

JOSÉ TIAGO DOS REIS FILHO

NEGRITUDE E SOFRIMENTO PSÍQUICO
uma leitura psicanalítica

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica
PUC SP

São Paulo

2005

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica

Núcleo de Psicanálise

Laboratório de Psicopatologia Fundamental

JOSÉ TIAGO DOS REIS FILHO

NEGRITUDE E SOFRIMENTO PSÍQUICO

uma leitura psicanalítica

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica sob orientação do Prof. Dr. Manoel Tosta Berlinck.

São Paulo

2005

FOLHA DE APROVAÇÃO

Orientador
Prof. Dr. Manoel Tosta Berlinck

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Manoel Tosta Berlinck, pela orientação deste trabalho e por ter acreditado em sua possibilidade.

Aos colegas do Laboratório de Psicopatologia Fundamental da PUC-SP;

A CAPES e a PUC-Minas;

A Fernando Bueno e Angélica Pompilho, por me mostrarem o avesso do avesso.

A Oscar Cirino e Sílvia Foscarini, grandes companheiros.

A Vanessa Santoro, pela travessia.

Ao pessoal de casa.

DEDICATÓRIA

Quem foi que disse que eu escrevo para as elites?
Quem foi que disse que eu escrevo para o *bas-fond*?
Eu escrevo para a Maria de Todo o Dia.
Eu escrevo para o João Cara de Pão.
Para você, que está com este jornal na mão...
E de súbito descobre que a única novidade é a poesia,
O resto não passa de crônica policial-social-política.
E os jornais sempre proclamam que “a situação é crítica!”.
Mas eu escrevo é para o João e a Maria,
Que quase sempre estão em situação crítica!
E por isso as minhas palavras são quotidianas como o pão nosso
de cada dia
E a minha poesia é natural e simples como a água bebida na
concha da mão.

Mário Quintana

RESUMO

A questão dos negros no Brasil é aqui discutida como sintoma social e individual, que traz, para o sujeito que porta o atributo cor negra, um sofrimento psíquico. A partir dos pressupostos da psicopatologia fundamental, como uma proposta de leitura das crises psíquicas, que ocorrem diante de um excesso, e do conceito de analista cidadão, ou seja, deste psicanalista que se insere na sociedade e nela intervém com o seu dizer, apontando para desmontar as ficções e possibilitar aos sujeitos o desprendimento das fixões. Importante aqui é o conceito de escravo psíquico, articulado ao de escravo social, para pensar os traços do escravismo presentes em nossa sociedade e nos sujeitos negros que sofrem de sua negritude. Possuindo um passado escravista, este país ainda vive, em seu cotidiano, situações de preconceito, discriminação e racismo, claramente expressos nas condições materiais de vida da grande maioria dos negros, mas também nas vivências marcadas, muitas vezes, por um assujeitamento a padrões estéticos e ao comportamento permanecendo como uma ferida narcísica. Da possibilidade de cura desta ferida e da travessia deste fantasma, sob a ótica da psicanálise, é do que trata este estudo.

ABSTRACT

The question of black people in Brazil, is discussed here as a social and individual symptom which brings psychic suffering to black individuals. This discussion is based on the premises of fundamental psychopathology as a proposition of interpretation of the psychic crisis which occur in face of an excess and on the concept of the citizen analyst, that is to say, of this psychoanalyst who inserts himself in society and acts through his speech, which points out fictions to be dismantled and enables individuals to get rid of fixations. The concept of the psychic slave, articulated with the one of the social slave, is very important when we consider the signs of slavery, which are present in our society and in black individuals who suffer from their negritude. Having a past of slavery, this country still lives, in everyday life, situations of prejudice, discrimination and racism, which are clearly expressed in the material conditions of most black people, but also in experiences which are often marked by subjugation to standards of aesthetics and behavior remaining as a narcissistic wound. This study deals with the possibility of healing this wound and walking through this ghost from the point of view of psychoanalysis.

SUMÁRIO

I-	I° Capítulo: Introdução e aspectos metodológicos-----	09
	Especificidade da pesquisa em psicanálise -----	11
II-	II° Capítulo: O sintoma social-----	29
	Narcisismo das pequenas diferenças-----	44
III-	III° Capítulo: Escravo psíquico -----	62
	A psicopatologia do fracasso -----	64
IV-	IV° Capítulo: Caso clínico-----	99
V-	V° Capítulo: Traços do escravismo -----	120
	A in-visibilidade do negro -----	127
VI-	Referências bibliográficas -----	141

INDICE

PRIMEIRO CAPÍTULO	9
INTRODUÇÃO E ASPECTOS METODOLÓGICOS	9
Especificidade da pesquisa em psicanálise.....	11
SEGUNDO CAPÍTULO	28
O SINTOMA SOCIAL.....	28
Narcisismo das pequenas diferenças	44
TERCEIRO CAPÍTULO	62
ESCRAVO PSÍQUICO.....	62
A psicopatologia do fracasso.....	64
QUARTO CAPÍTULO	96
CASO CLÍNICO	96
QUINTO CAPÍTULO.....	116
TRAÇOS DO ESCRAVISMO.....	116
A in-visibilidade do negro.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136

PRIMEIRO CAPÍTULO

INTRODUÇÃO E ASPECTOS METODOLÓGICOS

“Eu ando pelo mundo
Prestando atenção em cores
Que eu não sei o nome...”
Adriana Calcanhoto

Este trabalho se insere na perspectiva da psicopatologia fundamental. Segundo Berlinck (2000)¹, a expressão “psicopatologia fundamental” foi usada pela primeira vez por Pierre Fédida, para se distinguir da psicopatologia geral de Karl Jaspers, criada no início do século XIX. A disciplina de Jaspers visa “à formulação narrativa objetiva das doenças mentais conhecidas”, enquanto que a psicopatologia fundamental busca resgatar a dimensão subjetiva e singular do *pathos*. Assim, quando *pathos* ocorre, algo da ordem do excesso, da desmesura, se põe em marcha, sem que o eu possa se assenhorar desse acontecimento, a não ser como paciente, inaugurando, assim, condições necessárias e suficientes para a posição do analista e para a transformação desta vivência pática numa patologia e, daí, numa experiência. O humano é, então, uma espécie pática, que sofre deste excesso, traduzido enquanto dor em toda forma de sofrimento ou situação que faz sofrer, como amor, paixão, loucura, doença, miséria.

Fédida (1988)², ao tentar definir o termo “psicopatologia”, remete-nos à expressão “patei-matos”, que na tradição do poeta Ésquilo designa aquilo que é pático, que é paixão, que é vivido. Psicopatologia seria então definida como um sofrimento que porta em si mesmo a possibilidade de um ensinamento interno.

¹ BERLINCK, Manoel Tosta. *Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Escuta, 2000.

² FÉDIDA, Pierre. *Clínica psicanalítica: estudos*. São Paulo: Escuta, 1988.

Neste sentido, não pode haver simplesmente normal e patológico, uma vez que a linha divisória entre um e outro bastante tênue. A descoberta da psicanálise consiste justamente na possibilidade da experiência interna do que é o psicopatológico, desde que essa experiência interna não se psiquiatrize, no sentido de se tornar uma patologia crônica e nada ensinar àquele que a vive.

A posição da psicopatologia fundamental é, então, constituir-se como uma proposta de leitura das crises psíquicas, alternativa à da psicopatologia geral, que tem como perspectiva principal obter um acordo mínimo quanto à definição das categorias diagnósticas, de forma a alcançar uma concordância entre as diversas disciplinas, ao menos no plano descritivo.

A postura da psicopatologia fundamental exige do profissional que ele esteja sempre disposto a sair de uma posição pré-determinada, fixa, para inclinar-se sobre o sujeito que vem falar de seu *pathos*, daquilo que o faz sofrer. Nesse sentido, a psicanálise seria a casa mais confortável, existente na contemporaneidade, para a psicopatologia fundamental, na medida em que propõe a escuta do que cada sujeito traz a respeito de seu sofrimento, via transferência. Esse discurso, compartilhado com o analista, possibilita uma mudança na posição do sujeito, alterando sua posição no mundo. Da parte do analista, aquele que escuta, essa vivência envolve a sua participação subjetiva, no esforço que fará para pôr em palavras aquilo que vive na sua clínica.

Especificidade da pesquisa em psicanálise

A pesquisa em psicanálise tem algumas especificidades, pois a clínica psicanalítica é uma atividade intensa de pesquisa, na qual analisante e analista estão engajados. A pesquisa, portanto, faz parte da atividade clínica do psicanalista. Essa atividade é composta não só de prática clínica cotidiana mas, também, da própria formação do psicanalista, que envolve sua análise pessoal, supervisão clínica e estudos teóricos.

No que concerne à formação teórica, essa atividade é cada vez maior na instituição universitária e é nesse lugar que o discurso psicanalítico sofre uma torção: a universidade é o lugar do discurso do mestre, que tem como requisitos a precisão, a clareza e a objetividade. A atividade clínica, ao contrário, é o lugar onde deve prevalecer o discurso do analista, em que a transferência comanda o desenlace da análise. A pesquisa em psicanálise se sustenta então pela transferência e suas vicissitudes. A transferência é o processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam na análise; é a colocação em ato da realidade do inconsciente na dimensão que lhe é própria: a do engodo, porque o analisante supõe ao analista um saber sobre a significação e então lhe pede dicas dos significantes de identificação. Por exemplo: “E agora, o que devo fazer?”, é uma questão constantemente endereçada ao analista. O que o analisante não sabe – ou não quer saber – é que o analista não sabe. Ele é um saber suposto.

Em 1926, no artigo “A questão da análise leiga”, Freud³, preocupado com o futuro da psicanálise, nos alerta que só há uma maneira possível de aprendê-la:

³ FREUD, S. “A questão da análise leiga”, (1926). *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

submetendo-se a uma análise. Não bastaria, ao interessado, segundo ele, buscar ampliar seus conhecimentos em disciplinas afins como a psicologia, a literatura, a mitologia, a história, etc. Apesar de reconhecer o valor desses conhecimentos até mesmo para a atividade clínica, eles não são suficientes. Mais tarde, em “Análise terminável e interminável” (1937)⁴, volta a afirmar que a análise é condição necessária e insubstituível para produzir um analista. Mas, é claro que o saber advindo de uma análise não é suficiente para o exercício da prática, pois uma análise não transmite os conceitos fundamentais que organizam a experiência.

A psicanálise em intensão e a psicanálise em extensão, conceitos desenvolvidos por Lacan (1987)⁵, por ocasião da fundação de sua escola se definem e se diferenciam enquanto uma prática terapêutica e enquanto uma teia teórica. O que ambas têm em comum é a transferência a um sujeito suposto saber e uma transferência de trabalho. A psicanálise em extensão presentifica a psicanálise no mundo, através da transmissão, enquanto a psicanálise em intensão prepara os operadores. A instituição (psicanalítica, universitária) é o espaço onde os conceitos fundamentais da psicanálise podem ser transmitidos.

Mas, ser analista não é tarefa fácil. O criador da psicanálise já nos advertia de que há três atividades impossíveis de serem exercidas: educar, governar, psicanalisar. A impossibilidade dessas atividades se deve ao fato de que nenhuma delas oferece garantia ao outro, pois o mal-estar e a insatisfação sempre estarão presentes nelas, deixando um resto a ser suportado por cada um.

⁴ FREUD, S. “Análise terminável e interminável” (1937). *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

⁵ LACAN, Jacques. “Ata de fundação da Escola Freudiana de Paris: 21 de junho de 1964”. *Letra Freudiana*, n° 0, 1987: 27-42.

Quanto à psicanálise, pode-se pensar sua atividade clínica articulada em três elos: com os analisantes, com a teoria psicanalítica e com os outros analistas. Esses elos apontam para a transferência em três diferentes níveis: na relação analítica, com o saber e com a instituição. Na situação analítica cotidiana, é o analisante quem procura o analista e endereça a este uma demanda: demanda de amor, demanda de um saber. É a partir desse saber suposto ao analista que o processo transferencial se instala, via livre associação. Há, portanto, na psicanálise, uma relação indissociável entre investigação e tratamento, e, manter-se analista, corresponderia a manter essa posição de hiância entre estes termos. A escuta analítica é mantida por essa tensão constante, na qual a investigação pode ou não coincidir com os efeitos terapêuticos.

A psicanálise só se sustenta ancorada em dois campos: o da experiência analítica no vínculo social estabelecido entre um analista e um analisante e na sua relação com a ciência, com o saber, através da qual cada analista tem que reinventá-la para torná-la científica. A verdade e o saber, no que estes se articulam com a ciência e com a arte, é aí que a psicanálise se instala. Nesse trabalho, a atividade clínica atravessa toda a sua elaboração, mas não isoladamente; outras fontes se mostraram imprescindíveis para sua confecção.

As fontes da pesquisa

A primeira das fontes utilizadas refere-se ao meu trabalho com a questão racial. Faço esse desde 1988, pesquisando e participando, como cidadão, dos interesses da comunidade negra brasileira. Minha atividade clínica com sujeitos negros teve início também neste período, vindo daí boa parte do material que ora

privilegio. Como já relatado anteriormente⁶, durante a graduação em psicologia, atendi a dois analisantes negros em estágios supervisionados. Esses atendimentos me fizeram pensar sobre a questão racial, num momento posterior, em que iniciava minha atividade profissional, num trabalho junto a crianças de uma instituição que visava trabalhar a cidadania e a identidade do povo negro, a Casa Dandara, em Belo Horizonte. Desde então, tenho recebido analisantes negros em meu consultório.

A escuta de um negro não difere da de qualquer outro sujeito, o que não traz nenhuma especificidade. Entretanto, há aí, segundo acredito, uma particularidade. As situações de preconceito e discriminação vividas historicamente pelos negros falam dessa particularidade. Quando um analisante negro diz que foi interpelado, revistado ou batido pela polícia e que isso se deve à sua cor, não é fantasia. É dado de realidade: as estatísticas que fazem um recorte racial apontam para isso. Os assassinatos e os crimes, em geral, são a segunda causa de morte no Brasil; estes acometem, principalmente, a população das periferias. A cor preta é para ser a-batida.

Com relação a outros povos, os descendentes de asiáticos, de forma geral, são vítimas de preconceito; mas, no que tange aos asiáticos, poderíamos pensar em duas vertentes dessa discriminação: uma positiva, que diz de sua capacidade intelectual em todos os níveis de conhecimento, e uma negativa, que diz de sua capacidade sexual, geralmente menosprezada ou desvalorizada, principalmente, em relação aos homens, no que diz respeito ao tamanho do pênis. Nisto, eles são, na maioria das vezes, comparados aos negros, imaginariamente supostos como

⁶ REIS FILHO, José Tiago. *Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negros*. São Paulo: Anna Blume, 2000.

possuidores de um pênis maior que os demais, constituindo aquilo que Souza (1990)⁷ caracteriza como fazendo parte do mito negro: a superpotência sexual e o exotismo.

Quanto à capacidade intelectual, nenhum povo, no imaginário social brasileiro, se compara aos portugueses, historicamente supostos como “burros”, enquanto que os indígenas, geralmente são reconhecidos como preguiçosos (Mata, 1981)⁸. Isto sem falar nas louras (naturais ou artificiais), que se transformaram em motivo de ironia e sarcasmo, ao ressaltarem seus atributos físicos, aliados à sua suposta ignorância e incapacidade geral de compreensão do que quer que seja.

Ao que tudo indica, situações de preconceito e discriminação são uma constante em nosso cotidiano, não só sobre os negros, como em diversos outros segmentos da população. Embora não sejam apenas os negros que sofrem discriminação e preconceito, estes, em relação a negros têm uma particularidade: referem-se a uma cor e a um corpo marcados historicamente. Isto será melhor discutido no capítulo seguinte, quando tratar do narcisismo das pequenas diferenças.

