismo individual, institucional e estrutural

Almeida (2019) marca que o racismo constitui as estruturas sociais e atravessa atitudes individuais e práticas culturais. Para o autor, o racismo é um sistema complexo que se manifesta em três dimensões interdependentes: individual, institucional e estrutural. O racismo individual diz respeito a comportamentos, crenças e atitudes discriminatórias de indivíduos, frequentemente associadas ao preconceito racial e à discriminação interpessoal. No entanto, Almeida (2019) adverte que essa dimensão, embora visível e socialmente condenável, não pode ser analisada isoladamente, sob pena de obscurecer os mecanismos mais profundos que sustentam a desigualdade racial.

O racismo institucional refere-se às práticas discriminatórias incorporadas às normas, rotinas e estruturas de funcionamento de instituições públicas e privadas. Mesmo na ausência de intenção consciente, essas instituições reproduzem desigualdades raciais por meio de seus modos de operação, seleção, avaliação e exclusão. O racismo institucional, portanto, é autônomo em relação às intenções individuais e revela como a discriminação pode ser sistematicamente reproduzida por estruturas aparentemente neutras.

A terceira e mais abrangente dimensão é o racismo estrutural. Para Almeida (2019), trata-se da base que sustenta e atravessa as demais formas de manifestação do racismo. Ele se refere à forma como as relações raciais estão enraizadas nas dinâmicas

econômicas, jurídicas, políticas e culturais da sociedade, moldando tanto os comportamentos individuais quanto as práticas institucionais. O racismo estrutural opera como um sistema de reprodução de privilégios raciais, garantindo a continuidade da desigualdade por meio de mecanismos que naturalizam a exclusão e a hierarquização racial.

Almeida (2019) argumenta, portanto, que o racismo está enraizado na formação histórica das sociedades modernas, particularmente no processo colonial e na escravização de populações africanas. Esse processo estruturou relações econômicas e legitimou um sistema de hierarquias sociais baseado em categorias raciais. Ele, assim como Mbembe (2018), destaca aqui que o racismo participa da organização e da reprodução das relações capitalistas. A exploração da mão de obra negra durante a escravização, bem como a manutenção de desigualdades raciais após a abolição formal da escravatura, são exemplos de como o racismo foi funcional para a acumulação de capital.

As dinâmicas contemporâneas do neoliberalismo, como a precarização do trabalho e a desigualdade econômica, perpetuam o racismo de formas mais sutis, mas igualmente eficazes. No Brasil, a flexibilização das leis trabalhistas e o avanço da informalidade não afetam igualmente todos os grupos. Mulheres e homens negros ocupam majoritariamente os postos de trabalho precários, com menor acesso a direitos sociais e maior exposição a jornadas exaustivas. Essa estrutura atualiza o regime colonial de exploração, onde o corpo racializado serve como reserva de mão de obra descartável.

Almeida (2019), ao analisar o racismo estrutural, mostra como o neoliberalismo opera sobre as velhas hierarquias raciais. A concentração de renda e o desmonte do Estado de bem-estar social agravam a marginalização dos negros, que enfrentam o desemprego seletivo e a naturalização da pobreza como falha individual. Nesse contexto, o mito da meritocracia branca se fortalece: o sucesso depende da "vontade empreendedora", ignorando que as oportunidades estruturais favorecem historicamente determinado grupo social.

1.1.2 Engrenagens que movem o mundo: necropolítica e colonialidade

Mbembe (2018) desenvolve o conceito de necropolítica para descrever como o poder político contemporâneo se exerce através da gestão da morte. Diferentemente do conceito foucaultiano de biopolítica, que enfatiza a administração da vida, o filósofo foca na soberania sobre a morte, especialmente em contextos de colonialismo e capitalismo tardio. O racismo, nesse cenário, é entendido como a justificativa central para a hierarquização das vidas. O autor argumenta que o racismo funciona como uma "tecnologia de diferenciação", permitindo que certos grupos sejam tratados como descartáveis ou exploráveis. Assim, a necropolítica está diretamente ligada à segregação, pois a exclusão racial se traduz na desumanização e na legitimação sistemática da violência contra determinados grupos.

Torna-se possível estabelecer uma conexão entre o capitalismo e o racismo ao analisar como o sistema econômico globalizado depende de hierarquias raciais para organizar o trabalho e distribuir os recursos. Mbembe (2018) aponta que o colonialismo criou uma infraestrutura racial que ainda é mantida pelas relações capitalistas contemporâneas. A escravização e o modelo colonial estruturaram a divisão internacional do trabalho, posicionando as populações racializadas como fontes de mão de obra barata e descartável. Para o autor, o neoliberalismo reproduz essas lógicas ao precarizar as condições de vida de populações majoritariamente negras e periféricas, enquanto concentra a riqueza em elites predominantemente brancas.

A partir das análises de Mbembe (2018), podemos descrever uma forma racializada de governamentalidade, entendida aqui como modo de regulação diferencial das populações. Essa regulação se manifesta no controle do território, na gestão de fluxos migratórios, no encarceramento e no uso de dispositivos de vigilância. No contexto brasileiro, políticas de segurança pública e sistemas de encarceramento evidenciam formas desiguais de exposição à violência e à morte. A expressão “governamentalidade racial” é empregada nesta tese como uma síntese desse problema, e não como categoria formulada por Mbembe.

Ao transpor essa discussão macroestrutural para as particularidades brasileiras, as análises de Ramos (1995) ganham relevo ao abordar o racismo como uma patologia social que emerge de profundas distorções nas estruturas sociais e culturais do país. Ramos

(1995) propõe que o racismo no Brasil se caracteriza pela negação da humanidade dos indivíduos negros, algo que se manifesta de forma invisibilizada nas práticas institucionais e nas mais corriqueiras interações cotidianas. O autor enfatiza que a superação dessa patologia exige uma transformação radical das estruturas e das mentalidades, rechaçando soluções superficiais ou meramente assistencialistas.

Ao localizarmos o enraizamento histórico do racismo nas estruturas econômicas e políticas modernas com suas manifestações sintomáticas, torna-se necessário ampliar o enquadramento analítico para além da exploração material. É nesse ponto que a formulação de Quijano (2010) sobre a colonialidade do poder se apresenta como uma contribuição fundamental. Se o debate anterior evidencia como o racismo opera como engrenagem central da gestão da morte, Quijano alarga essa leitura ao demonstrar que as hierarquias raciais, epistêmicas e econômicas expressam a permanência de uma lógica colonial. Trata-se de uma matriz de poder que organiza as classificações sociais, define os saberes legítimos e molda o lugar dos sujeitos no mundo moderno.

Para Quijano (2010), a colonialidade do poder é o legado mais duradouro do empreendimento colonial: mesmo após o fim formal das colônias, subsiste um padrão de dominação que articula raça, trabalho, gênero e saber em uma matriz global de controle. Essa lógica se sustenta na classificação social dos povos a partir da invenção da categoria raça como critério de inferiorização biológica e simbólica, legitimando a exploração e a exclusão dos sujeitos não brancos. A colonialidade, portanto, é uma racionalidade moderna que define o que conta como conhecimento legítimo e estabelece quem tem o direito de ser reconhecido como plenamente humano, urgindo uma virada decolonial que desestabilize o eurocentrismo.

Essa racionalidade moderna e colonial incide também sobre a constituição subjetiva e os processos de alienação. É nessa intersecção entre a política de morte e a colonialidade do saber que o resgate de Fanon (1952/2008) se faz incontornável para esta investigação. O psiquiatra martinicano demonstra que a matriz colonial fabrica um tipo específico de subjetividade, impondo ao sujeito negro uma "epidermização da inferioridade".

A violência estrutural alcança também a experiência subjetiva, ao incidir sobre imagens, identificações e modos de relação com o próprio corpo. Para a clínica, isso exige escutar de que maneira discursos e práticas de opressão são retomados na história singular de cada sujeito, sem presumir de antemão uma marca específica no Real ou no corpo do *falasser*.

A escravização e a colonização participaram da formação social e institucional do país e deixaram efeitos persistentes nas relações subjetivas. A seção seguinte examina como essa lógica racializada de exclusão foi atualizada historicamente e passou a organizar as relações sociais no Brasil. Diante de um panorama onde a colonialidade do poder e a necropolítica operam para a manutenção de corpos subjugados, torna-se imperativo observar como essas forças se encarnam na trajetória brasileira.

A história brasileira mostra a persistência de dispositivos de segregação e, ao mesmo tempo, a produção de formas diversas de resistência pela população negra. Ao retomarmos esse percurso de exclusão e resistência, buscamos compreender os efeitos duradouros da escravização e da colonização sobre o laço social contemporâneo, sem supor uma inscrição psíquica uniforme desse legado. Interessa acompanhar as condições históricas em que sofrimento, resistência e invenção podem assumir destinos singulares.

1.2 - Breve história da experiência negra no Brasil: exclusão e resistência

> *"Brasil, meu nego, deixa eu te contar a história que a história não conta, o avesso do mesmo lugar [...] Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento, tem sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado..."*
>
> *Deivid Domênico; Tomaz Miranda; Mama; Marcio Bola; Ronie Oliveira; Danilo Firmino, História pra ninar gente grande (2019).*

Como aponta Mattos et al. (2014), a vida cotidiana das pessoas escravizadas no Brasil colonial e imperial foi marcada por jornadas exaustivas de trabalho, violência sistemática e negação de direitos básicos. Como mostram estes estudos históricos, os escravizados eram forçados a trabalhar em plantações de açúcar, café, minas e em algumas atividades urbanas, muitas vezes sob condições degradantes e sem qualquer garantia de descanso ou remuneração. Além do trabalho forçado, essas pessoas eram submetidas a castigos físicos, vigilância constante e à separação familiar, o que reforçava o controle do senhor de engenho sobre seus corpos e subjetividades. Tal como nos diz Nogueira (1998), a escravização estruturava as relações econômicas, sociais e simbólicas, impondo uma lógica de desumanização que atravessava o cotidiano dos escravizados.

Apesar da brutalidade do sistema, os escravizados também desenvolveram formas de resistência e de construção de laços comunitários. Nas brechas do cotidiano, como nos transmite Domingues (2008), criavam redes de solidariedade, preservavam práticas culturais africanas e buscavam estratégias de sobrevivência — como o cultivo de pequenas roças, a participação em irmandades religiosas e a formação de quilombos. Mesmo diante da opressão, os sujeitos escravizados mantinham formas de agência e dignidade, desafiando a lógica de total submissão imposta pelo regime escravista. Essas práticas cotidianas revelam que a escravização, embora profundamente violenta, não conseguiu apagar por completo o sentimento de humanidade e a resistência dos que a sofreram. A atenção a essas práticas permite reconhecer a ação das pessoas escravizadas na preservação de sua dignidade e de seus vínculos.

Domingues e Gomes (2013) apontam que os quilombos, como o de Palmares, constituíam comunidades autônomas, com estruturas sociais, econômicas e políticas próprias, onde se praticava a liberdade e se reconstruíam laços comunitários. Essas experiências desafiavam diretamente a ordem colonial e foram combatidas com violência pelas autoridades. A resistência também se manifestava em revoltas organizadas, como a dos Malês, em 1835, em Salvador, liderada por africanos islamizados que articulavam uma crítica religiosa e política à escravização. A formação de quilombos e a ocorrência de revoltas evidenciam a contestação persistente da escravização por aqueles que a sofreram. Essas ações demonstram que a luta pela liberdade foi constante, diversa e profundamente enraizada na experiência negra no Brasil.

A abolição da escravização, em 1888, foi seguida pela reconfiguração das relações de opressão racial. Conquistada após intensa mobilização do movimento abolicionista e da própria população negra, a Lei Áurea não foi acompanhada de uma política abrangente de reparação e inclusão social. Os limites sociais dessa abolição se expressaram na marginalização da população negra e na persistência de uma sociedade racialmente estratificada.

Na Primeira República (1889–1930), o Estado promoveu políticas de embranquecimento e utilizou o racismo científico para legitimar a exclusão. Instrumentos legais, como a criminalização da vadiagem no Código Penal de 1890, funcionaram como ferramentas de controle social que reatualizavam a lógica escravista sob o amparo da nova legalidade republicana.

Durante a Era Vargas (1930-1945), essa dinâmica assumiu uma forma mais ambígua. O Estado reconheceu e integrou seletivamente elementos da cultura negra, como o samba e a capoeira, à identidade nacional, ao mesmo tempo em que reprimia suas expressões religiosas e mantinha a população negra excluída das políticas públicas. Esse tipo de ação, operando em escala macro, permitiu a consolidação do mito da democracia racial: uma ideologia que afirma a harmonia cultural para negar o racismo como estrutura. A cultura negra era convocada a representar um Brasil simbólico, mas a pessoa negra era rejeitada nos espaços de dignidade e cidadania. Mesmo nesse contexto, surgiram formas de organização como a Frente Negra Brasileira, e, posteriormente, durante a Ditadura Militar (1964-1985), o Movimento Negro Unificado (MNU), que rompeu o silêncio imposto para denunciar a violência de Estado e o racismo.

No Brasil contemporâneo, apesar de avanços como as políticas afirmativas, o racismo estrutural segue operando de maneira profunda. Como teoriza Milton Santos (1996/1997), essa exclusão se materializa no espaço geográfico das grandes cidades, onde a população negra é majoritariamente alocada em periferias e favelas com baixa infraestrutura. Essa segregação espacial resulta de processos históricos de produção e perpetuação da desigualdade. É nesses territórios racializados que a violência de Estado se manifesta de forma mais letal. A atuação policial no Rio de Janeiro ou em São Paulo,

marcada por uma letalidade desproporcional contra jovens negros, transforma esses espaços em zonas de exceção, como no triste caso do jovem João Pedro[1].

Nessas situações, o Estado atua como uma força repressiva que, em diálogo com o conceito de Agamben (2002), converte seus alvos em "vidas nuas": corpos matáveis, desprovidos de proteção jurídica. Essa lógica atravessa toda a trajetória histórica delineada neste subcapítulo, desde a desumanização do cativo nas senzalas coloniais até a letalidade policial contemporânea nas periferias. A experiência negra no Brasil revela-se, assim, como um continuum de exclusão estrutural e resistência cotidiana, onde a negação da humanidade plena coexiste com estratégias de sobrevivência e preservação cultural.

A história da experiência negra no Brasil, marcada pela tensão entre a desumanização e a resistência, fornece o tecido discursivo no qual cada sujeito, em sua singularidade, é lançado ao se deparar com a castração e com os imperativos de gozo que o laço social lhe impõe. O que denominamos historicamente como racismo é, na estrutura discursiva que nos habita, uma oferta de sentido, uma nomeação maciça que tenta tamponar o real da divisão subjetiva, distribuindo lugares desiguais aos sujeitos e oferecendo a alguns uma promessa de consistência sustentada na exclusão de outros.

Nessa perspectiva, o mal-estar que se desdobra do racismo não deve ser reduzido a um sentimento coletivo ou a interpretações simplistas que, de forma pejorativa, o invalidam como um simples “mimimi”. Podemos apreendê-lo como a manifestação do modo específico pelo qual cada falasser se vê confrontado com o impossível de uma inscrição totalizante do sentido do existir. Tal como nos indaga a canção *Cajuína*: “existirmos, a que será que se destina?” (Veloso, 1979).

A agressividade que emerge na cena racista permite interrogar a incidência do discurso sobre a relação do sujeito com seu gozo. É a partir desse embate entre o desejo e as injunções do Outro que o racismo se instala no íntimo da subjetividade, transformando

[1] Caso de João Pedro Mattos Pinto, adolescente de 14 anos morto em 18 de maio de 2020, após ser baleado dentro de casa durante uma operação policial no Complexo do Salgueiro, em São Gonçalo (RJ). João Pedro estava brincando com amigos e primos quando policiais invadiram o imóvel. A perícia encontrou 72 marcas de tiro na residência. O caso gerou grande comoção nacional e tornou-se emblemático nas discussões sobre violência policial. Após reviravoltas judiciais, foi decidido em 2025 que os policiais civis envolvidos irão a júri popular.

o laço social em um terreno de constante negociação entre o que se pode dizer, o que se pode desejar e o que resta como puro gozo opaco.

Assim, o estudo da experiência negra no Brasil leva-nos a interrogar os efeitos que o discurso racista pode produzir sobre o corpo e a fala. No campo do mal-estar, o racismo pode ser examinado como uma modalidade historicamente determinada de tratamento segregativo da diferença e da hostilidade. A psicanálise acrescenta a pergunta pelos efeitos que essa operação adquire para cada sujeito, especialmente quando participa de sua relação com o corpo, o desejo e o gozo.

1.3 – A experiência do racismo como mal-estar

O enfrentamento do racismo envolve instâncias jurídicas, políticas públicas e ações institucionais. O recorte desta pesquisa concentra-se nos efeitos do discurso racista sobre a constituição subjetiva e a economia do gozo. A contribuição da psicanálise situa-se na escuta singular de quem é atravessado por essa violência e na investigação das respostas que podem ser construídas no trabalho analítico.

Autores como Almeida (2019), Mills (1997) e Mbembe (2018) convergem ao demonstrar que o fenômeno opera como alicerce estrutural, pacto social de exclusão e tecnologia necropolítica na modernidade. A realidade brasileira atualiza essa lógica por meio de uma emancipação jurídica inacabada da população negra, que perpetua a segregação geográfica, o apagamento simbólico e uma gestão desigual da vida que legitima a violência estatal. Contudo, a durabilidade dessa estrutura exige uma articulação que transcenda a materialidade econômica ou política.

O racismo permanece operante por determinações históricas, políticas e sociais e pode também ser interrogado em sua economia libidinal. Na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, Lacan (1967/2003) situa o endurecimento dos processos segregativos no horizonte da universalização moderna. Miller (2010), ao formular o racismo em termos de ódio ao gozo do Outro, permite examinar como o corpo racializado pode tornar-se suporte de um excesso atribuído. Nessa articulação, o racismo pode oferecer um endereço socialmente organizado à agressividade e reforçar identificações de

grupo. A pulsão de morte fornece uma referência metapsicológica para pensar a destrutividade envolvida nesse circuito, sem ser tomada como causa direta do racismo.

Ao final deste percurso, propomos ler o racismo como uma operação discursiva que localiza o gozo em um ponto de fixação e oferece uma consistência imaginária diante do vazio que atravessa a estrutura. Se a história brasileira constituiu formas de laço social marcadas pela racialização e pela segregação, a psicanálise permite acrescentar outra pergunta a esse quadro: o que está em jogo, para o sujeito, quando o Outro é convocado a encarnar aquilo que lhe aparece como estranho, excessivo ou ameaçador? É nesse ponto que a dimensão histórica e política do racismo encontra a questão de sua economia libidinal.

Lacan oferece uma indicação precisa para esse deslocamento quando afirma:

> … em todo discurso que apela ao Tu, algo incita a uma identificação camuflada, que nada mais é do que a identificação com um objeto enigmático que pode não ser nada absolutamente, tal como o pequeníssimo mais-de-gozar de Hitler, que talvez se limitasse ao seu bigode. (Lacan, 2009, p. 28).

A segregação pode, assim, encontrar apoio na atribuição ao Outro de um objeto e de um gozo que adquirem valor de ameaça. A diferença socialmente construída passa a receber um investimento libidinal, e a agressividade encontra um endereço. Esse movimento nos conduz de volta a Freud.

Antes que Lacan formulasse a segregação em termos de discurso e de gozo, Freud já havia interrogado os impasses que surgem da vida em comum, a hostilidade presente nos vínculos sociais e a parcela de satisfação pulsional implicada na agressividade. Sua investigação sobre o mal-estar na civilização oferece, portanto, um passo decisivo para esta pesquisa. Interessa-nos agora examinar como pulsão, agressividade, narcisismo e diferença participam da formação dos laços coletivos e de que maneira essas formulações podem contribuir para a leitura do racismo como uma modalidade específica de mal-estar na cultura.

2 – FREUD E O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO: PULSÃO, AGRESSIVIDADE E DIFERENÇA

> “Toda vez que duas famílias se unem por casamento, cada uma delas se acha melhor ou mais nobre que a outra. Havendo duas cidades vizinhas, cada uma se torna a maldosa concorrente da outra; cada pequenino cantão olha com desdém para o outro. Etnias bastante aparentadas se repelem, o alemão do sul não tolera o alemão do norte, o inglês diz cobras e lagartos do escocês, o espanhol despreza o português. Já não nos surpreende que diferenças maiores resultem numa aversão difícil de superar, como a do gaulês pelo germano, do ariano pelo semita, do branco pelo homem de cor.” (Freud, 1921/2011, p. 57)

Após delimitar o campo histórico e político do racismo no Brasil, retornamos a Freud para interrogar a economia psíquica implicada na hostilidade ao semelhante. As relações sociais no quesito das racialidades possuem condições históricas, econômicas e políticas precisas, como discutimos no capítulo anterior. A psicanálise, nos textos freudianos sobre a cultura, oferece um caminho fecundo para essa investigação por nos permitir acrescentar outra dimensão a esse problema e nos ajudar na pergunta acerca da participação da pulsão, da agressividade e do narcisismo na sustentação do racismo como estrutura.

. Pulsão de morte, narcisismo das pequenas diferenças e *Das Unheimliche* compõem, neste capítulo, uma matriz de leitura para pensar a hostilidade dirigida ao semelhante e examinar a hipótese do racismo como uma formação sintomática da cultura. Trata-se, portanto, de acompanhar o ponto em que uma estrutura histórica de racialização encontra investimentos libidinais capazes de participar de sua reprodução.

Esse percurso exige começar pela pulsão. É a partir da arquitetura pulsional freudiana que a agressividade ganha um lugar próprio na reflexão sobre a vida em comum. O narcisismo também participa desse problema. Em Freud, ele designa o investimento

libidinal do eu e ajuda a compreender como a preservação de certa consistência narcísica pode mobilizar identificações, aproximações e hostilidades. A exclusão da diferença pode adquirir, nesse contexto, uma função defensiva. É essa articulação que nos interessa quando interrogamos a agressividade dirigida ao outro na situação de racismo.

2.1 – A pulsão em Freud: conceitos e pressupostos

A pulsão (*Trieb*) ocupa um lugar central na metapsicologia freudiana e recebe uma formulação sistemática em 1915, no ensaio “Pulsões e seus destinos”. O conceito resulta de um percurso iniciado anteriormente. Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), Freud já havia estabelecido uma concepção da sexualidade humana que ultrapassava qualquer equivalência simples entre sexualidade, genitalidade e comportamento instintivo.

Freud (1915/2021) situa a pulsão na fronteira entre o somático e o psíquico. Trata-se do representante psíquico dos estímulos provenientes do interior do organismo e, ao mesmo tempo, de uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em decorrência de sua ligação com o corpo. A constância dessa pressão distingue a pulsão dos estímulos externos, dos quais o organismo pode afastar-se. Também a diferencia do instinto entendido como padrão biologicamente preestabelecido de comportamento: a pulsão admite variações de objeto, deslocamentos de meta e diferentes destinos.

Segundo Freud (1915/2021), quatro termos permitem descrevê-la. A fonte (*Quelle*) corresponde ao processo somático do qual provém a excitação. O impulso ou pressão (*Drang*) designa a força da pulsão, isto é, a medida da exigência de trabalho que ela representa. O objeto (*Objekt*) é aquilo por meio do qual a pulsão pode atingir sua meta e, justamente por isso, constitui seu elemento mais variável. A meta (*Ziel*), por sua vez, é sempre a satisfação, alcançada pela suspensão do estado de estimulação na fonte, ainda que os caminhos para chegar a ela possam assumir formas distintas.

Freud também descreve quatro destinos pulsionais: reversão ao contrário, retorno em direção ao próprio eu, recalque e sublimação. Essa plasticidade ajuda a compreender a variedade das formações psíquicas. Formação reativa e projeção participam de outros registros dos processos defensivos e podem articular-se aos conflitos pulsionais, embora não integrem os quatro destinos estabelecidos no ensaio de 1915.

A neurose oferece um campo privilegiado para observar essas vicissitudes. As exigências pulsionais encontram defesas, interdições e formas substitutivas de satisfação. O sintoma surge nesse terreno como formação de compromisso. Em momentos posteriores da obra freudiana, esse conflito também será pensado em relação aos ideais e às instâncias superegoicas. A pulsão mantém, assim, o psiquismo diante de uma exigência permanente de trabalho.

2.2 – Percurso histórico do conceito de pulsão em Freud

Nos primeiros modelos, delineados a partir dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) e explicitados posteriormente, Freud distingue as pulsões sexuais das pulsões do eu ou de autoconservação. Esse primeiro dualismo acompanha a clínica das neuroses e permite pensar o conflito entre as exigências da sexualidade, os interesses de conservação do indivíduo e as condições impostas pela realidade.

A introdução do narcisismo tensiona esse esquema. Em “Introdução ao narcisismo” (1914/2010), Freud mostra que a libido também toma o próprio eu como objeto de investimento. A distinção entre libido do eu e libido objetal evidencia a circulação da libido entre o eu e os objetos e torna menos sustentável uma oposição simples entre sexualidade e autoconservação. A teoria pulsional entra, então, em um novo período de elaboração.

O ponto de inflexão ocorre em 1920, com “Além do princípio do prazer”. Freud reúne fenômenos que colocavam problemas para uma explicação fundada apenas na regulação pelo prazer, entre eles a compulsão à repetição, os sonhos das neuroses traumáticas e a insistência de experiências dolorosas. Diante desses impasses, introduz a hipótese da pulsão de morte (*Todestrieb*) e reorganiza seu dualismo: de um lado, Eros, que reúne as pulsões de vida, incluindo sexualidade e conservação; de outro, a pulsão de morte, cuja tendência mais radical aponta para o retorno do vivente ao estado inorgânico. A partir daí, a teoria pulsional passa a ser organizada pela articulação entre forças de ligação e forças de desligamento. Eros trabalha na constituição e conservação de unidades cada vez mais abrangentes. A pulsão de morte introduz a tendência à desagregação e ao retorno a um estado anterior. Freud reconhece o caráter especulativo dessa hipótese e destaca a dificuldade de apreender a pulsão de morte em estado puro. Seus efeitos tornam-se mais perceptíveis quando ela aparece fusionada às pulsões de vida.

É nesse contexto que a agressividade adquire particular importância. Parte da tendência destrutiva pode ser desviada para o exterior e dirigir-se aos objetos e aos outros seres vivos. A destrutividade não equivale, portanto, de maneira simples à pulsão de morte. Ela constitui um dos modos pelos quais essa dimensão pulsional pode comparecer quando articulada a Eros e às relações de objeto. Essa nova dualidade abre o caminho para as reflexões freudianas sobre cultura, agressividade e mal-estar.

2.3 – A pulsão de morte e os destinos da agressividade

A introdução da pulsão de morte em “Além do princípio do prazer” representa uma inflexão decisiva na teoria freudiana. Até então, o princípio do prazer ocupava uma posição central na descrição do funcionamento psíquico: o aparelho tende a reduzir tensões e buscar formas de satisfação. A experiência clínica, porém, colocava Freud (1920/2010) diante de fenômenos cuja repetição produzia sofrimento e que dificilmente se deixavam explicar apenas por essa tendência.

Os sonhos traumáticos e a compulsão à repetição tornam esse impasse particularmente visível. A repetição de experiências penosas não oferece simplesmente prazer ao eu. Freud reconhece, contudo, a complexidade dessa economia e evita identificar sofrimento consciente à ausência absoluta de satisfação pulsional. É justamente essa diferença entre prazer, desprazer e satisfação que sustenta parte de sua investigação. A insistência dessas repetições, às quais atribui um caráter “demoníaco”, participa do caminho que o leva a formular a hipótese de uma tendência mais elementar ao retorno a um estado anterior.

Como postula Freud (1920/2010; 1923/2011), a pulsão de morte trabalha silenciosamente e sua direção última aponta para o retorno do vivente ao inorgânico. Freud também sustenta que ela dificilmente se apresenta isolada. Vida psíquica e vida orgânica implicam a mistura entre Eros e pulsão de morte, ligação e desligamento.

A releitura lacaniana acrescenta outro problema a esse quadro. Conforme Lacan (1964/1985), a satisfação pulsional não coincide simplesmente com a obtenção de um objeto capaz de extinguir a tensão. A pulsão encontra satisfação em seu próprio circuito, inclusive na repetição de um percurso que contorna o objeto. Essa formulação abre uma via para pensar a proximidade entre repetição, satisfação pulsional e aquilo que Lacan

designará como gozo, sem transformar a pulsão numa busca direta por uma satisfação absoluta.

O jogo do carretel (*Fort-Da*) também participa dessas interrogações. Freud (1920/2010) observa a criança (seu neto) transformar a experiência passiva da ausência materna numa atividade repetida em que desaparecimento e retorno podem ser encenados. A cena permite pensar o domínio ativo de uma experiência antes sofrida passivamente. Ela também mostra que a repetição possui uma economia mais complexa do que a simples procura de uma experiência prazerosa.