Outra fonte para esse trabalho se deu numa instituição psicanalítica. Tive a oportunidade de coordenar, de 2000 a 2004, o Grupo de Estudo e Produção em Psicanálise e Questão Racial no Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. Esse grupo era composto por quatro psicanalistas negros; surgiu da necessidade de estudar e trabalhar o tema, para alguns, pela primeira vez, pois todos tínhamos, além da experiência pessoal, analisantes negros em nossos consultórios. A

⁷ SOUZA, Neusa S. *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

⁸ MATA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

questão principal que nos guiou foi: como o negro se fala na clínica? Era consensual entre nós o fato de a questão racial parecer não interessar aos analistas, de forma geral. Quando de nossas apresentações em jornadas e congressos⁹, nos perguntavam: “Do que vocês estão falando?”.

Diante de nossas respostas, retrucavam: “Isto é comum a todos os neuróticos e não específico dos negros”. Há algo que se cala quando falamos de negro no Brasil. Desse mesmo negro que raríssimas vezes está presente em nossas apresentações, que não participa de instituições psicanalíticas, ou que não sabe o que vem a ser psicanálise. Quando um negro se faz presente nessas ocasiões, é em número inexpressivo.

Uma das entrevistadas de Souza (1990)¹⁰ reproduz uma fala de seu pai: “Você, crioula, fazendo psicanálise! Psicanalista de crioulo é pai-de-santo” (p. 66). O curioso dessa fala é que eu mesmo já a ouvi, quando iniciei minha formação; o que não deixa de ressaltar a importância da religiosidade afro-brasileira para uma expressiva parcela da nossa população, seja ela negra ou não. O que assistimos em nossas apresentações repete-se nos consultórios particulares dos analistas. Com relação à psicanálise, nos ambulatórios públicos e clínicas sociais, a situação, acredito, deve ser um pouco diferente.

Por isso, acredito que o grupo de estudo teve, guardadas as devidas proporções, uma importância histórica, ao revelar nossa existência e chamar a atenção dos

⁹ Ver, a esse respeito: REIS FILHO, José Tiago et alli. “Violência e questão racial no Brasil: uma leitura psicanalítica”. *Reverso*, n° 48, set. 2001: 17-23. REIS FILHO, José Tiago et alli. Violence and racial matters in Brazil: a psychoanalytical approach”. *International Forum of Psychoanalysis*, n° 11, 2002; 95-99.

¹⁰ Op. Cit.

demais analistas. É como se disséssemos, parafraseando Costa (in Souza, 1990: 16)¹¹: “Escutem, psicanalistas!”. A partir de nossas apresentações, alguns colegas começaram a nos procurar para trocar idéias, perguntar, falar de seus analisantes. Alguns revelaram jamais ter atendido a um analisante negro; outros disseram jamais terem se perguntado sobre a questão racial, ao atenderem negros. Uma colega, que disse não entender do que falávamos em nossa primeira apresentação, veio nos cumprimentar e falar de si em outras oportunidades. O trabalho do grupo causou inquietação, estranheza.

Outra fonte importante utilizada neste estudo é uma pesquisa acadêmica, realizada durante o ano de 2002, no interior do Núcleo Universitário de Betim, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais¹². Essa visou traçar o perfil socioeconômico dos estudantes, num primeiro momento e, num segundo instante, realizar oficinas de grupo¹³, a fim de possibilitar que estes estudantes falassem da questão racial, num ambiente de troca entre pares. O perfil traçado mostrou-nos aquilo que os dados estatísticos de nossos institutos de pesquisa revelam há muito tempo: os negros que ingressam nos cursos superiores de nossas universidades ocupam, na pirâmide social brasileira, os níveis inferiores, compondo nossa classe média baixa, em sua grande maioria.

Esses estudantes têm grandes dificuldades em se manterem, devido às baixas condições econômicas de seus familiares e, em geral, optam pelos cursos da área das ciências humanas pelo fato de esses oferecerem menor concorrência nos

¹¹ Op. Cit.

¹² REIS FILHO, José Tiago. “Um perfil do estudante negro da PUC Betim”. *Psicologia em Revista*. v. 10, n. 15, jun. 2004:139-143.

¹³ Oficinas de grupo é o nome dado a encontros, estruturados ou semi-estruturados, com tema definido *a priori*, ressaltando seus aspectos pedagógicos e terapêuticos. No nosso caso, privilegiávamos a fala, o mais livre

concursos vestibulares, pelo valor mais reduzido de suas mensalidades, e também por terem menor duração. Nas nossas oficinas, os estudantes falaram de suas dificuldades em se verem como negros; em terem uma imagem mais sintônica e prazerosa de si mesmos e de seus corpos. Falaram, também, das situações de preconceito e discriminação, vivenciadas por eles, durante suas vidas, dentro e fora do ambiente universitário.

Um fato curioso marcou um de nossos encontros: um dos pesquisadores da equipe chegou mais cedo ao local onde seria realizada uma de nossas oficinas e dirigiu-se a um bar em frente. Encontrou lá mais cinco colegas, quatro negros e um branco. Diante da descontração do grupo, o pesquisador aproveitou e reforçou o convite para a oficina, e todos se comprometeram a comparecer, inclusive o colega branco, o que não aconteceu. Na semana seguinte ao encontro, o colega branco disse ao pesquisador que ele havia feito “baixar o astral” da turma quando de seu convite e, após sua saída, o clima ficou tão pesado que fez-se um silêncio enorme. Por que o silêncio e o baixo astral? Perguntávamos. Sabemos que o silêncio, na maioria das vezes, é uma resposta da resistência. Muitas vezes, ao falarmos de negros, a resposta que temos é o silêncio. Nogueira (1998)¹⁴ relata um episódio interessante ocorrido em seu consultório: uma analisante vai a uma primeira entrevista e não retorna, fato comum no cotidiano da clínica. Mas, meses depois, a analisante retorna e diz que, naquela ocasião, não conseguiu dar continuidade ao tratamento porque ela, Nogueira, era negra, ao que esta intervém: era (grifo meu) negra? Felizmente, esta analisante pode dizer de sua dificuldade em saber-se negra, encontrando, na

possível, tendo como tema básico a questão do preconceito. Ver, a esse respeito: REIS FILHO, José Tiago, 2002. *Op. Cit.*

¹⁴ NOGUEIRA, Izildinha B. *Significações do corpo negro*. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado.

figura da analista, o acolhimento da questão; o mesmo aconteceu com os colegas do bar.

Essas três fontes são acessórias na composição deste trabalho, pois o que me guiará será um caso clínico. Aqui cabe distinguir história e caso. Segundo Figueiredo et alli (2001)¹⁵:

“Enquanto o relato clínico, que se apresenta rico em detalhes, cenas e conteúdos, configura o que chamamos de história, o caso se apresenta como produto do que se extrai das intervenções do analista na condução do tratamento, e do que é decantado de seu relato. Para tanto, é condição necessária que o dispositivo analítico seja colocado em ação” (p. 20).

O caso Maria: o negro na clínica psicanalítica

Este trabalho gira em torno das construções feitas a partir do caso clínico Maria. Ela é uma negra que sofre de sua negritude, mutilando seu corpo por não conseguir conviver com suas insígnias. Assim como Maria, é possível ouvir _ embora não seja em números expressivos _ relatos de negros que buscam a psicanálise, numa tentativa de subtração de gozo. Nesses casos, o gozo tem uma ancoragem na cor e no corpo, esses significantes encarnados. Utilizo-me do caso Maria não para a generalização dos resultados obtidos, mas buscando oferecer uma possibilidade de se pensar o negro na clínica psicanalítica.

¹⁵ FIGUEIREDO, Ana Cristina (org.). *Psicanálise: pesquisa e clínica*. Rio de Janeiro: IPUB-CUCA, 2001.

Escuto negros. Em minha clínica eles sempre estão presentes. O fato de eles me procurarem pode ser por eu ser negro, pesquisar e escrever sobre o tema, ser o único analista negro de minha cidade. Procuram a mim pelos mais diversos motivos. Alguns, inclusive, só ficam sabendo de minha cor quando me vêem, o que, muitas vezes, é motivo de surpresa ou espanto. Se digo que os negros estão presentes em minha clínica, é para mostrar que o mesmo não se dá em todos os consultórios de analistas. Aliás, acredito que, em alguns, nunca deve ter havido um único analisante negro.

Essa informação pode parecer insignificante: se os negros não freqüentam consultórios de analistas, é porque não desejam, dirão alguns; ou porque não têm dinheiro, diriam outros; ou porque moram em regiões distantes dos consultórios, insistem alguns. Essas são respostas que sempre ouço de meus colegas analistas, em todo o país. Se tomo essas respostas como sintomáticas, o que elas revelam e o que ocultam? Em primeiro lugar, elas revelam uma realidade: os negros, apesar de constituírem a metade da população brasileira, ocupam, desde que aqui chegaram, as posições mais desprivilegiadas, a base da pirâmide social. Habitam as favelas, as periferias, lutam pela sobrevivência. O acesso dessa parcela da população à saúde se dá pela via pública e nesta, quando há atendimento psicanalítico, é restrito, escasso.

Mas, e os analistas? Sempre que pergunto a eles se atendem negros, geralmente dizem que têm ou já tiveram algum analisante, mas que nunca se perguntaram pela questão racial. NUNCA! Como podemos ler este fenômeno? Como é possível que, em um país cuja metade da população é negra, os psicanalistas não atendam sujeitos negros e, quando os atende, não se perguntam pela questão racial? Será que os analisantes não se perguntam? Não querem saber? Ou os

analistas não se perguntam e, ao não se perguntarem, calam seus analisantes? Estamos aqui diante de um sintoma. Sabemos, com Freud, que o sintoma é o substituto de uma satisfação pulsional frustrada; é algo que o sujeito tem de mais particular, de precioso. O sintoma vem marcado pelo recalque e pelo compromisso entre desejo e defesa. Sendo assim, podemos pensar que os sujeitos, negros ou não, procuram análise por motivos outros que não a questão racial e, por isso, não falam disso.

Claro, o cotidiano da clínica é formado pelo comum da neurose, da depressão, das perdas e da dificuldade em lidar com elas. Não é diferente com os negros. Não pretendo reivindicar uma especificidade para o negro, o que acredito, pode trazer mais preconceito e discriminação. Mas, o que chama a atenção é: porque se calam quando se fala de negro no Brasil? Se digo que não quero marcar uma especificidade para o negro, também não quero negar uma diferença. Esta é visível, literalmente, não só à flor da pele, quanto ao redor das cidades, nos orfanatos, presídios, hospícios, ruas e viadutos. Falando assim, pareço concordar com muitos que dizem ser a questão racial fruto da situação econômica dos negros; essa, como veremos, é tão caótica, que realmente nos faz crer que seja a causa do racismo. Entretanto, o problema vai além, pois os negros que não têm problemas econômicos, não deixam de sentir, na própria pele, as questões advindas de sua cor ou raça.

Nesse ponto, cabe um esclarecimento: sei que estou partindo da clínica psicanalítica em direção ao social; da particularidade clínica para a generalidade social, o que é muito perigoso. Sei desse risco e aceito o desafio. Não sei onde essa estrada vai dar, mas, não percorrê-la é ainda mais frustrante. Pretendo partir de um caso clínico de um sujeito negro para pensar a questão racial no Brasil. Nesse sentido, o caso será paradigmático do tema. Acredito que um caso possa

servir a inúmeras construções, como um fio solto, que ata ou desata. Segundo D'Agord (2000)¹⁶:

“Uma construção em análise é o procedimento de extrair inferências a partir de fragmentos de lembranças e de associações do sujeito em análise. Esses fragmentos de lembranças não têm sentido em si mesmos, mas é justamente desse sem sentido que eles extraem a sua importância na construção de hipóteses. Nessa construção tudo se torna significativo, inclusive a participação do intérprete” (p. 14).

Vou, assim, construir o caso clínico a partir de um ponto de referência, a questão racial, e tecer comentários a respeito, partindo de um sintoma individual para um social. Analisarei até que ponto um sintoma particular carrega traços de um sintoma social. Essa questão, em se tratando de psicanálise, é polêmica e talvez de difícil resposta, o que, espero, não inviabiliza a pesquisa e a tentativa de articulação. Conforme dizia anteriormente, em Freud um sintoma é uma formação do inconsciente, produz satisfação pela via do desprazer, sendo de difícil abandono, pois abandoná-lo pode produzir um desprazer ainda maior. É a face gozosa do sintoma neurótico. Mas, pode um sintoma ser social?

Em um trabalho anterior (Reis Filho, 1999)¹⁷, comento uma frase instigante do historiador Joel Rufino dos Santos¹⁸. Segundo ele “a negritude é o grande recalque brasileiro”. Recalque é a operação psíquica que visa manter uma representação afastada da consciência; o que é recalcado retorna nas formações

¹⁶ D'AGORD, Marta. “Uma construção de caso na aprendizagem”. *Pulsional*, nº 140-141, nov. 2000: 12-21.

¹⁷ REIS FILHO, José Tiago. “Uma simples questão de diferença”. *Reverso*, nº 46, set. 1999: 47-54.

¹⁸ Entrevista ao *Jornal do Brasil*, 08/05/1988.

do inconsciente – sonhos, atos falhos, sintomas. Em nível social, poderíamos dizer que os efeitos do recalçamento seriam a criação de mitos e ideologias que, no caso da negritude, teriam como função tornar opacas ou invisíveis as origens das relações raciais entre nós. O sintoma pode ser social se o considerarmos, de acordo com Koltai (2000)¹⁹, que o percebe como:

“Histórico, localizado e específico, significado pelo Outro e que, por isso mesmo, pode mudar com o tempo, acompanhando as transformações do Outro – tanto no plano pessoal quanto coletivo. É social ainda se o entendermos como a maneira singular pela qual o sujeito enfrenta o discurso de seu tempo” (p.111).

Ou seja, há em todo sintoma neurótico, aspectos do social que vem marcar os significantes do sujeito; seus fantasmas são marcados pela realidade histórica. Na transferência, o sujeito repete e revive situações afetivas dolorosas do seu passado. Não teria, nessa revivência, um entrecruzamento de aspectos da história individual com a História coletiva? Ainda seguindo Koltai, sim, somos todos portadores de um nome, uma história singular, inserida na História de um país, região, civilização; somos depositários e transmissores. A história de cada um, seu romance familiar, seu mito individual, todos sofrem assujeitamentos das quais nem sempre fomos atores, mas que marcam nossa individualidade. Cotidianamente escutamos relatos de conflitos, traumas, humilhações, perdas, ligados aos nossos analisandos ou a seus pais, irmãos, avós. Quantos não trazem marcas de uma história transgeracional, ainda hoje geradora de sofrimento e dor. E, em se tratando de negros, porque mais de três séculos de escravidão seriam diferentes?

¹⁹ KOLTAI, Caterina. *Política e Psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

Cada sujeito, negro ou não negro, deste país carrega consigo, as marcas do escravismo, presente em dois terços de nossa História. Sendo assim, em se tratando de negros, como possibilitar, a esse sujeito, a travessia deste fantasma? Nicéas (in Koltai, 2000), nos diz que:

“Ao sujeito, uma psicanálise não pode prometer uma mudança dos determinantes de sua história. O que ela pode tocar, modificando-a, é a maneira como o gozo deixou sua marca na história do sujeito, particularmente sob a forma do sintoma. Ou, dizendo mais precisamente, o sujeito será convocado, pela operação do analista, a rever a sua responsabilidade subjetiva e, assim, poder querer modificar, ou não, o modo pelo qual ele mesmo investiu a sua história” (p. 10).

Etnografia e psicanálise

A etnopsicanálise nasceu da junção da psicanálise com a etnografia. Visava estudar os distúrbios psicopatológicos ligados a uma cultura específica e também a maneira como essas diferentes culturas se classificam e organizam as doenças psíquicas. Dentre os autores que se destacaram nesse campo, cito Edmond e Marie-Cécilie Ortigues.

Num estudo realizado na década de 1960²⁰, eles descreveram o choque cultural entre europeus e africanos quando foram desenvolver um trabalho no Hospital de Fann, em Dakar, no Senegal, no período de 1962 a 1966. Marie-Cécilie recebia famílias que lhe traziam, basicamente, crianças e adolescentes

²⁰ ORTIGUES, Marie-cécilie e Edmond. *Édipo africano*. São Paulo: Escuta, 1984.

encaminhados por médicos do hospital ou professores do município. O que chama a atenção no texto é como os autores enfrentavam o desafio de praticar a psicanálise numa sociedade com fortes tradições e práticas não-européias, perguntando-se como se constitui o Édipo – estrutura nuclear da psicanálise – numa sociedade tribal.

Eles vão, então, partir para uma articulação entre psicanálise e etnologia, explicitando as diferenças entre ambas: o etnólogo quer saber, pergunta, demanda. O psicanalista, ao contrário, acolhe a demanda, escuta. Em sua prática clínica, os autores perceberam que a rivalidade edípica é deslocada para os irmãos ou outros próximos como os tios, os primos, e essas relações são mediadas pela feitiçaria e pela bruxaria.

Com a finalidade de pesquisar como as referências culturais podem se tornar operatórias na clínica, perguntavam-se sobre o que é resolver a situação edípica, numa sociedade onde a função simbólica do pai permanece ligada à do ancestral (p. 116). Verificam que a sociedade africana é uma sociedade onde a castração é vivida no registro do coletivo da obediência à lei dos mortos, à lei dos ancestrais; sua desobediência equivale a ser excluído, abandonado pelo grupo.

Daí dizerem que o trabalho etnológico pode melhorar a escuta analítica, mesmo sendo um procedimento distinto da escuta. Ficar preso ao discurso etnológico pode reduzir a psicanálise a um culturalismo compreensivo, o que a faria perder o seu modo próprio de operar e suas referências teóricas específicas, tornando o analisante um informante dos fatos sociais. Vale lembrar que, quando um analista trabalha numa cultura estranha à sua, ele ilustra uma característica

essencial da atitude analítica, já que nenhuma proposição pode ser compreendida sem que haja uma referência ao contexto familiar, social, cultural. Ainda assim, acredito que o trabalho clínico não precisa ser precedido de uma informação sociológica aprofundada, pois, embora um mínimo de informação seja necessário, o que mais importa é sustentar a posição de analista.

Marie-Cécilie e Edmond Ortigues puderam estabelecer isto ao verificarem o transe religioso animista senegalês, no qual o sujeito se vê confrontado com o sobrenatural. Eles não se deixaram seduzir pelas identificações imaginárias que fazem da cerimônia um espetáculo. Buscaram, nas fontes autenticamente religiosas e sociais do rito, o ponto mais fecundo de aproximação com a psicanálise. E nos advertem: em qualquer cultura ou país, lidamos com subgrupos que partilham valores e representações diferentes, trazendo para o trabalho analítico cotidiano o desafio de lidar com diferentes culturas e a singularidade de cada analisante. O analista é um estrangeiro.

A história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente – historiado no presente por que foi vivido no passado. Em psicanálise, a história não se confunde com o passado e nem com o vivido pois, a transferência conduz à reconstrução de uma história por um sujeito. Nesse processo, conta mais o que o sujeito reconstrói do que aquilo do que rememora sobre os acontecimentos importantes de sua existência (Cirino, 2001: 106-107)²¹.

²¹ CIRINO, Oscar. *Psicanálise e psiquiatria com crianças: desenvolvimento ou estrutura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

Após esta introdução, este trabalho prossegue estruturado da seguinte forma: o segundo capítulo fala do sintoma social e de sua mais expressiva manifestação, o narcisismo das pequenas diferenças. O terceiro capítulo traz o conceito de escravo psíquico, elaborado a partir do conceito de escravo social. No quarto capítulo, apresento o caso clínico, paradigmático do negro se falando psicanaliticamente. O quinto e último capítulo revela-nos os traços, as marcas do escravismo no imaginário e na realidade social brasileira.

SEGUNDO CAPÍTULO

O SINTOMA SOCIAL

“Existe na sociedade brasileira uma ‘patologia social’
no que diz respeito à questão racial”.

Guerreiro Ramos

Freud era judeu, disso todos sabemos. Mas, até que ponto o fato de ser judeu influenciou sua vida e obra? Sabemos, com Gilman (1994)²², que, na virada do século XIX para o século XX, a ciência biológica tinha um forte componente racial; os judeus serviam como principais exemplos na discussão do papel da diferença racial na predisposição para doenças específicas ou a imunidade à elas, tais como a sífilis, a lepra e o câncer. Ser judeu, na Viena *fin-de-siècle* era ser diferente. Não apenas existia o anti-semitismo nas instituições, especialmente as médicas, como as concepções anti-semitas se tornaram elementos da substância da própria medicina. Os judeus viviam uma época de intensa insegurança, geradora de angústia quanto a eles próprios e seu mundo; eram marginalizados na sociedade europeia por causa de suas supostas diferenças biológicas e psicológicas inatas. Viena era a cidade mais anti-semita da Europa.

Em seu “Estudo autobiográfico” (1926)²³, Freud revela:

“Nasci a 6 de maio de 1856, em Freiberg, na Moravia, pequena cidade situada onde agora é a Tchecoslováquia. *Meus pais eram judeus e eu próprio continuei judeu.*” Quando, em 1873, ingressei na Universidade, experimentei desapontamentos consideráveis.

²² GILMAN, Sander. *Freud, raça e sexos*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

²³ FREUD, S. “Um estudo autobiográfico” (1926). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Antes de tudo, verifiquei que se esperava que eu me sentisse inferior e estranho por que era judeu. Recusei-me de maneira absoluta a fazer a primeira dessas coisas. Jamais fui capaz de compreender por que devo sentir-me envergonhado da minha ascendência ou, como as pessoas começaram a dizer, da minha ‘raça’ ” (p. 18-19; grifos meus).

Portanto, a categoria raça está, desde sempre, atravessando a vida e a obra de Freud. Em sua época, ser judeu era ser visivelmente diferente, por causa dos aspectos físicos: nariz, circuncisão, a cor da pele. Quanto a esse aspecto, acreditavam os teóricos médicos, do século XIX, que a cor da pele dos judeus era diferente pelo fato de os mesmos terem se cruzado com negros em sua constante peregrinação e conseqüente miscigenação. Os judeus portavam o sinal do negro. Essa diferença, estampada no corpo, vai, segundo Gilman, influenciar Freud na teorização da sexualidade feminina, como veremos adiante.

A evidência da distinção biológica do judeu possibilitava inúmeras situações de violência. Segundo Gilman (1994)²⁴:

“A violência contra os judeus era uma ocorrência comum e diária desde a época em que Freud estava na Universidade e bandos de desordeiros anti-semitas arrastavam estudantes judeus para fora das salas de aula e os espancavam. Os judeus, tanto homens como mulheres, reagiam a seu próprio sentimento de crescente vulnerabilidade e sua maior visibilidade. Martin Freud, filho mais velho de Freud, recordava ‘estar passeando com sua tia Dolfi, certo

²⁴ Op. Cit.

dia em Viena, quando passamos por um homem de tipo comum, provavelmente não-judeu, que, até onde vi, não se deu conta de nós. Considerei uma fobia patológica de Dolfi quando ela me agarrou e murmurou aterrorizada: ‘Você ouviu o que esse homem disse? Ele me chamou de judia suja e fedorenta, e disse que já era tempo de todos sermos mortos’. A única cura real para essa doença é a extirpação do judeu”(pp.61-62).

No século XIX, as discussões sobre a especificidade dos marcadores de diferença física e psicológica inventados pelos etnólogos iam da circuncisão – marca da feminização do homem judeu - até a capacidade, dimensão e forma do crânio, cor da pele e do cabelo. A questão não era apenas que os judeus pareciam judeus, e sim que isto os marcava como inferiores.

Para Freud (1926)²⁵, a sexualidade feminina era o “continente negro” da psique humana: desconhecido, primitivo, selvagem; a esfera menos acessível à ciência. Era essa a visão que os europeus tinham da África.

Mas, até que ponto um sintoma pode ser social? Em sua obra, Freud nos dá alguns indícios. Em “Moisés e o monoteísmo” (1939)²⁶, ele estabelece uma fórmula para o desenvolvimento de uma neurose: trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da neurose – retorno do recalcado. Daí ele supõe que pode ter ocorrido, na vida da espécie humana, algo semelhante ao que ocorre na vida dos indivíduos, ou seja, que ocorreram eventos de natureza sexual e agressiva que deixaram conseqüências permanentes, mas que foram desviadas e esquecidas e que, após uma longa latência, entraram em vigor e criaram

²⁵ FREUD, S. “A questão da análise leiga” (1926). In: *ESB*. Rio de Janeiro; Imago, 1976.

²⁶ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo” (1939). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

fenômenos semelhantes a sintomas, em sua estrutura e propósito. Para dar sustentação a sua hipótese, Freud relembra seu estudo anterior “Totem e tabu” (1913)²⁷, em que cria um mito do qual origina a moralidade e a justiça, através da criação da primeira organização social, ocorrida graças à renúncia pulsional, ao reconhecimento das obrigações mútuas, a introdução de instituições definidas.

Em todo grupo há uma impressão do passado retida em traços mnêmicos inconscientes, o que cria, entre o indivíduo e o grupo uma conformidade quase completa. No caso do indivíduo, o traço mnêmico de sua experiência primitiva foi preservado via recalçamento, sendo, portanto, inconsciente. Mas, há:

“a probabilidade de que aquilo que pode ser operante na vida psíquica de um indivíduo possa incluir não apenas o que ele próprio experimentou, mas também coisas que estão inatamente presentes nele, quando de seu nascimento, elementos como uma origem filogenética – uma herança arcaica. Surgem então as questões de saber em que consiste essa herança, o que contém, e qual é a sua prova” (Freud, 1939:119)²⁸.

A resposta que ele nos dá é que essa herança consiste em certas disposições inatas, características de todos os organismos vivos; elas representam aquilo que identificamos como sendo o fator constitucional nos indivíduos. Um exemplo disso é o simbolismo, de caráter universal e presente em nossos sonhos, por exemplo. Para dar sustentação a sua hipótese, Freud vai recorrer, mais uma vez, às experiências edípicas e postular que a herança arcaica dos seres humanos

²⁷ FREUD, S. “Totem e tabu” (1913). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

²⁸ FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo” (1939). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

abrange não apenas disposições, mas também traços de memória da experiência de gerações anteriores. Ele vai ainda mais longe ao dizer que, se presumirmos a sobrevivência desses traços de memória na herança arcaica, o abismo existente entre a psicologia individual e a de grupo se estreitaria, pois poderíamos lidar com os povos da mesma maneira como lidamos com um indivíduo neurótico.

De que forma uma recordação deste tipo ingressa na herança arcaica? Isso pode se dar se o acontecimento foi suficientemente importante, repetido com bastante frequência, ou ambos. Por outro lado, a recordação pode tornar-se ativa, isto é, progredir do inconsciente para a consciência, mesmo que de forma deformada e alterada. Várias influências podem se relacionar, mas o que é importante frisar é que o traço de memória esquecido pode ser despertado do por uma repetição do acontecimento.

Freud também faz, nesse texto, uma explanação sobre o que considera ser a verdade histórica, em contraposição à verdade material; sendo que é daí que nascem as religiões e ideologias. A diferença entre ambas é a mesma que existe entre as realidades psíquica e material, ou seja, tanto a verdade histórica quanto a realidade psíquica correspondem aos efeitos do recalçamento. A verdade histórica diz respeito ao retorno do recalçado ou àquilo que foi rejeitado, justificando a crença; os fatos são externos a tudo isso, ficando a verdade material perdida no esquecimento e sendo transformada, pelo desejo, em ficção, lenda ou delírio. Para Freud, fantasia e realidade se encontram no dizer do analisante, assim como nos mitos e lendas que povoam o imaginário individual e coletivo.

Traumas são impressões experimentadas muito cedo e esquecidas mais tarde; geram reações anormais num sujeito, ou seja, alguns sujeitos reagiriam, ao

mesmo episódio, de forma absolutamente normal, não desencadeando nenhum conflito neurótico em decorrência de uma vivência similar. Entretanto, não é fácil distinguir o fator determinante de uma neurose, o que levou Freud a formular as séries complementares, nos quais dois fatores convergem para preencher um requisito etiológico. Estes fatores são complementares, podendo ser endógenos ou exógenos. Assim, a fixação da libido ou a frustração, variam em razão inversa, da mesma forma, a vivência infantil e a constituição hereditária. Em todo caso, fica difícil definir, dentre a constituição hereditária, a fixação infantil ou os traumatismos posteriores, qual tem ou teve a força maior no desencadeamento de uma neurose ou se todos tiveram o mesmo grau de participação.

Os traumas ocorrem, geralmente, na primeira infância, até a vivência edípica. Especial atenção é dada às pulsões parciais: o seio, as fezes, a voz, o olhar. O olhar está mais ligado ao imaginário, enquanto a voz adere à cadeia simbólica, lembrando que o seio e as fezes estão do lado da demanda, enquanto a voz e o olhar portam-se do lado do desejo. Essas experiências são em geral, esquecidas, permanecem inacessíveis à memória, incidindo sobre o período de latência, podendo se manifestar por resíduos mnêmicos isolados, as lembranças encobridoras. Elas se relacionam a impressões de natureza sexual e agressiva, gerando mortificações narcísicas ao eu.

Freud vai vincular estes três pontos: o aparecimento precoce de experiências traumáticas; seu “esquecimento” posterior e seu conteúdo sexual-agressivo, chamando a atenção para o fato de que essas experiências são vividas, na maioria das vezes, sob o próprio corpo ou são impressões, principalmente de algo visto e ouvido. No caso clínico ilustrativo deste estudo, há as cenas de Maria e sua mãe, penteando seus cabelos, num misto de agressividade e

erogeneidade. Isso é melhor ilustrado no caso clínico, na parte quatro deste estudo.

Sabemos que o recalco retorna sob a forma de uma compulsão à repetição, fazendo com que o trauma, ou vivência traumática, tenha efeitos positivos e negativos. O efeito positivo é a tentativa de colocá-lo em funcionamento mais uma vez, tornando a experiência real, sob a forma de lembrança ou de ato. O trauma não anula a percepção da experiência, mas também não se inscreve simbolicamente na cadeia significante, permanecendo como uma espécie de quisto no psiquismo sempre pronto a irromper nos momentos menos esperados, nas situações as mais diversas. Para compensar o desequilíbrio desencadeado, cria-se uma realidade que venha substituir aquilo que falta, seja pelo fetiche, pelo sadismo ou masoquismo. Em todo trauma há a recusa em admitir, no plano simbólico, o que mais tarde dará seus sinais no ato, no fetiche ou na construção delirante. Em cenas traumáticas de relações sadomasoquistas, a vítima do trauma encena, por exemplo, a violação e a tortura da qual foi objeto, mas também exercita um modo de sobrevivência, uma defesa, invertendo a posição passiva da cena original (torturada) em posição ativa na cena re-encenada (Reis Filho, 2004:81)²⁹.

“O negro segura a cabeça com a mão e chora...”; este é o verso de uma famosa canção do Olodum³⁰. Pelos versos, os negros choram, lamentam. Lamentos ouvidos desde os navios negreiros, desde as senzalas. Lágrimas, dor e sangue negro têm sido derramados neste país há quase 500 anos. Aqui tomo de empréstimo os versos de Castro Alves:

²⁹ REIS FILHO, José Tiago et alli. “Trauma, perversão e laço conjugal”. *Reverso*, n° 51, ago. 2004: 77-84.

³⁰ Grupo musical integrante da Organização Não-governamental Olodum, referência brasileira de grupo folclórico, cultural e de militância política de negros.

“É num sonho dantesco, tombadilho
Tinir de ferros, estalar do açoite
Legiões de homens negros como a noite
Horrendos a dançar
Negras mulheres
Levantando as tetas
Magras crianças
Cujas bocas pretas
Regam o sangue das mães
Outras moças
Mas nuas, assustadas
No turbilhão de espectros arrastadas
Em ânsia e mágoas vãs
Um de raiva delira
Outro enlouquece
Outro que de martírios embrutece
Chora e dança ali
... São os guerreiros ousados
Que com os tigres mosqueados
Combatem na solidão
Homens simples, fortes, bravos
Hoje míseros escravos
Sem ar, sem luz, sem razão³¹ ...