Nas formulações posteriores, a derivação da destrutividade para o exterior ganha um lugar cada vez mais nítido. Parte da pulsão de morte, fusionada às pulsões de vida, pode dirigir-se ao mundo externo sob a forma de pulsão de destruição, agressividade e sadismo. Outra parte retorna contra o próprio eu. Essa dupla direção será decisiva para Freud quando examinar a constituição do supereu e o sentimento de culpa.

Segundo Freud (1930/2010), em sua análise sobre o mal-estar na cultura, a agressividade constitui um dos maiores obstáculos ao projeto civilizatório. A vida coletiva exige renúncias pulsionais e formas de tratamento dessa agressividade. Uma parcela dela retorna ao próprio eu e participa da constituição do supereu, que passa a exercer sobre o sujeito uma severidade correspondente à agressividade internalizada. O preço dessa operação comparece sob a forma de culpa e mal-estar.

2.4 – Hostilidade narcísica e a recusa do semelhante

O segundo dualismo pulsional oferece a Freud um modo de situar a destrutividade. O narcisismo das pequenas diferenças, por sua vez, ajuda a compreender como podemos encontrar a agressividade no campo do social. Em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921) e, posteriormente, em “O mal-estar na civilização” (1930), Freud observa a intensidade das hostilidades entre grupos próximos, tal como lemos na abertura desse capítulo, muitas vezes unidos por inúmeros traços e separados por diferenças aparentemente diminutas.

A coesão interna de um grupo pode apoiar-se nesse movimento. Laços identificatórios e libidinais unem seus integrantes enquanto uma parcela da agressividade

encontra destino no exterior. O grupo vizinho, próximo o suficiente para suscitar comparação e diferente o bastante para receber a hostilidade, pode ocupar esse lugar. A pequena diferença adquire, então, um valor que ultrapassa sua dimensão imediata.

Essa formulação interessa diretamente à essa tese, desde que preservemos seu estatuto de hipótese de leitura. Traços fenotípicos como cor da pele, textura do cabelo ou conformações corporais não constituem, em si mesmos, “pequenas diferenças” no sentido freudiano. São os processos históricos e próprios da história das civilizações que investem esses traços de significações e podem transformá-los em marcas decisivas de pertencimento e exclusão. Uma diferença corporal passa, assim, a sustentar a ficção de uma separação essencial entre grupos. O narcisismo participa desse processo. Ao reforçar a oposição entre um “nós” e um “eles”, o grupo sustenta uma imagem de unidade que recebe sua consistência também pela exclusão. A agressividade dirigida ao exterior pode fortalecer vínculos internos e oferecer às identificações coletivas um ponto comum de sustentação.

A teoria lacaniana permite precisar outro aspecto dessa operação. Para avançarmos na compreensão dos efeitos subjetivos da cena racista, é importante retomar a definição de que “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1970/2003, p. 411). O significante adquire seu valor em relação a outros significantes e participa de uma cadeia na qual o sujeito é representado. Um traço fenotípico não funciona, por sua materialidade corporal, como significante de maneira imediata. Ele pode ser capturado pelo discurso, nomeado, articulado a outros significantes e investido de sentidos historicamente produzidos. A cor da pele, por exemplo, passa a operar como marca racial quando uma rede discursiva a associa a classificações, expectativas, fantasias e lugares sociais. É nesse processo que podemos falar, nesta pesquisa, em significante racial.

A violência discursiva do racismo incide precisamente nesse ponto. Ao atribuir ao traço corporal uma significação maciça, o discurso racista procura reduzir a multiplicidade de posições que um sujeito pode ocupar a uma nomeação racial que se pretende totalizante. Uma marca passa a antecipar atributos, condutas, capacidades e destinos. Essa operação produz efeitos sobre a posição do sujeito na linguagem. Interpelado por uma nomeação racial carregada de significações históricas, ele pode encontrar-se confrontado com uma tentativa de fixação identitária que estreita seu campo de reconhecimento. A cadeia significante continua operando, mas a insígnia racial procura adquirir o peso de um significante mestre que organiza previamente a leitura do corpo e da fala.

Em determinadas cenas racistas, essa redução pode aproximar o sujeito da posição de objeto do olhar e do gozo do Outro. Sua palavra perde espaço diante de uma leitura que parece já saber quem ele é. A pessoa é olhada, nomeada e classificada antes que sua singularidade encontre lugar na relação. É nesse ponto que a angústia pode ser convocada como operador clínico. Como adverte Lacan (1962-1963/2005), a angústia não é sem objeto e surge quando a falta vem a faltar.

Quando Lacan afirma que a falta vem a faltar, a angústia se articula à aproximação do objeto a no lugar em que a falta ordinariamente sustenta o desejo. Na cena racista, podemos investigar situações em que a captura do sujeito pelo olhar e pela nomeação do Outro produz uma experiência semelhante de redução, na qual sua condição desejante é ameaçada por uma posição objetal que lhe é imposta. A irrupção da angústia pode, nessa leitura, assinalar o momento em que as coordenadas simbólicas que sustentavam o sujeito vacilam diante de uma significação racial que pretende dizer o seu ser por inteiro.

Em diálogo com o conceito freudiano de "narcisismo das pequenas diferenças", a noção de Outridade em Kilomba (2019) aprofunda a compreensão de como a alteridade é construída e rechaçada. A autora explora a experiência de quem é constantemente confrontado com fantasias e medos atribuídos pelo grupo que o racializa. A Outridade, para Kilomba (2019), designa uma posição imposta pela violência colonial e racial, onde o "outro próximo-e-diferente" é forçado a encarnar o que é indesejável e ameaçador para a identidade de um outro grupo. Assim, a "pequena diferença" se torna um abismo intransponível, pela carga simbólica de desumanização que lhe é atribuída, perpetuando a segregação e a violência.

2.5 – Estádio do Espelho, agressividade e ódio ao gozo atribuído ao Outro

À luz da teoria lacaniana, o Estádio do Espelho ultrapassa a descrição de uma etapa maturacional. Lacan (1949/1998) o formula como um momento lógico da constituição do eu (*moi*), ainda que sua apresentação inicial situe a experiência especular entre os seis e os dezoito meses de vida. A prematuração do *infans* e sua dependência contrastam com a unidade oferecida pela imagem especular.

A imagem produz uma antecipação de unidade. Diante da *Gestalt* corporal, a criança encontra uma forma total que contrasta com a insuficiência de sua coordenação motora. Essa identificação recebe também a ratificação do Outro, dimensão que introduz a

me[2]diação simbólica na experiência especular. É nessa articulação que se constitui o eu ideal, ligado à imagem narcísica de unidade.

A identificação possui, desde o início, uma dimensão alienante. O eu se constitui numa imagem exterior. O sujeito encontra sua unidade em uma forma que lhe vem de fora e com a qual se identifica. A consistência imaginária do eu carrega, portanto, uma alteridade em sua própria origem.

Essa estrutura ajuda a situar a agressividade na relação com o semelhante. A imagem que oferece ao sujeito uma forma ideal também pode tornar-se objeto de rivalidade. O semelhante aparece como aquele com quem o sujeito se identifica e, simultaneamente, aquele que pode ameaçar sua posição. Amor, identificação e agressividade encontram-se, desse modo, enredados no registro imaginário.

Quando essa tensão alcança o campo social, outra dimensão entra em jogo: o gozo. Na leitura lacaniana adotada nesta tese, a hostilidade pode dirigir-se ao modo de gozar atribuído ao Outro. O que se torna insuportável é a fantasia de que esse Outro dispõe de um gozo excessivo, indevido ou diferente, ou ainda de que possui acesso a uma satisfação da qual o próprio sujeito se sente privado.

O racismo pode ser interrogado a partir dessa lógica. O grupo racializado é investido de fantasias relativas ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua força, à sua suposta indolência, violência ou excesso. O ódio encontra, assim, um suporte numa atribuição de

[2] A distinção entre *eu ideal* e *ideal do eu* exige uma precisão histórica e conceitual. Freud emprega os termos *Idealich* e *Ichideal*, particularmente a partir de "Sobre o narcisismo: uma introdução" (1914), mas sua obra não estabelece entre eles uma diferenciação conceitual inteiramente estável. Lacan sistematiza essa distinção ao situar o *eu ideal* no registro imaginário e o *ideal do eu* no registro simbólico. O eu ideal, ou *i(a)*, relaciona-se à imagem narcísica constituída na experiência especular, na qual o sujeito antecipa uma unidade corporal diante da experiência de prematuração e das fantasias de corpo despedaçado (*corps morcelé*). O ideal do eu, ou *I(A)*, designa uma posição simbólica a partir da qual o sujeito se vê e orienta suas identificações. O primeiro se articula à imagem idealizada do eu; o segundo, ao lugar do Outro e às coordenadas simbólicas que regulam essa imagem. Essa distinção permite compreender por que a experiência do Estádio do Espelho envolve simultaneamente identificação imaginária, alienação e mediação simbólica.

gozo. O problema deixa de ser apenas a diferença visível e passa a envolver aquilo que o discurso afirma que o Outro faz com seu corpo e com sua satisfação.

A diferença fenotípica pode servir como marca dessa alteridade construída. A cor da pele ou um traço corporal recebem um investimento que os converte em prova visível de uma diferença de essência e, por extensão, de uma diferença de gozo. A proximidade do semelhante torna-se particularmente perturbadora quando desafia a fronteira que deveria garantir a separação entre “nós” e “eles”.

Essa leitura também permite localizar a *falta-a-gozar* (*manque-à-jouir*). Ela designa a impossibilidade estrutural de um gozo completo produzida pela entrada do sujeito na linguagem. Convém distingui-la do objeto *a*: este ocupa, na elaboração lacaniana, a função de causa do desejo e será articulado também ao mais-de-gozar. A fantasia de um Outro que possuiria o gozo perdido oferece ao sujeito uma forma de localizar fora de si a impossibilidade que atravessa sua própria relação com a satisfação.

A hostilidade pode, então, voltar-se contra aquele a quem se atribui esse gozo. Na lógica racista, segregar o Outro oferece uma tentativa de estabilizar uma fronteira ameaçada pela proximidade do semelhante e pela impossibilidade de circunscrever plenamente o próprio gozo.

2.6 – O *Unheimliche* e a inquietação diante do Outro

Para investigar as relações entre hostilidade, angústia e inquietação, recorremos ao conceito de *das Unheimliche*, desenvolvido por Freud em seu ensaio de 1919. Sua leitura permite interrogar o que pode adquirir um caráter ameaçador na presença de um semelhante racializado e como essa experiência se articula à história do sujeito.

Freud (1919/2019) acompanha a ambiguidade presente no próprio campo semântico de *heimlich*. O termo remete ao familiar, doméstico e íntimo, mas também ao que permanece escondido ou secreto. *Unheimliche* designa, assim, uma modalidade particular de inquietação na qual algo estranho conserva uma ligação íntima com aquilo que já era familiar.

O retorno do recalcado constitui uma das vias dessa experiência. Algo familiar, afastado pela defesa, retorna sob uma forma capaz de produzir estranheza. Freud também examina situações nas quais crenças infantis ou primitivas consideradas superadas

parecem encontrar confirmação na realidade. O infamiliar, portanto, abrange uma economia mais ampla do que a simples reaparição de um conteúdo recalcado.

Entre os motivos destacados por Freud (1919/2019) encontram-se o duplo (*Doppelgänger*), concebido inicialmente como uma forma de proteção ou garantia de imortalidade, que ao se apresentar de maneira separada do eu torna-se fonte de angústia; objetos ou figuras animadas artificialmente, como autômatos e bonecos, que confundem o que está vivo e o que está morto, evocando antigos temores; e o retorno de elementos infantis, cuja reaparição provoca estranheza e medo por revelar algo que deveria permanecer escondido. Esses fenômenos evidenciam a persistência de conteúdos e formas de crença capazes de transformar o familiar em inquietante.

A partir dessa formulação, interrogamos a dinâmica racial em sociedades marcadas pela experiência colonial. No Brasil, a presença negra é constitutiva da história, da economia e da cultura nacionais. Ao mesmo tempo, processos históricos de apagamento procuraram afastar essa presença de determinadas narrativas sobre a identidade do país. A aproximação com o infamiliar constitui aqui uma hipótese de leitura dos processos de racialização. Seu alcance depende das condições históricas e, no plano clínico, da história singular de cada sujeito.

Essa hipótese permite perguntar de que maneira o outro racializado pode ser convocado a encarnar elementos recusados por determinada construção identitária. A identidade hegemônica branca pode sustentar imagens de pureza, autonomia e superioridade precisamente porque produz no exterior aquilo que ameaça contradizê-las.

A formação histórica brasileira oferece material para essa operação. Colonização e escravização participaram diretamente da constituição econômica, social e cultural do país. Narrativas posteriores construíram imagens de cordialidade, civilização e harmonia racial que convivem com essa história de violência. O corpo negro pode fazer comparecer algo dessa contradição no próprio espaço social.

Nesse plano, convém distinguir o apagamento histórico e político do recalque em sentido metapsicológico. Uma sociedade não possui um aparelho psíquico individual. A analogia ganha pertinência quando permite investigar como sujeitos singulares se apropriam de discursos coletivos, identificam-se com eles e respondem às contradições que esses discursos carregam.

Na experiência de um sujeito, o semelhante racializado pode adquirir o lugar daquele que faz retornar algo difícil de integrar à imagem narcísica sustentada por suas identificações. A hostilidade pode, então, participar de uma defesa contra esse encontro. O outro passa a carregar uma significação produzida na própria economia daquele que o racializa.

Essa formulação também permite reler a metáfora da dívida histórica. A presença daquele cuja história testemunha a violência constitutiva de determinada ordem social pode perturbar uma narrativa pacificada de sua origem. Rejeitar, afastar ou segregar oferece uma tentativa de manter intactas as fronteiras dessa narrativa e das identificações que nela encontram apoio.

É nesse ponto que a contribuição de Gonzalez (1983/2020) se torna particularmente importante. A autora propõe a noção de neurose cultural brasileira para interrogar o racismo e as contradições da formação nacional. Sua leitura crítica da psicanálise permite examinar a tensão entre a participação constitutiva das matrizes africanas e indígenas e sua recusa nas narrativas de identidade do país.

Tal como na neurose amplamente descrita por Freud em sua obra, em que o recalcado retorna de forma sintomática, o racismo reaparece nas expressões culturais e nas relações sociais, ainda que o discurso oficial insista em negá-lo por meio do mito da democracia racial. Na leitura aqui proposta, a “cordialidade” brasileira funcionaria como um mecanismo de defesa, uma formação de compromisso que encobre a violência racial sob o verniz da harmonia e da mestiçagem.

Importante ressaltar que a formulação de Gonzalez (1983/2020) opera deliberadamente nesse registro crítico e permite aproximar processos culturais de categorias psicanalíticas sem transformar a sociedade brasileira numa estrutura clínica individual. Sua leitura conduz à investigação do investimento subjetivo nas posições de privilégio racial e dos impasses produzidos pelo reconhecimento dessa implicação.

2.7 – Racismo como formação sintomática da cultura

O ponto de partida de Freud (1930/2010) em “O mal-estar na civilização” é a tensão persistente entre as exigências pulsionais e as condições necessárias à vida coletiva. A cultura exige renúncias. Sexualidade e agressividade encontram limites impostos pela convivência, pelas proibições e pelos ideais sociais. O mal-estar surge justamente porque essa operação deixa um resto e cobra do sujeito um preço.

A pulsão de morte ocupa um lugar decisivo nesse problema. Sua articulação com Eros permite pensar a destrutividade dirigida ao exterior e o retorno da agressividade contra o próprio eu. A cultura procura conter a agressividade entre seus membros e, nesse processo, uma parcela dessa força retorna ao sujeito. A formação do supereu e o sentimento de culpa constituem um dos resultados dessa interiorização.

A agressividade também pode encontrar um destino exterior. Freud observa que comunidades unidas por vínculos de amor podem reservar sua hostilidade para aqueles que permanecem fora delas. Essa possibilidade ajuda a compreender como a coesão coletiva pode ser acompanhada da produção de inimigos.

O racismo pode ser lido, nesta tese, como uma das formas socialmente organizadas de oferecer endereço à agressividade. Essa afirmação constitui uma hipótese de trabalho e exige manter visíveis as condições históricas e políticas discutidas no capítulo anterior. A economia pulsional não produz, por si só, as classificações raciais. Uma vez instituídas historicamente, porém, essas classificações podem oferecer objetos e justificativas para a circulação da hostilidade.

O outro racializado pode ser colocado na posição daquele que ameaça a unidade do grupo ou que seria responsável por seu mal-estar. A agressividade encontra um alvo reconhecível e o discurso oferece razões para justificá-la. O pertencimento interno recebe, ao mesmo tempo, um reforço narcísico. Em “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1921/2011) argumenta que a coesão de uma massa se apoia em laços libidinais. A Figura 2 representa esse arranjo: cada linha corresponde a um indivíduo, com seu eu, seu ideal do eu e seu investimento de objeto. O mesmo objeto externo, representado à direita, é tomado pelos diferentes membros da massa e colocado no lugar de seu ideal do eu. Por compartilharem esse mesmo objeto idealizado, os indivíduos estabelecem entre si uma identificação recíproca em seus eus. O esquema permite visualizar, assim, dois vínculos

simultâneos: o investimento comum no líder ou ideal e a identificação entre os membros do grupo.

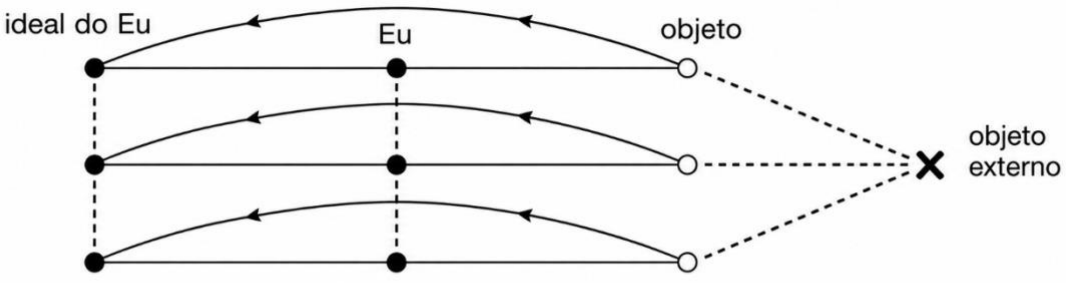


Figura 2 – Esquema da constituição libidinal de uma massa

Fonte: FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu*. In: FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* (1920-1923). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 76.

Em “O mal-estar na civilização”, Freud (1930/2010) mostra que essa união libidinal pode coexistir com a hostilidade dirigida àqueles que permanecem fora do grupo. Essa articulação oferece uma referência para nossa leitura do racismo porque permite examinar como a coesão libidinal de um grupo pode coexistir com a hostilidade dirigida àqueles situados fora de suas fronteiras. No racismo, diferenças historicamente racializadas podem oferecer um suporte para essa oposição entre pertencimento e exclusão.

A leitura do narcisismo das pequenas diferenças permite examinar como a cor da pele, a textura do cabelo e a forma do nariz podem receber investimentos de sentido muito superiores às suas diferenças materiais. O processo de racialização converte esses traços em sinais de pertença, ameaça, pureza, inferioridade ou superioridade.

A partir daí, podemos reconhecer três movimentos articulados. O primeiro produz um “Nós”, por exemplo branco, ariano ou puro, cuja consistência depende da oposição a um “Eles”, negro, judeu ou impuro. Essa dinâmica corrobora a formulação de Deleuze (2016) de que as raças consistem em um dos elementos centrais responsáveis por fazer fermentar o delírio no laço social.

O segundo movimento diz respeito ao vínculo interno. A hostilidade compartilhada contra um grupo exterior pode reforçar identificações entre aqueles que se reconhecem no lado de dentro da fronteira. Amor entre semelhantes e agressão ao excluído passam a coexistir. O terceiro envolve a satisfação obtida nessa operação. A noção de vantagem secundária do sintoma, desenvolvida por Freud (1926/2014), oferece aqui uma analogia possível, desde que preservemos a diferença entre um conceito formulado para a clínica

individual e o fenômeno social que investigamos. A hostilidade racial pode proporcionar ganhos narcísicos e identificatórios: pertença, superioridade imaginária, reconhecimento entre pares e uma localização externa para aquilo que causa mal-estar.

Esse ponto nos leva ao problema da projeção e da atribuição imaginária. Uma formação racial dominante pode atribuir ao grupo segregado características que sua própria imagem ideal recusa: agressividade, sexualidade excessiva, indolência, descontrole, sujeira ou primitivismo. O conteúdo concreto dessas atribuições varia historicamente, mas sua função permanece reconhecível: fazer do outro o suporte de uma diferença carregada de valor.

O racismo opera, nesse sentido, como uma maquinaria de leitura do outro. Em vez de encontrar um sujeito em sua singularidade, o discurso racial antecipa seu significado. A pessoa racializada passa a ser lida por meio de um conjunto de predicados que a precedem. A aproximação com o *Unheimliche* acrescenta uma questão. Algo recusado ou difícil de integrar na economia psíquica pode retornar sob a forma de estranheza.

Na leitura proposta nesta tese, a hostilidade racista pode assumir uma função defensiva diante desse encontro, sustentando a integridade imaginária do eu por meio da rejeição do semelhante. O outro racializado pode tornar-se também o lugar em que o sujeito situa um gozo que lhe atribui. Características como “preguiça”, “hipersexualidade”, “violência” ou “sujeira” ganham, nesse circuito, o estatuto de fantasias sobre o corpo e a satisfação do outro. A identidade narcísica encontra apoio na distância construída em relação a essas figuras.

Chegamos, assim, à hipótese do racismo como formação sintomática da cultura. Desde os primórdios da psicanálise, com bases lançadas por Freud (1895/1969) e consolidadas em sua obra posterior, o sintoma é compreendido como uma formação de compromisso entre representações recalcadas e as exigências defensivas do eu, oferecendo uma descarga substitutiva sem a satisfação plena do desejo inconsciente.

A transposição dessa categoria para o campo da cultura exige cuidado. O racismo não constitui um sintoma clínico no mesmo sentido em que o é uma formação neurótica. A expressão “formação sintomática da cultura” designa, nesta tese, uma hipótese de leitura: uma estrutura histórica pode oferecer formas repetitivas de tratamento do mal-estar que articulam satisfação, defesa e agressividade.

Nesse registro, o endereçamento da hostilidade ao outro racializado permite ao grupo construir um alvo para a agressividade e sustentar identificações internas. O narcisismo das pequenas diferenças participa dessa operação ao oferecer uma gramática para a separação entre “nós” e “eles”.

A repetição ocupa um lugar importante nesse circuito. A violência racial exige a renovação das narrativas que justificam a inferiorização do Outro e a fabricação contínua de sinais que confirmariam sua periculosidade ou inadequação. O próprio discurso precisa reiterar as classificações que sustenta.

Essa repetição nos conduz ao problema da elaboração psíquica. Em “Estudos sobre a histeria”, Freud (1895/1969) e Breuer investigam os destinos de afetos que permaneceram ligados a experiências traumáticas e as possibilidades de sua ligação pela rememoração e pela palavra. O modelo catártico ainda orienta grande parte dessa primeira formulação. Em “Recordar, repetir e elaborar” (1914/2010), o problema assume outro desenho. O analisando pode repetir na transferência aquilo que não consegue recordar. A elaboração, ou perlaboração, envolve o trabalho através das resistências e exige tempo. Recordação, repetição e transferência passam a integrar uma mesma lógica clínica.

A partir de 1920, com “Além do princípio do prazer”, Freud encontra formas de repetição que colocam novos problemas para o princípio do prazer. Experiências dolorosas podem retornar compulsivamente e conservar uma satisfação pulsional que não coincide com prazer consciente. A pulsão de morte nasce dessa interrogação.

Uma leitura lacaniana posterior permite localizar aí também o limite da simbolização. Há uma dimensão da repetição que insiste para além da produção de sentido. É nesse ponto que a análise do racismo encontra sua face mais opaca: a reiteração da agressividade pode oferecer um modo de tratar o mal-estar pela produção incessante de um objeto externo sobre o qual se localizam ameaça, excesso e gozo.

O racismo ofereceria, assim, uma resposta ao mal-estar ao atribuir ao outro uma parte de sua causa e legitimar a agressividade dirigida contra ele? Essa resposta criaria uma dependência em relação ao alvo segregado, que precisa continuar sendo produzido como ameaça? A noção freudiana de sintoma como formação de compromisso talvez nos permita interrogar a satisfação implicada nessa repetição. Com Lacan (1964/1985), a atenção recai sobre o circuito pulsional e a satisfação que se obtém em seu próprio

percurso. É a persistência dessa satisfação, inclusive quando acompanhada de sofrimento e destruição, que interessa à leitura proposta.

Esse circuito pode adquirir formas rígidas. Quanto mais a identidade de um grupo se apoia na exclusão de outro, maior se torna sua dependência dessa fronteira. A ambivalência e as contradições precisam ser continuamente reorganizadas para preservar a ficção de uma diferença estável. Nas formas extremas do racismo, essa lógica alcança políticas de eliminação. O genocídio constitui a tentativa material de destruir o grupo produzido discursivamente como ameaça, contaminante ou causa do mal. A eliminação concreta do outro, contudo, não resolve o mal-estar estrutural que sustentava sua eleição como alvo. A própria lógica segregatória tende, por isso, a produzir novas fronteiras e novos objetos.

Compreender o racismo como formação sintomática da cultura significa investigar esse modo destrutivo de tratar o mal-estar e a satisfação que participa de sua repetição. O percurso desenvolvido neste capítulo mostra que a metapsicologia freudiana oferece instrumentos para pensar a participação da pulsão, da agressividade, do narcisismo e da diferença na economia do laço social. O racismo emerge aqui como uma forma historicamente determinada de organizar a hostilidade e atribuir ao outro um lugar no tratamento coletivo do mal-estar. A pulsão de morte, nesse quadro, não aparece como causa direta do racismo. Ela oferece uma referência metapsicológica para pensar a destrutividade que pode ser capturada por dispositivos sociais de segregação.

No Seminário 17: O avesso da psicanálise, Lacan (1969-1970/1992) formaliza os quatro discursos. No discurso do mestre, o significante-mestre (S1), no lugar de agente, dirige-se ao saber (S2); o sujeito dividido ($) ocupa o lugar da verdade, e o objeto a, o da produção. Essa distribuição será retomada no próximo capítulo para investigar como os significantes raciais podem operar nas relações de dominação.

Freud permite localizar a economia libidinal da hostilidade a partir do conflito pulsional, das identificações e da agressividade. Lacan introduz outra formalização do problema ao situar os lugares ocupados pelo significante, pelo saber, pelo sujeito dividido e pelo objeto no laço social. É por essa passagem que seguiremos. O próximo capítulo desloca a investigação da economia pulsional para a estrutura dos discursos, interrogando como a racialização pode capturar significantes, distribuir posições e organizar modalidades de gozo e segregação.

3 – UMA LÓGICA PARA A SEGREGAÇÃO EM LACAN: DISCURSO, GOZO E EXCLUSÃO

> "Eu o designo com o termo discurso, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante" (Lacan, 1972-1973/1985, p. 74).

No capítulo anterior, partimos de Freud para acompanhar a presença da pulsão, da agressividade e do narcisismo na constituição dos vínculos sociais. Esse percurso permitiu situar uma economia libidinal da hostilidade e perguntar de que maneira o racismo pode oferecer um endereço historicamente construído à agressividade. Com Lacan, a questão ganha outro tratamento. Interessa agora examinar a forma discursiva pela qual saber, poder, sujeito e gozo se articulam no laço social e podem participar de processos de segregação.

A passagem de Freud a Lacan exige alguma cautela. Pulsão e discurso pertencem a momentos conceituais diferentes e guardam sua especificidade. Ainda assim, o ensino lacaniano oferece recursos para investigar aquilo que Freud já havia localizado como impasse da vida coletiva. Em *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970), Lacan formaliza quatro discursos e mostra como cada um deles distribui, de maneira particular, o significante-mestre, o saber, o sujeito dividido e o mais-de-gozar. Essa escrita permite abordar o laço social também pela maneira como ele aparelha o gozo.

É a partir desse ponto que interrogamos o racismo como lógica de segregação. O significante relacionado à raça pode assumir a função de S1 em determinadas formações discursivas, ordenar saberes sobre os corpos e distribuir posições no laço social. Ao mesmo tempo, o Outro racializado pode ser investido pela suposição de um gozo excessivo, indevido ou ameaçador. A segregação reúne, assim, duas dimensões que interessam a esta pesquisa: uma operação significante que produz lugares sociais e uma economia de gozo que participa da sustentação desses lugares.