³¹ ALVES, Castro. “Navio Negreiro”. In: ALVES, Castro. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997: 277-284.

É impressionante a atualidade desses versos. Para perceber isso, basta percorrermos as ruas centrais, como também as periferias de nossas grandes cidades, assim como o campo. Poderíamos pensar que os negros gozam; gozam deste lugar de vítimas, historicamente marcados pela escravidão. Tentarei dar outra resposta à questão.

Eric Laurent (1999)³² nos fornece o conceito de analista cidadão, querendo, com isso, dizer daquele analista que sai de sua reserva (suposta neutralidade) e participa da sociedade democrática. Um analista sensível às formas de segregação, capaz de entender sua função e ir além, dizendo muito com seu dizer silencioso e, justamente por isso, não se calando frente às injustiças.

Quando dizemos que o analista sabe participar com seu dizer silencioso, estamos afirmando que este é distinto do silêncio. O dizer silencioso implica em uma tomada de posição, ajudando a civilização a respeitar a articulação entre normas e particularidades individuais, não permitindo que o esquecimento da particularidade de cada um se dê em nome da universalidade ou de qualquer universal, humanista ou anti-humanista. O analista deve ser capaz de escutar e de transmitir, transformando a particularidade em algo útil, em um instrumento para todos. Assim, o dizer silencioso contribui para que, cada vez que se tentar erigir um ideal, faça-se a denúncia de que a promoção de novos ideais não é a única alternativa. O que também não nos faz retomar antigos valores e ideais; devemos insistir no debate democrático.

Diante das lutas e movimentos sociais, os analistas mantiveram-se em sua função, nada propondo, permanecendo na posição de intelectuais críticos,

³² LAURENT, Eric. “O analista cidadão”. *Curinga*, n° 13, set. 2000: 12-19.

entendendo-se, por isso, aquele tipo de intelectual que se dedicava somente a criar, a produzir o vazio. O analista crítico, por sua vez, é aquele sujeito desprovido de ideais, que se apaga, que não crê em nada. Esta figura acabou estimulando um ideal do analista concebido como marginal, inútil, o que não serve para nada, salvo para efetuar denúncias daqueles que servem para alguma coisa. Posição extremamente elitista, reforçada pela imagem do analista instalado confortavelmente em sua poltrona, atrás de um luxuoso divã, numa sala com ar condicionado e isolamento acústico, em algum ponto nobre de um grande centro urbano. Por discordar dessa posição, Laurent vem sugerir que:

“Os analistas têm que passar da posição de analista como especialista da desidentificação à de analista cidadão. Um analista cidadão no sentido que tem esse termo na teoria moderna da democracia. Os analistas precisam entender que há uma comunidade de interesses entre o discurso analítico e a democracia, mas entendê-lo de verdade! Há que se passar do analista fechado em sua reserva, crítico, a um analista que participa; um analista sensível às formas de segregação; um analista capaz de entender qual foi sua função e qual lhe corresponde agora”. (1999: 13)³³.

Situando o analista que trabalha no serviço público, Ana Figueiredo (1997)³⁴ fala que o analista que convém é aquele que convive, evocando com isso a política institucional. Ela frisa que conviver é ‘viver com’, é atravessar o jogo onde o analista faz de sua diferença uma especificidade e não uma especialidade, tornando-se especial, e não específico. O analista que convém não é o

³³ LAURENT, É. Op. cit.

³⁴ FIGUEIREDO, Ana Cristina. *Vastas confusões e atendimentos imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1997.

inconveniente e nem aquele que convence; muito menos aquele que é conveniente, como um sujeito dócil e agradável, escondendo sua arrogância.

Essa especificidade do analista é conquistada através do percurso em sua própria análise, do modo como este sujeito lidou com seus fantasmas e sintomas. Dessa forma, não é possível a um analista ficar alheio aos ruídos do mundo exterior que, sem sombra de dúvidas, chegam até o seu consultório, seja ele público ou privado. O analista não pode se permitir nada querer saber do que se passa a seu redor, correndo o risco de ser interpelado pelos acontecimentos, sendo levado a refletir sobre a violência – que chega para todos nós, cada dia com maior intensidade e requinte –, a discriminação, a miséria. É importante que o analista se interrogue sobre os aspectos do social e do político que marcam os significantes de seu analisando, assim como que conteúdos do fantasma encontram argumento na realidade histórica, pois o social e o político marcam a escuta do analista.

Então o sintoma pode ser social? De acordo com Koltai (2000)³⁵ sim,

“se o considerarmos como algo histórico, localizado e específico, significado pelo Outro e que, por isso mesmo, pode mudar com o tempo, acompanhando as transformações do Outro – tanto no plano pessoal quanto coletivo. É social ainda, se o entendermos como a maneira singular pela qual o sujeito enfrenta o discurso de seu tempo... O sintoma é justamente aquilo que impede o sujeito de realizar o que seu tempo lhe prescreve... Uma uniformização cada vez maior da vida cotidiana que, com a globalização em curso, vai

³⁵ KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

atingindo todo o planeta, uniformização de todos os modos de vida, inclusive as formas de desejo e gozo” (p. 111-112).

Segundo Dunker (2002)³⁶ pode-se analisar o sintoma sob três âmbitos: o narrativo, o quantitativo e o estrutural. Do ponto de vista narrativo, o sintoma se transmite na família – este pequeno universo de alteridades – que atribui legitimidade ao sofrimento. A substituição dessa forma de gozo, apresentada pelo laço familiar pode ser feita por uma outra, oferecida pelo discurso, apresentado pelo laço social. Essa transmissão geracional, familiar, também pode se dar de forma distinta à oferecida.

Um exemplo disso pode ser visto em sujeitos que se lançam em experiências transgressivas, num confronto com a lei, mas também como alternativa ao imperativo de gozo hegemônico numa família ou grupo social. Assim, a cultura comparece oferecendo um gozo a mais, deslocando o sujeito de um sintoma tipo familiar para um sintoma social, o que acarreta um esvaziamento de seus significantes fundamentais. A singularização do sintoma é poupada pela identificação às formas prontas do sintoma prescritas pela cultura. Outras formas de mal-estar e sintomas transitórios substituem o gasto psíquico necessário para produzir e sustentar o sintoma. “O retraimento evolui assim para a apatia e a indiferença. A narrativa do conflito evolui para a narrativa do consumo ou para a descrição de experiências” (Dunker, 2002: 153). Os filmes *Cidade de Deus*, dirigido por Fernando Meirelles e *Madame Satã*, dirigido por Karin Anoun, e exibidos recentemente, dão-nos exemplos do que disse anteriormente.

³⁶ DUNKER, Christian I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

Estamos numa região limítrofe entre a ética e a moral; plena divisão, divisão do sujeito pelo significante (alienação) e pelo objeto (separação), e a pretensão do eu de ser uno; entretanto, um estranho. É a tensão que vivemos, da divisão, da estranheza. Freud, e depois Lacan, vieram apontar-nos que não há Bem Supremo, pois este é *Das Ding*, a mãe, o objeto incestuoso, portanto, um bem proibido. Para Freud (1933)³⁷, o eu representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o isso, que contém as paixões. Para conter essas paixões, percebidas pelo eu como ameaças à sua integridade, erguem-se barreiras sociais, via recalque, modificando ou transformando o advento da pulsão. Isso é possível graças aos ideais: construções culturais que visam normatizar aquilo que é percebido como ameaçador, sabendo que o recalado sempre retorna em sonhos, atos falhos, sintomas, chistes e, em nível social, nas formações sociais e políticas. Nessa tensão entre o eu e os ideais, reside o conflito neurótico, que pode impossibilitar ao sujeito as ações e aqui, por extensão, desencadear os conflitos sociais.

Ao abordar a questão do supereu, Freud nos traz algumas dificuldades. Primeiro, ele é o tempo todo confundido com o ideal de eu, só obtendo um *status* diferenciado em “O eu e o isso” (1923)³⁸. Ele busca retratar aí e depois na Conferência XXXI: “A dissecação da personalidade psíquica” (1933)³⁹ as funções da consciência, da manutenção do ideal e da auto-observação – preliminar essencial da atividade de julgar; o supereu goza de um determinado grau de autonomia do eu, sendo sua medida de exigência e dele advir a moral e a ética. A moral é aquilo que nos permite dizer se uma ação é boa ou má; é uma das dimensões constitutivas do mundo intersubjetivo. Não podemos pensar a

³⁷ FREUD, S. “A dissecação da personalidade psíquica” (1933). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

³⁸ FREUD, S. “O eu e o isso” (1923). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

³⁹ FREUD, S. (1933). Op. Cit.

humanidade sem a moral e a intersubjetividade. Também não podemos deixar de pensar a ética, a ética da psicanálise.

O supereu observa, dirige e ameaça o eu, agindo, muitas vezes, com severidade e crueldade, colocando-se entre uma necessidade e uma ação, através da atividade do pensamento. Por ser um veículo do ideal de eu, pelo qual o eu se avalia, o supereu impulsiona com uma exigência de perfeição sempre maior, que ele se esforça por cumprir, via identificação. O não cumprimento desse ideal pode gerar os sentimentos de culpa e de inferioridade, expressão da relação do eu com o supereu. A relação do supereu com o eu também é de tensão, pois o eu não possui organização, não conhece nenhum julgamento de valores: não conhece o bem, nem o mal, nem a moralidade; está vinculado ao princípio do prazer. Quem se encarrega de administrar as exigências do eu e do supereu é o eu, essa parte do eu que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo. O eu controla a motilidade e o tempo e sintetiza os conteúdos psíquicos. Árdua tarefa para uma única instância, que tem de conciliar seus três tirânicos senhores: o eu, o supereu e a realidade. Viver é muito perigoso! Em uma passagem de seu texto, Freud escreve:

“A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas ideologias do supereu (grifo meu) e só lentamente cede às influências do presente, no sentido de mudanças novas; e, enquanto opera através do supereu, desempenha um poderoso papel na vida do homem, independentemente de condições econômicas” (1933: 87).

Parafraseando Freud, em uma passagem anterior ele afirma: “Isto é verdade, mas muito provavelmente não a verdade inteira”. A verdade nunca é inteira. Diante

disto, cabe pensar: será só gozo ou lamento constatar a inexpressiva presença de negros na mídia, em cargos de poder, nas Universidades? Será que 45% da população brasileira está fora dessas instâncias por incapacidade intelectual, desinteresse, inibição, problemas sociais ou puro gozo neurótico? Retomando Freud (1933)⁴⁰, “se o eu é obrigado a admitir sua fraqueza, ele irrompe em angústia – angústia realística frente ao mundo externo, angústia moral, referente ao supereu e angústia neurótica referente às forças das paixões do isso” (p. 99-100).

No sintoma, trata-se da intrusão do que não funciona no real, do que se coloca de maneira enviesada, para impedir que as coisas funcionem. De acordo com Santiago (1994)⁴¹, a clínica psicanalítica muda por que o sintoma sofre transformações no decorrer da história demonstrando, assim, que este tem uma estrutura de metáfora, condicionada às manifestações do mal-estar na civilização. Segundo esse autor:

“É necessário admitir que tais manifestações não são simples abstrações, mas que assumem seu assento e sua incidência efetiva no campo do Outro simbólico, considerado como lugar de inscrição” (p. 31).

Como o Outro não é uma entidade fixa e estanque, seu lugar está aberto aos acontecimentos e eventualidades históricos. Encontramos em seu lugar as estruturas de parentesco, a metáfora do Nome-do-Pai, mas também o sistema de significantes e o sistema dos ideais. As formas sintomáticas mudam ao longo do

⁴⁰ Op. Cit.

⁴¹ SANTIAGO, Jesús. “Aspectos da histeria na civilização da ciência”. *Curinga*, n° 3, jun. 1994: 29-31.

tempo, obedecendo à metáfora das configurações dominantes do mal-estar da civilização.

Retomando a questão da vítima, Koltai (2002)⁴² acrescenta que esta parece estar se tornando uma representação dominante da subjetividade, em nossa sociedade da reparação, pois a vítima permanece no registro da demanda, impossível de ser satisfeita. Não quero me aliar às vítimas, mas a história aponta para algo mais que um reclame, uma queixa. Como construir referências identificatórias para o negro e, ao mesmo tempo, operar uma desalienação desses ideais? Quando o negro sai de seu lugar historicamente marcado – o navio negreiro, a senzala, a favela, a cela – se depara com uma dura realidade: a de não ter referências identificatórias, não ter algo ou alguém em quem se espelhar, se mirar. Como pensar o olhar e a voz, essas pulsões parciais constitutivas do eu, que podem ser marcas de pura angústia?

Apesar de considerar que defender os direitos universais é de extrema importância, não se deve deixar de salientar o perigo que se corre quando, ao defendê-los, ser mal interpretado como defensor de uma universalização que desconsidere a diferença, a singularidade. Não quero defender uma universalização que abole toda diferença, inclusive a diferença sexual, defendendo um modo de vida igual para todos. Primo Levi (1988)⁴³ nos adverte que “considera-se tanto mais civilizado um país, quanto mais sábias e eficientes são suas leis que impedem ao miserável ser miserável demais, e ao poderoso ser poderoso demais” (p. 89). É preciso encontrar uma forma de tratar essa patologia brasileira, causada por nossa profunda desigualdade. As novas leis podem não ser a saída mais satisfatória, mas não seria adequado permanecermos calados.

⁴² Op. Cit.

⁴³ LEVI, Primo. *É isso um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Narcisismo das pequenas diferenças

É necessário fazer uma diferenciação entre preconceito e discriminação. Do ponto de vista etimológico, podemos observar que a palavra preconceito significa um pré-julgamento, uma maneira de se obter uma conclusão antes de qualquer análise. O *praeconceptu*, de origem latina, significa posição irrefletida, pré-concebida e também pode ser entendido como pré-juízo. O preconceito é uma atitude negativa, contra alguém. Baseia-se numa comparação social em que a pessoa se coloca como referência positiva e o outro, objeto de preconceito, é visto em situação de desvantagem ou inferioridade social, econômica, cultural ou biológica. O preconceito é uma atitude que viola, simultaneamente, no mínimo, três normas básicas: a da racionalidade, a da afeição humana e a da justiça. Assim, é muito mais do que um prejulgamento ou simplesmente intolerância (Bento, 1992)⁴⁴.

O preconceito faz parte do humano, assim como o incesto e o crime. Estes, por serem efeitos de civilização, devem ser combatidos, para não ficarmos entregues à barbárie. Preconceito é um pré-julgamento, irracional, também entendido como prejuízo, dano, estrago, perda. O preconceito é irmão da ignorância pois é fruto de uma atitude de quem pensa que sabe, enquanto que a ignorância resulta de quem não quer ou não pode saber, terreno bem conhecido na neurose. Ter preconceito ou ser preconceituoso significa ter uma opinião negativa antes de se obter elementos necessários e significantes para um julgamento imparcial, daí ser o preconceito adversário da civilidade, visto que o processo de civilização é um estágio no relacionamento entre os homens; a civilidade pressupõe

democracia, o exercício cotidiano de um mínimo de regras de convivência e de tolerância para com o Outro. Quando a incapacidade para julgar com serenidade se manifesta, a civilidade sucumbe ou desaparece (Dines, in Lerner, 1997: 59)⁴⁵.

Há casos e situações em que o preconceito se manifesta de forma direta, como no caso dos nazistas em relação aos judeus. Essa forma de expressão torna o ato preconceituoso mais visível devido ao seu extremo, mas torna possível o seu combate, através de formas também diretas de resistência. Basta observarmos o volume de rebeliões, fugas, assassinatos, cometidos por aqueles que ocupam os lugares mais desprivilegiados em termos de exclusão: presídios, asilos, abrigos... A outra forma de manifestação seria aquela disfarçada, que se esconde sob um véu qualquer de neutralidade – sempre suspeita – como é o caso da suposta cordialidade característica do povo brasileiro.