A questão "por que odiamos o semelhante?", desenvolvida no capítulo anterior a partir de Freud, abre caminho para uma formulação distinta no interior do ensino lacaniano. Em Freud, a investigação incidia sobretudo sobre a economia pulsional da hostilidade, a

agressividade e os modos pelos quais a diferença podia ser investida narcisicamente. Com Lacan, o problema se desloca para a estrutura do discurso e para os lugares que o sujeito pode ocupar no laço social. Já não se trata apenas de interrogar a origem da hostilidade, mas de examinar como essa hostilidade pode ser organizada, legitimada e distribuída por uma estrutura significante.

A pergunta passa, então, a incidir sobre a posição atribuída ao sujeito no interior de uma engrenagem discursiva. Que lugar pode vir a ocupar aquele que é racializado quando determinados significantes passam a comandar saberes sobre seu corpo, sua conduta e seu modo de gozar? De que maneira o discurso distribui posições entre quem nomeia, quem é nomeado, quem detém o saber e quem aparece como resto da operação? A teoria lacaniana dos discursos permite formular essas questões ao articular significante, saber, sujeito e gozo numa mesma estrutura.

Nesse deslocamento, a segregação deixa de ser pensada apenas como efeito da hostilidade e passa a ser interrogada também como uma operação discursiva. O sujeito pode ser colocado em posições previamente organizadas por significantes que o antecedem e que orientam a forma como seu corpo será lido no laço social. É nesse terreno que procuraremos localizar a particularidade da segregação racial.

3.1 – A segregação na lógica do laço social

Como apresenta Coelho (2006), o discurso, para Lacan (1969-1970/1992), designa uma estrutura de vínculo social que ultrapassa aquilo que efetivamente se diz. Trata-se de uma escrita formal capaz de articular posições e funções relativamente independentes do conteúdo particular das palavras pronunciadas. Lacan formula quatro discursos fundamentais, o discurso do mestre, o discurso universitário, o discurso da histérica e o discurso do analista. Mais tarde, apresentará também o discurso do capitalista como uma mutação do discurso do mestre.

A formalização dos discursos parte de quatro termos: o significante-mestre (S1), o saber (S2), o sujeito barrado ($) e o objeto *a*, tomado nessa escrita como mais-de-gozar. Esses elementos ocupam alternadamente quatro lugares: agente, Outro, verdade e produção. O quarto de giro que desloca os termos de uma posição para outra produz cada uma das estruturas discursivas. O que muda de um discurso a outro, portanto, é a posição ocupada por cada termo e a relação estabelecida entre eles.

O sujeito que comparece nessa escrita é o sujeito dividido pelo significante. Sua existência depende da articulação significante: um significante representa o sujeito para outro significante. O discurso organiza essa relação e, ao mesmo tempo, produz efeitos de gozo. Por isso, o laço social lacaniano envolve mais do que comunicação. Ele estabelece modos de relação entre o sujeito, o saber, o Outro e aquilo que resta da operação significante.

É nesse ponto que a questão da segregação se torna relevante. No campo social, separar grupos envolve territórios, instituições, classificações e relações de poder, como discutimos no primeiro capítulo. A psicanálise acrescenta a esse problema uma interrogação sobre o gozo. Determinadas formas de pertencimento podem ganhar consistência ao localizar do lado de fora aquilo que é atribuído ao Outro como excesso ou ameaça.

Em sua 'Proposição de 9 de outubro de 1967', Lacan (2003) marca que o progresso da ciência e a universalização que ela impõe teriam como consequência a intensificação da segregação. Essa observação introduz um paradoxo importante. O movimento universalizante que pretende operar segundo um “para todos” produz também novas formas de separar, classificar e concentrar aqueles que aparecem como incompatíveis com determinada ordem.

A universalização e a segregação passam, assim, a integrar uma mesma questão. Quanto mais um discurso sustenta a expectativa de homogeneização, maior pode ser a pressão exercida sobre aquilo que resiste à sua medida comum. Nesse sentido, aquilo que cada sujeito ou grupo apresenta de singular, sobretudo em sua relação com o gozo, pode adquirir o valor de diferença intolerável.

Essa leitura aproxima a segregação da fraternidade. A constituição de um “Nós” pode encontrar consistência na delimitação de um “Eles”. A pertença compartilhada, nesse caso, apoia-se também na localização exterior de um modo de gozar considerado incompatível com os valores do grupo. O segregado passa a encarnar aquilo que deve permanecer à distância.

Essa operação interessa particularmente à discussão racial. O racismo constrói diferenças, atribui qualidades aos corpos e oferece uma interpretação antecipada do modo

de vida e de gozo daqueles que racializa. A segregação ganha, então, uma dimensão libidinal: o outro é rejeitado também pelo gozo que se imagina que ele possua.

3.2 – Racismo 2.0 e segregação contemporânea

Laurent (2014), em “Racismo 2.0”, propõe uma leitura do racismo contemporâneo a partir das transformações do laço social e do lugar cada vez mais central ocupado pelo corpo. Seu argumento retoma a formulação lacaniana sobre a fraternidade dos corpos e a aproxima dos processos de segregação que acompanham a modernidade. A comunidade não se organiza apenas pela partilha de identificações simbólicas ou pela adesão a determinados ideais. Ela também pode encontrar consistência na delimitação daqueles corpos que reconhece como semelhantes e daqueles que situa fora de suas fronteiras. Nessa perspectiva, fraternidade e segregação deixam de aparecer como movimentos simplesmente opostos. A constituição de um “nós” pode produzir, no mesmo gesto, um “eles” cuja presença passa a ser experimentada como intrusiva.

Essa leitura encontra apoio no modo como Lacan (1971-1972/2012) interroga a fraternidade. O pertencimento a uma comunidade de corpos comporta uma dimensão imaginária importante: reconhecer-se entre semelhantes também implica produzir limites para essa semelhança. O corpo do Outro pode, então, tornar-se o lugar visível em que uma diferença é localizada e investida de significações. Cor da pele, traços fenotípicos, práticas culturais, língua, religião, vestimentas ou modos de circulação podem funcionar como suportes para essa operação. O racismo encontra aí uma de suas vias de sustentação, porque transforma diferenças historicamente construídas em marcas que parecem testemunhar uma alteridade essencial.

É justamente nesse ponto que Laurent (2014) desloca a discussão da diferença para o gozo. O problema racista envolve algo além da constatação de que o Outro é diferente. A hostilidade incide sobre aquilo que se supõe que ele faça com seu corpo e sobre a forma como se imagina que ele goze. O Outro passa a ser acusado de gozar demais, de gozar de maneira inadequada, de usufruir algo que lhe seria indevido ou de perturbar as formas de satisfação reconhecidas pelo grupo como legítimas. O preconceito se articula, assim, a uma fantasia sobre o gozo do outro.

Essa formulação permite compreender por que muitos enunciados racistas assumem a forma de acusações dirigidas ao corpo e aos modos de vida. O Outro come de

determinada maneira, fala alto demais, ocupa espaços que “não seriam seus”, tem uma sexualidade considerada excessiva, recebe supostos privilégios ou usufrui recursos que pertenceriam a outros. Ainda que os conteúdos dessas acusações variem historicamente, sua lógica mantém uma regularidade: atribui-se ao Outro um excesso de satisfação. O gozo aparece como algo que ele possuiria e do qual o sujeito ou o grupo se sentiria privado.

A advertência de Lacan (2003), na "Proposição de 9 de outubro", ganha particular importância nesse contexto. Ao aproximar o avanço da ciência, os processos de universalização e a intensificação da segregação, Lacan chama atenção para um paradoxo da modernidade. A produção de categorias cada vez mais universalizantes convive com formas renovadas de classificação, concentração e exclusão. O “para todos” sustentado pelo discurso universal encontra um limite na singularidade dos modos de gozo. Há sempre algo que resiste à homogeneização.

Laurent (2014) permite avançar nesse ponto. A universalização das normas e a circulação global de objetos, imagens e formas de consumo aproximam corpos e modos de vida que antes podiam permanecer mais distantes. Essa aproximação produz encontros, misturas e novos modos de pertencimento, mas também pode intensificar a experiência de intrusão. Quanto mais próximo se encontra o Outro, mais visível pode tornar-se aquilo que é percebido como estranho em seu modo de viver e de gozar. A segregação passa, então, a funcionar como tentativa de restabelecer uma fronteira ameaçada pela proximidade.

Nesse registro, o “racismo 2.0” nomeia uma modalidade de racismo marcada pelo ódio ao gozo atribuído ao Outro. A diferença racial ultrapassa a função classificatória e passa a carregar uma suposição acerca da satisfação. O Outro racializado é apresentado como aquele que goza excessivamente, goza de maneira diferente, desfruta aquilo que “nos pertence” ou ameaça as formas de gozo reconhecidas como normais pela comunidade. A racialização oferece um suporte corporal e imaginário para essa fantasia.

O caráter contemporâneo dessa lógica também aparece na possibilidade de ela coexistir com discursos explícitos de inclusão. Instituições podem afirmar publicamente valores de diversidade e igualdade enquanto preservam mecanismos que distribuem de maneira desigual reconhecimento, circulação, proteção e possibilidade de existência. O racismo adapta-se às mudanças do discurso social. Sua eficácia depende menos da repetição literal de antigas doutrinas raciais do que da capacidade de atualizar as formas

pelas quais determinados corpos são classificados como excessivos, inadequados ou ameaçadores.

Esse ponto impede que se organize a história do racismo segundo uma oposição simples entre um passado declaradamente segregacionista e um presente progressivamente integrado. As formas de segregação se transformam. Também o racismo modifica sua linguagem, seus objetos e suas justificativas. Pode abandonar uma retórica explicitamente biológica e reaparecer sob discursos sobre cultura, segurança, mérito, comportamento, território ou pertencimento.

A contribuição de Laurent (2014) permite, portanto, situar o racismo contemporâneo no encontro entre corpo, identificação e gozo. O corpo racializado torna-se suporte para a atribuição de uma alteridade que ultrapassa aquilo que é visível. Sobre ele são projetadas fantasias relativas ao modo de satisfação do Outro. É precisamente essa dimensão que interessa à psicanálise: interrogar como uma diferença historicamente produzida pode adquirir investimento libidinal e converter-se em ponto de fixação do ódio.

Essa leitura prepara também a discussão sobre a extimidade. Se o gozo atribuído ao Outro desperta tamanha hostilidade, a questão que se coloca é por que esse gozo exterior adquire uma proximidade tão perturbadora para o sujeito. A noção de êxtimo permitirá avançar nessa direção, mostrando que aquilo que aparece como radicalmente estrangeiro pode tocar justamente um ponto de intimidade que o próprio sujeito experimenta como opaco. O ódio ao gozo do Outro ganha, então, uma nova espessura: ele diz respeito ao Outro, mas toca também a relação de cada sujeito com aquilo que permanece estrangeiro em seu próprio gozo.

3.3 – O discurso como estrutura do laço social: os quatro discursos em Lacan

A formalização dos discursos exige distinguir os termos que circulam dos lugares que permanecem fixos. Lacan (1969-1970/1992) escreve essa estrutura por meio de quatro matemas: S1, S2, $, e *a*. O termo matema designa, em seu ensino, uma escrita formal destinada a transmitir determinadas relações estruturais sem depender exclusivamente da explicação narrativa. No caso dos discursos, S1 designa o significante mestre; S2, o saber; $, o sujeito barrado, dividido pelo significante; e *a*, o objeto *a*, que nessa formalização comparece como mais de gozar. Esses quatro termos não possuem uma posição fixa: é justamente seu deslocamento ordenado que permite passar de um discurso a outro.

Diferentemente dos matemas, os lugares do discurso permanecem fixos. São quatro: agente, Outro, verdade e produção. Na parte superior esquerda encontra se o agente, posição a partir da qual o discurso se coloca em funcionamento. À direita situa se o Outro, ao qual o agente se dirige. Sob o agente encontra se a verdade, que sustenta sua operação sem coincidir inteiramente com aquilo que se apresenta na superfície do discurso. Sob o Outro localiza se a produção, isto é, aquilo que resulta dessa relação. Em formulações posteriores, Lacan também se refere ao lugar do agente como lugar do semblante.

Cada discurso resulta, portanto, de uma disposição particular dos quatro matemas nesses quatro lugares. A passagem de um discurso ao seguinte ocorre por um quarto de giro, no qual S1, S2, $ e *a* mudam de posição sem que a estrutura dos lugares seja alterada. É esse movimento que produz o discurso do Mestre, o discurso da Histérica, o discurso do Analista e o discurso Universitário. Não se trata de uma classificação de pessoas ou instituições, mas de diferentes modalidades de organização do laço social, nas quais se modificam as relações entre significante mestre, saber, divisão subjetiva e gozo.

Os quatro discursos formalizados em “O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise” são o do Mestre, o da Histérica, o do Analista e o Universitário. O chamado discurso do Capitalista não aparece na Figura 3, pois sua escrita possui outro estatuto. Apresentado por Lacan posteriormente, em 1972, ele não resulta simplesmente do mesmo quarto de giro que produz os quatro discursos. Trata se de uma modificação do discurso do Mestre, que altera a posição de alguns termos e o circuito estabelecido entre eles. Por essa razão, sua estrutura será apresentada separadamente, em figura própria, na subseção dedicada ao discurso do Capitalista.

A Figura 3 apresenta conjuntamente esses três níveis da formalização: primeiro, os quatro matemas e aquilo que designam; em seguida, os quatro lugares fixos da estrutura; por fim, a disposição dos termos em cada um dos quatro discursos. Essa apresentação permite visualizar que o que permanece constante são os lugares, enquanto os matemas se deslocam entre eles. Nas subseções seguintes, cada discurso será examinado separadamente, de modo a precisar a função assumida por S1, S2, $ e *a* em cada configuração.

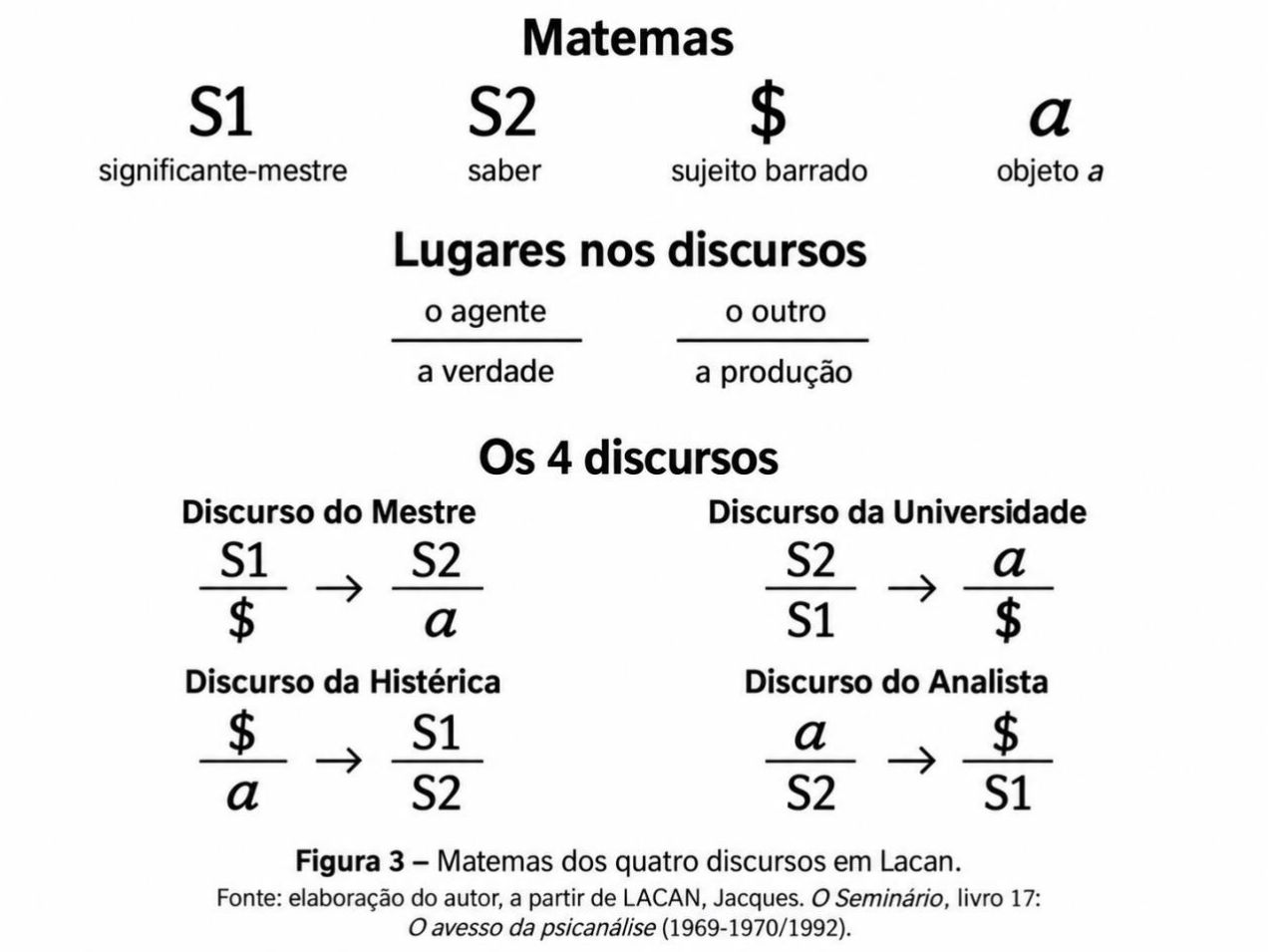


Figura 3 – Matemas dos quatro discursos em Lacan.
Fonte: elaboração do autor, a partir de LACAN, Jacques. *O Seminário*, livro 17: *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992).

3.3.1 - O discurso do Mestre

No discurso do Mestre, Lacan (1969-1970/1992) formaliza uma modalidade de laço social em que o significante mestre, S1, ocupa o lugar de agente e se dirige ao saber, S2. O sujeito barrado ($) permanece no lugar da verdade, enquanto o objeto *a*, tomado nessa formalização como mais-de-gozar, aparece como produto. Essa disposição indica que o Mestre não precisa possuir o saber que põe em funcionamento. Sua operação consiste em comandá-lo, fazendo com que S2 trabalhe. Ao mesmo tempo, a posição de S1 não elimina a divisão subjetiva que a sustenta, já que sob o significante mestre permanece o sujeito dividido.

A função de S1 exige uma precisão importante. Um significante não é mestre por seu conteúdo próprio, mas pela posição que ocupa no discurso e pela capacidade de organizar outros significantes a partir de seu comando. S1 introduz uma referência que ordena um campo de saber e produz efeitos sobre a maneira como sujeitos, objetos e

lugares são nomeados. Por isso, sua eficácia não depende de uma essência contida na palavra, mas da função que ela assume em determinada configuração discursiva.

A relação entre S1 e S2 também produz um resto. O saber colocado em funcionamento pelo significante mestre não consegue absorver integralmente os efeitos da operação que realiza. O objeto *a*, situado no lugar da produção, escreve esse excedente de gozo que escapa ao domínio do Mestre. A pretensão de comando encontra, portanto, um limite estrutural: o discurso organiza posições e mobiliza saberes, mas produz algo que permanece irredutível à ordenação significante.

É a partir dessa estrutura, sem estabelecer uma equivalência direta entre o discurso do Mestre e o racismo, que essa formalização interessa à pesquisa. Podemos perguntar em que condições determinados significantes racialmente investidos passam a ocupar a função de S1 e, nessa posição, colocam em funcionamento um campo de saber sobre certos corpos. Termos como “negro”, “branco” ou “raça” não constituem significantes mestres por si mesmos. Eles podem assumir essa função quando, em determinada formação discursiva, passam a comandar saberes, classificações e expectativas que atribuem aos sujeitos racializados características relativas à inteligência, à sexualidade, à capacidade para o trabalho, ao caráter, à periculosidade ou à posição social.

A história do racismo permite reconhecer a constituição de saberes científicos, jurídicos, médicos e administrativos que classificaram populações e atribuíram sentidos às diferenças raciais. Essas formações históricas disponibilizam significantes, imagens, classificações e lugares no laço social. A psicanálise, contudo, não toma esse conjunto como se possuísse uma estrutura subjetiva própria. Seu interesse começa no ponto em que esses elementos encontram um sujeito e passam, ou não, a adquirir uma função particular em sua história.

É nesse limite que o discurso do Mestre interessa a esta pesquisa. A formalização permite perguntar em que condições determinado significante pode assumir, para um sujeito, a função de S1 e articular-se a um campo de saber que o antecede. Uma nomeação racial não funciona como significante mestre por sua existência social ou por seu conteúdo, mas pode adquirir essa função conforme o lugar que ocupa na cadeia significante e os efeitos que produz para aquele sujeito. A investigação psicanalítica incide, portanto, sobre a maneira singular pela qual esses significantes são retomados, recusados, incorporados ou deslocados na relação do sujeito com o Outro.

A segregação racial permanece, nesse sentido, um fenômeno histórico, político e social cuja explicação não cabe ao matema do discurso do Mestre. A contribuição da psicanálise situa-se em outro plano: investigar como significantes produzidos e transmitidos no laço social podem participar das identificações, fantasias, sintomas e modos de gozo de um sujeito. O discurso oferece coordenadas para essa leitura, desde que sua utilização preserve a diferença entre as determinações sociais do racismo e a resposta singular que cada sujeito constrói diante delas.

3.3.2 O discurso da Histérica

Um quarto de giro a partir do discurso do Mestre conduz ao discurso da Histérica. Nessa configuração, o sujeito barrado ($) ocupa o lugar de agente e dirige-se ao significante-mestre (S1), situado no lugar do Outro. O objeto *a* encontra-se no lugar da verdade, enquanto S2, o saber, aparece como produção. O que coloca esse discurso em movimento é, portanto, a divisão do sujeito. Há algo de seu desejo e de seu gozo que não encontra representação completa no significante, e é a partir dessa falta de resposta sobre si mesmo que o sujeito se dirige ao Outro.

A presença de S1 no lugar do Outro permite compreender por que Lacan afirma que a histérica faz o Mestre trabalhar. O sujeito dirige ao Mestre uma questão e o convoca a produzir uma resposta sobre aquilo que lhe escapa. Entretanto, nenhum significante oferecido por S1 consegue dizer inteiramente o que o sujeito é. A resposta do Mestre mostra-se insuficiente, e essa insuficiência relança a pergunta. É desse movimento que resulta S2 no lugar da produção: o discurso da Histérica produz saber justamente porque a resposta encontrada não consegue eliminar a divisão que sustenta o endereçamento.

O objeto *a*, situado no lugar da verdade, acrescenta uma dimensão decisiva a essa estrutura. A pergunta dirigida ao Mestre não se reduz a uma demanda consciente de conhecimento. Sob aquilo que o sujeito formula encontra-se algo da causa de seu desejo que lhe permanece opaco. Por isso, o saber produzido nunca coincide inteiramente com o que está em jogo na pergunta. Mantém-se uma distância entre aquilo que o sujeito pergunta, a resposta que obtém e a causa que sustenta sua insistência. O discurso da Histérica não deve, assim, ser confundido com uma simples busca de informação, com uma atitude de contestação ou com a oposição a uma autoridade.

Também convém distinguir essa formalização de uma tipologia de pessoas ou de uma correspondência imediata com o diagnóstico de histeria. O discurso da Histérica escreve uma modalidade de relação entre sujeito dividido, significante-mestre, saber e causa do desejo. Uma reivindicação, uma crítica ou uma denúncia não constituem, por si mesmas, manifestação desse discurso. Sua localização exige acompanhar, na fala de um sujeito, como sua divisão se dirige a um S1, que saber é convocado dessa relação e de que maneira essa operação se repete ou se transforma.

Essa formalização ganha interesse para esta pesquisa quando permite interrogar, no nível do sujeito, a relação estabelecida com determinados significantes mestres. O racismo oferece historicamente nomeações, imagens e classificações, mas a psicanálise não pode deduzir delas a função que assumirão para alguém. Uma nomeação racial pode adquirir valor particular na história de um sujeito e participar de uma pergunta dirigida ao Outro. Nesses casos, interessa acompanhar como esse significante aparece em sua fala, que saber ele convoca a seu respeito, quais associações produz e que lugar ocupa em sua relação com o corpo, com o desejo e com o Outro.

O discurso da Histérica oferece, portanto, uma escrita para investigar uma relação singular com o saber e com o significante-mestre. Ao interrogar S1, o sujeito evidencia a insuficiência de suas respostas e, simultaneamente, pode continuar sustentando-o como aquele de quem espera um saber sobre si. O impasse encontra-se justamente aí: S2 é produzido, mas a divisão subjetiva permanece. Para a clínica, interessa acompanhar os destinos dessa demanda de saber ao longo da análise e os deslocamentos que podem ocorrer na relação do sujeito com os significantes aos quais atribuiu a possibilidade de responder por aquilo que nele permanece sem resposta.

3.3.3 O discurso do Analista

No discurso do Analista, o objeto *a* ocupa o lugar de agente e se dirige ao sujeito barrado ($), situado no lugar do Outro. S2, o saber, permanece no lugar da verdade, enquanto S1 aparece como produção. Essa disposição distingue radicalmente o discurso analítico do discurso do Mestre. O analista não ocupa a posição daquele que oferece ao sujeito um significante capaz de nomeá-lo ou de responder pelo que ele é. Ao sustentar o lugar de semblante de objeto *a*, dirige-se à divisão do sujeito e favorece que sejam produzidos os significantes-mestres implicados em sua própria história.

A presença de S2 no lugar da verdade também exige precisão. Não se trata de um saber previamente dominado pelo analista e aplicado ao analisante. O saber que sustenta a operação analítica permanece sob a barra e não comparece como saber de mestre. A posição analítica supõe, justamente, não antecipar o sentido daquilo que o sujeito diz. É nesse enquadramento que S1 pode surgir como produto: determinados significantes que comandavam identificações, nomeações ou modos de responder ao Outro podem ser destacados na fala e interrogados quanto à função que assumem para aquele sujeito.

A produção de S1 não significa que a análise simplesmente revele significantes que estavam escondidos, nem que estes percam necessariamente sua força. O que a escrita do discurso permite localizar é outra operação: ao invés de o significante-mestre comandar o saber, como ocorre no discurso do Mestre, ele aparece como produto do trabalho analítico. Sua função pode então ser circunscrita a partir das associações, repetições e efeitos que apresenta na experiência daquele sujeito.

Essa formalização ganha importância para esta pesquisa porque permite sustentar uma leitura caso a caso dos significantes relacionados à racialização. Uma palavra, uma nomeação ou uma experiência de segregação pode ter adquirido lugar decisivo na história de alguém, mas sua função não pode ser deduzida previamente de seu conteúdo social. Interessa acompanhar como determinado significante aparece na fala, a que outros se associa, de que maneira participa das identificações e que efeitos produz na relação do sujeito com o corpo, o desejo, o olhar do Outro e o gozo.

A dimensão histórica e social do racismo permanece necessária para situar as condições em que certas nomeações e experiências se tornam possíveis. A psicanálise, contudo, não dvee transformar essas determinações em uma explicação direta da vida psíquica. Sua especificidade está em investigar o que cada sujeito faz com aquilo que recebeu do campo do Outro. Mesmo a formulação de Miller (2010) acerca do racismo como ódio ao gozo do Outro não autoriza inferir, de uma situação social, uma economia subjetiva previamente dada. Na clínica, cabe localizar, a partir da fala de cada um, se e como o gozo atribuído ao Outro, as nomeações raciais ou as experiências de segregação participam de sua própria construção fantasmática e de sua relação singular com o gozo.

3.3.4 O discurso Universitário

No discurso Universitário, S2 ocupa o lugar de agente e dirige-se ao objeto a. S1 permanece no lugar da verdade, sob a barra, enquanto o sujeito barrado ($) aparece como produto. A particularidade dessa estrutura está no fato de que o saber ocupa a posição de comando. O discurso se apresenta, portanto, a partir de um saber que fala, organiza, classifica e opera como se sua autoridade decorresse do próprio conhecimento.

O lugar ocupado por S1 é decisivo para compreender essa estrutura. O significante mestre não desaparece, mas permanece recoberto, no lugar da verdade. Isso significa que o saber que ocupa a posição de agente não é neutro nem se sustenta sozinho. Há um significante mestre que orienta sua operação, ainda que não apareça diretamente como comando. Diferentemente do discurso do Mestre, em que S1 se apresenta abertamente na posição de agente, no discurso Universitário é S2 que ocupa a superfície do discurso.

O objeto a, situado no lugar do Outro, é aquilo sobre o qual esse saber incide. Ele é tomado como objeto de investigação, classificação ou tratamento pelo saber que ocupa a posição de agente. Essa disposição permite compreender por que Lacan aproxima esse discurso de uma modalidade em que o saber tende a se apresentar como capaz de apreender, ordenar e administrar aquilo a que se dirige.

O produto dessa operação é o sujeito barrado ($). A estrutura indica, assim, um limite da pretensão do saber: aquilo que ele procura apreender não se deixa integrar completamente às suas categorias. O sujeito aparece como efeito dividido da operação, mostrando que nenhuma organização do saber consegue eliminar a divisão constitutiva produzida pela linguagem.

O discurso Universitário não deve ser confundido com a universidade enquanto instituição. Trata-se de uma estrutura discursiva em que S2 ocupa a posição dominante, sustentado por S1 no lugar da verdade, dirigindo-se ao objeto a e produzindo como efeito um sujeito dividido. Seu interesse está justamente em formalizar uma modalidade de laço na qual o saber assume a função de comando.

3.3.5 O discurso do capitalista

Os quatro discursos foram formalizados por Lacan, como mencionamos anteriormente em "*O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970)". O discurso do Capitalista possui outra história. Sua escrita específica aparece em 1972, na conferência "Du discours psychanalytique", pronunciada na Universidade de Milão. Lacan o apresenta como uma modificação do discurso do Mestre, produzida inicialmente por uma pequena inversão entre o significante-mestre (S1) e o sujeito barrado ($). A mudança parece mínima, mas altera a circulação entre os quatro termos e produz consequências importantes para a relação entre sujeito, saber e gozo.

No discurso do Mestre, S1 ocupa o lugar de agente e dirige-se ao saber, S2. O sujeito dividido ($) permanece sob a barra, no lugar da verdade, enquanto o objeto *a*, tomado nessa formalização como mais-de-gozar, aparece como produto. O comando do Mestre procura sustentar-se como uno, embora tenha como verdade a divisão do sujeito. S1 põe o saber para trabalhar e dessa operação se produz um resto.

No discurso do Capitalista, $ passa à posição superior esquerda e S1 ocupa o lugar inferior, anteriormente destinado à verdade. S2 e *a* permanecem, respectivamente, à direita, mas a mudança não se restringe à troca de lugares entre $ e S1. A direção dos vetores também se modifica. Desaparece o endereçamento horizontal entre o agente e o Outro, característico dos quatro discursos formalizados no Seminário 17, e estabelece-se uma circulação que pode ser acompanhada na sequência: $ → S1 → S2 → *a* → $. Lacan apresenta, assim, uma estrutura na qual os obstáculos próprios aos demais discursos parecem ser contornados.

Esse circuito pode ser lido a partir da própria divisão subjetiva. Nessa leitura, o mal-estar de $ encontra em S1 uma resposta que promete nomeá-lo ou tratá-lo. Esse significante mobiliza S2, o campo do saber, que por sua vez produz objetos destinados a responder àquilo que se apresentou inicialmente como falta. O objeto retorna ao sujeito e recoloca o circuito em funcionamento. A satisfação alcançada conserva seu caráter parcial e relança a busca por uma nova resposta.

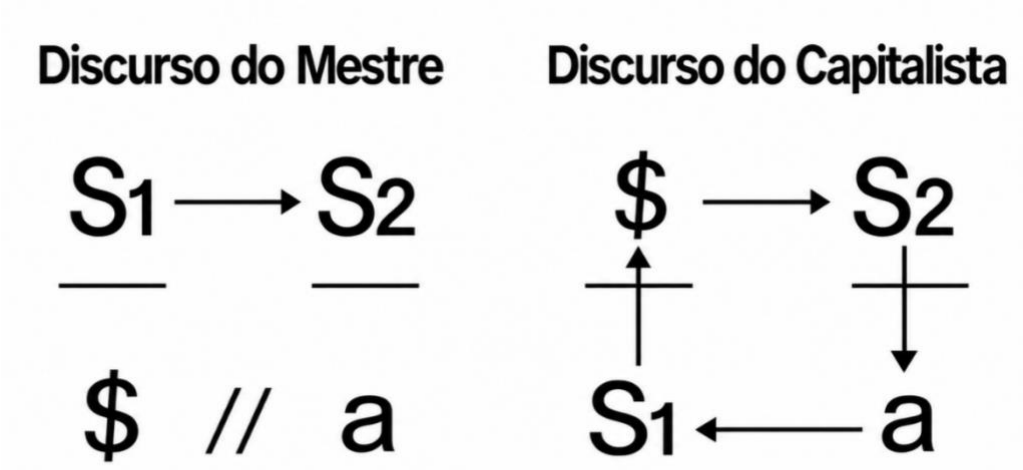


Figura 4 – Variação entre o discurso do Mestre e o discurso do Capitalista

Fonte: elaboração do autor, a partir de LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992; e LACAN, Jacques. *Du discours psychanalytique* (Conferência na Universidade de Milão, 12 maio 1972).

É nesse sentido que leituras lacanianas contemporâneas aproximam o discurso capitalista da proliferação dos objetos oferecidos pelo mercado. Esses objetos não se confundem conceitualmente com o objeto *a*. Eles podem, contudo, ser oferecidos como semblantes de uma resposta à divisão do sujeito e adquirir valor de mais-de-gozar. A promessa é a de que haveria um objeto capaz de tratar a falta, corrigir a insatisfação ou oferecer uma satisfação mais completa. Como a divisão subjetiva permanece, novos objetos podem ocupar sucessivamente esse lugar.

A particularidade do discurso capitalista reside, portanto, menos numa supressão efetiva da falta do que numa maneira de fazê-la funcionar como motor de um circuito contínuo. O impossível estrutural permanece, mas o discurso opera como se pudesse contorná-lo. É nesse sentido que Lacan, na conferência de Milão, descreve seu funcionamento como extremamente eficaz e, ao mesmo tempo, insustentável. O circuito funciona depressa, consome objetos e em nossa leitura também consome aquele que nele se encontra implicado.

Essa lógica interessa à discussão da segregação justamente porque a universalização promovida pelo discurso capitalista convive com formas históricas muito concretas de desigualdade. O circuito dos objetos se apresenta como potencialmente

aberto a todos. Cada sujeito é convocado a encontrar no mercado respostas para sua insatisfação e objetos capazes de sustentar novas formas de satisfação. Essa promessa de circulação generalizada, contudo, se realiza em sociedades nas quais os lugares de proteção, reconhecimento, trabalho, consumo e cidadania permanecem distribuídos de maneira desigual.

É nesse intervalo entre uma universalidade formal e a distribuição concreta dos lugares sociais que a questão racial reaparece. A racialização participa historicamente da definição de quem pode circular como consumidor, cidadão ou sujeito reconhecido e de quem permanece mais exposto à exploração, à precariedade e à violência. O capitalismo oferece uma lógica generalizada de circulação dos objetos, enquanto o racismo pode funcionar como um dos dispositivos históricos que organizam de maneira desigual a inserção dos corpos nessa circulação.

A formulação de Fanon (2008) sobre a “zona de não-ser” permite precisar essa diferença. A universalidade do humano convive, no mundo racializado, com posições nas quais determinados sujeitos encontram seu pertencimento sistematicamente contestado. Mbembe (2018) radicaliza essa questão ao mostrar que tal distribuição desigual alcança as próprias condições de vida e morte. Certas populações são mais protegidas, enquanto outras permanecem mais expostas à precarização, à violência e ao extermínio.

É nesse ponto que a formalização lacaniana e as análises de Fanon e Mbembe podem ser colocadas em diálogo sem serem confundidas. Lacan permite interrogar a lógica discursiva pela qual a divisão subjetiva é capturada num circuito de saber, objeto e gozo. Fanon e Mbembe mostram como relações coloniais e raciais determinam historicamente as condições concretas em que diferentes corpos entram, ou são impedidos de entrar, nessa circulação. A segregação aparece, então, na tensão entre uma promessa universal de participação e uma organização social que continua distribuindo de maneira desigual reconhecimento, proteção e possibilidade de existência.

3.4 Extimidade e o ódio ao gozo do Outro

A noção de gozo atravessa diferentes momentos do ensino lacaniano. Ela designa uma satisfação que excede a regulação pelo princípio do prazer e mantém uma relação estreita com a linguagem e com o corpo. O gozo resiste à redução ao sentido, embora seja profundamente afetado pelo significante.

É justamente essa dimensão que interessa à discussão da segregação racial. O ódio racista não se dirige apenas ao que o Outro é ou parece ser. Ele pode incidir sobre a maneira como se supõe que o Outro goza. Alimentação, sexualidade, língua, música, corpo, religião e modos de viver passam a ser lidos como sinais de uma satisfação estranha, excessiva ou indevida.

A noção de extimidade oferece uma via para compreender essa operação. Lacan (1959-1960/1988) introduz a palavra extimidade (*extimité*) em *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*, no contexto de sua elaboração sobre *das Ding*. A formulação procura nomear uma topologia paradoxal: aquilo que ocupa o lugar mais íntimo aparece, ao mesmo tempo, como exterior.

O êxtimo desmonta a oposição simples entre dentro e fora. O que há de mais íntimo no sujeito carrega uma alteridade radical. Algo que lhe pertence comparece como estrangeiro e escapa ao domínio que o eu pretende exercer sobre si.

Em momentos posteriores do ensino lacaniano, essa topologia poderá ser aproximada do objeto *a* e da economia do gozo. Ainda assim, convém preservar os momentos conceituais: a extimidade aparece inicialmente ligada à Coisa e ganha novos desenvolvimentos à medida que Lacan reformula o objeto e o gozo.

O racismo oferece um campo privilegiado para interrogarmos essa lógica. Miller (2010) demonstra que o ódio voltado para a forma como o Outro goza acontece porque, no fundo, esse excesso insuportável é o próprio gozo que o sujeito rejeita em si mesmo. A contribuição dessa leitura está em mostrar que o ódio ao gozo do Outro envolve algo mais complexo do que simples aversão a uma diferença exterior.

O Outro é acusado de gozar demais, de usufruir aquilo a que não teria direito, de ameaçar os costumes, de tomar recursos ou de introduzir uma satisfação considerada incompatível com a comunidade. A fantasia racial organiza essas acusações e encontra no corpo um suporte visível.

O negro, o estrangeiro e os corpos dissidentes podem ser colocados, em diferentes formações segregatórias, no lugar daqueles que encarnariam esse gozo perturbador. O problema reside precisamente no caráter fantasmático dessa atribuição. Aquilo que o discurso afirma saber sobre o gozo do Outro diz também de uma tentativa de localizar e tornar exterior algo que permanece opaco na própria experiência do sujeito.

Como lembra Alemán (2009) a partir da obra de Freud, o ódio é uma tentativa desesperada de eliminar aquilo que escapa ao controle. O ato racista procura, nessa perspectiva, produzir uma distância diante de um excesso que foi previamente localizado no Outro. A extimidade permite avançar um pouco mais. O estranho não está simplesmente fora. A fronteira com o Outro toca um ponto de intimidade justamente porque o gozo de cada sujeito contém uma parcela que ele próprio não domina inteiramente. A segregação tenta dar localização e nome àquilo que escapa.

No racismo, essa operação passa pelo corpo. Traços fenotípicos recebem sentidos construídos historicamente e tornam-se suportes de fantasias acerca do gozo. A cor da pele, o cabelo, os traços do rosto e outros elementos corporais são investidos por discursos que pretendem dizer algo sobre caráter, sexualidade, inteligência, perigo ou capacidade.

Pensar a extimidade, portanto, também nos conduz à materialidade corporal. O sujeito lacaniano é efeito da linguagem, mas essa linguagem incide sobre um corpo que goza. A violência racial produz efeitos precisamente nessa articulação: nomeia o corpo, antecipa sentidos para ele e pode fazer de seus traços um lugar de fixação para o olhar e o gozo do Outro.

É por essa via que chegamos ao capítulo seguinte. A passagem do sujeito do significante ao *falasser* (*parlêtre*) permitirá aprofundar a relação entre linguagem, corpo e gozo. A formulação que Lacan desenvolve em seu último ensino desloca o problema para os efeitos de *lalíngua* sobre o corpo vivo e para os modos singulares pelos quais cada um experimenta o gozo.

A partir das contribuições de Neusa Santos Souza (1983) e dos desafios apresentados na entrevista de pesquisa de Luísa, investigaremos os efeitos das nomeações raciais sobre o corpo e sua relação com a fixação de gozo. A questão clínica se torna, então, mais precisa: como escutar os efeitos de uma violência discursiva e histórica que encontra o corpo como lugar de incidência sem reduzir a experiência do sujeito à identidade que o racismo procura lhe impor? É nesse ponto que a psicanálise encontra o desafio de sustentar a singularidade diante de um discurso que trabalha precisamente para fixa-la.

4. O FALASSER E A RAÇA

> “O corpo simbólico faz o segundo — o corpo do falasser —, por se incorporar nele. O que implica admitir que quando o significante afeta o corpo, fragmenta seu gozo, o recorta pelas palavras e produz quedas daquilo que Lacan cunhou de objeto pequeno a ou abjeto.” (Melo, 2010, p. 121).

> “Quando voltamos à raiz do corpo, se revalorizarmos a palavra irmão, (…), saibam que o que vem aumentando, o que ainda não viu suas últimas consequências e que, por sua vez, se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo, é o racismo. (Lacan, 1971-1972/2012, p. 227”).

Este quarto capítulo nos aproxima mais diretamente da clínica. A questão passa a incidir sobre os modos pelos quais o mal-estar e a segregação podem comparecer no corpo e na fala daqueles que, no laço social, são lidos como negros. Até aqui, examinamos o racismo em sua relação com o laço social: em Freud, por meio da economia pulsional da agressividade, das identificações e das formas de hostilidade; em Jacques Lacan e Jacques-Alain Miller, a partir da segregação, dos discursos e do ódio ao gozo do Outro. Agora, o problema ganha outra escala. Interessa acompanhar o que acontece quando aquele que foi alcançado por essas nomeações toma a palavra e dirige sua fala a outro.

Essa passagem requer cautela. O racismo se organiza histórica e discursivamente, produz lugares sociais e distribui significações sobre os corpos. A incidência dessas determinações na vida psíquica, por sua vez, adquire uma configuração própria em cada sujeito. É justamente esse intervalo que interessa à clínica. Como uma palavra racializada entra na história de alguém? Que destino encontram uma injúria, um olhar, uma nomeação ou experiências reiteradas de segregação? Em que circunstâncias elas passam a participar da relação do sujeito com sua imagem, com os outros, com o próprio corpo e com seus modos de satisfação?

Freud oferece coordenadas importantes para formular esse problema. Em “O infamiliar” (1919), “Psicologia das massas e análise do Eu” (1921) e “O mal estar na civilização” (1930), identificação, amor, hostilidade e agressividade aparecem entrelaçados na constituição dos vínculos. A vida coletiva envolve investimentos libidinais, institui

pertencimentos e produz fronteiras. O narcisismo das pequenas diferenças permite localizar uma das formas pelas quais a proximidade pode alimentar a hostilidade dirigida ao outro. Essa matriz freudiana contribui para pensar as condições pulsionais mobilizadas pelo racismo, preservando ao mesmo tempo a especificidade histórica e discursiva das formas assumidas pela segregação racial.

O caminho deste capítulo exige ainda acompanhar uma mudança de ênfase no ensino de Lacan. A elaboração do sujeito a partir do significante permanece fundamental, enquanto a consideração do corpo e do gozo adquire progressivamente maior relevo. O último ensino introduz outras coordenadas para interrogar aquilo que a experiência analítica encontra para além dos efeitos de significação. É nesse contexto que o falasser ganha importância.

Tal deslocamento interessa particularmente à investigação desenvolvida aqui. As nomeações raciais pertencem ao campo do discurso, mas a clínica pergunta pelo destino singular que podem adquirir. Algumas permanecem articuladas às identificações e às significações com as quais o sujeito organiza sua história. Outras podem participar de fantasias, sintomas e formas insistentes de satisfação. Examinar essa passagem exige distinguir cuidadosamente o significante da letra, o sentido do gozo e a inscrição social de uma experiência da função que ela venha a adquirir para determinado falasser.

4.1 O conceito de falasser (*parlêtre*): lalíngua, corpo e letra

Parlêtre, frequentemente traduzido no Brasil como falasser, condensa em francês *parler*, falar, e *être*, ser. Sua formulação pertence ao último ensino de Lacan e acompanha uma inflexão importante. A fórmula segundo a qual um significante representa o sujeito para outro significante conserva seu alcance, mas o sujeito assim definido apresenta um caráter pontual e evanescente. O falasser permite incluir outra dimensão da experiência: aquele que fala tem um corpo e, por ter um corpo, está implicado no gozo.

Lacan (1985), em “O Seminário, livro 20: Mais, ainda”, fornece coordenadas decisivas para esse deslocamento. É nesse momento de seu ensino que a noção de *lalangue* ganha maior consistência, acentuando uma dimensão da língua atravessada por sonoridades, equívocos, homofonias e encontros contingentes com a fala. Seus efeitos

excedem a intenção comunicativa daquele que fala e alcançam o corpo de maneira singular.

A distinção entre *lalíngua* e linguagem torna-se, então, fundamental. Lacan (1972-1973/1985) concebe a linguagem como uma "elucubração de saber sobre *lalíngua*". Lalíngua designa aquilo da língua que incide sobre o corpo e não se deixa ordenar inteiramente pela significação, participando, assim, da relação singular do *falasser* com o afeto e o gozo.

Miller (2016) extrai desse percurso consequências para a noção de falasser. O termo coloca em primeiro plano um corpo afetado pela língua e uma satisfação que não se reduz ao que pode ser decifrado na cadeia significante. Isso, devemos observar, não converte o corpo em uma exterioridade biológica sobre a qual a linguagem atuaria posteriormente. O corpo de que se trata na experiência analítica é um corpo atravessado pela linguagem, tomado nas imagens, nos significantes e no gozo. Essa precisão importa para nossa investigação. Se a racialização se serve de significantes para atribuir lugares aos corpos, a psicanálise encontra ainda outra pergunta: que destino essas palavras assumem para aquele que foi atingido por elas? Para formulá la, é necessário distinguir o significante da letra.

Em "Lituraterra", Lacan (1971/2003) situa a letra como litoral entre saber e gozo. A imagem do litoral indica a proximidade entre campos heterogêneos sem fazê los coincidir. A letra participa dessa borda. Lacan também a aproxima do furo no saber e a situa como consequência da linguagem. Sua função, portanto, possui estatuto distinto daquele do significante.

O significante adquire seu valor pelas diferenças e articulações na cadeia. Produz efeitos de significação e representa o sujeito para outro significante. A letra coloca outro problema. Ela interessa justamente no ponto em que a experiência da linguagem encontra algo do gozo que resiste à restituição de um sentido. Essa diferença impede uma leitura linear segundo a qual um significante, depois de perder sua significação, se transformaria simplesmente em letra. Significante e letra respondem a funções distintas, ainda que possam se articular na experiência.

Uma injúria, uma palavra, um olhar ou uma experiência reiterada de racialização pode adquirir uma importância particular na história de determinado *falasser*. A investigação clínica procura localizar o lugar que essa experiência passou a ocupar para o sujeito e os

efeitos que produziu em sua relação com o próprio corpo, com os outros e com seus modos de satisfação.

É nesse sentido que propomos interrogar uma possível função de letra em determinadas experiências de racialização. A formulação designa uma hipótese de leitura, e não uma categoria estabelecida por Lacan. Ela tampouco atribui estatuto de letra à raça, à cor da pele ou aos traços fenotípicos. Cabelo, cor, nariz, boca ou qualquer outro traço corporal tornam se racialmente significativos no interior de discursos histórica e socialmente constituídos. A questão clínica surge em outro ponto: quando interrogamos que incidência essas significações tiveram para um sujeito e que função passaram a exercer em sua economia psíquica.

A condição racial do sujeito oferece, assim, elementos para situar sua posição no laço social, mas não determina de antemão o funcionamento de seu sintoma, de sua fantasia ou de seu gozo. A experiência analítica parte daquilo que ele diz, das associações que produz e das formas pelas quais essas experiências retornam em sua relação com o corpo e com os outros.

A contribuição de Miller permite avançar nessa direção ao deslocar a leitura do racismo para além da rivalidade imaginária e da hostilidade diante daquele que é percebido como diferente. Ao formular o racismo moderno como “ódio ao gozo do Outro”, Miller (2010, p. 53-54) situa sua consistência na suposição de que o Outro goza de uma maneira particular, excessiva ou indevida. Não se trata, portanto, apenas de rejeitar uma diferença visível, mas de atribuir ao Outro um modo de satisfação que incomoda, invade ou ameaça subtrair uma parcela do próprio gozo. A noção de extimidade introduz uma torção decisiva nessa formulação. O gozo localizado no Outro como estranho e intolerável não permanece inteiramente exterior ao sujeito. Miller chega a afirmar que, se o Outro ocupa uma posição de extimidade, “a raiz do racismo [...] é o ódio ao próprio gozo” (Miller, 2010, p. 54, tradução nossa). O que se rejeita no Outro pode, assim, tocar aquilo que, no próprio sujeito, permanece opaco, pouco assimilável ao saber e resistente às identificações que sustentam uma imagem de si. Essa formulação impede que se pense o racismo segundo uma oposição simples entre um interior familiar e um exterior estrangeiro. Ela permite interrogar de que maneira os discursos sociais oferecem significantes e lugares nos quais essa alteridade de gozo pode ser localizada. No caso do racismo, a raça participa dessa

operação enquanto efeito de discurso, capaz de antecipar lugares, fixar diferenças e oferecer ao corpo marcas a partir das quais o Outro pode ser nomeado e segregado.

A lógica descrita por Miller (2010) concerne, em primeiro lugar, àquele que odeia e ao gozo que atribui ao Outro. Aqui, porém, a questão se desloca para aquele cujo corpo é situado pelo discurso racista no lugar desse Outro. O que ocorre quando uma nomeação racial proveniente do campo do Outro encontra um sujeito e passa a participar de sua história? Que destinos ela pode assumir em sua relação com a própria imagem, com as identificações, com os ideais, com a fantasia e com o gozo? A formulação da pergunta importa porque impede que se deduza da estrutura social do racismo um efeito subjetivo previamente determinado. O discurso distribui lugares e oferece significantes, mas aquilo que cada sujeito fará com o que lhe foi dirigido permanece uma questão clínica. A própria noção de extimidade contribui para sustentar essa diferença: Miller (2010) mostra que ela desfaz uma repartição simples entre interior e exterior, ao situar no mais íntimo algo que comparece ao sujeito como estranho.

É nesse ponto que a hipótese de uma possível função de letra pode ser introduzida, desde que se preserve seu estatuto. Isso não significa afirmar que toda experiência de racismo produza uma letra, tampouco estabelecer uma passagem direta entre violência social e inscrição no Real. Tal formulação faria da letra uma espécie de marca traumática deixada por um acontecimento, aproximação que não encontra sustentação suficiente em Lacan.

Em “Lituraterra”, Lacan situa a letra na função de litoral entre saber e gozo, isto é, como borda entre campos heterogêneos que não se recobrem. Ao afirmar que a letra é “rasura de traço algum que seja anterior” (Lacan, 1971/2003, p. 21), ele afasta a ideia de que ela corresponda simplesmente ao registro durável de uma experiência previamente constituída. A letra não se reduz, portanto, à conservação de uma marca anterior, mas participa de uma operação que toca a relação entre saber e gozo.

O deslocamento do sujeito do significante para o *falasser* repercute também no modo de conceber o sintoma. Na leitura que Miller (2003) faz do ensino de Lacan, a experiência analítica encontra um limite quando a decifração não dissolve aquilo que insiste. O sintoma não apenas se oferece à interpretação; ele comporta uma satisfação que pode permanecer para além dos efeitos de sentido. Como afirma Miller, “o que emerge em sua experiência do real é a prevalência de sua relação com o gozo” (Miller, 2003, p. 153, tradução nossa).

A clínica passa, assim, a considerar tanto aquilo que o sintoma permite decifrar quanto o modo singular de gozo nele implicado.

O último ensino de Lacan radicaliza essa perspectiva com a elaboração do *sinthoma*. Em “O Seminário, livro 23: O sinthoma”, Lacan (2007) toma Joyce como referência para investigar a função que determinada formação pode desempenhar no enodamento entre Real, Simbólico e Imaginário. Não se trata, porém, de fazer do *sinthoma* o nome de toda solução subjetiva, tampouco de supor que uma experiência de violência produza, por si mesma, uma formação dessa ordem. Para esta pesquisa, sua importância reside sobretudo em lembrar que a clínica não interroga apenas o sentido de uma formação, mas também a função que ela pode assumir na economia singular de um *falasser*.

Esse ponto permite retomar a hipótese da letra sem acrescentar uma equivalência entre racialização, sintoma e *sinthoma*. O racismo oferece significantes, imagens e lugares a partir dos quais determinados corpos são nomeados e situados no laço social. O que a clínica pode investigar é o destino que essas nomeações assumem para um sujeito. Em alguns casos, elas podem permanecer no campo das identificações e das significações; em outros, algo de sua incidência pode insistir na relação com o corpo e com o gozo. A função de letra permanece, portanto, uma hipótese de leitura, e não uma consequência presumida da experiência de racialização.

A pergunta que nos orienta pode, então, ser formulada de maneira mais precisa: em que condições uma experiência de racialização, mediada pelos significantes e pelos lugares oferecidos pelo discurso do Outro, pode adquirir, para determinado *falasser*, uma incidência que já não se esgota nas significações produzidas a seu respeito e que, eventualmente, possa ser lida à luz da função que Lacan atribui à letra?

É essa pergunta que orientará a leitura dos materiais apresentados a seguir. A entrevista com Luísa e os materiais clínicos recolhidos das obras de Isildinha Baptista Nogueira e Neusa Santos Souza permitirão acompanhar diferentes modos pelos quais experiências de racialização comparecem na história de um sujeito e na escuta clínica. A escolha dessas autoras também responde a uma decisão desta pesquisa de retomar e fazer circular a produção de duas psicanalistas negras brasileiras cuja obra oferece contribuições importantes para a discussão entre raça, corpo e clínica. Trata-se, portanto, de recorrer a esses materiais pelo que eles permitem interrogar conceitualmente e, ao mesmo tempo, de reinscrever suas elaborações no debate psicanalítico contemporâneo.

Essa opção também foi atravessada pelas condições concretas da pesquisa. A produção de material clínico próprio exigiria submissão ao Comitê de Ética em Pesquisa, processo que, no tempo disponível para a realização desta tese, mostrou-se moroso e de difícil compatibilização com seu cronograma. Soma-se a isso a delicadeza ética de expor situações provenientes de atendimentos ainda em curso, cujos desdobramentos permanecem abertos e cuja publicação produziria um registro destinado a permanecer para além do tempo do tratamento. A utilização de materiais já publicados permitiu preservar essa cautela sem abdicar da dimensão clínica necessária à investigação. Esses relatos, contudo, não serão tomados como demonstrações de uma hipótese previamente estabelecida. Interessa verificar o que permitem localizar, bem como os limites que impõem, à articulação entre racialização, corpo, significante e gozo.

4.2 As entrevistas de “Tornar-se Negro” e da tese “Significações do Corpo Negro”

“Tornar-se negro” (1983), de Neusa Santos Souza, ocupa um lugar importante na discussão brasileira sobre os efeitos subjetivos do racismo. A autora investiga a experiência de pessoas negras em processo de ascensão social, interrogando os conflitos produzidos em uma ordem social na qual valores associados à brancura operam como referências de reconhecimento, beleza e prestígio. Para isso, articula psicanálise e teoria da ideologia a partir de histórias de vida recolhidas em entrevistas com dez pessoas negras.

O estatuto desse material precisa ser preservado. Os depoimentos foram produzidos no contexto de uma pesquisa e posteriormente submetidos por Souza a uma leitura psicanalítica. Não se trata, portanto, de relatos de análises conduzidas pela autora. Essa diferença delimita o alcance de nossa leitura: as entrevistas permitem acompanhar identificações, ideais, relações com a imagem corporal, escolhas amorosas e modos pelos quais o racismo participa da história dos entrevistados. Já inferências relativas à transferência, às intervenções de um analista ou aos efeitos de um tratamento não podem ser extraídas desse material.

Entre os operadores mobilizados por Souza, o Ideal do Ego ocupa uma posição central. A autora examina como referências associadas à brancura podem adquirir valor normativo para sujeitos negros e participar da maneira como avaliam a si mesmos, seu corpo e suas possibilidades de reconhecimento. O conflito não se reduz, assim, a uma

oposição externa entre sujeitos negros e uma sociedade racista. Ele pode alcançar os próprios referenciais a partir dos quais alguém procura reconhecer seu valor e orientar seus investimentos.