Com relação à origem, Dallari (in Lerner, 1997)⁴⁶ aponta, como os principais geradores do preconceito: a ignorância, a educação domesticadora, a intolerância, o egoísmo, o medo. Sobre a ignorância, já comentamos anteriormente. A educação que recebemos é fruto da socialização que acontece na intimidade do lar, nas escolas, no trabalho e em grupos sociais diversos; a intolerância deriva do individualismo moderno que é veiculado pelos meios de comunicação de massa⁴⁷; o egoísmo gera preconceito porque o egoísta julga bom o que lhe convém e mau o que lhe causa embaraço ou prejuízo.

⁴⁴ BENTO, Maria Aparecida Silva. *Resgatando a minha bisavó: discriminação racial no trabalho e resistência na voz dos trabalhadores negros*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1992. Dissertação de mestrado.

⁴⁵ LERNER, Júlio (ed.). *O Preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1997.

⁴⁶ Op. Cit.

⁴⁷ A realidade dos programas de rádio e, sobretudo de televisão, nos quais apresentadores ou locutores emitem suas opiniões ou induzem os convidados a fazê-lo, chegando, na maioria das vezes, à expressão de preconceito virulento ou cenas de violência explícita.

Em “Além do princípio do prazer”, Freud (1920)⁴⁸ distingue o medo do susto e da angústia. Segundo ele:

“A angústia descreve um estado particular de esperar o perigo ou preparar-se para ele, ainda que possa ser desconhecido. O ‘medo’ exige um objeto definido de que se tenha temor. ‘Susto’, contudo, é o nome que damos ao estado em que alguém fica, quando entrou em perigo sem estar preparado para ele, dando-se ênfase ao fator da surpresa” (pp. 23-24).

Para os negros, o medo é um sentimento experimentado diariamente diante de um policial, um agente de segurança, um recepcionista e de todos aqueles cuja função é barrar o acesso, seja em locais públicos ou privados. Cabe lembrar que, na maioria das vezes, os que barram têm a mesma cor daqueles que são barrados, o que costuma causar ainda mais estranheza, admiração e susto.

Ainda segundo Dallari, o preconceito acarreta a perda do respeito pelo humano, restringe a liberdade de muitos, introduz a desigualdade, estabelece e alimenta a discriminação, promove a injustiça. Para combatê-lo precisa-se de atos. Assim como ele é transmitido via educação, esta também pode eliminá-lo.

Sendo fruto da ignorância, o preconceito está articulado ao senso comum, este conjunto de crenças, valores, saberes e atitudes que julgamos naturais por que transmitidos de geração a geração, sem questionamentos; nos dizem como são e o que valem as coisas e os seres humanos, como devemos avaliá-los e julgá-los.

⁴⁸ FREUD, S. (1920) “Além do princípio do prazer”. In: ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

O senso comum é a realidade como transparência: nele tudo está explicado e em seu devido lugar (Chauí, in Lerner, 1997: 116)⁴⁹.

Ainda de acordo com Chauí, as características mais significativas do senso comum são: o subjetivismo, que torna universal o singular; o juízo, o modo como cada um avalia e julga; a heterogeneidade; a individualização; a generalização e a causalidade (estabelecimento de relações de causa e efeito, todas elas incidindo sobre pessoas, fatos ou coisas). Os preconceitos cristalizam o senso comum, tendo efeitos sob a forma de pensar e de sentir de uma sociedade, no que diz respeito ao preconceito contra os negros, frases como: “Preto parado é suspeito; correndo é ladrão!”, são um bom exemplo de como a sociedade os trata.

Cabe lembrar que, ao falar em preconceito, vislumbramos a possibilidade de um conceito; porém, são coisas distintas. Se a base para a formação de um pré-conceito é a ignorância, ele, em geral, dispensa o trabalho do pensamento. O pensamento organiza, reúne, sintetiza os dados imediatos da experiência, daí o conceito ser fruto de um trabalho intelectual que visa chegar a uma verdade, enquanto o preconceito se acredita verdadeiro.

Um dos preconceitos mais arraigados em nossa sociedade é o da pacificidade e da cordialidade do povo brasileiro, o que não passa de uma máscara. Essa máscara oculta, além da questão racial de que trato aqui, a nossa divisão social, destacando dois extremos: o das carências, onde se situa uma boa parcela de nossa população e a imensa maioria dos negros e o dos privilégios, geralmente desfrutados pela classe média e alta. Como as pessoas não se dispõem a abrir

⁴⁹ Op. Cit.

mão de seus privilégios, transformando-os num bem comum, resta a carência como condição de muitos. O fato de a classe média desfrutar privilégios não torna seus integrantes cidadãos, pois cidadãos têm direitos e não privilégios. Daí a dificuldade em reduzir a imensa desigualdade social e econômica, pois quem tem acesso às instâncias de poder e que poderia pleitear a redução das carências não o faz por temor de perder seus privilégios. Não é preciso dizer que a Abolição, antes de trazer reais benefícios aos negros, garantiu ingleses privilégios aos brancos.

Em se tratando de cidadania, o geógrafo Milton Santos (in Lerner, 1997)⁵⁰ fala-nos das mutilações que esta sofre em nosso país, ao que ele nomeou cidadania mutilada. Mutilada no trabalho, na remuneração, nas oportunidades de promoção, na localização das moradias, nos meios de transporte, na educação e na saúde. Nesse cenário, os negros sofrem dessa mutilação que sempre vem aliada a outras: o destrato das polícias e da justiça, por exemplo.

Para entender a questão do preconceito, do racismo e da discriminação, Santos (1997) vai lançar mão de três dados: a corporalidade, a individualidade e a cidadania. A corporalidade inclui dados objetivos, a individualidade inclui dados subjetivos, e a cidadania inclui dados políticos e jurídicos. Por isso, o preconceito, o racismo e a discriminação podem vir da corporalidade _ a maneira como o sujeito é visto _, da individualidade _ o modo como o sujeito ensa a si mesmo e aos outros e também da forma como se localizam no mundo, ou seja, da cidadania. O fato de alguns negros serem privilegiados não lhes garante o exercício pleno da cidadania – o exercício dos direitos – pois estes são

⁵⁰ Op. Cit.

apontados como exceção. As exceções - os “negros que chegaram lá” - são sempre lembradas quando é preciso garantir nossa ‘democracia racial’.

Por outro lado, os estereótipos são imagens construídas através de simplificações de comportamentos que acentuam semelhanças e diferenças, produzindo generalizações. Eles desempenham, algumas vezes, o papel de legitimadores ideológicos de políticas intergrupais, racionalizando e explicando diferenciações de tratamento. Os brancos, ou melhor, os escravocratas, explicavam o sistema de escravidão, dizendo que os negros se adaptavam melhor ao regime de exploração.

Os estereótipos possuem os seguintes pontos básicos:

- a) são generalizações grosseiras para classificar extensos grupos humanos;
- b) são aprendidos e ensinados durante a infância;
- c) sua mudança se dá de forma extremamente lenta;
- d) são utilizados, em climas de tensão e conflito social, como instrumentos hostis contra os grupos ou pessoas estereotipadas negativamente.

Em nossa sociedade, a criação de estereótipos também visa ao consumo, tornando o diferente, o exótico ou, para dizer de raça, o “étnico”, um grupo de consumidores. No mercado, há todo tipo de produtos com a marca étnica: revistas, maquiagem, xampus, roupas, discos, jóias, bijuterias, penteados, etc. Essa categoria, que é consumida e valorizada por um segmento da população, de certa forma, disfarça o preconceito sob o véu do politicamente correto, reforçando nesses grupos (negros, índios, nordestinos, no caso brasileiro) o lugar de objeto que ocupam. Para se ter um retrato dessa situação, basta percorrer os bairros comerciais e os *shoppings centers* das grandes cidades para se deparar com lojas dedicadas a esse segmento.

Ainda em relação ao étnico e ao consumo, numa pesquisa realizada em salões de beleza para negros em Belo Horizonte, Gomes (2002)⁵¹ verificou que há uma tendência nos cabeleireiros em incentivar nos clientes a colocação de enxertos, as tranças, alisamentos de todo tipo. Ao ser indagada sobre o porquê desses cabeleireiros não incentivavam a utilização dos cabelos *in natura*, a resposta dada é que há um grande conflito nesse segmento: mesmo percebendo o salão de beleza como um local que propicia uma certa militância, pois podem possibilitar a auto-aceitação, os profissionais precisam e querem ganhar dinheiro e, para isso, precisam investir em técnicas que, na grande maioria das vezes, vão ao encontro de uma ditadura do mercado.

O preconceito é uma violação do preceito de respeito ao ser humano, de fraternidade, pois consiste em uma predisposição negativa e hostil frente a outro ser humano. Trata-se de uma desvalorização da outra pessoa tornando-a, supostamente, indigna de conviver no mesmo espaço e, conseqüentemente, excluindo-a moralmente. Em geral, defende-se o compromisso moral perante a família, os amigos, os parentes, a sociedade, mas, diante dos estranhos, dos diferentes, daqueles que são estereotipados negativamente, a abordagem é permissiva, descabida e arbitrária, justificando a exclusão como natural.

Em síntese, ao se analisar as várias facetas do preconceito, alguns aspectos se tornam evidentes, como a postura de suposta superioridade de um grupo sobre o outro, pela definição de papéis diferenciados, pelo privilégio e o medo da competição e das aspirações do grupo subordinado. O oposto do discurso discriminador seria a fraternidade pois esta domestica o estrangeiro, tornando-o

⁵¹ GOMES, Nilma Lino. *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. São Paulo: USP, 2002. Tese de Doutorado.

semelhante. O semelhante introduz a amizade, a ternura, a solidariedade entre os humanos, que não deve ser pensada apenas como uma redução da agressividade, uma formação reativa secundária, mas como essa tentativa de humanizar o outro.

O preconceito não se confunde com a discriminação. Esta é a manifestação comportamental do preconceito; são ações promovidas com o objetivo de manter as características do grupo de posição privilegiada e referência positiva.

Aceita-se, geralmente sem muito debate, que a discriminação seria fruto do preconceito. O problema deste modelo, que correlaciona de maneira direta como sendo um a causa do outro, é que não consegue explicar alguns tipos de discriminação como, por exemplo, a racial. O desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), e não no sentimento de rejeição aos negros, pode gerar a discriminação. Podemos destacar, então, que a discriminação poderia ser provocada por preconceito ou motivada por interesse de manter privilégios (Bento, 1992)⁵².

Discriminação é um conceito mais amplo e dinâmico do que o do preconceito. Ambos têm agentes diversos: a discriminação pode ser provocada por sujeitos e por instituições e o preconceito só pelo sujeito. Tanto a discriminação quanto o preconceito podem ser analisados do ponto de vista do portador quanto do receptor.

O ponto de vista tradicional focaliza a discriminação como mais individualista, esporádica, episódica, aberta, “escancarada”, e mais complexa, do que a perspectiva institucional, que acentua o caráter rotineiro e contínuo, aberto ou

⁵² Op. Cit.

dissimulado, quase imperceptível, o que significa um desafio para aqueles que trabalham com a questão racial.

Podemos citar, como exemplos desse último enfoque, os testes de seleção de pessoas para admissão no trabalho, uma carta de promoção, um anúncio no jornal dando preferência a um grupo ou a um segmento da população. No mercado de trabalho, os negros sofrem basicamente três tipos de discriminação: o primeiro é a discriminação ocupacional, uma dificuldade em obter vaga para funções melhor remuneradas e valorizadas; este tipo de discriminação tem base no questionamento da capacidade do negro para executar tarefas mais complexas. O segundo tipo é a discriminação salarial, que diz respeito às diferenças salariais, quando exercidas as mesmas funções, ou seja, o trabalho do negro não vale tanto quanto o dos demais. Isso ocorre especialmente com as mulheres, e de forma ainda mais cruel com as mulheres negras. O terceiro tipo é a discriminação pela imagem (visual) que impede o negro de obter uma vaga pela sua aparência, o que pode ocorrer para um emprego em uma residência ou numa grande empresa (Santos, 2000: 90)⁵³.

Quanto ao racismo, fala Essed (1995)⁵⁴:

“Racismo é uma ideologia, uma estrutura e um processo pelo qual, grupos específicos, com base em características biológicas e culturais verdadeiras ou atribuídas, são percebidos como uma raça ou grupo étnico inerentemente diferente e inferior. Tais diferenças são, em seguida, utilizadas como fundamento lógico para se

⁵³ SANTOS, Hélio. *Em busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso*. São Paulo: Senac, 2000.

⁵⁴ ESSED, Philomena. “Por trás da fachada holandesa: multiculturalismo e a negação do racismo nos Países Baixos”. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro: v. 28, out. 1995: 171-183.

excluírem os membros desses grupos do acesso a recursos materiais e não materiais. Com efeito, o racismo sempre envolve o conflito de grupos a respeito de recursos culturais e materiais. Ele opera por meio de regras, práticas e percepções individuais, mas, por definição, não é uma característica de indivíduos. Portanto, combater o racismo não significa lutar contra indivíduos, mas se opor às práticas e ideologias pelas quais o racismo opera através das relações culturais e sociais” (p.174).

O racismo pode ser entendido como um princípio de inferioridade do grupo segregado, antes de tudo desigual e injusto. O grupo vítima dispõe de um lugar na sociedade considerada, qual seja, o de se dedicar às tarefas mais penosas e de não ser demasiado visível.

“Na ideologia dominante, em geral não se reconhece que o racismo seja um problema estrutural. O termo racismo é reservado apenas a crenças e ações que apóiam abertamente a idéia de hierarquias de base genética ou biológica entre grupos de pessoas. O problema dessas definições restritas de racismo é que elas tendem a fazer vista grossa à natureza cambiante do racismo nas últimas décadas. O discurso do racismo está se tornando cada vez mais impregnado de noções que atribuem deficiências culturais a minorias étnicas. Essa culturalização do racismo constitui a substituição do determinismo biológico pelo cultural. Isto é, um conjunto de diferenças étnicas reais ou atribuídas, representando a cultura dominante como sendo a norma, e as outras culturas como

diferentes, problemáticas e, geralmente, também atrasadas” (Essed, 1995)⁵⁵.

O racismo pode, portanto, ocorrer sob três formas: o racismo individual ou pessoal acontece quando uma pessoa se crê superior a outra em função de sua raça; o racismo institucional, quando Instituições, Estados e/ou Governos entendem que um determinado grupo racial deve ter primazia em relação a outros grupos e o racismo cultural, que ocorre quando um determinado grupo racial entende que a sua herança cultural se sobrepõe em importância à de outros grupos.

Um dos efeitos mais sinistros da ideologia racial no Brasil é a pouca ou nenhuma percepção do racismo pelas vítimas, pois vigora uma ideologia nacional de harmonia e tolerância racial. Uma das consequências é a auto-rejeição e a rejeição do seu outro. O ódio de si. Rígidos estereótipos de pensamentos e repetições constantes: com esses meios, as reações vão sendo gradualmente embotadas, e confere-se à trivialidade propagandística uma espécie de auto-evidência axiomática que a ideologia coloca no oprimido, um tipo insidioso de inferiorização que resulta em desagregação individual e desmobilização coletiva. Dessa forma, as resistências da consciência crítica são minadas. No caso do Brasil, o nosso chamado “racismo cordial” é sutil, mascarado, engenhoso. Não tem nada de cordial, pois é mascarado e, por isso, de difícil combate. O fato de a sociedade brasileira considerar os negros incapazes por natureza se reflete diretamente em três setores sociais: nos meios de comunicação que reproduzem os estereótipos; na polícia que reprime os considerados perigosos e nos próprios negros, que assimilam estas idéias,

⁵⁵ Op. Cit.

podendo gerar ressentimento, o ódio de si. Diante da questão: o que o outro quer de mim? (*Che voui?*), a resposta é: ele quer o que eu tenho e que ele não tem. A primeira resposta que surge dessa questão é da ordem do ter, uma relação de agressividade competitiva e rivalizante. Essa relação – existente entre irmãos, por exemplo – encontra seu limite na simpatia, na relação entre semelhantes⁵⁶.