A pesquisa de Isildinha Baptista Nogueira parte de outro dispositivo. Em “Significações do corpo negro”, tese defendida na Universidade de São Paulo em 1998 e posteriormente publicada como “A cor do inconsciente” (2021), a autora investiga as significações socialmente atribuídas ao corpo negro e seus efeitos na experiência subjetiva. O corpo ocupa, em sua elaboração, uma posição privilegiada porque comparece ao mesmo tempo como corpo vivido e como corpo atravessado por discursos que lhe atribuem sentidos antes mesmo que o sujeito possa responder por eles.

Essa perspectiva interessa diretamente à questão desenvolvida neste capítulo. As significações sociais da raça não determinam de maneira uniforme aquilo que um sujeito fará com elas. Sua incidência precisa ser localizada nas formas singulares pelas quais aparecem na relação com o próprio corpo, com a imagem, com os outros e com o desejo. A contribuição de Nogueira permite acompanhar esse problema também a partir do campo clínico.

É justamente aí que se encontra uma diferença importante em relação ao material de Souza. Nogueira apresenta situações provenientes de sua prática nas quais a raça, a cor e a percepção do corpo da própria analista entram na cena analítica. Esses elementos deixam, então, de permanecer apenas como dados do contexto social e passam a compor aquilo que é dito e endereçado na sessão. Seu interesse clínico depende do lugar que adquirem para aquele sujeito e da maneira como comparecem na transferência.

Isso não significa que o analista deva responder a partir de uma identidade racial compartilhada ou presumida. Também não implica tratar toda referência à raça como chave explicativa do caso. A questão consiste em escutar o que determinada nomeação passa a representar, que associações convoca e de que modo participa da relação do analisante com o analista. Quando raça, cor ou diferença corporal entram na transferência, passam a integrar o material da análise e exigem do analista uma posição que não as desminta nem lhes atribua antecipadamente um sentido.

Souza e Nogueira oferecem, desse modo, dois materiais distintos para a investigação que se segue. As histórias de vida reunidas em “Tornar-se negro” permitem

acompanhar como o racismo participa da constituição de ideais, da experiência corporal, das relações amorosas e das formas pelas quais os entrevistados narram a própria história. Os fragmentos apresentados por Nogueira aproximam a discussão da situação analítica e permitem interrogar o que acontece quando significações racializadas comparecem no próprio endereçamento transferencial.

Manteremos essa diferença ao longo da leitura. A história de Luísa, examinada a seguir, é uma narrativa de vida recolhida por Souza e interpretada pela autora no contexto de sua pesquisa. Não será tratada como relato de um processo analítico, nem lhe serão atribuídos movimentos transferenciais que o material não permite demonstrar. Os fragmentos de Nogueira, por sua vez, derivam da prática clínica e oferecem condições mais diretas para examinar a presença da racialização na transferência e os impasses que ela pode produzir para a escuta do analista.

4.3 A história de Luísa: o Ideal do Ego branco e os destinos do corpo

A canção “Veneno”, na versão de Nelson Motta interpretada por Marina Lima, oferece uma imagem sugestiva para introduzir a história de Luísa. Ao cantar que “nestes lábios tem todo o veneno que você chama amor” (Motta, 1984), a letra aproxima corpo, desejo e perigo, fazendo do próprio corpo o lugar de uma satisfação que atrai e ameaça. Na narrativa recolhida por Souza (1983), essa ambivalência adquire outra configuração.

Lábios, nariz, cabelos, cor da pele e formas corporais aparecem reiteradamente atravessados pelas significações raciais que Luísa recebeu do Outro. Aquilo que participa de sua possibilidade de ser desejada surge também submetido a comparações, recusas e tentativas de aproximação de um ideal branco. A imagem do veneno introduz, assim, uma questão que acompanhará nossa leitura: como um corpo investido pelo desejo pode tornar-se, simultaneamente, lugar de estranhamento, vergonha, rejeição e busca de reconhecimento?

Entre as histórias reunidas em “Tornar-se negro”, a de Luísa oferece um material particularmente fecundo para acompanhar as relações entre racialização, constituição dos ideais e experiência do próprio corpo. Nossa leitura seguirá o percurso construído pela entrevistada e a interpretação proposta por Neusa Santos Souza, acompanhando os modos

pelos quais as significações raciais comparecem em sua história e participam de sua relação com a imagem, com os ideais e com o corpo.

No capítulo dedicado ao narcisismo e ao Ideal do Ego, Souza (1983) examina as consequências de uma ordem social na qual a brancura comparece como referência privilegiada de identificação e reconhecimento. A formulação da autora é direta: “O negro de quem estamos falando é aquele cujo Ideal de Ego é branco” (Souza, 1983, p. 34). Esse ideal não se restringe à aparência corporal. Souza o associa também a atributos como posição social, escolarização, inteligência, poder e êxito, compondo um modelo ao qual o sujeito é convocado a se conformar.

A violência dessa operação reside na imposição de um ideal cuja realização exige o afastamento daquilo que é socialmente identificado à negritude. Como acrescenta a autora, “na construção de um Ideal de Ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer ‘mancha negra’” (Souza, 1983, p. 34). É nesse quadro que a formulação que encerra o livro ganha força.

Para Souza, tornar-se negro envolve reconhecer o processo ideológico que produziu uma imagem depreciada do sujeito negro e construir, a partir daí, outra relação com a própria história, com o corpo e com a diferença. A autora sintetiza esse movimento ao afirmar: “ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (Souza, 1983, p. 77). O “tornar-se” indica um trabalho de elaboração diante dos lugares, imagens e valores que o racismo oferece ao sujeito, abrindo a possibilidade de uma relação própria com a negritude e com os sentidos construídos sobre si.

4.3.1 O “veneno”: sexualização e desejo do Outro

No campo amoroso e sexual, reaparecem elementos já presentes na história familiar de Luísa: a valorização da brancura, a exigência de excepcionalidade e as representações socialmente atribuídas à mulher negra. David, seu primeiro namorado, é apresentado como branco, louro e de olhos azuis. A relação permanecia restrita ao espaço privado. Souza (1983, p. 50) registra a formulação de Luísa: “Nunca me assumiu como namorada dele. Tudo era maravilhoso quando estávamos sozinhos ou com pessoas íntimas. Não saíamos à rua de mãos dadas”. A condição racial entra explicitamente na maneira como Luísa

interpreta esse vínculo quando afirma: “Ele me curtia como negra — a coisa da propaganda — a mulata, o escracho, a coisa de ser à vontade” (Souza, 1983, p. 50).

O relato articula reconhecimento amoroso e uma representação racializada da sexualidade. Luísa encontra uma forma de valorização naquilo que imagina despertar em David, ao mesmo tempo que experimenta o sofrimento de permanecer fora do reconhecimento público como namorada. Souza (1983) aproxima essa experiência da ambiguidade entre valorização e desvalorização que acompanha a representação social da mulher negra ao longo da história da entrevistada.

A relação com Mário introduz outra configuração. Luísa entra em uma disputa de sedução com ele e passa a competir pelos homens com quem ele se relacionava. A experiência com Roberto, por sua vez, recoloca de maneira mais explícita a articulação entre cor, posição amorosa e sexualidade. Depois da primeira relação sexual e da escolha de Roberto por outra mulher, Luísa encontra na condição de mulher negra uma explicação para o lugar que atribui a si mesma:

> Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra — a amante. Os homens ficavam com as mulheres brancas. Eu me achava mais mulher porque era negra: ser negra tinha pontos contra, mas tinha um veneno, uma coisa que segurava o homem (Souza, 1983, p. 52).

A palavra “veneno” ganha aqui uma função particular no relato. Ela permite a Luísa associar a negritude a uma potência erótica e transformar em valor aquilo que, em outros momentos de sua história, aparecia associado à inferiorização. A mulher negra situada como amante surge simultaneamente como objeto de desvalorização e como portadora de uma sexualidade supostamente excepcional. Souza (1983) lê essa posição a partir do circuito de desvalorização e pseudovalorização que atravessa a identidade de Luísa.

A exigência de excepcionalidade reaparece na relação com Sílvio. Ele é descrito como negro, bonito, inteligente, líder e desejado por outras mulheres. Na análise de Souza, Sílvio concentra os atributos do Ideal do Ego que orientavam a própria trajetória de Luísa. A autora o designa como o “‘negro-branco’ que ela procura em si e no outro” (Souza, 1983, p. 58). A escolha amorosa participa, assim, da mesma lógica que atravessava o desempenho escolar, a profissão e a relação com o corpo: o reconhecimento aparece ligado à exigência de ser “o mais”.

A própria Luísa formula essa exigência ao falar de Sílvio. Souza (1983, p. 53) registra: “A curtição é como ser o mais tudo: a mais bonita, a mais inteligente, a mais sensual. A responsabilidade, a exigência... Ser negro é ter que ser o mais”. O enunciado permite localizar uma modalidade de resposta ao Ideal que atravessa diferentes domínios de sua vida. O valor atribuído à sensualidade integra, nesse ponto, uma série mais ampla formada por beleza, inteligência, prestígio e desempenho.

O encontro com Sabino introduz uma experiência distinta. Luísa o apresenta como “o negro comum” que demonstrava interesse por ela havia algum tempo. Depois de uma relação sexual, a semelhança entre o corpo do parceiro e o corpo de seu pai produz uma reação intensa. Segundo o relato transcrito por Souza (1983, p. 53), “no outro dia, foi terrível: acordei e foi uma sensação terrível, pavor de ver aquele corpo que era igual ao do meu pai, foi terrível. Saí e não quis saber mais dele”.

Souza (1983) articula esse episódio à interdição transmitida pela avó e à relação entre escolha amorosa e figura paterna. Sua interpretação situa a experiência com Sabino no campo da proibição de “casar com preto/casar com o pai”, formulada anteriormente em sua análise. Para nossa leitura, a cena permite observar a força adquirida pela semelhança corporal: o corpo do parceiro convoca uma associação que liga cor, escolha amorosa, pai e pavor.

Jorge, com quem Luísa se casa, reinsere a brancura nessa série de escolhas. A família dele apresentava resistência à relação, e o próprio Jorge reconhecia a dificuldade inicial diante da possibilidade de casar-se com uma mulher negra. Na formulação reproduzida por Souza (1983, p. 54), Luísa relata que ele “nunca tinha pensado, nunca passou pela cabeça dele casar, transar uma mulher negra e que ele teve uma certa dificuldade, no começo, de me assumir”.

Na análise de Souza, essas relações participam de uma trama na qual a escolha dos parceiros, o Ideal do Ego e as representações da mulher negra se articulam. A figura da “mulata”, associada à sensualidade, à disponibilidade e ao “escracho”, oferece a Luísa um lugar a partir do qual interpretar aquilo que supõe causar o desejo dos homens. A palavra “veneno” condensa de maneira particularmente expressiva essa construção.

Para a investigação desenvolvida nesta tese, convém acompanhar inicialmente “veneno” como um significante privilegiado da narrativa de Luísa. A palavra reúne corpo,

negritude, sexualidade e uma suposição acerca do desejo do Outro. Sua incidência ganha ainda maior interesse quando a certeza ligada a essa palavra começa a vacilar.

4.3.2 Quando o “veneno” vacila

O encontro com Vítor introduz uma inflexão no relato. Luísa o apresenta como “o homem negro que eu queria para viver uma experiência afetivo-sexual” e associa a escolha a expectativas de potência e dominação. A experiência sexual frustra essas expectativas. Souza (1983, p. 54) registra sua fala: “Ele não era esse homem que eu esperava. Não era também o potente — fantasia da mulher branca e da mulher negra também, até minha também”.

O relato torna particularmente evidente a presença de uma fantasia acerca da virilidade do homem negro. Luísa esperava encontrar em Vítor uma posição que correspondia a essa imagem e reconhece sua própria participação na expectativa. O encontro produz uma experiência diferente daquela antecipada.

Outro elemento intervém quando Vítor conta que a maioria das mulheres com quem havia se relacionado era negra. Essa informação toca diretamente a posição de excepcionalidade que Luísa atribuía ao próprio corpo. O “veneno”, antes pensado como uma potência vinculada à condição de mulher negra, torna-se objeto de interrogação. É nesse ponto que aparece uma das formulações mais importantes de toda a entrevista. Souza (1983, p. 54) registra:

> Então, pensei, se é assim, aquele veneno que eu acho que tenho... vai ser uma prova, vai ter que surgir uma coisa verdadeira — se eu sou esse veneno que eu queria ser, teria que ser porque eu sou Luísa, independente de ser negra. (Souza, 1983, p. 54).

A mudança é significativa. Luísa passa da certeza acerca de uma potência racialmente atribuída à pergunta sobre aquilo que poderia sustentar o desejo dirigido a ela como sujeito singular. A formulação “porque eu sou Luísa” introduz uma distância em relação à representação da mulher negra que até então lhe oferecia uma resposta para sua posição no campo sexual.

A sequência torna esse movimento ainda mais claro. Interrogada sobre “a coisa do veneno por ser negra”, Luísa responde: “Não sei... Talvez o medo de transar com crioulo, seja por medo de ver que essa coisa não existe” (Souza, 1983, p. 54). A palavra que antes nomeava uma certeza passa a carregar uma pergunta.

Souza (1983) interpreta esse encontro por meio da problemática da castração. Em sua leitura, Vítor participa de uma segunda transgressão da interdição transmitida pela avó. A autora situa Luísa em posição ativa na cena e formula que, “antes que seja castrada, Luísa castra o parceiro” (Souza, 1983, p. 55). Essa formulação pertence ao aparato conceitual mobilizado pela própria Souza e será mantida aqui nesse estatuto.

Nas páginas seguintes, a autora acompanha mudanças mais amplas na posição de Luísa. A entrada no Movimento Negro, a aproximação da discussão racial e a possibilidade de reconhecer as contradições de sua própria história participam desse processo. Souza caracteriza essa nova posição como uma identidade de mulher negra ainda atravessada por conflitos e contradições.

Na conclusão de sua análise, Souza (1983, p. 59) escreve que Luísa “começa, inconclusa, a demolir os mitos”. O termo “inconclusa” é particularmente importante para nossa leitura. O material registra um movimento em curso, marcado pelo questionamento de certezas que haviam organizado a relação de Luísa com a negritude, com seus parceiros e com o próprio corpo.

A transformação do “veneno” pode ser situada nesse movimento. No início, a palavra participa de uma explicação relativamente estável para o valor sexual que Luísa atribui à negritude. Com Vítor, essa estabilidade se desfaz e a própria palavra se torna objeto de dúvida. A mudança ocorre no interior da narrativa da entrevistada e permite acompanhar uma modificação na maneira como ela articula cor, corpo e desejo.

Essa constatação também delimita o que podemos dizer acerca da letra. A repetição de “veneno” mostra sua importância na organização do discurso de Luísa e permite acompanhar os sentidos que se concentram em torno dela. A hipótese acerca de uma eventual função de letra exige ainda verificar o que, nessa palavra, poderia tocar uma relação entre saber e gozo que exceda a simples concentração de significações. O material de Souza abre essa pergunta e oferece elementos para sustentá-la como problema de pesquisa.

4.4 Da história de Luísa à transferência: a racialização na cena analítica

A história de Luísa permitiu acompanhar a presença da racialização em diferentes dimensões de uma trajetória: transmissão familiar, relação com a imagem corporal, constituição do Ideal do Ego, investimento intelectual, escolhas amorosas e sexualidade. A palavra “veneno” adquiriu destaque porque reuniu, em diferentes momentos, negritude, corpo, desejo e valor.

Sua posterior vacilação introduz uma questão especialmente importante para esta pesquisa. Uma nomeação recebida do campo social pode participar da maneira como o sujeito interpreta o próprio corpo e o desejo do Outro. Seu valor também pode se modificar ao longo da história, como ocorre quando Luísa começa a interrogar aquilo que anteriormente tomava como evidência acerca de sua potência sexual.

Esse movimento permite retomar a hipótese da letra com a cautela construída anteriormente. A história de Luísa oferece uma palavra que insiste e concentra uma trama de significações. O passo teórico seguinte consiste em investigar a função assumida por essa insistência na relação entre corpo, saber e gozo. A letra permanece, portanto, como operador possível de leitura, dependente daquilo que cada material permitir localizar.

O estatuto da entrevista impõe também um limite produtivo à investigação. Souza trabalha com uma história de vida e propõe posteriormente uma leitura psicanalítica de seus elementos. O material permite acompanhar deslocamentos no discurso de Luísa, transformações em suas identificações e mudanças na maneira como ela narra sua própria história. A transferência analítica exige outro tipo de material.

É justamente esse outro registro que encontraremos em Isildinha Baptista Nogueira. Seus relatos introduzem situações clínicas nas quais cor, corpo e raça comparecem no endereçamento ao analista. A questão passa então a incidir sobre aquilo que acontece quando uma significação racial participa diretamente da relação transferencial.

A passagem para Nogueira (1998) permitirá examinar de que maneira o corpo da analista pode ser incluído pelo analisante nessa trama e que lugar uma nomeação racial adquire no interior da sessão. A transferência oferece, nesse ponto, condições para acompanhar a incidência dessas significações na relação com o Outro encarnado pelo analista e os efeitos das intervenções realizadas.

Os conceitos de interpretação, ato analítico e posição do analista poderão ser mobilizados a partir dessas situações concretas. Sua entrada seguirá as exigências colocadas pelo material clínico, permitindo examinar o que cada intervenção produz e de que maneira o analista responde quando a racialização comparece na transferência.

É com essa orientação que avançaremos para os fragmentos de Nogueira (1998). A questão que se abre diz respeito à forma singular assumida pela racialização na cena analítica e às possibilidades de manejo quando raça, cor e corpo passam a fazer parte do que o analisante dirige ao analista.

5. A RAÇA NA TRANSFERÊNCIA: CORPO, SIGNIFICAÇÕES E POSIÇÃO DO ANALISTA

O capítulo anterior acompanhou os efeitos da racialização na história de Luísa e permitiu localizar como significações relativas à cor, ao corpo e à sexualidade participaram da constituição de seus ideais e de suas escolhas amorosas. A passagem aos fragmentos clínicos apresentados por Nogueira (1998) modifica o estatuto do material. Entramos agora em situações provenientes da prática analítica, nas quais raça, cor e corpo comparecem no próprio endereçamento transferencial.

Essa passagem preserva uma distinção importante para esta pesquisa. O racismo disponibiliza significantes, imagens e posições sociais por meio dos quais determinados corpos são classificados e hierarquizados. Na tese de Nogueira (1998) vemos que a experiência analítica permite acompanhar o lugar adquirido por esses elementos na história de um sujeito, nas identificações que constrói, na relação com a própria imagem e nas palavras que dirige ao analista.

A autora ressalta que essas inscrições participam de momentos iniciais da constituição subjetiva e ultrapassam as experiências explícitas de discriminação vividas posteriormente. Ela escreve:

> Tais inscrições psíquicas não são simplesmente resultado da introjeção das experiências de discriminação efetivamente vivenciadas, mas se constituem na infância, envolvendo momentos iniciais da constituição subjetiva. (Nogueira, 1998, p. 8).

A psicanalista trabalha com a articulação entre representações sociais e configurações psíquicas, procurando compreender como a condição de negro se constitui no encontro entre esses dois registros. Sua tese antecede algumas das ferramentas do último ensino de Lacan mobilizadas nesta pesquisa. Conceitos como letra, *falasser* e *sinthoma* constituem, portanto, operadores que introduzimos em nossa leitura e precisam permanecer distintos do vocabulário empregado pela autora.

Nogueira (1998) observa que o paciente, ao falar de seu sofrimento, inclui o analista naquilo que apresenta, instaurando a transferência. Ao discutir sua própria posição, acrescenta que sua cor pode participar diretamente desse processo. A formulação é precisa: “meu corpo físico, que é investido de um significante peculiar: a cor negra, funciona como um evocador de significações” (Nogueira, 1998, p. 119). O corpo da analista entra,

assim, na experiência a partir das significações que desperta para determinado paciente. Seu interesse clínico advém do que passa a ser dito, associado, recusado ou interrogado a partir dele. É nesse ponto que os fragmentos de Nogueira oferecem um material privilegiado para a questão desta tese.

5.1 "Significações do corpo negro": corpo, imagem e efeitos psíquicos do racismo

A investigação de Nogueira (1998) parte de uma hipótese central: a realidade histórico-social do racismo participa da constituição de configurações psíquicas particulares para sujeitos negros. A autora procura pensar essa incidência articulando as representações socialmente construídas acerca do negro às formas pelas quais tais representações são incorporadas à experiência subjetiva.

O corpo ocupa uma posição decisiva nesse percurso. Na primeira parte da tese, a psicanalista situa o corpo negro numa rede de significações produzida historicamente. Cor da pele, cabelo e traços fenotípicos adquirem valores que ultrapassam suas características físicas e passam a funcionar como elementos de classificação social. A autora acompanha a maneira como a oposição entre negro e branco se estrutura em torno de valores hierarquizados e oferece à brancura uma posição idealizada.

A passagem à psicanálise permite a autora interrogar os efeitos dessa rede na constituição da imagem corporal. O estádio do espelho e as relações entre imagem, identificação e olhar do Outro fornecem algumas de suas referências teóricas. A criança encontra sua imagem num universo no qual seu corpo já é objeto de investimentos e significações provenientes daqueles que a cercam.

Para a criança negra, segundo a autora, essa experiência adquire uma complexidade particular diante de um ideal de brancura presente no ambiente social. A diferença corporal pode passar a ser experimentada a partir de valores que associam a pele negra à inferioridade e oferecem o corpo branco como referência privilegiada de beleza e reconhecimento. O conflito incide, então, na relação que o sujeito constrói com sua imagem.

Nogueira (1998) dedica uma parte expressiva da tese àquilo que denomina dissociação narcísica da imagem corporal. O sujeito negro pode construir uma imagem de si submetida a um ideal cuja realização encontra um limite no próprio corpo. A brancura aparece, nessa lógica, como parâmetro imaginário e simbólico de valor.

Essa elaboração encontra proximidade com a discussão realizada anteriormente a partir de Neusa Santos Souza (1983). As duas autoras localizam o ideal de brancura como referência capaz de orientar a maneira pela qual sujeitos negros avaliam seus corpos, suas possibilidades de reconhecimento e seus lugares no laço social. Nogueira acrescenta uma investigação detalhada da imagem corporal e dos processos de vergonha e autodestruição relacionados a esse conflito. A vergonha ocupa aí um lugar importante. Nogueira (1998) articula experiências de injúria e humilhação racial à possibilidade de que uma denominação ofensiva atinja o sujeito e participe da forma pela qual passa a olhar o próprio corpo. A violência racial pode, desse modo, encontrar apoio em conflitos narcísicos e produzir respostas que variam conforme a história e a estrutura de cada sujeito.

Esse ponto requer a mesma cautela estabelecida no capítulo anterior. A tese de Nogueira oferece elementos para pensar a incidência psíquica do racismo. Ela não fornece fundamento para estabelecer uma equivalência geral entre experiência racista, Real e letra. Essas articulações pertencem ao problema que esta pesquisa acrescenta ao material e deverão ser examinadas segundo aquilo que cada fragmento clínico efetivamente permite localizar.

A própria autora insiste na complexidade dessa passagem entre o coletivo e o singular. No início dos estudos de caso, observa que pensar analiticamente a questão dos negros envolve também os fatores sociais, econômicos, políticos e culturais que estão na origem da categoria “negro”. Sua proposta consiste em investigar como essas construções participam da vivência de cada sujeito e de suas formas de autopercepção.

Essa orientação permitirá ler os três casos apresentados pela autora. O interesse recairá sobre a maneira como significações racialmente compartilhadas entram na transferência, sobre a função adquirida pelo corpo da analista e sobre as intervenções através das quais determinadas formulações retornam ao próprio sujeito.

5.2 O corpo da analista e a posição analítica

A discussão sobre a posição do analista ganha uma configuração particular nos estudos de Nogueira (1998). A autora explicita desde o início que sua condição de analista negra pode participar da maneira pela qual alguns pacientes chegam, permanecem ou se afastam do tratamento.

Esse dado não transforma a cor da analista numa explicação prévia para o que ocorre na transferência. Sua função aparece a partir daquilo que cada paciente produz diante dela. A psicanalista observa, nesse sentido, que sua presença física é percebida segundo os parâmetros da experiência analítica e que a cor se articula a outros significantes produzidos pelo paciente.

A transferência oferece o campo em que essa articulação pode ser trabalhada. O analista encontra-se incluído na experiência por meio das expectativas, fantasias e posições que lhe são atribuídas. A cor pode integrar essa construção quando passa a ser mobilizada pelo analisante.

Laurent (2007) fornece uma coordenada útil para pensar essa posição. Em “Princípios diretores do ato psicanalítico”, afirma que a sessão permite colocar em questão identificações nas quais o sujeito se encontra fixado. A posição analítica sustenta essa operação porque o analista não se identifica com nenhum dos papéis que seu interlocutor queira que ele represente.

Essa formulação ajuda a evitar uma resposta fundada previamente na identidade da analista. Uma analista negra pode ser colocada pelo paciente em diferentes lugares: semelhante, ameaça, testemunha, figura julgadora, objeto de desprezo, destinatária de uma identificação ou suporte de outras significações. A direção do tratamento acompanha aquilo que emerge dessa atribuição.

A questão da neutralidade pode ser situada a partir daí. A abstinência dos próprios ideais e a atenção à singularidade do sujeito permanecem coordenadas fundamentais. A presença corporal do analista integra, contudo, aquilo que pode ser utilizado pelo analisante na construção da transferência. O apagamento antecipado dessa dimensão retiraria do trabalho um elemento que, em alguns casos, aparece no próprio discurso do paciente.

Laurent (2007, p. 217) oferece ainda outra formulação importante: “Não há tratamento standard, nem protocolo geral que venha a reger a sessão e o tratamento psicanalíticos.” A presença do racismo na clínica conserva esse princípio. A racialização não define de antemão a intervenção; cada caso exige localizar o valor adquirido por determinado significante e acompanhar aquilo que sua introdução produz na experiência. “As entradas em análise”, também de Laurent, permite acrescentar a questão da implicação subjetiva. Ao comentar Dora e o Homem dos Ratos, Laurent (1995) mostra que a entrada

em análise envolve uma modificação da posição do sujeito diante da própria mensagem. O que inicialmente aparece como queixa pode passar a incluir a interrogação acerca da participação do próprio sujeito naquilo que diz, deseja e repete.

Essa orientação torna-se particularmente importante diante do racismo. A realidade da segregação e a violência produzida por ela fazem parte das condições nas quais o sofrimento se apresenta. O trabalho analítico acompanha também as associações, identificações e respostas singulares construídas pelo sujeito nesse campo.

Os casos de Nogueira mostram diferentes momentos dessa operação. Em alguns deles, a cor da analista aparece já no primeiro encontro e constitui inicialmente um obstáculo. Em outros, determinada palavra dirigida aos negros retorna ao próprio paciente por meio de uma intervenção. Em cada situação, a função do elemento racial precisa ser acompanhada a partir da sequência clínica.

5.3 A racialização na transferência: três fragmentos clínicos

Nogueira apresenta três casos no capítulo final de sua tese. Os fragmentos possuem extensões e desenvolvimentos distintos, porém compartilham uma característica: significações ligadas à negritude comparecem diretamente no material clínico. A própria autora adverte que os casos foram escolhidos para circunscrever algumas formas pelas quais o significante “corpo negro” se associa a outros significantes. Essa indicação metodológica orientará nossa leitura.

5.3.1 Senhora Santos: “você era negra”

O primeiro caso é o de uma mulher branca que procura análise inicialmente apresentando como problema o comportamento de seu filho de onze anos. Durante a primeira entrevista, relata também aspectos de sua vida sexual e de sua relação com o menino. Ao final do encontro, marca uma nova sessão. Quando retorna, introduz um elemento que havia permanecido fora de sua fala inicial. Dirige-se à analista dizendo: “Você me desculpe pelo outro dia, não pude deixar de me impressionar, você era negra” (Nogueira, 1998, p. 120).

Nogueira responde com uma pergunta breve: “Era negra?” (Nogueira, 1998, p. 120). A devolução produz uma associação imediata. A paciente passa da cor da analista à

maneira como qualifica a própria história: “Me sinto envergonhada por ter pensado isso, não tem nada a ver com você, eu é que tenho uma história negra, nos últimos tempos me comporto como uma garota de programa” (Nogueira, 1998, p. 120).A passagem merece atenção. A palavra “negra” aparece inicialmente como atributo do corpo da analista e retorna, poucos instantes depois, como qualificação moral da própria história da paciente. Cor, vergonha, sexualidade e permissividade entram numa mesma cadeia associativa.

No comentário do caso, Nogueira lê a reação inicial da senhora Santos como um estranhamento diante de uma analista negra. A autora localiza também o valor social da associação entre negritude, desregramento e permissividade sexual. O material revela, assim, como um significado disponível no imaginário racial passa a participar da maneira pela qual a própria paciente nomeia aquilo que lhe causa vergonha.

A intervenção “Era negra?” possui uma função importante nessa passagem. A analista devolve à paciente uma expressão produzida por ela própria e cria condições para que a palavra se desdobre. A sequência clínica mostra que o atributo dirigido inicialmente à analista passa a integrar uma associação acerca da sexualidade e da história da paciente.

Essa operação pode ser aproximada daquilo que Miller (1998) desenvolve, em “O osso de uma análise”, acerca da redução analítica. A experiência permite destacar certos elementos do discurso e fazê-los adquirir um relevo que a continuidade narrativa poderia encobrir. A intervenção trabalha aqui com uma palavra produzida pela própria paciente e acompanha os sentidos que passam a se organizar ao redor dela.

O caso oferece também um limite importante para nossa leitura. A cor da analista participa da transferência através de significações precisas produzidas pela senhora Santos. O material sustenta essa articulação significante e imaginária. A hipótese de uma incidência no registro da letra ou do Real exigiria outros elementos clínicos.

5.3.2 Senhora Oliveira: brancura, imagem corporal e relação entre mãe e filha

O segundo caso apresentado por Nogueira é o de uma família negra que chega ao consultório por indicação de um médico pediatra. A queixa dizia respeito a Mariana, menina de seis anos que apresentava dificuldades de relacionamento com outras crianças e de adaptação à escola. A senhora Oliveira comparece à primeira entrevista acompanhada do marido. Depois que Nogueira abre a porta, cumprimenta o casal e se apresenta, os dois lhe

dizem: “Queremos falar com o psicanalista!”. A autora responde: “Sou eu”. Em seguida, o casal se desculpa e deixa o consultório (Nogueira, 1998, p. 122).

Dias depois, a senhora Oliveira telefona e marca uma nova entrevista, desta vez retornando sozinha. Ao falar de Mariana, descreve-a como uma criança “difícil, insatisfeita, briguenta e com dificuldade de se relacionar com as pessoas” (Nogueira, 1998, p. 122). É nesse momento que Nogueira introduz uma primeira intervenção: “Dificuldade de ser negra?” (Nogueira, 1998, p. 123).

A pergunta surpreende a senhora Oliveira, que faz uma pausa e prossegue falando da filha. Sua resposta passa pela enumeração dos cuidados e recursos que oferece a Mariana: roupas, escola, clube e conforto material. A mãe procura sustentar que nada faltaria à criança. Ao mesmo tempo, introduz um conflito familiar relacionado ao marido, que frequentava a umbanda e uma escola de samba. A senhora Oliveira afirma que desaprovava essas práticas e as qualificava como “coisa de preto”, motivo recorrente de discussões entre o casal, presenciadas pelos filhos.

Nogueira intervém novamente: “A religião dos brancos é que é boa para eles?” (Nogueira, 1998, p. 123). A senhora Oliveira começa a chorar e responde falando do sofrimento associado a ser negro: “Você não sabe como é difícil ser negro, como a gente sofre quando não se comporta como se deve, eu gostaria muito que Mariana...”. A analista interrompe a frase com a pergunta: “Fosse uma menina branca?”. A mãe responde: “Tudo seria mais fácil” (Nogueira, 1998, p. 123).

A sequência confere maior precisão ao problema clínico. O ideal de brancura emerge gradativamente no próprio discurso da mãe, associado aos cuidados dispensados à filha, às expectativas de comportamento, às referências culturais do marido e à maneira como imagina uma vida menos sofrida para Mariana. Na leitura posterior do caso, Nogueira explicita essa articulação ao afirmar: “A senhora Oliveira não reconhece, em Mariana, uma menina negra. Projeta na filha seu desejo de brancura” (Nogueira, 1998, p. 124).

A cena inicial do consultório também recebe sua significação na análise que a autora faz posteriormente. Nogueira relaciona a interrupção do primeiro encontro à dificuldade da senhora Oliveira diante de sua própria condição racial. Ver-se diante de uma analista negra adquire, para aquela paciente, uma dimensão especular particularmente intensa. A autora

lê essa reação em continuidade com o esforço da senhora Oliveira para sustentar um ideal de brancura em sua vida familiar e social.

Esse ideal aparecia investido em diferentes objetos e práticas. A preocupação com a escola frequentada pela filha, com as roupas, com as atividades consideradas socialmente valorizadas e com a apresentação corporal compunha uma tentativa de aproximação a um universo associado à brancura. Nogueira observa que, na fala da mãe, Mariana aparece como uma criança que “está sempre limpinha”, formulação que ganha relevo justamente porque a autora localiza aí a associação entre brancura, limpeza, prestígio e valor social.

Ao interpretar o sofrimento da senhora Oliveira, Nogueira recorre à noção de um movimento melancólico. O objeto desejado é situado no “ser branco”, e a impossibilidade de realizá-lo convive com a permanência de uma identificação com essa imagem idealizada. A brancura funciona, assim, como referência a partir da qual a mãe avalia a si mesma, o marido e a filha.

Essa dinâmica alcança diretamente Mariana. O desejo materno oferece à menina uma imagem de valor organizada por um ideal corporal que exclui traços de sua própria aparência. A dificuldade de reconhecer positivamente a negritude aparece também no brincar. Durante o trabalho clínico, Nogueira utiliza bonecos negros para representar membros da família. Mariana inicialmente os recusa, dizendo que eram feios. A analista então lhe diz que aqueles bonecos eram iguais a ela própria e a Mariana. A menina responde: “Ah, bom, eles são bonitos” (Nogueira, 1998, p. 124).

Nogueira atribui importância a esse episódio porque sua própria imagem corporal entra no trabalho com a criança. A analista negra pode oferecer a Mariana uma referência de negritude investida de outro valor. A autora formula essa possibilidade com prudência, considerando que sua presença poderia funcionar, naquele momento, como uma imagem semelhante menos destrutiva para a menina. A intervenção com os bonecos participa, portanto, do trabalho com as significações que Mariana associa à cor e à aparência.

A figura paterna introduz outra dimensão dessa trama. O marido da senhora Oliveira era ligado à umbanda e ao samba, elementos sistematicamente depreciados pela mãe como “coisa de preto”. Nogueira observa que essa desqualificação alcançava também o próprio pai e dificultava para Mariana a construção de uma referência positiva ligada à sua

negritude. As práticas culturais com as quais ele se identificava eram continuamente submetidas ao julgamento materno.

Alguns momentos do tratamento permitem acompanhar como a menina começa a falar dessas experiências. Mariana conta que o pai, escondido da mãe, por vezes a levava ao samba. Em uma dessas ocasiões, diz à analista: “É bom que minha mãe não saiba que fomos ao samba senão nós vamos apanhar” (Nogueira, 1998, p. 127). Nogueira lhe assegura que o espaço terapêutico lhe pertence e que aquilo poderia ser dito ali. A menina então responde: “Que bom que você gosta de samba, você não tem cara de saci-pererê e não é vagabunda” (Nogueira, 1998, p. 127).

Essa fala é particularmente expressiva porque reúne elementos que circulavam anteriormente no discurso familiar e começa a diferenciá-los. O gosto pelo samba, a negritude e os atributos depreciativos transmitidos pela mãe deixam de aparecer inteiramente sobrepostos. A presença da analista oferece à criança uma experiência na qual alguém negro pode estar ligado ao samba e, simultaneamente, escapar às qualificações pejorativas que organizavam parte do universo materno.

O fragmento revela, assim, diferentes planos de incidência da racialização. Na senhora Oliveira, a brancura funciona como ideal que orienta a apresentação de si, o reconhecimento social e as expectativas depositadas na filha. Em Mariana, esse ideal comparece na dificuldade de investir sua própria imagem, na rejeição inicial dos bonecos negros e nos conflitos em torno das referências culturais paternas. A presença de Nogueira introduz ainda uma terceira dimensão: seu corpo negro passa a participar do material clínico e das possibilidades identificatórias que se abrem no tratamento.

O caso também permite precisar o estatuto das intervenções da analista. “Dificuldade de ser negra?”, “A religião dos brancos é que é boa para eles?” e “Fosse uma menina branca?” incidem sobre elementos já presentes na fala da senhora Oliveira e tornam mais explícita a lógica que organiza seu discurso. Com Mariana, a utilização dos bonecos e a presença corporal da própria analista participam de um trabalho sobre a imagem e os valores atribuídos à negritude.

Para a investigação desenvolvida nesta tese, interessa manter essas intervenções em seu contexto clínico. Elas mostram uma analista que escuta a dimensão racial presente no material e intervém a partir das palavras, imagens e ideais que aparecem no próprio

caso. Sua eventual aproximação com a interpretação ou com o ato analítico deverá considerar a sequência transferencial e os efeitos relatados, preservando a diferença entre a elaboração clínica de Nogueira e os operadores lacanianos que introduzimos posteriormente.

O caso da senhora Oliveira e Mariana oferece, dessa forma, um exemplo particularmente consistente de como o racismo pode participar da experiência do corpo sem assumir uma função uniforme. A mesma trama familiar reúne o ideal materno de brancura, a depreciação das referências negras associadas ao pai, a dificuldade da criança diante de sua imagem e a presença de uma analista negra que passa a integrar essa rede de significações. É no acompanhamento dessas diferenças que a transferência permite localizar o uso singular que cada sujeito faz dos significantes e imagens disponíveis no discurso racial.

5.3.3 Maíra: “Você é vagabunda?”

Maíra tem 25 anos, é negra, trabalha como secretária bilíngue em uma multinacional e cursa pós-graduação em Administração de Empresas. Procura análise em função da dificuldade de estabelecer amizades, da solidão, da ausência de relacionamentos amorosos e dos conflitos familiares. Nogueira relata que a jovem havia crescido em um bairro de classe média e estudado em uma escola na qual havia apenas outra criança negra além dela própria.

Ao recordar essa experiência, Maíra diz: “Eu tinha vergonha de falar com ela, ela era negra” (Nogueira, 1998, p. 127). Questionada pela analista sobre a presença de outras crianças negras na escola, responde que aquela menina era a única. Sua fala avança então para a própria relação com a negritude: durante muito tempo procurara afastar-se dessa identificação e crescera ouvindo da avó que deveria casar-se com pessoas de pele mais clara para “clarear a família”. A aproximação com o movimento negro produziu posteriormente uma mudança importante em sua maneira consciente de reconhecer-se racialmente. Segundo sua própria formulação: “Só me aceitei negra depois que entrei para a militância do movimento negro” (Nogueira, 1998, p. 127).

Esse deslocamento coexistia com formulações depreciativas dirigidas aos negros. Maíra dizia que já não sentia vergonha de ser negra, ao mesmo tempo que afirmava que os negros “eram mal vistos, porque eles não ajudavam muito, eram vagabundos, não

gostavam de trabalhar". Em outro momento, enuncia: "Os negros não podem ir pra frente, eles não gostam de trabalhar" (Nogueira, 1998, p. 127). Nogueira intervém fazendo a generalização retornar à própria paciente: "Você é vagabunda?". Maíra responde: "Não, eu trabalho". A analista prossegue: "Você pensa que é a única negra que trabalha?" (Nogueira, 1998, p. 128).

A sequência permite localizar uma contradição importante no discurso de Maíra. O predicado "vagabundos", utilizado para designar genericamente os negros, encontra um limite quando retorna sobre aquela que o pronuncia. Na análise que faz do caso, Nogueira observa que Maíra parece inicialmente situar-se como uma exceção à regra que ela própria sustenta: trabalha e estuda, enquanto continua atribuindo aos outros negros os significantes depreciativos recebidos ao longo de sua história familiar.

A militância havia oferecido a Maíra recursos para nomear o racismo e reconhecer-se como negra. Nogueira localiza, contudo, a permanência de valores associados à brancura na maneira como a paciente se relacionava com sua própria história. A autora observa que Maíra conhecia pouco da história do povo negro e demonstrava vergonha diante dela. Em uma sessão, quando a analista lembra que ela própria também é negra, Maíra reage dizendo: "Parece mais odioso ouvir isso de uma negra, os brancos nunca dizem nada disso, eles exigem que sejamos, no mínimo, parecidos com eles, para nos respeitar" (Nogueira, 1998, p. 131).

A fala permite perceber que o ideal de brancura permanecia operante mesmo no interior de uma elaboração política que criticava explicitamente o racismo. Para Nogueira, esse é um ponto central do caso: a transformação do saber consciente acerca da condição racial segue uma temporalidade distinta daquela dos processos psíquicos construídos ao longo da história do sujeito.

Depois de aproximadamente um ano de análise, Maíra muda de emprego, amplia seus vínculos sociais e conhece, em uma recepção, um executivo estrangeiro temporariamente no Brasil. Nogueira o descreve como um homem branco. Os dois iniciam um relacionamento e decidem casar-se. A proximidade do casamento faz emergir novos temores. Maíra receia que o noivo conheça sua família e passa a antecipar uma reação negativa diante de sua origem. Sua fantasia de "clareamento" reaparece nesse momento: casar-se com um homem branco correspondia também ao ideal familiar transmitido entre gerações.

Outro aspecto ganha relevo na relação com o corpo. Antes dos encontros com o namorado, Maíra desenvolve rituais intensos de higiene. Nogueira relata banhos repetidos e a preocupação constante em eliminar qualquer elemento que pudesse ser percebido pelo parceiro como sinal de uma condição desvalorizada. O medo de ser vista atravessa, nesse ponto, corpo, cor, pertencimento familiar e desejo de reconhecimento.

A apresentação do namorado à família produz uma experiência diferente daquela antecipada por Maíra. Apesar de seus receios, ele é bem recebido. Em seguida, é a família do noivo que se mostra inicialmente reticente diante do fato de ele se casar com uma mulher negra. O casamento segue marcado, e os preparativos tornam visível outro sintoma: Maíra passa a emagrecer de forma acentuada.

Durante os ajustes do vestido, a paciente manifesta preocupação com aquilo que a família do noivo pensaria de seu corpo. Em sessão, diz: “Não consigo parar de emagrecer, o que a família dele vai dizer?” (Nogueira, 1998, p. 129). Nogueira responde:

> Me parece que não terão nada a dizer, pois até lá você já terá desaparecido; agora, como você fará para sumir também com a sua família? Eles também estarão lá, presentes, no casamento. (Nogueira, 1998, p. 129).

A intervenção reúne elementos que vinham aparecendo separadamente no discurso: emagrecimento, temor diante da família branca do noivo, vergonha da própria família e desejo de apagar aquilo que Maíra vivia como marca de sua origem. Nogueira relata que a paciente interrompe o choro naquele momento. Uma semana depois, Maíra comunica que havia parado de emagrecer e começa a formular de outra maneira aquilo que antecipava para o casamento. Diz à analista: “Sei que tenho que me preparar para uma guerra, que está apenas começando” (Nogueira, 1998, p. 133).

A autora atribui ao emagrecimento um sentido preciso em sua análise do caso: “Evidente que esse emagrecimento todo representava uma vontade inconsciente de desaparecer, de ‘dar sumiço’ em seu ‘corpo negro’” (Nogueira, 1998, p. 133). Convém preservar aqui a autoria dessa interpretação. É Nogueira quem articula o emagrecimento à tentativa de desaparecimento do corpo negro, a partir da sequência clínica que apresenta.

O caso permite acompanhar, portanto, uma transformação no modo como Maíra começa a reconhecer os valores transmitidos em sua história familiar. O ideal de clareamento recebido da avó, a vergonha da menina negra na escola, os predicados depreciativos dirigidos aos negros, o temor diante do casamento e o emagrecimento

compõem uma série que Nogueira lê a partir do conflito entre a identificação consciente com a negritude e a permanência de um ideal de brancura.

A intervenção “Você é vagabunda?” adquire especial interesse para nossa investigação. Ela destaca uma palavra que Maíra utilizava no interior de uma generalização e a faz retornar à sua própria posição. Nesse sentido, a elaboração de Miller (1998) acerca da redução analítica oferece uma possibilidade de leitura. A operação isola um significante que circulava no discurso e concentra a questão naquele que o enuncia. A intervenção de Nogueira permite que “vagabunda” deixe momentaneamente de funcionar como atributo indiferenciado de “os negros” e passe a interrogar a relação de Maíra com aquilo que afirma.

A segunda intervenção possui outra estrutura. A frase acerca do desaparecimento coloca em série o emagrecimento do corpo e a fantasia de apagar a própria família da cena do casamento. O efeito relatado por Nogueira aparece na sequência imediata e na sessão seguinte, oferecendo elementos mais consistentes para pensar as consequências de sua intervenção.

Esses dois momentos também ajudam a circunscrever a questão do ato analítico. Podemos localizar intervenções e acompanhar alguns efeitos registrados pela autora. A determinação de seu estatuto como ato exige cautela, pois temos acesso a um recorte escrito retrospectivamente por Nogueira e não à totalidade da sequência transferencial. O material sustenta com maior segurança uma discussão acerca da interpretação, da redução e das mudanças produzidas no discurso da paciente.

Maíra oferece, por fim, um material particularmente importante para a tese de Nogueira acerca dos limites da conscientização. Sua militância havia modificado a forma consciente de nomear a própria condição e lhe fornecido recursos de enfrentamento do racismo. Ao longo da análise, tornam-se legíveis valores e identificações que continuavam participando de sua relação com os negros, com a família, com o parceiro e com o próprio corpo.

Essa distinção também é relevante para nossa pesquisa. Saber que o racismo existe, conhecer sua história e engajar-se politicamente em seu enfrentamento podem produzir transformações importantes. A experiência analítica interroga outro plano: a função singular adquirida pelos significantes, imagens e ideais que participaram da história do sujeito. O caso de Maíra mostra como esses dois registros podem coexistir e como o

trabalho da análise pode fazer retornar ao sujeito palavras que, até então, pareciam dizer respeito apenas aos outros.

5.4 Intervenção, redução e ato analítico

Os três fragmentos permitem retomar a questão do ato com maior precisão. O caso da senhora Santos mostra uma palavra devolvida sob a forma de pergunta: “Era negra?”. A intervenção abre uma cadeia que conduz da cor da analista à “história negra” atribuída pela paciente a sua própria sexualidade. No caso da senhora Oliveira, “Fosse uma menina branca?” explicita um ideal presente no relato materno. Com Maíra, “Você é vagabunda?” faz retornar ao sujeito uma qualificação que até então aparecia dirigida ao grupo, e a intervenção sobre o emagrecimento articula o desaparecimento corporal ao medo de apresentar sua família negra.

Essas intervenções podem ser aproximadas da operação de redução formulada por Miller (1998). O autor distingue, entre seus mecanismos, a repetição e a convergência. A repetição permite localizar uma constante entre elementos diversos do discurso, enquanto, na convergência, “os enunciados do sujeito convergem para um enunciado essencial” (Miller, 1998, p. 48). Miller acrescenta que, em certas situações, esse enunciado pode ser produzido pelo analista sob a forma de uma interpretação. Essa elaboração oferece uma referência para ler a intervenção de Nogueira quando devolve a Maíra a palavra “vagabunda”, destacando do conjunto de sua fala um termo que reaparece ligado à forma como ela nomeia os negros e se situa diante da própria negritude.

Podemos também interrogar essas operações à luz do ato analítico. A designação de cada intervenção como ato exigiria um desenvolvimento mais amplo da sequência transferencial e das consequências produzidas para o sujeito. Essa precaução preserva a força clínica dos materiais. Os casos mostram que a cor e as significações raciais podem participar efetivamente da transferência. Mostram também que uma analista orientada pela psicanálise pode trabalhar com aquilo que emerge nesse campo a partir das palavras do próprio sujeito.

A posição analítica encontra aí uma exigência específica. O racismo precisa poder comparecer na sessão quando participa daquilo que o analisante diz, teme, deseja ou repete. A escuta acompanha sua dimensão histórica e social e, simultaneamente, interroga a função singular adquirida por essas significações em uma história. A experiência dos

casos permite retornar, por fim, à pergunta acerca da letra mantendo-a em seu devido lugar. Nogueira demonstra de maneira consistente a incidência de significações raciais na imagem corporal, nos ideais, na vergonha, nas relações familiares e na transferência. A hipótese de que uma dessas incidências possa adquirir função de letra exige outra operação conceitual, construída a partir do último ensino de Lacan e dependente dos elementos oferecidos por cada caso.

Os fragmentos aqui examinados sustentam sobretudo o trabalho com significantes, imagens, ideais e posições transferenciais. Eles ensinam que uma palavra proveniente do discurso racial pode ser retomada pelo sujeito, repetida, dirigida ao outro e, em certas circunstâncias, devolvida pela intervenção analítica de maneira a produzir uma nova pergunta.

É nesse ponto que a contribuição de Nogueira se torna especialmente relevante para esta tese. Sua clínica permite observar a passagem entre uma significação socialmente disponível e a função singular que ela assume para alguém. A psicanálise encontra aí seu campo: acompanhar o que cada sujeito faz com aquilo que o Outro lhe ofereceu como nome, imagem e lugar, bem como os deslocamentos que se tornam possíveis quando essas construções entram no trabalho da transferência.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A POSIÇÃO DO ANALISTA DIANTE DA SEGREGAÇÃO RACIAL

Esta tese partiu da pergunta sobre o lugar que o racismo pode ocupar na psicanálise e chegou a uma questão mais delimitada: que função as experiências de racialização podem adquirir para um sujeito e o que ocorre quando elas entram no trabalho da transferência? Esse deslocamento foi decisivo. Ele permitiu articular a realidade histórica e discursiva do racismo à singularidade de seus efeitos, preservando a diferença entre uma violência socialmente produzida e os destinos psíquicos que ela pode assumir.

Uma primeira consequência teórica dessa investigação é que a racialização oferece significantes, imagens e lugares sociais, mas sua incidência clínica depende da função que esses elementos adquirem em cada história. Os materiais de Souza (1983) e Nogueira (1998) mostram que o racismo pode participar da constituição dos ideais, da relação com a imagem corporal, das escolhas amorosas, da vergonha e das formas de nomear a si e aos outros. A clínica começa quando se acompanha como essas determinações são retomadas, repetidas, deslocadas ou interrogadas por um sujeito.

A história de Luísa tornou esse ponto particularmente legível. A palavra “veneno” participa de sua maneira de interpretar o valor erótico atribuído ao corpo negro e, posteriormente, perde a estabilidade que possuía em sua narrativa. A consequência clínica dessa leitura está menos em fixar um significado para a palavra do que em acompanhar sua função e suas transformações. Uma nomeação pode organizar uma resposta durante certo tempo e, em outro momento, tornar-se objeto de pergunta.

Os fragmentos de Nogueira (1998) acrescentam uma consequência decisiva para a transferência: a raça pode comparecer também pelo corpo do analista. A cor da pele adquire valor clínico quando é tomada pelo analisante e inserida em suas associações, fantasias e expectativas. A neutralidade, nesse contexto, diz respeito à renúncia do analista a responder a partir de seus próprios ideais e à disponibilidade para trabalhar com aquilo que o paciente efetivamente introduz na cena analítica. A posição do analista se orienta pela função assumida por essa nomeação no caso.

Outra consequência extraída desses materiais diz respeito à diferença entre elaboração política e elaboração subjetiva. Nogueira (1998) mostra que o conhecimento acerca do racismo e o engajamento em seu enfrentamento podem coexistir com ideais, vergonhas e significantes depreciativos que continuam operando na vida do sujeito. Essa

diferença preserva a especificidade dos dois campos: a ação política incide sobre as condições coletivas da segregação, enquanto a análise acompanha os modos singulares pelos quais essas condições participam de uma história.

As intervenções apresentadas por Nogueira também permitem precisar o trabalho analítico com significantes racializados. Em alguns momentos, uma palavra retirada de uma generalização retorna àquele que a pronuncia e modifica sua posição no discurso. A operação de redução formulada por Miller (1998) oferece uma referência para ler esse movimento. O interesse clínico está na possibilidade de isolar pontos que se repetem ou convergem e acompanhar os efeitos produzidos quando deixam de funcionar como evidências sobre o Outro e passam a interrogar o próprio sujeito.

Essa leitura também delimita a discussão do ato analítico. Os fragmentos publicados permitem localizar intervenções e alguns de seus efeitos; o estatuto de ato depende da sequência transferencial e das consequências que se produzem para o sujeito. O mesmo rigor orienta o emprego de trauma, letra e sinthoma. O valor traumático de uma experiência depende de sua incidência singular; a letra permanece uma hipótese de leitura vinculada à relação entre saber e gozo (Lacan, 1971/2003); e o sinthoma exige que se possa demonstrar a função exercida por uma formação na amarração entre Real, Simbólico e Imaginário (Lacan, 1975-1976/2007).

A principal consequência clínico-teórica da tese pode, assim, ser formulada em torno da posição do analista. Escutar o racismo exige conhecer as formas históricas e discursivas da segregação e, ao mesmo tempo, sustentar a singularidade da transferência. A experiência analítica trabalha no intervalo entre o que chega do campo do Outro e o uso que cada sujeito faz disso. Nesse ponto, psicanálise em extensão e psicanálise em intensão se articulam: uma permite ler os discursos de uma época; a outra acompanha seus efeitos quando entram na fala, no corpo e na transferência.

Os limites metodológicos da pesquisa também participam de suas conclusões. A história de Luísa foi produzida em um dispositivo de entrevista, e os casos de Nogueira chegam até esta tese pela seleção e pela escrita da própria analista. Essas condições restringem inferências sobre a totalidade dos tratamentos e, ao mesmo tempo, evidenciam a importância de retomar a produção de Neusa Santos Souza e Isildinha Baptista Nogueira. Suas obras mostram que a interlocução entre raça e psicanálise possui uma história brasileira que merece ser incorporada à formação e à pesquisa clínica contemporâneas.

Novas pesquisas poderão avançar sobre a presença da racialização na transferência a partir de materiais clínicos produzidos especificamente para esse fim e submetidos aos procedimentos éticos correspondentes. Para a formação dos analistas, permanece uma exigência: conhecer a história e os discursos do racismo e sustentar, diante deles, uma escuta orientada pelo caso. Essa posição evita transformar a raça em explicação total do sofrimento e também impede que sua presença seja apagada quando ela participa do que o sujeito traz à análise.

A necessidade dessas investigações ganha relevo no início do século XXI, período em que o debate público sobre o racismo passou a ocupar com maior intensidade universidades, instituições de saúde, espaços de formação e movimentos sociais, ao mesmo tempo que persistem formas renovadas de segregação e desigualdade. A ampliação da presença de sujeitos negros em espaços historicamente restritos também produz novas questões para a prática psicanalítica e para suas instituições. A clínica recebe sujeitos atravessados por discursos contemporâneos sobre raça, identidade, pertencimento e reconhecimento, enquanto o próprio analista pode ter seu corpo, sua cor e sua posição social incluídos na transferência. Investigar esses fenômenos exige acompanhar as transformações do laço social e as maneiras singulares pelas quais elas comparecem na experiência analítica.

Nesse campo, pesquisas futuras poderão examinar com maior extensão as formas pelas quais a racialização participa da instalação, dos impasses e das modificações da transferência, inclusive em situações nas quais analista e analisante ocupem diferentes posições raciais. Estudos clínicos longitudinais poderiam oferecer elementos para acompanhar os destinos de determinadas nomeações ao longo de um tratamento, suas relações com a imagem corporal, os ideais, os sintomas e o gozo, bem como os efeitos das intervenções realizadas. Também se mostram relevantes investigações desenvolvidas em serviços públicos de saúde mental, clínicas-escola e outros dispositivos institucionais, capazes de interrogar como racismo, segregação e condições concretas de vida comparecem na escuta. Esse conjunto de pesquisas poderá ampliar o conhecimento sobre a presença da raça na transferência e, ao mesmo tempo, produzir consequências para a formação, a supervisão e a prática dos analistas.

Ao final deste percurso, a pergunta inicial retorna transformada. O trabalho analítico pode abrir um espaço em que nomes, imagens e lugares recebidos do Outro deixem de funcionar apenas como respostas já dadas e possam ser interrogados na fala. É nesse

ponto que “Preciso me encontrar”, composição de Candeia gravada por Cartola em 1976, oferece uma ressonância para o fechamento desta tese. Ao cantar “Deixe-me ir, preciso andar / Vou por aí a procurar” (Candeia, 1976), Cartola dá voz a um movimento de percurso e procura. Algo dessa abertura interessa à experiência analítica: seguir com aquilo que constituiu o sujeito, com aquilo que o marcou e com aquilo que ainda pode inventar.



Figura 5 – Capa do disco Verde que te quero rosa, de Cartola (1977).
Fonte: reprodução de imagem.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALEMÁN, Jorge. *Para una izquierda lacaniana...: intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama, 2009.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria* (1895). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 2).