Quando há algum episódio que se torna público _ por exemplo, o assassinato por policiais, do dentista Flávio Ferreira de Sant’Anna, em fevereiro de 2004, na cidade de São Paulo, quando um comerciante o “confundi” com um assaltante _, o tema vem à discussão. Neste caso, algumas personalidades são chamadas a dar depoimentos – artistas, atletas, políticos – e o que se vê são denegações do tipo: “eu nunca sofri nenhum preconceito, a não ser uma vez em que fui barrado num hotel...”. Quem nunca ouviu este tipo de declaração, especialmente de jogadores de futebol ou artistas populares? Assim, os brasileiros sabem que há racismo, negam tê-lo, mas demonstram, em sua imensa maioria, preconceito contra os negros. E estes, como no exemplo acima, são sempre vistos como bandidos, sujos, incapazes e, parece que, por mais esforços que façam para conquistar um lugar social melhor, carregarão em seus corpos as insígnias que não os separam desses implacáveis sentidos que configuram o racismo e a discriminação (Nogueira, 1998: 04)⁵⁷.

A questão central é que não podemos ignorar que o racismo se estabelece a partir de uma relação desigual e injusta entre os grupos sociais, pois um exerce o papel de grupo dominante, embora nem sempre se identifique como tal. Isto nos remete à falsa tolerância. O grupo dominante afirma ser tolerante em relação aos dominados racialmente e esses devem acreditar na sua “boa vontade”, mesmo

⁵⁶ Ver capítulo seguinte: O escravo psíquico.

⁵⁷ NOGUEIRA, Izildinha B. *Significações do corpo negro*. São Paulo, USP, 1998. Tese de Doutorado.

quando os primeiros afirmam “não serem racistas”. A idéia de que os dois grupos devem ser tolerantes é irreal e falsa, pois ignora as diferenças de poder entre quem pratica a discriminação racial e quem é vítima dessa discriminação. Mas, conforme afirma Koltai (2000)⁵⁸, não há racismo sem discurso, lembrando que o discurso do sujeito se constitui no discurso do outro. As particularidades do sujeito no mundo são significadas pelo sintoma, sendo o sintoma aquilo que constitui traço daquilo que faz laço, conflito/tensão, separação e sutura entre história individual e história da cultura. A partir dessa revisão, cabe perguntar como se dá, para o sujeito negro, a elaboração, no plano psíquico, dos significados que o racismo traz consigo.

Para tentar responder a essa questão, farei primeiramente um passeio teórico em Freud e Lacan para, em seguida, falar do racista. Em seu artigo “O estranho” (1919)⁵⁹ Freud nos apresenta a versão daquilo que nos é familiar, sendo estranho, estrangeiro. O familiar se torna estrangeiro devido à ação do recalçamento. À essa terra estrangeira interior, Lacan chamou “extimidade”, designando com isso o real no simbólico; simbólico que organiza a experiência, enquanto o real é aquilo do qual não se pode dizer. O estranho é esse enlace entre o real e o simbólico, articulados pelo imaginário que tudo representa, através de nossas criações, imagens, sentidos e fantasma. O estranho vem então se apresentar sob três formas.

Uma de suas formas é a do autômato, daquilo que rouba o lugar do que deveria ser espontâneo e natural, passando despercebido. Uma outra forma é a do duplo, que aparece como imagem especular ou como sensação de pura presença que, mesmo invisível, se faz existir, sem sombra de dúvidas. Radmila Zygouris

⁵⁸ KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

⁵⁹ FREUD, S. “O estranho” (1919). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol.XVII, p. 275-314.

(1995)⁶⁰ denomina assombração àquilo que vem de algo que efetivamente aconteceu na realidade, vindo a assumir autonomia psíquica e, por isso, podendo ser esperado novamente numa realidade futura. A assombração dá forma à angústia, e é representada pelo medo. Ela se difere do fantasma, uma vez que este designa a sujeição originária ao Outro, traduzida pela pergunta: Que queres? Ela exprime a relação genérica e variável, porém nunca simétrica, entre o sujeito do inconsciente, sujeito barrado, dividido pelo significante que o constitui e o objeto *a*, que remete a um vazio do lado do Outro. O fantasma é uma parada na imagem, uma forma de impedir o surgimento de um episódio traumático; imagem cristalizada, defesa contra a castração, no âmbito de uma estrutura significante que não pode ser reduzida ao imaginário, tal como os devaneios.

A outra forma do estranho é o feminino; feminino pensado enquanto diferença, enquanto Outro. É um Outro que se opõe ao Mesmo, resistindo ao um da norma, fazendo objeção ao todo. A norma é o masculino, o adulto, o branco; norma fálica.

O estranho vem de onde não se espera, da mais absoluta proximidade, podendo, por isso, provocar situações de negar sua proximidade mantendo-o à distância, ou ignorar sua estranheza. A vivência desse estranho familiar não é privilégio de nenhum sujeito em particular, não especificando nenhum tipo clínico. Ela aparece para neuróticos e psicóticos, que partilham a mesma experiência, cada um a seu modo. A experiência da estranheza também pode vir com um sentimento de enfado. “Tudo certo, mas tá esquisito!”, é a frase dita por um analisante; essa frase denota cansaço, fastio, tristeza, falta de sentido para a vida. Sensação que acomete a todos os humanos. Freud distingue o outro enquanto

⁶⁰ ZYGOURIS, Radmila. *Ah! As belas lições*. São Paulo: Escuta, 1995.

semelhante, no qual nos reconhecemos, segundo as regras do bem e da identificação, e o próximo propriamente dito, este outro inomeável, estranho e estrangeiro a mim mesmo, a coisa freudiana.

É esse outro inomeável que ameaça àquele que sofre as conseqüências do racismo: estranhar no outro aquilo que julgo oposto aos costumes, o que é diferente do esperado e, por isso, causa espanto, admiração, surpresa; daí desviar, fugir, atacar, desumanizar, matar. O que inquieta no outro é o seu modo particular de gozar, pois o racista não reconhece outra forma de gozo que não a sua; reconhecer outra forma de gozo é reconhecer que todo o gozo não lhe pertence. Segundo Koltai (1998)⁶¹

“O racismo é ódio do gozo do outro. Tentar se libertar do gozo do outro é uma tentativa mortífera, em que o estrangeiro aparece como representante do gozo e tem, portanto, de ser destruído. Não existe, nem pode existir, sociedade que ofereça a todos um gozo igual, uma vez que, do ponto de vista do fantasma, é sempre o outro que goza. Imputa-se sempre ao outro um gozo excessivo, acusando-o de querer estragar nosso modo de vida. O que nos incomoda no outro estrangeiro é justamente seu modo particular de organizar seu gozo e, mais precisamente, o excesso que é o seu” (p. 110).

A problemática da alteridade possui três eixos: o primeiro diz do juízo de valor: o outro é bom ou mau, amado ou não, igual ou inferior. No segundo, aceita-se ou não os valores do outro, assimilando-os, ou então imponho a ele minha própria imagem e o assimilo a mim, na tensão quem submete quem. No terceiro eixo, posso conhecer e reconhecer a alteridade que se constitui na superação dos

eixos anteriores (de amor-ódio, dominação-submissão) (Todorov, 1995)⁶². Qualquer modalidade de poder visa sempre dominar os homens e submetê-los docilmente aos seus desígnios. O exercício concreto do poder implica em maneiras sutis e ostensivas de economia perversa. Inúmeros indivíduos, especialmente neuróticos, mas não só, aliam-se a outros indivíduos, entidades, instituições, partidos, traficantes, num pacto profanamente sagrado, em busca de alguns podres poderes, com marcas de gozo, para além do prazer, desafiando a castração.

Assistimos ao estrangeiro, no nosso caso, o negro, exercendo fascínio, principalmente pelo exotismo e provocando horror, expresso por meio do racismo. Wiesel (in Koltai, 2000)⁶³ distingue três categorias de estrangeiros: o neutro, que é indiferente, quase ausente; o que agita, estimula, é criador e, devido à sua presença, uma sociedade adormecida em seus hábitos pode se permitir recuperar seu brilho. E há aquele estrangeiro hostil, quase odioso, a quem se teme.

Preconceito, racismo e discriminação formam o conjunto daquilo que Freud (1930)⁶⁴, em “O mal-estar na civilização” nomeou o ‘narcisismo das pequenas diferenças’. Essas pequenas diferenças são aquilo no qual o outro se assemelha e, por conseguinte, formam o terreno da estrangeiridade e gera a hostilidade entre os homens. Diferenças nem tão diferentes assim e pequenas às vezes nem tão pequenas. Mas todas narcísicas.

⁶¹ KOLTAI, Caterina (org). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998.

⁶² TODOROV, Tzvetvan. *Em face do extremo*. São Paulo: Papyrus, 1995.

⁶³ KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

⁶⁴ FREUD, S. “O mal-estar na civilização” (1930). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Segundo Lacan (1998)⁶⁵, cada vez que o sujeito se aproxima da alienação primordial, que ele descreve como o estágio do espelho, surge a agressividade radical, o desejo de aniquilamento do outro, como suporte do desejo do sujeito. O discurso racista surge, então, como uma das manifestações da universalidade do discurso científico, baseando-se na negação ao outro, de qualquer subjetividade, destituindo-o de seu estatuto humano, reduzindo-o a mero traço diferencial. Ele é baseado numa lógica totalizante, em que um todo se opõe a outro todo. A lógica totalizante implica pensarmos em fronteiras, margens, separações – físicas, ideológicas, culturais, psíquicas.

Essa diferença, esse narcisismo das pequenas diferenças, nos remete ao gozo, a outra forma de gozar que não a que se conhece. Isso marca uma estranheira: se há outra forma de gozar, ‘alguém’ pode estar gozando mais e melhor do que ‘eu’. O ‘mais gozar’ de um implica um ‘menos gozar’ do outro e esse gozo provoca ira, ódio, agressividade.

Ele nos lembra que só na fala é possível advir como sujeito, trazendo uma possibilidade de tratar esse sintoma. Isto é possível via análise, lembrando que na clínica, o preconceito se manifesta quando o analista ou o analisante colocam-se na posição de mestres, gerando a impossibilidade da escuta e da livre associação.

A psicanálise vem mostrar que não existe nada mais estrangeiro para o sujeito que sua própria exterioridade e a maneira como lida com essa exterioridade determina o que define do Outro como estrangeiro. O que ela pode propiciar é o fim desse processo sacrificial, apontando uma outra solução à questão do desejo

⁶⁵ LACAN, Jacques. “O estágio do espelho como formador da função do eu”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

do Outro. Ela aposta numa mudança de posição em relação ao desejo do Outro, que consiste em separar-se dele, não mais esperar que dele venham as respostas para viver e gozar. Uma psicanálise pode levar um sujeito _ receptor ou discriminador _ a não mais rejeitar esse heterogêneo sobre os outros, encontrando seu próprio destino, aceitando suas particularidades, sua parte de um outro gozo e o dos outros. Enfim, encontrar uma outra lógica, não mais baseada na segregação (Koltai, 2000)⁶⁶.

E o Outro, quem ou o que é? Ele não é somente o lugar dos significantes, que condiciona o inconsciente estruturado como uma linguagem. O Outro é o corpo, o corpo marcado pelas bordas, bordas orificiais de onde se destacam os objetos: seios, fezes, voz e olhar.

A psicanálise é social por que oferece ao sujeito uma possibilidade de tratar do gozo. Ela conduz o analisante ao encontro com a pulsão de morte e seu gozo, o que tem como consequência a produção de efeitos civilizatórios: o encontro do sujeito com o seu próprio ódio permite-lhe a conquista de um saber e, possibilitando um certo distanciamento, um desprendimento desse gozo.

⁶⁶ Op. Cit.

TERCEIRO CAPÍTULO

ESCRAVO PSÍQUICO

“As bestas coisas em que a gente no fazer e no nem pensar vive preso,
só por precisão, mas sem fidalguia.”
João Guimarães Rosa

A posse de um homem por outro, esse ato de violência por excelência, é presente em todo contexto histórico da humanidade. De acordo com La Boétie (1999)⁶⁷, só os humanos servem voluntariamente. O escravo - sujeito social - está presente, na história da humanidade, há muitos séculos. Podemos nos reportar à Grécia antiga, onde a sociedade era dividida entre cidadãos, de um lado, e escravos e estrangeiros, de outro.

Para melhor perceber essa sociedade é preciso compreender o que é um escravo e o que vem a ser a escravidão. Escravo é aquele que está sujeito a um senhor, como propriedade deste, ou que está sujeito a outrem ou a alguma coisa; é um criado, um servo; um indivíduo que trabalha em demasia. A escravidão é o estado ou a condição de escravo, marcada pela falta de liberdade, pela servidão, dependência, sujeição e submissão. Também é um regime social de sujeição do homem como propriedade privada e utilização de sua força, explorada para fins econômicos (Ferreira, 1986: 690-691)⁶⁸.

Pela definição, percebemos que a escravidão é parte da condição humana, por um lado e, por outro, está intrincada nas mais diversas organizações sociais ao longo da história. Tem, portanto, aspectos econômicos, sociais, políticos e

⁶⁷ La BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da Servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

psíquicos, conforme será visto adiante. Aqui, buscarei esclarecer como se dá a escravidão psíquica, de acordo com a teoria psicanalítica e também explorar a escravidão do ponto de vista social, imposta aos negros no Brasil. Esta, enquanto um modo de produção legítimo, vigorou em nosso país por mais de três séculos e, decorridos mais de cem anos de sua abolição, seus traços permanecem presentes em nosso imaginário e em nossa realidade social.

Buscarei apresentar de qual forma a escravidão – fenômeno social – se articula à sua outra face – a escravidão psíquica. No circuito da pulsão, esta sai de sua fonte, atinge o campo do outro e retorna. Nesse caminho, ela se depara com o desejo e as formações culturais. Início este percurso com o psiquismo, sua constituição e os destinos pulsionais para, num segundo momento, refletir sobre o modelo escravocrata brasileiro e a forma como este se presentifica em nosso cotidiano, especialmente para os negros.

A idéia de pensar a escravidão social inscrita, nos dias atuais, no psiquismo dos negros, surgiu, como já disse, de minha prática clínica em psicanálise, do dizer de analisantes negros, de casos de pessoas públicas ou destacadas pela mídia, e de conversas “informais”. Em situações cotidianas na clínica ou em espaços sociais este ditado popular foi ouvido, com algumas pequenas variações:

“Preto é isso: quando não caga na entrada, caga na saída. Se ele não caga na entrada nem na saída, deixa um bilhete: eu volto”.

Ditado como esse parece afirmar que, do negro, a errância, o fracasso e a ruína são esperados, por serem “coisas de preto”. Aqui, o termo fracasso chama

⁶⁸ FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

atenção não só pelos números que as estatísticas e indicadores sociais apontam, como também pelos recursos utilizados para justificá-los.

Pensando nisso, um autor tornou-se destaque em minha investigação por ter sido o criador do conceito de neurose de fracasso. Esse conceito, se não possibilita a explicação da condição do negro no Brasil, pode ser um auxiliar na ampliação do conhecimento que temos. Partirei, então, do conceito de neurose de fracasso para, em seguida, dizer da constituição do psiquismo e da escravidão psíquica.

A psicopatologia do fracasso

O termo neurose de fracasso foi criado por René Laforgue para:

“designar a estrutura psicológica de toda uma gama de indivíduos, desde aqueles que, de um modo geral, parecem ser os artífices da sua própria infelicidade, até aos que não podem suportar obterem precisamente o que mais ardentemente parecem desejar” (Laplanche e Pontalis, 1983: 392-393)⁶⁹.

O termo é utilizado num sentido mais descritivo do que nosográfico e caracteriza o preço a ser pago por qualquer neurótico como consequência do desequilíbrio próprio a estes sujeitos e não como reação a um fracasso real.

Laforgue dedicou alguns de seus trabalhos mais significativos a esse assunto. Em *A psicopatologia do fracasso* (1939)⁷⁰, ele agrupou todas as espécies de síndromes de fracasso que tinham referência na vida afetiva ou social, individual ou num grupo social (família, classe social, grupo étnico, etc.) e buscou sua

⁶⁹ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

causa na ação do supereu. Ele só caracterizava uma neurose de fracasso naqueles casos onde o fracasso constitui o próprio sintoma, exigindo uma explicação específica e não quando ele é o produto por acréscimo do sintoma, por exemplo, nos casos de fobia onde as medidas de proteção exigidas pela patologia impossibilitam o sujeito de se deslocar, causando uma paralisção.