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2019a.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

CANDEIA, Antônio. Preciso me encontrar. Intérprete: Cartola. In: CARTOLA. *Cartola*. São Paulo: Discos Marcus Pereira, 1976. 1 disco sonoro, faixa 5. Disponível em: https://music.youtube.com/playlist?list=OLAK5uy_m1IFhOoaRwtZ9WSmeF2U72ytmSQYB0_Ok&si=cFAitApImmIgUV6I. Acesso em: 28 set. 2026

COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social: uma leitura do "Seminário 17". *Mental*, Barbacena, v. 4, n. 6, p. 107-121, jun. 2006.

CRUZ, Yhuri. *Monumento à voz de Anastácia*. 2019. Afresco-monumento à voz e distribuição de santinhos de Anastácia Livre.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas, 1975-1995*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DOMINGUES, Petrônio. *A nova abolição*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na Lei 10.639/03. *Revista da ABPN*, Goiânia, v. 5, n. 11, p. 5-28, jul./out. 2013.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas (1952). Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Rômulo Abreu. *Ocupa ICHF, ocupa tudo: uma breve reflexão sobre a ocupação do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF e a crise política*. 2017. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (org.). Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307 – 338.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172.

FREUD, Sigmund. Recomendações ao médico que exerce a psicanálise (1912). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 147-162.

FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 12: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). In: FREUD, Sigmund. Obras completas, volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 193-209.

FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor de transferência (1915). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 210-228.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos (1915)*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FREUD, Sigmund. *O infamiliar* (1919). In: *O infamiliar e outros escritos; seguido de O homem da areia / E. T. A. Hoffmann.* Tradução de Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares e Romero Freitas. 1. ed., 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 8).

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 15: psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. O eu e o id (1923). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 16: O eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros*

textos (1926-1929). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 13-123.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala (1933). 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HISTÓRIA para ninar gente grande. Intérprete: Marquinho Art'Samba. Compositores: Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Mamá, Marcio Bola, Ronie Oliveira e Danilo Firmino. *In:* SAMBAS de enredo das escolas de samba do Grupo Especial: Carnaval 2019. Rio de Janeiro: Universal Music, 2018. 1 CD, faixa 5.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira (1983). In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

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

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma (1945). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 197–213.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 96–103.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959–1960). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência* (1960–1961). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia* (1962–1963). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 248–264.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969–1970). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, Jacques. Radiofonia (1970). In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 400–447.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1971). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LACAN, Jacques. Lituraterra (1971). In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 15–25.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 19: ...ou pior* (1971–1972). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, Jacques. O aturdito (1972). In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 448–497.

LACAN, Jacques. Du discours psychanalytique (1972). In: LACAN, Jacques. *Lacan in Italia 1953–1978 = En Italie Lacan*. Milano: La Salamandra, 1978. p. 32–55.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972–1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma* (1975–1976). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

LAURENT, Éric. As entradas em análise. *Opção Lacaniana: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 12, p. 5–24, 1995.

LAURENT, Éric. Princípios diretores do ato psicanalítico. In: LAURENT, Éric. *A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007. p. 215–220.

LAURENT, Éric. O racismo 2.0. *Lacan Cotidiano*, n. 371, 26 jan. 2014. Disponível em: http://ampblog2006.blogspot.com/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html. Acesso em: 16 mar. 2026.

MOTTA, Nelson. Veneno (Veleno). Versão de “Veleno”, de Alfredo Polacci. Intérprete: Marina Lima. In: LIMA, Marina. *Fullgás*. [S. l.]: PolyGram, 1984. 1 disco sonoro, faixa 9.

MARISCO, Luciane Maranha de Oliveira. Revisitando autores sobre os conceitos de segregação socioespacial e exclusão social na análise da produção desigual do espaço urbano. *Revista Contexto Geográfico*, Maceió, v. 5, n. 9, p. 45–56, jul. 2020. DOI: https://doi.org/10.28998/contegeo.5i9.9998.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 54, p. 255–273, jul./dez. 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/S0103-21862014000200003.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, R. Corpsificação: circuito pulsional e sintoma. **Revista de Psicanálise Stylus**, *[S. l.]*, n. 21, p. pp. 121–127, 2010. DOI: 10.31683/stylus.vi21.837. Disponível em: https://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/837. Acesso em: 5 fev. 2026.

MILLER, Jacques-Alain. *O osso de uma análise*. Texto do seminário estabelecido por Sônia Vicente. Salvador: Biblioteca Agente, 1998.

MILLER, Jacques-Alain. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Texto establecido por Graciela Brodsky. Buenos Aires: Paidós, 2003.

MILLER, Jacques-Alain. *Extimidad*. Texto establecido por Graciela Brodsky. Buenos Aires: Paidós, 2010.

MILLER, Jacques-Alain. O inconsciente e o corpo falante. In: *Scilicet: o corpo falante: sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016. p. 19–32.

MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 15–34. (Cadernos PENESB, n. 5). Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoesDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 5 fev. 2026.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do corpo negro*. 1998. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-114.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: LERNER, Julio (ed.). *O preconceito*. São Paulo: IMESP, 1996/1997. p. 133-144.

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

VELOSO, Caetano. Cajuína. In: VELOSO, Caetano. *Cinema transcendental*. Rio de Janeiro: Philips, 1979. 1 disco sonoro. Lado B, faixa 3.

ANEXOS

ANEXO 1: ***PLAYLIST DAS MÚSICAS CITADAS NO CORPO DO TEXTO DA TESE***

A escrita de um trabalho psicanalítico não se sustenta apenas na aridez do conceito, sendo necessariamente atravessada pelas ressonâncias da cultura. Por essa razão, reuni as músicas citadas ao longo desta tese numa playlist, concebida como um convite para que o leitor partilhe da atmosfera acústica e afetiva que balizou parte desta escrita.

LINK: Músicas citadas na TESE - Jefferson Nascimento 2026



Anexo 2: Figura 6 – Escrava Anastácia

ANEXO 3: A HISTÓRA DE LUÍSA + Análise de Neusa Santos Souza

Neta de empregadas domésticas e filha de pais de classe média baixa, Luísa é uma médica recém-formada, nascida no Rio há 23 anos.

"Fui filha única até os quatro anos de idade. Meus pais eram filhos de empregada doméstica. A patroa assumiu meu pai como filho. Minha mãe acha que meu pai teria sido um dos filhos do patrão. Meu pai nega.

Minha avó fala que o marido dela era muito mau, batia nela. Ela teve muitos filhos, morreram todos, só sobrou meu pai e uma tia. Meu pai foi acolhido e minha tia não. Meu pai sempre teve mais chances. Fez até o 2.º grau. É bancário. Hoje é subgerente. Tem 25 anos de banco.

A imagem física do meu pai: mulato, bonito, careca, 47 anos, gorduchinho. É uma pessoa muito bonita: nariz afilado, não tem beiço, pode passar por branco. Como é careca, não dá muito pra ver o cabelo ruim do crioulo.

Minha avó: negra muito bonita. A cor negra é roxa, bonita. Nariz fino, olhos puxados. Não se assume negra. Fisicamente, inclusive: estica o cabelo, tem até calvície. Morre de raiva porque eu não estico meu cabelo.

Minha mãe: filha de empregada. Teve uma vida mais fudida que meu pai. Teve que trabalhar cedo. Com 18 anos conheceu meu pai, namorou, noivou durante oito anos e depois se casou. Trabalhava num laboratório, parece que embalando remédios, não sei bem, depois fez um concurso pro Estado e foi trabalhar num hospital. Fazia de tudo: servente, atendente de enfermagem... Hoje já conseguiu um trabalho burocrático: funcionária pública, trabalha na Seção de Pessoal. Concluiu o ginásio há pouco tempo.

Meu pai ficava a jogar bola e via minha mãe passar para ir trabalhar. Ele ficava paquerando minha mãe. Namoraram e quando minha mãe o levou pra minha avó conhecê-lo, minha avó disse que ele tinha que trabalhar se quisesse namorar a filha dela. Foi aí que ele disse que tomou consciência de que não era o filho da dona da casa e, sim, da empregada e tinha que começar a trabalhar. Começou a trabalhar no Banco, onde está até hoje.

Minha mãe é gorda, bem mãe, peitão, daqueles que ela se orgulha de que amamentou muito os filhos. Parece comigo, é mulata, tem o nariz mais grosso, mais amulatado. Não tem bundão de crioula, não. Ela ficou muito feia, barriguda. Barriga de estria de cinco filhos. O cabelo, ela passa hené, enrola, não passa o ferro.

A imagem última que me ficou de minha avó era muito feia. Teve AVC. Era bem negra. Nariz grosso, beiços grossos, voz grossa. Era uma pessoa bem malandra. Andava com

veados. Os veados gostavam dela. Ela passava por homem fácil. Era muito vivida, malandra. Teve uma filha — minha mãe — se assumia como mãe solteira. Nunca inventou histórias sobre meu avô, como minha avó paterna. As amigas dela eram todas mães solteiras. Depois do nascimento da minha mãe, ela não teve mais outros relacionamentos. Essa é a imagem e a impressão que tenho. Não gostava de negro. Dizia que crioulo, sobretudo o negro, não prestava: "se você vir confusão, saiba que é o negro que está fazendo; se você vir um negro correr, é ladrão. Tem que casar com um branco pra limpar o útero." Ela foi minha mãe de criação: é a imagem da proteção. Eu dormia com ela. Eu tinha medo do escuro, ela me cuidava: me levava pra escola, penteava o cabelo, lavava a roupa. A malandragem dela me marcou muito: eu via pelas fotos dela de Carnaval: era um jeito debochado de ser, parecia que sabia muita coisa do mundo, muito sacadora. Os amigos veados que ela tinha, ela tomava cerveja com eles, fumava cigarros, coisas que não eram bem.

O sentimento de proteção era misturado com raiva e vergonha. Por ser negra, por não estar com roupas bonitas, por não ser minha mãe mesmo, diferente das outras meninas que iam pra escola com pai e mãe.

Minha mãe conta que foi me ter numa Casa de Saúde caríssima com medo de que eu morresse como meu irmão que morreu 3 dias depois que nasceu e minha mãe jura que foi barberagem do médico. Eu sempre fui cuidada, muito cercada com muita atenção porque, além de ser a primeira filha, primeira neta, muito esperada, tinha o medo de perder outro filho. Minha mãe diz que tinha muito leite pra me dar.

Tinha o lance da minha solidão. Contam que eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho. Era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir; falava comigo mesma, me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz pra ficar menos chato.

Depois eu deixei de falar no espelho mas eu me lembro que era uma coisa de eu me sentir. Não consigo explicar isso. Talvez esses fossem momentos onde eu não estava dispersa. Momentos comigo mesma. Eu sempre fui muito dispersa.

Depois eu fui sentindo que aquilo (olhar no espelho) era uma coisa ruim. Um dia eu me percebi com medo de mim no espelho e um dia tive uma crise de pavor e foi terrível. Fiquei

um tempo grande assim: não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação.

Pra mim, minha história mesmo começa quando minha irmã nasceu. Fiquei feliz quando meu pai disse que nasceu minha irmã. Mas aí comecei a ter, inconscientemente, mil reações: sonambulismo, ranger os dentes, sono agitado. De noite, eu ia, dormindo, na gaveta onde estavam as fraldas de minha irmã e jogava tudo no chão. Mas, conscientemente, eu estava feliz.

Ela era mais branca do que eu. Tinha os cabelos lisos. Os vizinhos diziam que ela parecia com meu pai. Aí, nessa fase, aconteceu uma coisa linda em minha vida: meus pais foram ao pediatra e ele aconselhou que eles me dissessem: "Luísa, eu gosto muito de você". Eu dou mil beijos em meu pai hoje por causa disso.

Eu tive mais vantagens que minha irmã. Meu pai gostava mais de mim do que dela. Minha mãe não aparentava preferência. Eu tive, na minha adolescência, a impressão de que eu era o filho homem que ele estava esperando. Eu me lembro da decepção dele quando nasciam as mulheres.

O lance da religião é que é muito marcado. Eu achava, quando tinha 6, 7 anos, que eu queria ser freira. Eu pensava assim: gente feia casa com gente feia. Eu sou feia, não quero casar com gente feia, vou ser freira. O mistério das freiras me fascinava muito. Eu queria estudar no colégio das freiras, além de ser o colégio das meninas ricas. Eu sonhava muito e morria de medo de diabo, inferno...

Primeira aluna da classe! Adorava estudar. Gostava da escola. Tinha amigos. Morria de medo de solidão. Não gostava de ir pra casa: minhas irmãs eram sempre muito mais novas do que eu.

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

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

Eu desprezava, não transava com os pretos. Os brancos, eu admirava, eram meus amigos. Minhas duas amigas de infância eram judias — brancas mesmo.

Venderam o prédio que a gente morava, em Ipanema e viemos morar no Jardim Botânico. Baixou o status... Estudar numa escola muito misturada... Tinha muita gente pobre. Eu tinha nove anos, já podia entrar no ginásio e já estava meio claro pra mim que eu não gostava de pobre e de preto. Então, eu me sentia superior a todo mundo: intelectualmente e porque não era tão pobre. Conheci uma menina que era filha de brigadeiro e éramos amigas... Era do meu nível.

Meu pai dizia que a gente era rico. Minha mãe dizia que a gente era pobre. Eu achava que ser rico era morar naqueles edifícios que tinham brinquedo. Mas também não era pobre, porque ser pobre era morar na favela. Aí, eu não sabia meu lugar, mas sabia que negro eu não era. Negro era sujo, eu era limpa; negro era burro, eu era inteligente; era morar na favela e eu não morava e, sobretudo, negro tinha lábios e nariz grossos e eu não tinha. Eu era mulata, ainda tinha esperança de me salvar. Em termos de classe continuava a dúvida. Em termos de negritude, não.

Na prova de admissão, foi a primeira vez que senti aquela responsabilidade de ser inteligente e então ter que passar. Eu tinha que ser a melhor, eu me exigia muito. Mais até que meus irmãos, mas todos sentiam a pressão de fora. Passei em terceiro lugar. Minhas amigas não passaram ou então tiraram nota mais baixa. Eu fiquei cheia de glória.

Meu pai fez um discurso, quando entrei pro ginásio, dizendo da importância e responsabilidade de entrar no ginásio — "não se misturar com as esquerdas".

Eu lia muito e a maioria dos meus colegas não gostava de ler e eu já me destacava por isso. Eu era boa aluna, extrovertida, mas bem comportada. Com 12, 13 anos fiquei mais bagunceira. Foi muito bom. Antes, eu era muito bem comportada. Passei a ficar mais soltinha mas era uma boa aluna. Achei um modo de controlar os professores: ser bagunceira mas ser boa aluna. Ainda conservava alguma coisa da Luísa bem comportada, por exemplo: pedia desculpas depois da bagunça feita, coisa que ninguém fazia. Assim, eu preservava alguma coisa da Luísa bem comportada.

Com 14 anos estava acabando o ginásio. Comecei a fazer teatro na Escola. Resolvemos fazer uma peça escrita por nós mesmos, sobre os problemas que nos tocavam, interessavam. Um dos problemas era o racismo. Eu fui escolhida para o papel principal — eu era a única negra. Foi uma coisa legal. Não foi um momento de consciência profunda, não era tanta vergonha, era uma coisa menos ruim. Foi a primeira vez que discuti a questão do racismo — sem falar de mim, mas falando do assunto. Foi a primeira vez que usei cabelo afro, também era uma coisa legal.

Teve o Festival de Música — eu fui a melhor intérprete.
E no final do ano fui escolhida como a melhor aluna da turma, foi uma glória! Fiz o discurso do término do curso, passei a bandeira pra outra turma, uma glória!
A coisa da glória nos estudos era um papel que eu já tinha cumprido, era uma coisa necessária, que ia me acompanhar pro resto da vida. Agora, tinha o outro mundo da arte, que eu já tava entrando, e tinha me dado legal e era outra coisa. Eu tinha um pouco de medo — não era tão aceito socialmente, mas o sucesso nos estudos me dava força pra saber o que era aquilo. ... era uma coisa que eu não assumia plenamente como o pessoal que fazia Teatro assumia: usar roupas diferentes, cabelo diferente, me amendrontava; mas era uma coisa que me puxava e eu via que era possível viver, apesar das exigências das pessoas de que eu era uma pessoa inteligente... O seguro era ser estudiosa, inteligente. Aí eu sabia que a aceitação era certa, essas outras coisas, não. A exigência era principalmente de minha família, mas tinha os outros amigos, colegas que faziam música, teatro — eu sentia que tinha uma barreira a quebrar.
A Igreja, que era uma Igreja revolucionária e que eu estava muito ligada versus o pessoal de teatro, que já na época usava tóxicos etc... Pintou uma divisão em mim. Eu gostava das duas coisas: o pessoal da Igreja e o pessoal de teatro, mas a Igreja era uma coisa que me segurava, que eu sabia que não ia desbundar.
A questão racial pintou aí da seguinte forma: quando aparecia um rapaz negro no grupo existia toda uma pressão, toda uma expectativa das pessoas para eu namorar com ele. E eu não queria. Imagine, eu já dava resposta de que por que eu tinha que namorar com ele? Só porque era negro? E tinha, às vezes, lances agressivos, das pessoas me acharem racista. Mas tinha também a coisa de eu não querer namorar com eles porque eram negros, mesmo. Pra mim um homem negro tinha que ser especial. Ser muito melhor que o branco, se destacar, ser como eu. Teria que ser lindo! Muito bonito, muito inteligente. Nunca me apareceu um homem assim...
Meu primeiro namorado foi o David. Eu tinha 15 anos. David era branco, filho de tcheco com alemã. Era louro de olhos azuis. Nunca me assumiu como namorada dele. Tudo era maravilhoso quando estávamos sozinhos ou com pessoas íntimas. Não saíamos à rua de mãos dadas, nunca me apresentou à família dele, até a irmã dele, que estudava na mesma escola, ele não aceitava que eu fizesse muito carinho nele (quando a irmã estava por perto). Eu nunca achei que era nada racial. Achava que era porque eu era muito feia. Aceitei o jogo dele me minimizar. Namoramos assim dois anos e pouco. Nunca conversamos sobre

a questão racial. Ele tinha muito problema de identificação — "espiga de milho", era o apelido que lhe davam. A maioria dos amigos dele eram negros. Ele me curtia como negra — a coisa da propaganda — a mulata, o escracho, a coisa de ser à vontade. Eu sofria porque ele não me assumia pra fora. Mas ficava contente porque, no fundo,ele me curtia. Nunca achei que devia discutir isso. Ele já era uma grande aquisição minha, porque era bonito, cobiçado e estava comigo.

No 2.º ano científico fui, com toda a turma, estudar num colégio liberal. A gente o chamava "Paraíso da Liberdade". Tinha muitos negros aí. Muitos, não, mas assumidos. Apareciam mais. Principalmente as mulheres. Já falavam alguma coisa sobre a raça, sobre libertação. As meninas negras de minha turma eram três: bem assumidas, bagunceiras, rebeldes. Eu me identificava com elas mas continuava sendo estudiosa, bem comportada, apesar de fazer umas baguncinhas, mas pedindo desculpas depois.

Me apaixonei pelo professor de Física. Era um cara mais velho, casado. Resolvi fazer Física. Era uma coisa difícil, mas eu sabia que me daria bem. la fazer Física. Ele era bonito, uma porção de meninas se apaixonavam por ele. A forma de sedução minha foi ser boa aluna — uma forma de me negar como mulher — seduzir pela cabeça, o que aliás sempre foi o meu esquema.

Depois resolvi fazer Medicina — não sei direito porque — mas deve ter sido o resultado de toda uma estruturação de minha vida. Eu tinha que escolher a carreira mais nobre, o vestibular mais difícil, a carreira que eu teria contato com gente, fazer o bem. Pensei em ser Assistente Social — a coisa da religião — mas não era tão nobre como Medicina.

A minha primeira angústia grandezinha senti no ano do Vestibular. Tinha sono agitado, acordava no meio da noite gritando palavrões, tinha medo de multidão, depois medo de estar sozinha na rua, falta de ar, ansiedade de esperar uma fila, por exemplo. Fui a um médico que fez um eletroencefalograma, encontrou uma disritmia e serviu de explicação pra tudo. Fiquei muito tranquilizada, porque antes a coisa era incompreensível. Tomei, durante todo o ano, Comital L e Tegretol — e vivia dormindo. Assim, não pude estudar direito e perdi o Vestibular — o que foi a primeira grande derrota de minha vida. Se, por um lado, tinha a justificativa: "Ah, coitada, ela saiu de uma crise", por outro, eu sentia que perdi o respaldo. Se eu era inteligente tinha que passar no Vestibular.

O ano seguinte foi o da descoberta do sexo. Ainda com David. Muito sarro, mas não acontecia nada.

Conheci o Mário. Ele era homossexual, eu percebi logo, e ele também me disse, mas ele tava a fim de deixar de ser homossexual eu percebi logo, e ele também me disse, mas ele tava a fim de deixar de ser homossexual e me achava bonita, tesuda. Eu também achava ele bonito. Mas foi terrível, porque ficamos namorando dois anos, ele não conseguia trepar comigo e também não trepava com homem, porque estava comigo. Tinha toda uma situação de que a família dele gostava de mim, me aceitava. Primeira e única família de namorado que me aceitou. Me achavam ótima, não queriam que ele fosse homossexual, então, mesmo sendo negra, me aceitavam. Depois nós vimos que não tinha nada a ver essa coisa de ele não procurar outras pessoas. Aí abrimos a relação. Aí ele passou a transar com outros homens. Aí eu entrei numa competição: eu tirava um sarrio, fazia jogo de sedução com os homens que ele transava. Era um desafio essa coisa de seduzir um homossexual. Eu nunca senti o Mário me rejeitando como o David. Ele me curtia como mulher, como pessoa. Ele sofria muito por não conseguir trepar comigo. Ele dizia que estava cada vez mais perdendo o tesão. Quanto mais eu conhecia ele, mais ele dizia que se assustava. Eu não pensava na questão racial. Ele me curtia. Dizia: "você é negra, você dança bem, você é bonita" — mas de uma forma diferente do David. A partir do momento em que não havia uma rejeição clara, eu não pensava nisso...

O Roberto foi a pessoa que durante todo esse tempo me dava toques sobre a questão racial: "por que você usa seu cabelo assim?" (alisado). Ele conversava comigo, me mostrava o outro lado. Ele era branco. Era muito companheiro. Tinha muito carinho por mim. Um dia, estava muito triste, estávamos deitados juntos e trepamos. Foi a pessoa com quem trepei pela primeira vez. Depois fiquei apaixonada, mas ele já estava começando o processo de um novo casamento e sofri muito. Eu fiquei de terceira. Ela era branca, mais madura, já era uma mulher com filho, não aprendeu a ser mulher com o Roberto, como eu. Achava ela mais segura, mais forte... Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra — a amante. Os homens ficavam com as mulheres brancas. Eu me achava mais mulher porque era negra: ser negra tinha pontos contra, mas tinha um veneno, uma coisa que segurava o homem. Eu me achava potencialmente mais mulher que ela. Porque era negra. Era uma coisa fantasiosa, me achava melhor trepando. Eu era negra, era diferente, era alguma coisa melhor. Acho que tinha uma propaganda subliminar. Os homens, o David, o Mário, o Roberto, cada um à sua maneira... eu achava que por trás dos elogios tinha um elogio por eu ser negra.

Me desencantei com o Curso de Medicina. Entrei na Faculdade de Ciências Sociais. Aí me apaixonei pelo Silvio, o homem negro presidente do Diretório, paixão da maioria das mulheres, bonito, inteligente, líder, casado. Nos aproximamos timidamente. A mulher dele fazia jogo. Ela era branca e se sentia ameaçada. Ela podia aceitar que estava perdendo ele, o que era ruim, mas perder para uma mulher negra era insuportável. Silvio, acho que o processo dele era muito igual ao meu: de não se assumir como negro, de não procurar mulheres negras, de ser rejeitado pelas mulheres brancas — e a Marina foi a primeira mulher branca que gostou e conquistou ele. E eu acho que fui a primeira mulher negra por quem ele conseguiu se interessar. Mas acho que não é só isso. Era também a curtição de eu ser negra. A curtição é como ser o mais tudo: a mais bonita, a mais inteligente, a mais sensual. A responsabilidade, a exigência... Ser negro é ter que ser o mais. Daí eu achar que as pessoas me curtem por ser negra, por ser o mais. Já que as pessoas vão me pedir eu dou logo.

O Sabino foi o negro comum que sempre me curtiu, estava sempre por perto, gostava de mim. Mas eu só tava querendo saber do Silvio. Até que um dia, num gesto de caridade (ri), caridade, não, trepei com ele. No outro dia, foi terrível: acordei e foi uma sensação terrível pavor de ver aquele corpo que era igual ao do meu pai, foi terrível. Saí e não quis saber mais dele. Ele continuou apaixonado, me procurando, mas eu não quis mais nada. Era delicada na rejeição, mas rejeitava. Nunca falamos sobre o que aconteceu. Ele foi a primeira pessoa que cobrou de mim uma participação política, ligada à questão negra.

Queria ser comunista. Pensava assim: se essas pessoas foram torturadas, presas, exiladas, elas têm que estar com a verdade. Era também o lance de ficar do lado do poder. Não sei porque nem que poder era esse. A minha relação com a Igreja, o ter sido bandeirante, o fazer Medicina, eram coisas de fazer bem aos outros. A esquerda era isso também: o bem coletivo. Mas com a Igreja tinha uma coisa de eu ir buscar segurança. Com a esquerda, não. Entrei no Movimento Negro. Foi aí que conheci a Carmem, a primeira mulher negra que me deu uma culpa por eu ser negra e ter o que tinha. E eu pensava que tinha o que tinha porque tinha um marido branco.

... Na Faculdade de Medicina o racismo era sutil. Mais rigor com o negro, maior exigência. O negro é mais chamado à atenção — temos alguma coisa diferente.

Tive várias transações, transitórias todas, com caras brancos, todos. Nunca se colocava a questão racial.

Jorge, meu marido, a família dele não me aceita. Ele assume tudo. Me impõe sem assumir uma briga, uma discussão. Respeita tudo o que faço. O Movimento Negro, por exemplo. Se é para o meu crescimento, então tudo bem. Ele me falou que nunca tinha pensado, nunca passou pela cabeça dele casar, transar uma mulher negra e que ele teve uma certa dificuldade, no começo, de me assumir. A gente quase não discute isso.

... E o Vitor: o mais bonito da turma, inteligente, difícil para as mulheres, o homem negro que eu queria para viver uma experiência afetivo-sexual. A transa com ele foi frustrante, no geral. Ele não era esse homem que eu esperava. Não era também o potente — fantasia da mulher branca e da mulher negra também, até minha também. Eu esperava um lance de dominação, mesmo. Esperava até aceitando, mesmo. E não pintou. Ele não conseguiu nem trepar comigo. Também teve uma coisa importante: ele me disse que a maioria das mulheres que ele tinha transado eram negras. Então, pensei, se é assim, aquele veneno que eu acho que tenho... vai ser uma prova, vai ter que surgir uma coisa verdadeira — se eu sou esse veneno que eu queria ser, teria que ser porque eu sou Luísa, independente de ser negra.

— E a coisa do veneno por ser negra, como é que fica, Luísa?

— Não sei... Talvez o medo de transar com crioulo, seja por medo de ver que essa coisa não existe.

ANÁLISE

A avó materna de Luísa é a figura que ocupa o lugar privilegiado na constituição de sua história. Mulher fálica, é esta avó quem exerce a Função de Pai enquanto representante e guardiã da Lei e na medida em que se faz imagem da proteção... Proteção que não se restringe aos cuidados da maternagem, mas que se exerce, sobretudo, contra o incesto e suas conseqüências.

Através da avó, Luísa se depara, face a face, com a interdição: não casar com preto/não casar com o pai. Aqui, a Lei retira sua legitimidade e justificativa dos pressupostos ideológicos aos quais serve: não casar com preto porque "preto não presta, é ladrão, é sujo".

Luísa faz da sua vida o discurso da avó. O interdito se atualiza na escolha do objeto amoroso que se dá de acordo com os cânones da Lei que ameaça com a desgraça da castração (morte) aqueles que ousam transgredi-la. E Luísa cumpre a Lei. Ela não quer perder o falo, atributo conquistado por identificação com a avó. Todos os seus

relacionamentos afetivo-sexuais são com homens brancos. Há duas exceções, no entanto. A primeira é Sabino, com o qual vivencia uma experiência inequívoca de incesto e o castigo imediato: "No outro dia foi terrível: acordei e foi uma sensação terrível; pavor de ver aquele corpo que era igual ao do meu pai, foi terrível. Saí e não quis saber mais dele". Luísa vive o nojo/luto pelo objeto amado ambivalente que, em não podendo mais ser investido, se deteriora, se perde.

Vitor é o parceiro-cúmplice da segunda transgressão que não se realiza. Aqui, antes que seja castrada, Luísa castra o parceiro. Tomando o papel ativo de castrar, ela exorcisa o perigo de ser castrada. E tudo não passa de um ensaio — "ele era o homem negro que eu queria viver para experiência afetivo-sexual" — um jogo, uma peça de teatro invisível — não para o elenco do Inconsciente mas para os atores que fazem do campo da Consciência seu palco.

Identificada com o falo da avó, Luísa segue na sua busca de objeto de amor. E, assim, desafia-se a si mesma na conquista de um parceiro homossexual, passando, inclusive, a competir com ele na conquista de outros homossexuais: "... — Ele passou a transar com outros homens. Aí eu entrei numa competição: eu tirava um sarrinho, fazia jogo de sedução com os homens que ele transava. Era um desafio essa coisa de seduzir um homossexual". A identidade com a avó é a condição de possibilidade que estrutura em Luísa uma base de sustentação onde assentar-se-ão os paradigmas e estereótipos fundamentais da ideologia hegemônica que estabelece a maneira de sentir, agir e o jeito de ver a vida no âmbito das relações interraciais. O "escracho" é o substantivo usado por Luísa para definir-se enquanto mulata e é também a inscrição que identificava aquela mulher "bem malandra, vivida, sacadora", que "andava com veados" e cujas fotos escancaravam seu "jeito debochado" de ser. Mulher que fumava, bebia, se assumia como mãe solteira, que "fazia coisas que não eram bem".

O escracho, o deboche, o estar à vontade são comportamentos que se propagandeiam, exigem e esperam da mulher negra. E, enquanto mulher subsumida a estas expectativas, Luísa reproduz a imagem que tem da avó ao tempo em que cumpre os ditames sociais que normatizam seu comportamento e circunscrevem "seu lugar" — lugar de mulata, de mulher negra. Ser mulata é ser a mulher veneno, a melhor de cama, a mais sensual. Luísa acredita no que diz este mito e a ele se submete: "... antes que me peçam, dou logo".

Fixada numa imagem que a aliena, Luísa se debate num circuito de desvalorização e pseudo valorização: "... ser negra tinha pontos contra, mas tinha um veneno, uma coisa que segurava o homem... A curtição (de ser negra) é ser a mais tudo: a mais bonita, a mais inteligente, a mais sensual".

O primeiro objeto amoroso de Luísa é o signo desta ambigüidade constituída pelo par valor (pseudo valor) x desvalor. Ambigüidade que é vivida em relação à representação de si e do objeto.

David era o homem com quem vivia "maravilhosamente" na clandestinidade, às escondidas. A sós ou com íntimos, era "curtida" como mulher negra propaganda. Caso contrário, nenhum gesto deveria denunciar qualquer intimidade. E Luísa fala da vivência emocional desta contradição: "Eu sofria porque ele não me assumia pra fora, mas ficava contente porque, no fundo, ele me curtia." Aceitando o jogo de desqualificação, Luísa compartilha da imagem amesquinhada que o parceiro tem de si. Por outro lado, este homem branco, olhos azuis, bonito e cobiçado — a "grande aquisição" — é visto por Luísa como uma pessoa estigmatizada e que se autodesvaloriza: "Ele tinha muito problema de identificação — 'espiga de milho' era o apelido que lhe davam. A maioria dos amigos dele eram negros". Aqui, o objeto amoroso é introduzido no mesmo circuito que aprisiona Luísa. Ambos compartilham de uma representação distorcida e minimizada que cada um elabora a respeito do outro.

A representação pseudo valorizada encontra em Luísa um nível de recusa que se expressa na negação radical de seu estatuto de mulher. Então, se há que seduzir o homem, que isto se faça "pela cabeça": "Me apaixonei pelo professor de Física... A forma de sedução minha foi ser boa aluna — uma forma de me negar como mulher — seduzir pela cabeça, o que, aliás, sempre foi o meu esquema".

Na identificação com a avó, surge em Luísa um núcleo de desvalorização contundente: acredita que, enquanto mulher negra, lhe cabe o lugar de terceira — o terceiro termo a ser excluído. Considera que, como sua avó, a mulher negra é mulher sem companheiro: "Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra — a amante. Os homens ficavam com as mulheres brancas".

O Ideal de Ego de Luísa caracteriza-se por uma identidade com o difícil, o nobre, o melhor, o branco.

Criança ainda, aprendeu a depreciar, rejeitar e deformar o próprio corpo para configurá-lo à imagem e semelhança do branco. Este, sim, era o belo, invejável, digno de consideração e apreço: "Contam que eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho... Era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir... me achava muito feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava eu botar pregador de roupa no nariz pra ficar menos chato... Eu era muito invejosa; inveja do físico das pessoas. Achava que as pessoas eram muito mais bonitas que eu... Eu desprezava, não transava com os pretos. Os brancos, eu admirava, eram meus amigos. Minhas duas amigas de infância eram judias — brancas mesmo".

Luísa busca atingir seu Ideal de Ego. E torna-se aquilo que denomina "negra-branca": uma negra diferente, com valores nitidamente atribuídos ao branco numa intensidade maximizada. Ser inteligente, mostrar brilhantismo intelectual, "a coisa da glória nos estudos" é a exigência que Luísa há de cumprir "pro resto da vida", o aval mais seguro para sua inserção no mundo branco. Seu percurso pelo ginásio nos mostra isto de modo exaustivo.

Demarcada pela diferença que a separa dos negros comuns, Luísa acredita que poderia ser aceita por si mesma e pelos outros, poderia "se salvar": "(era) a primeira aluna da classe... Na minha turma tinha negros. Eram negros rebeldes, geralmente da favela. Eu era negra-branca: eu era como aquelas pessoas mas não queria ser igual a elas de jeito nenhum. Mas também eu não era como os outros, os brancos... Minha afirmação sempre foi o estudo... Eu tinha nove anos... e já estava meio claro pra mim que eu não gostava de pobre e de preto. Então, eu me sentia superior a todo mundo: intelectualmente e porque não era tão pobre..."

E o negro com quem poderia vir a dignar-se a viver um relacionamento afetivo-sexual teria que ser como ela: "Para mim, um homem negro tinha que ser especial. Ser muito melhor que o branco, se destacar, ser como eu. Teria que ser lindo! Muito bonito, muito inteligente..." Não sendo assim, Luísa lhe concede apenas favores, por piedade, "por caridade": "O Sabino foi o negro comum que sempre me curtiu, estava sempre por perto, gostava de mim... Até que um dia, num gesto de caridade (ri), caridade, não, trepei com ele".

A escolha da profissão é outro lugar que está marcado pelas diretrizes que orientam Luísa na consecução do Ideal do Ego. "...resolvi fazer Medicina... Eu tinha que escolher a carreira mais nobre, o vestibular mais difícil, a carreira que eu teria contato com gente, fazer o bem.

Pensei em ser Assistente Social — a coisa da religião — mas não era nobre como Medicina."

Luísa nos fala de suas paixões. O fascínio amoroso que o Sílvio lhe desperta nos demonstra os valores essenciais que constituem seu Ideal do Ego. Sílvio é o "negro-branco" que ela procura em si e no outro: "... me apaixonei pelo Sílvio, o homem negro Presidente do Diretório, paixão da maioria das mulheres, bonito, inteligente, líder, casado". Este último qualificativo, uma constante das suas paixões, indica a reprodução do triângulo edípico na escolha do objeto amoroso.

Luísa casa-se com Jorge. É branco. Jorge representa a posse do Bem que, na fantasia de Luísa, é absolutizado e mitificado como elemento propiciador de todos os outros bens. "... conheci a Carmem, a primeira mulher negra que me deu uma culpa por eu ser negra e ter o que tinha. E eu pensava que tinha o que tinha porque tinha um marido branco." Sendo branco, Jorge está de acordo com o veredito da avó. E não se discute isto. "Ele me falou que nunca tinha pensado, nunca passou pela cabeça dele transar, casar com uma mulher negra e que ele teve uma certa dificuldade, no começo, de me assumir. A gente quase não discute isso."

Luísa logra conquistar uma identidade de mulher negra. Sua identidade, constituída de mitos e imagos, estrutura-se como sintoma: é um sistema opaco de desconhecimento e reconhecimento, marcado por todas as ambigüidades provenientes de sua origem imaginária.[2] Identidade feita de contradições, submetida às formações ideológicas dominantes e sobredeterminada pela história individual e pela História da formação social onde a primeira se inscreve. É com esta identidade que Luísa toma consciência de suas contradições e tenta participar da luta política que busca transformar a História e sua história. E começa, iconoclasta, a demolir os mitos. Sua conclusão acerca do relacionamento com Vítor testemunha essa nova consciência: "... A transa com ele... teve uma coisa importante: ele me disse que a maioria das mulheres que ele tinha transado eram negras. Então, pensei, se é assim, aquele veneno que eu acho que tenho... vai ser uma prova, vai ter que surgir uma coisa verdadeira — se eu sou esse veneno que eu queria ser, teria que ser porque eu sou Luísa, independente de ser negra... talvez o medo de transar com crioulo seja por medo de ver que essa coisa não existe".

Anexo 4 – Casos de Isildinha Baptista Nogueira

Estudos de Casos

O sintoma nos informa de algo que não sabíamos a nosso respeito; à parte o sofrimento que nos causa, pode, no contexto de nossa história, funcionar como algo revelador. Por outro lado, invariavelmente, os sintomas dos pacientes nos implicam, a nós, os analistas. Quando nos fala de seu sofrimento o paciente nos faz participante dele, estabelecendo o que chamamos de transferência analítica. Segundo Lacan, o paciente supõe que o analista sabe algo ao seu respeito que ele próprio desconhece; e, mais do que isso, que está na origem e causa de qualquer coisa que lhe venha a acontecer: é o que Lacan denominou o sujeito suposto saber.

Pensar a questão analítica, quando se fala de negros, não exclui as questões sociais, econômicas, políticas e culturais que estão na raiz da categoria "negro", enquanto produto de uma sociedade hegemonicamente branca, em que tal categoria se põe em relação de contraste com a categoria "branco". Mas, na medida em que esse contraste se sustenta no eixo inferioridade x superioridade, é possível indagar sobre o modo como se dá, para o negro, enquanto sujeito, a vivência desse processo.

O negro é atravessado pelas construções desse imaginário centrado na inferioridade do negro, que têm como efeito, para ele, desde o auto-desprezo até à autodegradação, por

colocarem em cheque sua inteligência, beleza e potencial. O negro se vê, muitas vezes, paralisado e aprisionado nesse lugar imaginário, o que faz com que padeça de uma necessidade constante de aprovação por parte dos brancos com quem convive, de um medo contínuo de gestos de racismo que possam vir daqueles brancos em relação a quem ele não é um igual.

No entanto, quando decido investigar as formas pelas quais os sentidos de que o corpo negro é investido aparecem na clínica, me vejo diante de um impasse: teria eu condições de refletir sobre questões que me falam tão de perto, com o distanciamento necessário para entender que processo é esse que se dá numa relação analítica, paciente analista negra, quando se é, ao negro analista negra ou paciente não negro mesmo tempo, analista e negra?

No limite, permanece o medo de romper a tênue linha da sensibilidade de ser humano e me expor personagem de meu próprio drama pessoal, perdendo de vista a sensibilidade do analista que trabalha com os sintomas que falam do paciente, mas também dele, que escuta.

Em psicanálise nunca falamos de corpo físico, mas do corpo que fala e do coɐpo sexual. No entanto, percebo que meu corpo físico, que é investido de um significante peculiar, a cor negra, funciona como um evocador de significações; uma expressão, um sentimento não controlável pelos que me procuram, um significante que se liga a outros significantes.

No setting, a anulação da presença do meu corpo negro nunca acontece, ao contrário do que ocorre fora do setting. Isto é, embora seja a minha cor um fator de imediata percepção do paciente que me procura, seja qual for a reação esboçada pelo paciente, ela sempre será entendida dentro dos parâmetros analíticos, nunca como uma agressão à minha pessoa, mas antes como uma forma de expressão de seus fantasmas.

Os pacientes que me procuram vêm por indicação de outros profissionais ou analistas que me conhecem; eles não sabem da minha cor, e estão sob a influência de quem os indicou, computando a minha eficiência enquanto analista. Quando se deparam com a minha presença física, acontece o inesperado.

Relatarei, aqui, três casos diferentes em que se pode verificar como essa presença física envolve significações 160. Não tenho a intenção de tecer considerações extensas a

respeito do modo como conduzi ou venho conduzindo tais casos, mas apenas circunscrever algumas das formas em que o significante "corpo negro" se associa a outros significantes.

Num primeiro momento farei uma breve descrição de cada caso, seguida de comentário e de uma tentativa de análise.

Para assegurar o sigilo sobre a identidade de meus pacientes, utilizo nomes fictícios.

Caso nº 1

Uma senhora branca, que hoje é minha paciente, durante a primeira entrevista demandava análise, a princípio, para seu filho de onze anos. Colocou sua queixa em relação à criança: falava de um menino birrento, insatisfeito, extremamente apegado a ela, embora fosse bom aluno; um menino que não tinha muitos amigos e que, diante de qualquer proposta, sempre dizia "não"; cedendo à insistência dela, acabava por gostar do que lhe era proposto fazer. Tinha horror de vê-la sair, para trabalhar ou passear, sem a companhia dele. Ele não conhecera o pai, que morrera quando ele tinha cinco meses. Guardava muitas fotografias do pai em seu quarto, por quem nutria um amor muito grande. Dava muito trabalho em casa, relutava para tomar banho, e quando brigava com ela, quebrava as plantas da casa.

• Senhora Santos: Fui casada durante quatro anos, minha relação era muito difícil com o pai dele, mas quando ele nasceu tudo parecia um conto de fadas. Um certo dia, depois de ter vindo almoçar em casa, saiu para o trabalho e nunca mais voltou. Encontrei-o no necrotério. De lá para cá tenho saído compulsivamente com muitos homens, e nunca encontrei um companheiro e não me casei mais.

Durante seu relato, essa senhora me olhava muito fixamente. Quando terminou, perguntei-lhe quem ela achava que precisava de análise. Mostrou-se constrangida, se levantou, me pediu para marcar outra entrevista; disse que, caso não pudesse vir, me telefonaria.

No dia marcado para a entrevista, ela veio e, um pouco constrangida, me cumprimentou e disse: Você me desculpe pelo outro dia, não pude deixar de me impressionar, você era negra.

Perguntei-lhe, então: Era negra?

Respondeu-me: Me sinto envergonhada por ter pensado isso, não tem nada a ver com você, eu é que tenho uma história negra, nos últimos tempos me comporto como uma garota de programa. Penso que não falei para você o que me trouxe aqui; meu filho sempre dorme na minha cama e há uns quinze dias acordei à noite com ele se masturbando ao meu lado. Não é meu filho que precisa de análise, sou eu.

É interessante observar como a verdadeira causa que trouxe a senhora Santos a meu consultório alguma coisa ligada à sexualidade de seu filho que a implicava só emergiu na segunda entrevista, desencadeada por uma associação, manifesta no discurso da senhora Santos, a partir de minha condição de negra, que lhe causou uma reação de estranhamento, espécie de recusa de minha presença, eu, enquanto negra, naquele lugar de analista, quando da primeira entrevista. A senhora Santos menciona esse fato, se desculpando e, imediatamente, quando diz "eu é que tenho uma história negra", marca, no próprio significante lingüístico, as relações que subjazem na sua fala: eu, que sou branca, tenho uma história negra/de negra.

Que história é essa? É o que ela significa em seguida, quando, assumindo que quem precisa de análise é ela, estabelece um vínculo entre os comportamentos do filho e os dela, referidos na entrevista anterior (sair compulsivamente com muitos homens): nesse sentido, a "história negra" aparece como povoada dos sentidos de desregramento e permissividade sexual. Sentidos que estão vinculados ao significante "corpo negro" no imaginário social.

Análise:

Evidentemente o que aconteceu por ocasião daquela primeira entrevista, foi a surpresa da senhora Santos e seu estranhamento por se deparar com uma analista negra. Ao falar da sua vergonha em não me aceitar como analista, porque essa é uma função, em geral, não atribuída aos negros, a senhora Santos reproduz um princípio, de que é possível julgar a integridade de alguém pela sua aparência. Isto é, seria impossível que eu, uma negra, pudesse ser uma analista, visto que os negros estão destinados a trabalhos geralmente braçais, que não envolvam capacidade intelectual. Seu constrangimento, no entanto, não era só em função de ter posto minha capacidade de ser analista em jogo. Mas certamente, como ela mesma disse "tenho uma história negra", significa que ela associou ao significante

cor negra o suposto desregramento e permissividade sexuais, que teriam os negros no imaginário social.

Isto é, o que até então era uma representação do imaginário social aparecia, agora, também como sua, de si mesma, como se ela tivesse sido, de alguma forma, contaminada desse significante que, até então, na sua fantasia, pertencia aos negros. Uma vez que, na condição de branca, ela estaria livre de qualquer desequilíbrio dessa ordem, como se a condição de branca pudesse the assegurar um equilíbrio do exercício de sua sexualidade. Para encobrir a sua dificuldade com a sua própria história, ela coloca em xeque a competência da analista negra.

No decorrer do processo analítico que, a despeito de suas hesitações iniciais, pode ser levado adiante, a Sra. Santos revelou não só o seu receio de que pudesse vir a ser comparada com essas representações do negro no imaginário social, mas também o medo de que viesse a ser considerada sem qualificação pela sua conduta permissiva com relação ao filho em fase de adolescência.

Apesar do que se colocou, a princípio, como um ponto de dificuldade, o significante corpo negro da analista foi o que permitiu um gancho para elaborar a realidade de seu desregramento e permissividade sexual, facilitando-lhe a entrada em análise.

Caso nº 2

A senhora Oliveira, de uma família de negros, procurou-me por indicação de um médico pediatra, e marcou uma entrevista para ela e o marido, porque queriam falar a respeito da filha: uma menina de seis anos com sérios problemas de relacionamento com outras crianças, que não se adaptava à escola. Quando chegaram, abri-lhes a porta, cumprimentei-os e me apresentei; não obstante, me disseram:

Queremos falar com a psicanalista!

Respondi: Sou eu.

Se desculparam e foram embora. Dias depois a mãe telefonou e marcou nova entrevista.

De volta ao consultório, se desculpou, dizendo que havia ficado muito confusa e começou seu relato:

Minha filha é a primeira deste casamento, porque tenho um filho do primeiro casamento, e outro menino dois anos mais novo. Mariana é uma criança

difícil, insatisfeita, briguenta e com dificuldade de se relacionar com as pessoas (crianças e adultos).

Perguntei: Dificuldade de ser negra?

A senhora Oliveira fez uma pausa repentina como se tivesse levado um susto. Continuou seu relato, dizendo:

Não entendo porque Mariana não consegue se dar bem com os amigos, ela está sempre limpinha, estuda no Colégio X, trabalho para dar-lhe um certo conforto, compro as roupas da Pakalolo e, mesmo assim, não entendo porque ela agride as amigas, é muito chorona. No recreio, na escola, não brinca com as amiguinhas, sai correndo para encontrar o irmão; a professora acha estranho, porque eles se abraçam como se estivessem um longo tempo separados, ficam todo o recreio juntos e brincam sozinhos.

Sei que temos dificuldades em casa, temos uma situação financeira estável, meu marido é umbandista e freqüenta uma escola de samba. Eu não gosto, digo a ele que isso é coisa de preto, sempre nos agredimos muito por isso. Mariana e os irmãos assistem a tudo. Essas coisas do meu marido não são um bom exemplo para elas.

Perguntei, então: A religião dos brancos é que é boa para eles?

A senhora Oliveira começou a chorar e disse:

Você não sabe como é difícil ser negro, como a gente sofre quando não se comporta como se deve, eu gostaria muito que Mariana...

Eu a interrompi e disse: Fosse uma menina branca?

Tudo seria mais fácil.

Apesar da resistência da senhora Oliveira, ela trouxe Mariana para uma avaliação, pois era uma exigência do colégio.

Comentário:

Não tem sido fácil trabalhar com essa mãe o horror da negritude. É muito difícil para Mariana ser o que ela não é, uma menina branca. Dizer a negros que eles são negros não é tarefa fácil, a senhora Oliveira não reconhece, em Mariana, uma menina negra. Projeta na filha seu desejo de brancura, a partir de sua vivência de que ser negro é muito ruim, e que não

é possível existir a não ser se pensando como branco. A menina, é claro, se vê exposta a essa cisão, que expressa nos comportamentos agressivos.

Penso que o caso da senhora Oliveira e Mariana mostra uma das manifestações daquilo que discuti anteriormente, relativamente à construção da imagem do corpo no negro como marcada, desde a origem, pelo olhar da mãe onde a recusa do corpo negro é significada. Na ludoterapia com Mariana, usei bonecos representativos da família, ou seja, negros. Mariana não os aceitou de pronto, dizia que eram feios. Disse-lhe que eles eram iguais a ela e a mim, ao que ela me respondeu meio hesitante: "Ah, bom, eles são bonitos". Penso que não há outra forma, nesse momento, senão mostrar-lhe o próprio corpo, como num espelho, buscando uma identificação por imagem semelhante, na intenção de que ela possa ver sua própria imagem de maneira menos destrutiva. Creio que posso significar, para Mariana, a negra que ela não precisa ter medo de ser.

Análise:

Desde o primeiro momento, minhas intervenções foram em função do que já estava claro para mim: que uma das dificuldades que apresentava aquela senhora e, por conseqüência, aquela família, era com relação ao fato de ser negra: o quanto era difícil aceitar essa condição, mostrou-se no momento em que ela a viu representada em mim, em espelho e no quanto isso foi aterrador, a ponto de que não foi possível para essa mãe, no primeiro momento de nosso encontro, sequer prosseguir no processo normal de uma primeira entrevista, a fim de se desencadear a busca de uma queixa fonte da possível causa do sofrimento que, via de regra, sabemos que não expressa o verdadeiro problema.

A Sra. Oliveira não foi capaz de me ouvir na primeira intervenção, embora meio assustada e aturdida, continuou seu relato, encadeado como se eu não houvesse dito nada.

Quando fala de sua filha, "escuto" que sua filha não é uma negra, ela "está sempre limpinha", freqüenta uma das escolas que foi, num passado muito recente, um dos baluartes da "brancura", importante território simbólico de poder, até mesmo para os brancos. Onde poderia estar o problema, que ela acreditava ser da filha?

Pelo que me relatou, pude perceber que a Sra. Oliveira tudo fazia, trabalhava muito, com um único objetivo: poder bancar o seu acesso e o dos seus a tudo quanto fosse visivelmente, e até ostensivamente, símbolo de brancura. Como se esse esforço pudesse identificá-la com sua representação interna: a de um ser que portasse um corpo branco,

signo da brancura. Isso a colocava muito distante da percepção do seu próprio sofrimento e, conseqüentemente, do da filha, que era diferente do dela.

Para a mãe, tal sofrimento se manifestava num movimento melancólico, como se fosse alguém que perdera o objeto desejado, "o ser branco", sem conseguir deixar de se identificar com a imagem desse objeto, incorporando-o, isto é, à brancura, e manifestando, assim, uma posição regressiva, correspondente a uma primeira identificação com o desejo materno que, como vimos anteriormente, corresponde ao da mãe negra que deseja que o pequeno corpo negro do filho não estivesse investido de tudo quanto representa a "cor negra".

Sua filha Mariana também passou por esse mesmo processo, com a diferença de que ela resiste contra a imposição materna. Mariana dá mostras de não conseguir assimilar bem as estratégias utilizadas pela mãe para "parecer" um branco. No colégio, vê no seu irmão a única possibilidade de aplacar o seu terror do não reconhecimento, junta-se a ele no recreio, como única possibilidade de ser reconhecida, de não ser posta à prova, de não estar sozinha numa diferença insuportável. Um dos recursos de que ela, enquanto sujeito, lança mão para suportar o que ela mostra vivenciar como insuportável é a agressividade: suas "saídas" para as situações em que se sente posta à prova quanto às suas credenciais para a "brancura" eram de agressão em relação a outras crianças ou, como último recurso, o choro, em que se expressa como vítima impotente diante do invencível.

Não era possível, para Mariana, ter em seu pai um modelo de dignidade e força do "ser negro", pois ela assistia constantemente aos ataques de sua mãe contra seu pai, justamente por ele ser um negro minimamente identificado com suas raízes culturais. Tudo quanto esse pai fazia era, segundo a mãe, "coisa de negro" e as "coisas de negro" não eram boas. Sendo ela própria negra, era, portanto, o produto direto do mal.

Mariana encontra, portanto, uma dificuldade em transpor sua fase edipiana, visto que esse pai é incansavelmente desvalorizado por essa mãe. Mariana não mostrava a menor admiração pelo pai, cuja autoridade era questionada todo o tempo e, não raro, com certa violência verbal e física.

Num momento posterior, a partir de uma intervenção minha, a Sra. Oliveira se desestrutura: dá-se conta, nesse momento, de que seu discurso não lhe assegura a "brancura" e, entre soluços, fala da dor de ser negra; mas parece guardar a ilusão de que o comportamento

("como a gente sofre, quando não se comporta como se deve") pode vir a ser uma porta de acesso à brancura. O seu desejo de que Mariana fosse uma menina branca se expressa em seu dizer ("tudo seria mais fácil").

Frustrada no seu desejo de uma filha que não fosse "negra", a Sra. Oliveira protesta por Mariana não corresponder ao seu desejo de que ela ao menos, se engajasse nessa busca da "brancura", como a própria mãe tem feito, inscrevendo-se, num eterno processo de privação que não pode jamais ser elaborado de uma falta que é, antes de tudo, simbólica, porque todo o seu esforço em tentar ser, ideologicamente, um "ser branco" não a liberta do significante "corpo negro".

Fica, para Mariana, a difícil tarefa de ter que se haver com a sua negritude. Mariana relata, em algumas sessões, momentos de convivência com o pai, e de como ela o vê como alguém desprovido de autoridade e, nesse sentido, como ocupando o mesmo lugar que ela. Nos poucos momentos em que sai com o pai que, escondido da mãe, a leva ao samba, Mariana parece achar divertido e diz que o pai é bom sambista, mas que a mãe diz sempre que samba é coisa de negro, e que quem gosta de pular é saci-pererê.

Ela acrescenta, sinalizando aí uma experiência vivida como uma transgressão: "É bom que minha mãe não saiba que fomos ao samba senão nós vamos apanhar".

Tranqüilizo-a, dizendo que o espaço terapêutico pertence a ela e não à mãe dela. Ao que me responde: "Que bom que você gosta de samba, você não tem cara de saci- pererê, e não é linguaruda".

Difícil tem sido o caminho de Mariana para aceitar sua negritude; ainda que eu possa ser uma imagem semelhante menos destrutiva, e até valorizada enquanto profissional, não sou a sua mãe nem a sua família, que, no limite, são a base de sua formação, enquanto sujeito.

Caso nº 3

Maíra é uma jovem de 25 anos, negra. Procurou análise em função de sua dificuldade de ter amigos; dizia-se muito solitária, não tinha namorado e não conseguia ter um bom relacionamento com sua família. Trabalhava como secretária bilíngüe, numa multinacional, e fazia pós-graduação em administração de empresa. Cresceu num bairro de classe média. Na escola onde estudara havia, além dela, uma outra criança negra.

- *Eu tinha vergonha de falar com ela, ela era negra.*

Respondi: - Ela era a única negra?

- *Eu não me sentia negra e fazia de tudo para não me lembrar disso, cresci ouvindo minha avó falar que temos que casar com pessoas mais claras, para clarear a família. Só me aceitei negra depois que entrei para a militância do movimento negro.*

Costumava dizer durante suas sessões que ela não tinha mais vergonha de ser negra, mas que os negros eram mal vistos, porque eles não ajudavam muito, eram vagabundos, não gostavam de trabalhar, andavam sujos e eram ignorantes.

- *Os negros não podem ir para frente, eles não gostam de trabalhar.*

Respondi: - Você é vagabunda?

- *Não, eu trabalho.*
- *Você pensa que é a única negra que trabalha?*
- *Não...*
- *Você conhece a história do seu povo?*
- *Já li algumas coisas, mas a verdade é que eu não gosto de ler coisas sobre a escravidão, nunca prestava atenção na aula de história quando se tratava disso, sentia meu rosto enrubescer.*

Passado um ano de análise, Maíra mudara de emprego, conseguia se relacionar melhor com as pessoas e dialogava melhor com a família. Na nova empresa conheceu, durante uma recepção, um executivo estrangeiro que estava temporariamente no Brasil. Era um moço branco e, apesar de todo o seu medo, aos poucos se viu apaixonada e teve início um namoro bem sucedido, que culminou com a decisão de casamento.