De acordo com Roudinesco e Plon (1998: 454-456)⁷¹, René Laforgue (1894-1962) foi um dos fundadores do movimento psicanalítico francês e teve um importante papel na história da psicanálise na França, tentando organizar as várias tendências que então vigoravam neste país, contendo várias correntes e fiéis seguidores. O trabalho de Laforgue chamou-me a atenção e constitui a base dessa investigação. Quando comecei a esboçar este trabalho, foi a neurose de fracasso que me serviu de guia, por isso, acredito que vale a pena recuperar a história desse autor e sua obra. No meu ponto de vista, sua trajetória de vida parece ilustrar aquele que veio a se tornar seu texto mais representativo: a psicopatologia do fracasso.

Laforgue é originário de uma família modesta – seu pai era um artesão pobre, sua mãe depressiva e suicida; moraram numa terra estrangeira, a Alsácia que, na época, não era um território francês e, muito menos alemão. Torna-se um estrangeiro e, segundo seu relato:

“Aprendi a me privar de certezas. E a me manter na faixa estreita da fronteira que marca o limite entre a vida e a morte. Quando se adquiriu o hábito de não ter mais nada a perder, descobrem-se

⁷⁰ LAFORGUE, René. *Psychopatologie de l'échec*. Paris: Payot, 1939.

⁷¹ ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

riquezas que não são desta terra. Em vez de procurar flores unicamente nos jardins bem podados, aprende-se a vê-las no estrume, e ele existe por toda parte. Assim, inclinei-me sobre os condenados da terra, e foi entre eles, graças a sua miséria e a seu despojamento, que encontrei um ensino que ignorava os que eram criados numa preocupação contínua com a conveniência e tendo a obrigação de viver para adquirir uma grande fortuna” (Laforgue, in: Roudinesco, 1989: 293)⁷².

Tendo recebido uma rígida educação, foge da casa paterna e faz estudos de medicina em Berlim. Aos dezenove anos, toma contato com a psicanálise através da leitura de “A interpretação dos sonhos”. Identificava-se aos judeus de então: sem pátria, desarraigados, em uma verdadeira confusão de línguas. Sua vida foi marcada por uma sucessão de eventos dramáticos: foi enviado ao *front*, em 1914, e viu os horrores da guerra, a realidade das doenças, o medo, as epidemias. Viu de perto a sujeira e a morte quando foi ferido. Casado, viveu conflitos decorrentes de doença da mulher e uma histerectomia, que lhe tirava a possibilidade de ter filhos. Divorciado, se casa uma segunda vez, e torna-se pai de uma filha deficiente. Viveu, também, intensos conflitos religiosos, convertendo-se, nos anos 1950, ao espiritualismo, e chega a participar de um movimento de revisão da teoria psicanalítica sob uma ótica ocultista, meditativo e orientalista, afirmando uma adesão difusa desses mesmos ideais aos do catolicismo.

Por ocasião da Segunda Guerra, Laforgue foi seduzido pela possibilidade de fundar uma instituição psicanalítica e estabeleceu, para isso, um intercâmbio

⁷² ROUDINESCO, Elizabeth. *História da Psicanálise na França: a batalha dos cem anos. Volume 1: 1885-1939*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 1989.

com um general nazista. Esse vínculo, feito através de dois encontros e uma carta ao general na qual continha uma lista de nomes de possíveis adeptos da futura instituição, foi a base para a acusação de colaboração com o nazismo. Essa mesma acusação teve como pano de fundo as disputas no movimento psicanalítico francês, que atravessava um momento de cisão; alguns colegas aproveitaram a ocasião para tentar se livrar dessa importante figura que era Laforgue. Em seu julgamento, o Tribunal de Apelação de Paris, considerou o processo improcedente por falta de provas. A isso se seguiram outros episódios como a morte da neta, a intensificação das brigas com as sociedades psicanalíticas e médicas. Foi preso e, após liberto, para fugir às brigas, exilou-se no Marrocos, onde fundou um círculo psicanalítico. Após cinco anos, retorna a Paris. Faleceu em 1962, vítima das seqüelas de uma cirurgia.

Sua obra de psicanálise aplicada, assim como seus textos clínicos, foram esquecidos, mesmo tendo sido considerado um psicanalista notável, especialmente no tratamento das psicoses. Possuía uma clientela significativa e foi comparado, por alguns, a Sándor Ferenczi (1873-1933). Mas, ao contrário deste, nunca foi considerado um mestre, uma vez que teve uma obra teórica de pouca relevância. Como se vê, a vida de Laforgue encaixa-se bem naquilo que ele teorizou sobre o nome de neurose de fracasso: de origem humilde, alcançou algum êxito profissional e veio a sofrer as agruras do destino. Sempre perseguindo a fama e o dinheiro, pode-se dizer que assistiu sua derrocada.

Sua obra de maior alcance e penetração, *A psicopatologia do fracasso*, foi publicada, em 1936. Nela, ele afirma que a psicopatologia do fracasso tem uma significação social particular por não ser apenas determinada por aspectos adquiridos ou hereditários, mas também por conflitos psíquicos e pelo ambiente no qual o indivíduo se desenvolve e as necessidades sociais às quais ele tem de

se adaptar. Nesse caso, o ambiente familiar e coletivo podem ter um papel perturbador no equilíbrio psíquico e ocasionar problemas que podem chegar até a comprometer a existência, ocasionando o fracasso da vida afetiva e da atividade social. Nos casos graves, todas as iniciativas, tanto afetivas quanto intelectuais ou sociais morrem; mas, geralmente, o fracasso é parcial. O indivíduo consegue êxito socialmente, mas falha em sua vida afetiva ou, inversamente, ele é bem sucedido afetivamente e fracassa em sua vida social. Nesses casos, é difícil apreciar o grau da natureza do mal, até porque pode ser contrabalançado por uma atividade compensatória como no caso de alguns artistas e intelectuais.

“Um homem, a serviço de seu destino é semelhante a uma marionete. É mais fácil ignorar que conhecer seu destino, e o melhor meio de se reconciliar com ele é aceitar todas as suas possibilidades e todas as suas decepções” (Laforgue, 1939: 08-09)⁷³.

Em casos graves de fracasso, o indivíduo não integra sua personalidade, enquadrando-se na atividade coletiva de seu meio. Seu desenvolvimento social é prejudicado: quando uma criança fracassa nos estudos, não entrosou com os colegas, sente dificuldades em viver sua vida. Essas dificuldades podem ficar mais explícitas em algumas etapas do desenvolvimento, como a puberdade, a maturidade e a velhice, quando há outras exigências sociais e a necessidade de uma reorganização psíquica para melhor existir.

⁷³ Op. Cit.

Alguns indivíduos podem reagir a seu sucesso através de impulsos criminosos, se endividando, não pagando suas dívidas, assinando cheques sem fundos, mentindo. Esses casos se apóiam no plano social e moral e os indivíduos vivem um conflito psíquico latente que se traduz em sintomas susceptíveis de conduzi-los à prisão. Há também aqueles que ganham na loteria e vêem nisso a possibilidade de realizar seus sonhos: compram mansões, carros, constroem cercas e muros que os afastam do convívio social, podendo vir a ocasionar sério desequilíbrio psíquico. Esses casos apontam para o elemento surpresa: “algo inesperado aconteceu”. Mas há também os casos esperados como a promoção no trabalho, o sucesso de um negócio, uma herança, o sucesso no amor, todos capazes de desencadear os mesmos sintomas. Em se tratando do amor, um indivíduo, em virtude de uma obscura necessidade interior, pode escolher como parceiro uma pessoa que é o seu contrário, que poderia ser até mesmo seu inimigo. Não são incomuns os casos em que uma derrocada na vida, sob todos os pontos de vista, é desencadeada via uma relação afetiva⁷⁴. Há casos de fracassos desencadeados por acidentes (de automóveis, armas de fogo) e também aqueles originados por doenças orgânicas, às vezes contraídas “ao acaso” (tipo gonorréia, sífilis, nos nossos tempos AIDS...) ou por azar, nesse caso fruto da ignorância ou de erro médico.

“Qual é a encruzilhada que o indivíduo pode hesitar antes de escolher uma direção? Qual o erro que o obriga a seguir uma via contrária àquela de seu desenvolvimento normal?”, pergunta-se Laforgue (1939: 21)⁷⁵. Ele vai buscar

⁷⁴ Miller (2000) vem nos dizer que “o verdadeiro fundamento do casal é o sintoma, um contrato ilegal de sintomas que estruturam as diferentes formas de parceria: pela fala (Lacan), pela identificação (Freud) e pelo desejo (Miller). O sujeito homem busca o objeto a enquanto que o sujeito mulher se relaciona com a falta do Outro, podendo decorrer disso o desvario, a loucura e a histeria. Se o homem ocupar esse lugar em sua fantasia pode se tornar um parceiro devastação, que comporta o ilimitado do sintoma”.

MILLER, J. A. “A teoria do parceiro”. In: MONTEIRO, E. e RIBEIRO, V. (orgs.). *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000: 185-207.

⁷⁵ Op. Cit.

sua resposta na família, esse primeiro vínculo social de um indivíduo, que ajuda na formação da instância moral que age no psiquismo, fora da consciência propriamente dita e intervém na determinação de todas as ações. Essa instância é o supereu, que é distinguido em individual e coletivo, que vai intervir nos atos e sentimentos do indivíduo, vai dirigi-lo nesta ou naquela direção e vai obrigá-lo a aceitar ou a rejeitar sua maneira de ser, sentir ou agir. Pela influência dos pais, ele se desenvolve de forma rigorosa, em virtude de crenças religiosas, por exemplo, impedindo qualquer abertura a outras possibilidades. Mas o sujeito pode também utilizar sua inteligência e sua energia para perseguir o contrário do que lhe é transmitido, via neurose familiar, no que pode ser bem sucedido.

A neurose familiar é fruto da escolha de parceiro, no casal, pois um parceiro vai buscar no outro aquilo que julga lhe faltar. Isso será transmitido aos filhos, que captam os desejos dos pais e têm todas as frustrações destes projetadas sobre si. Para escapar a essas injunções, viabilizadas pelo supereu, o indivíduo lança mão de vários recursos defensivos como o sofrimento, que visa neutralizar a culpabilidade advinda dessa não realização do desejo dos pais. O infantilismo, a recusa em crescer, se tornar adulto, é uma outra forma, assim como as manifestações psicossomáticas de toda ordem e a dificuldade em elaborar uma identidade sexual.

As mesmas forças que agem no indivíduo repercutem na vida coletiva, através das crenças religiosas, da mentalidade primitiva de certas tribos, dos mitos, e constituem um obstáculo à abertura normal da personalidade e da sexualidade. Um outro exemplo deste supereu coletivo pode ser visto naqueles povos que se tornam psiquicamente prisioneiros de uma situação social, por exemplo, dos guetos e de suas leis e tendem, inconscientemente, a recriá-lo em toda parte. Em muitos casos, o perseguidor, longe de ser um objeto de ódio, como seria normal,

torna-se objeto de amor inconsciente: a vítima liga-se ao carrasco e extrai do sofrimento um gozo propriamente erótico; isto foi definido como identificação com o agressor. Uma outra modalidade do supereu é o de classe, na qual os sujeitos vão estar submetidos a certas leis sociais, de acordo com sua condição social.

Às vezes, o que é considerado um fracasso do ponto de vista estritamente individual pode se apresentar como um êxito do ponto de vista social: a infelicidade de uns pode fazer a felicidade de outros⁷⁶. Essa noção de fracasso social varia de tempos em tempos. O sacrifício ao qual se entregam os mártires e heróis que conhecemos expressa um fracasso em suas missões e possibilita um reconhecimento e até adoração *a posteriori*. O que explica estes casos é a personalidade e o eu desses indivíduos, sendo o eu função da mentalidade e do conhecimento coletivos, tais quais são formados no curso da história de um povo. O indivíduo é tão mais bem sucedido na medida em que vence mais eficazmente essa realidade ou se adapta a ela que se apresenta para todos, comportando problemas, exigências, dificuldades e perigos.

O supereu coletivo e o individual, por outro lado, podem assujeitar, barrar o caminho, paralisar, torturar. Os casos de suicídio representam o extremo disso. A angústia nos persegue, obrigando-nos a fugir dos perigos reais ou imaginários e a combatê-los por todos os meios possíveis; somos obrigados a travar uma luta a todo tempo contra esta realidade exterior e interior, fonte de sofrimento ou de alegria e, nessa luta, somos ganhadores ou perdedores. Os perigos da realidade externa são representados por inimigos, por concorrentes, pelas vítimas que se defendem deixando-se devorar, pelas doenças, pela natureza que acaba por nos

⁷⁶ É o caso de inúmeros artistas e ídolos populares que, quanto mais sofrem e expõem seu sofrimento, mais são adorados pelo grande público.

fazer jogar o jogo da morte. Com relação à realidade interna, ela comporta a necessidade de fazer frente às múltiplas aspirações, desejos e necessidades do isso, que exige satisfação, em detrimento dos obstáculos, das interdições interiores ou exteriores e a severidade do supereu. O eu vai buscar conciliar as necessidades interiores de acordo com as realidades interna e externa, o que acaba por distinguir um “eu fraco” de um “eu forte”, um “eu infantil” de um “eu adulto”.

Conforme dito anteriormente, o supereu coletivo é semelhante ao supereu individual; ele é formado das diferentes batalhas travadas pela humanidade, pela comunidade. É fruto de uma gestação dolorosa, do combate entre vencedores e vencidos, sobreviventes e mortos; ele também representa uma época particular da história de uma coletividade no curso de seu desenvolvimento, com tudo o que isto comporta de lutas e mudanças sobre o plano da organização social, de crenças religiosas, conquistas militares e descobertas científicas. Quando um indivíduo nasce, as bases para o seu desenvolvimento já estão construídas em sua família e na coletividade a qual pertence. Laforgue argumenta que, tal qual o processo de desenvolvimento de um indivíduo é atravessado por crises, não é diferente com a coletividade, pois guerras, revoluções, etc. fazem eclodir crises e mudanças sociais que vão marcar cada indivíduo e toda a coletividade. Ele conclui seu livro se perguntando o que é a felicidade. Para alguns, é estar de acordo com as leis religiosas, para outros é o saber advindo da ciência, o trabalho, a realização material ou amorosa, a obtenção de *status* ou poder. Cada um deve encontrar a forma de conciliar seus desejos e necessidades internos com os determinantes e exigências externas.

Pelo exposto acima, vê-se a limitação da abordagem deste autor que, como psicanalista, deu mais ênfase aos fatores externos do que aos internos na

formação dos sintomas e da neurose. Se aqui dei relevo à sua vida e obra, é por que buscava compreender como alguns negros que, tendo cumprido os requisitos da ascensão social, não a sustentaram. Ou seja, após terem adquirido dinheiro e, às vezes fama, “jogam tudo para o alto”, percorrendo uma verdadeira *via crucis* no caminho de volta: alcoolismo, toxicomania, depressão, abandono da família e dos amigos, chegando até à miséria absoluta. Essa trajetória de fracasso não é particularidade dos negros; ao contrário, ela é o comum da neurose. Entretanto, em se tratando de negros, há nessa trajetória alguma influência do passado escravista – presente no imaginário social – que se articula aos determinantes psíquicos?

Essa idéia inicial, pesquisar a neurose de fracasso, teve seu trajeto modificado ao perceber que há traços do escravismo presentes em negros e na sociedade. Estes traços podem influenciar a trajetória de vida de muitos sujeitos, pois a cor da pele é um significante encarnado. Mas, antes de tentar responder a esta questão, retomo Laforgue de seu ponto de partida e para dizer mais da escravidão psíquica.

O texto de Laforgue é baseado no artigo “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”. Nesse artigo, Freud (1916) escreve um capítulo intitulado ‘Os arruinados pelo êxito’, onde diz que:

“... as pessoas ocasionalmente adoecem precisamente no momento em que um desejo profundamente enraizado e de há muito alimentado atinge a realização. Então, é como se elas não fossem capazes de tolerar sua felicidade, pois não pode haver dúvida de

que existe uma ligação causal entre seu êxito e o fato de adoecerem” (p. 357)⁷⁷.

Em sua obra, faz uma análise do supereu, reintegrando-o à problemática da psicologia social. Em sua concepção, o supereu continha uma parte do isso, sob a forma de herança e hereditariedade e também uma parte do supereu freudiano, enquanto instância reguladora. Essa teoria dava origem à noção de aparelho psíquico das civilizações e de inconsciente patológico, a partir do qual ele introduziu a neurose de fracasso e sua psicopatologia. Com isso, explicou a patologia dos chefes políticos por sua infeliz infância ou seu êxito pelo caráter excepcional de seus temperamentos. Mas, seus estudos mostraram a fragilidade e a limitação de sua concepção teórica que, nesses casos, enfatizava os aspectos de uma determinação psíquica. Nem toda infância infeliz resulta em líderes totalitários e nem todo caráter excepcional resulta em grandes chefes.

Freud (1916)⁷⁸ vai então distinguir dois tipos de satisfação libidinal: uma externa e outra interna. Na satisfação externa, o objeto no qual a libido pode encontrar satisfação está contido na realidade; este tipo de satisfação só se torna patogênica se vier ao encontro de uma frustração interna, inconsciente. Por outro lado, a satisfação interna vem de encontro ao princípio do prazer. Mas, inconscientemente, triunfar é equivalente a matar o pai, e aí estamos no terreno do complexo de Édipo e do sentimento de culpa. Uma culpa imaginária advinda do desejo de assassinato do pai e a conseqüente dívida simbólica que não consegue, ou não pode, pagá-la.

⁷⁷ FREUD, S. (1916) “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”. In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

⁷⁸ Op. Cit.

Este texto freudiano, sem dúvida, abre caminho para uma das grandes viradas ocorridas em sua obra. A partir de “Além do princípio do prazer” (1920)⁷⁹, uma reordenação é trazida à teoria psicanalítica. Freud afirma existir no psiquismo uma tendência para o princípio do prazer, mas também há outras forças ou condições que se opõem a esta tendência: o princípio de realidade – que vem substituir o princípio de prazer sob a influência das pulsões de autoconservação do eu; a outra tendência é o recalçamento, produzido nos casos em que a satisfação pulsional – capaz de proporcionar prazer por si mesma – ameaça provocar desprazer devido a outras exigências. Freud reconsidera a questão ao tratar de perigos externos, tais como as catástrofes naturais, os acidentes graves e as guerras, todos capazes de desencadear processos neuróticos, que levam os sujeitos a se fixarem psiquicamente em seus traumas, daí a repetição da cena, principalmente em sonhos. Esses sonhos obedecem à compulsão à repetição, que está a serviço do recalçado, forçando seu retorno.

Freud também pôde observar uma cena semelhante à do trauma nas brincadeiras infantis que repetem incessantemente a mesma temática, a exemplo do que assistiu em seu neto, Heinelle: este, tendo um cordão amarrado a um carretel, o fazia desaparecer e reaparecer, num movimento de ir e vir, sempre acompanhado de uma inflexão de voz. Esta brincadeira tornou-se conhecida como *fort/da*, onde *fort* = fora e *da* = aqui. Ela visava diminuir a angústia vivida pela criança diante da ausência da mãe: atividade/passividade, amor/ódio, prazer/desprazer.

Nesse trabalho, Freud também estabelece a dualidade das pulsões entre pulsão de vida e pulsão de morte. A vida psíquica seria, então, animada pelo movimento destas pulsões, tendo como tendência final a redução (princípio do

⁷⁹ FREUD, S. (1920) “Além do princípio do prazer”. In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

prazer), a constância (princípio da constância) ou a eliminação (princípio da inércia) da tensão interna ao aparelho psíquico. A pulsão de morte é silenciosa e se manifesta na repetição ou, dito de outra forma, no “eterno retorno do mesmo”.

Encontramos outra forma de manifestação da pulsão de morte no masoquismo. Em “As pulsões e seus destinos” (1915), Freud apresenta o processo do sadismo –masoquismo da seguinte forma:

“a) o sadismo consiste no exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa tomada como objeto.

b) Esse objeto é abandonado e substituído pelo eu do sujeito. Com o retorno em direção ao eu efetua-se também a mudança de um objetivo pulsional ativo para um passivo.

c) Uma pessoa estranha é mais uma vez procurada como objeto; essa pessoa, em decorrência da alteração que ocorreu no objetivo pulsional, tem de assumir o papel do sujeito.

O caso (c) é o que mais comumente se denomina de masoquismo”.
(pp. 148-149)⁸⁰.

O masoquismo é um prazer da dor, prazer do sofrimento, prazer do desprazer. Sofrimento e dor não são a mesma coisa. A dor implica necessariamente o físico, sua disfunção na realidade, vivida independente da vontade do sujeito. O sofrimento, pelo contrário, remete ao psíquico e ao moral; seu índice de

⁸⁰ FREUD, S. “As pulsões e seus destinos” (1915). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

realidade é subjetivo, não sendo mensurável nem objetivável, podendo encontrar aí o desejo inconsciente. Mas, quando sofrimento e dor encontram-se num grau muito elevado, eles podem ser confundidos porque misturados, é o excesso, a desmesura.

Em “O problema econômico do masoquismo”, Freud (1924)⁸¹ vai distinguir três formas do masoquismo: o primário, o erógeno e o moral. Define o masoquismo erógeno como sendo:

“Esta parte da pulsão de destruição que não participa do deslocamento para o exterior (como o sadismo o faz), mas permanece no organismo em que continua ligada libidinalmente pela co-excitação sexual” (p. 212).

Por outro lado, o masoquismo moral é aquele do qual os neuróticos mais habitualmente recorrem quando lhes é necessário, vindo através da culpa. Ela dá origem à necessidade neurótica de sofrer, que lhes traz satisfação. Dentre os desejos masoquistas encontramos, além do sentimento de culpa, a necessidade de punição, presentes na cena analítica via resistência, que pode se apresentar também enquanto reação terapêutica negativa. Entretanto, culpa e masoquismo moral se diferenciam. Na culpa, o acento recai sobre o sadismo acrescido do supereu ao qual o eu se submete. A satisfação é uma satisfação libidinal que tem seu próprio objeto e a culpa vem depois dessa satisfação. No masoquismo moral é o masoquismo do eu que reclama punição; a satisfação reside na própria culpa, que é erotizada. O eu é o reservatório principal da libido, que investe constantemente os objetos, fazendo uma barreira à constante ameaça interna cuja

⁸¹ FREUD, S. “O problema econômico do masoquismo” (1924). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

fonte é a pulsão de morte. O masoquismo erógeno primário é o meio, por excelência, de impedir a satisfação da pulsão de morte, de impedir nossa destruição. Ele é traço de união entre o orgânico e o psíquico; é a condição da formação do eu e, ao mesmo tempo, a primeira forma de estruturação-organização do eu. Ele transforma o prazer em prazer-desprazer, pois, possibilita não só a descarga, como também a excitação, dentro do psiquismo. O núcleo masoquista do eu permite o investimento (a ligação) da excitação, tornando-a aceitável. Caso contrário, a excitação seria um desprazer insuportável e impossível (Rosenberg, 2003)⁸². O masoquismo erógeno desperta uma fome de sofrimento-gozo infinito, provocando a loucura do contato, que leva a buscar uma marca corporal dolorosa que venha inscrever, nomear e, ao mesmo tempo, restaurar uma unidade. Ele também valoriza os significantes do objeto perdido (instrumentos que prolongam a mão tais como as roupas, a pele, etc.) e também são tocados pela fala e seu poder de persuasão. Essa sensibilidade ao toque, o desejo de tocar e de ser tocado no masoquismo leva esse sujeito a criar encenações onde poderá experimentar sobre si a ligação entre sofrimento e gozo. Segundo Enriquez (2000)⁸³ essa ligação se alimenta de uma fantasia de sobrevivência e de renascimento por expiação e exige a busca constante de um fazer-sofrer, ou seja, de criar uma situação capaz de reunir as condições necessárias à encenação, num ritual mortífero. De acordo com Deleuze (in Enriquez, 2000)⁸⁴ “o masoquismo é a arte do suspense, da espera; as cenas masoquistas comportam verdadeiros ritos de suspensão física, de enganchamento, de crucificação” (p. 116).

⁸² ROSENBERG, Benno. *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. São Paulo: Escuta, 2003.

⁸³ ENRIQUEZ, Micheline. *Nas encruzilhadas do ódio: paranóia, masoquismo, apatia*. São Paulo: Escuta, 1999.

⁸⁴ Op. cit.

Identificando-se ao objeto de seu ódio e de seu desprezo, que foi anteriormente um objeto idealizado e amado, o masoquista irá cobrir de lama, ridicularizar, anular a si mesmo e ao objeto. Ela buscará transformar sua ferida narcísica em um triunfo, antecipando, controlando, provocando, prevenindo-se do traumatismo. Obrigar, convencer o outro, assujeitá-lo, são suas metas. Nesse jogo, a pulsão de morte de um outro será mobilizada, tornando extremamente perigosa essa situação que pode levar o outro ao crime e ao castigo. Isso advém da culpa que o sujeito reivindica para si, o que o leva a confessar um erro imaginário ou real, exigindo punição; a mobilização do ódio do outro também obedece a uma política de identificação com o agressor. Nas palavras de Enriquez (2000)⁸⁵ “quanto mais eu sofro, mais sou amado, mais eu existo. Por isso tenho que investir a dor física e moral, valorizar a dependência, a passividade” (p. 128).

A satisfação pulsional é sempre parcial, por isso, Rosenberg (2000)⁸⁶ nos diz que o masoquismo é o guardião da vida, pois ele sustenta em cada um a capacidade de desprazer que essa satisfação traz. Ele nos permite continuar a suportar o sofrimento e as misérias da vida. O masoquismo nos faz viver. Ele também permite o acesso ao Édipo, tornando suportável a angústia de castração. Quanto ao prazer, devemos pensá-lo enquanto necessário e suficiente. Necessário para tornar a vida possível e suficiente para que o sujeito possa escolher esse possível.

Por outro lado, o masoquismo é mortífero quando investe todo o sofrimento, toda a dor, todo o desprazer, ou quase. É o prazer da excitação, em detrimento do prazer da descarga enquanto satisfação objetal (o mais-de-gozar, como

⁸⁵ Op. cit.

⁸⁶ ROSENBERG, Benno. *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. São Paulo: Escuta, 2003.

veremos adiante). Outra possibilidade de o masoquismo ser mortífero é quando do abandono progressivo do objeto, que é letal, como no caso da melancolia, em que vemos a supremacia do sadismo do supereu sobre o eu.

Estamos aí nos limites do ódio, do ódio de si. O ódio é um afeto tão primitivo quanto o amor, sendo fonte de representações e de desejos inconscientes, expressão do narcisismo. Apresenta múltiplos semblantes tanto na psicopatologia da vida cotidiana quanto do prazer do exercício do poder e da submissão. Podemos percebê-lo no psiquismo humano e na coletividade através da disposição interior para buscar a morte e também na agressividade assassina contra um adversário. Segundo Enriquez (2000)⁸⁷, nas encruzilhadas do ódio sobrepõem-se um sofrimento psíquico e físico excessivos, pois o sofrimento torna-se causa de ódio e o ódio torna-se causa de sofrimento. Quando levada ao extremo, a força da pulsão de morte coloca em movimento uma força destrutiva, que busca aniquilar tudo, inclusive a si mesmo, o que desperta desprazer, desespero e sofrimento. Os vínculos e as identificações são quebrados, a imagem corporal despedaçada, a vida psíquica morre. As expressões psicopatológicas onde o ódio se faz expressivo são a paranóia, o masoquismo e a apatia.

Na paranóia, o perseguidor inflige e exige o sofrimento, daí os paranóicos serem identificados pelo ódio e no ódio, que justifica e alimenta o sofrimento. A dinâmica paranóica promove no sujeito a sensação de que este suporta o ódio, por isso o paranóico erotiza o ódio, gozando do sofrimento que esse nutre. O ódio é então investido para que possa ser transformado em uma força de coesão que busca criar os meios de pagar o preço por ser.

⁸⁷ Op. cit.

A posição masoquista é caracterizada pelo excesso de sentido dado ao sofrimento, que é cultivado na realidade ou na fantasia. Os masoquistas são identificados ou identificam-se pelo sofrimento, no sofrimento e em sua libidinização, torna o ódio inconfessável, voltado para si, merecido. No caso da apatia, evita-se aceitar que o outro tem o poder de fazer sofrer, não experimenta o ódio e contém o sofrimento a qualquer preço, faz disso a condição de sua sobrevivência. A apatia visa o controle do corpo, do pensamento, da pulsão, buscando uma insensibilidade afetiva, evitando o confronto com o outro que geraria, em sua fantasia, uma explosão de ódio destrutivo.

Outra manifestação psicopatológica onde o ódio se torna central é a melancolia. Nessa, o eu se torna pobre e vazio, ao contrário do luto, onde é o mundo que se esvazia. O processo identificatório, na melancolia, torna os ataques contra o objeto (de identificação) em ataques contra o eu. A depreciação do objeto transforma-se em autodepreciação, em ódio de si. O objeto não é abandonado, como no luto – o que possibilita o reinvestimento em um outro objeto – mas, sim, introjetado. Ele é investido narcisicamente, idealizado, o que impede a expressão da raiva pelo mesmo, por medo de destruí-lo e perdê-lo. É como diz Rosenberg (2003): “Não odiarás nem destruirás o objeto, porque com ele destruirás a ti mesmo” (p. 143)⁸⁸. Esse processo abre no eu uma ferida narcísica, causada pelos ataques sádicos do supereu, que o empobrece. Essas feridas narcísicas reforçam o masoquismo primário, valorizam a alienação e o sofrimento pelo “prazer e o desejo de ser” para um outro.

Disso pode-se constatar que o sadismo e o masoquismo, principalmente o masoquismo, são a expressão clínica por excelência da pulsão de morte, por

⁸⁸ Op. cit.

erotizar a destrutividade desta e o desprazer daí advindo. É Eros, a pulsão de vida, que possibilita fazer ligação e dominar os efeitos destruidores da pulsão de morte. Entretanto, em determinadas circunstâncias, o sadismo ou a pulsão destrutiva, que poderia estar voltada para o exterior, pode ser novamente introjetada, dirigindo-se ao interior do organismo, regressando à sua situação primeira. Esse processo origina o masoquismo secundário, que vem se somar ao primário.

Voltando à culpa, é ela que transforma o sadismo em masoquismo; neste caso, os neuróticos se valem de seus sintomas. Esses possibilitam a eles suportar a culpa ligada a seus desejos (incestuosos, homicidas), mantendo a mesma através de um investimento, erotizando o masoquismo moral que acaba por proteger o sujeito de si mesmo.

Pode-se ver um exemplo disso em “Dostoiévski e o parricídio”, artigo no qual Freud (1928)⁸⁹ discute a questão da culpa e do masoquismo, analisando um período da vida em que o escritor viveu na Alemanha, dominado por uma paixão incontrolável: o jogo. Essa paixão era uma forma de ele se castigar por causa da dívida crescente, advinda da compulsão a jogar, da satisfação que essa atividade lhe trazia e da culpa posterior ao ato. Freud vai apontar aí três fases: a primeira é a do castigo, ligado à necessidade de punição; a segunda é o castigar-se, humilhar-se, desprezar-se, advindos do masoquismo moral e a terceira é a do apaziguamento que vinha após essa sessão, pois no caso do escritor, este se entregava ao seu trabalho. Crime, castigo e alívio, são o resultado desta operação psíquica.

⁸⁹ FREUD, S. “Dostoiévski e o parricídio” (1928). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Nesse momento, cabe introduzir a noção de gozo, conceito estabelecido por Lacan para dizer do mais além do princípio do prazer, daquilo que Freud pôde verificar clinicamente na compulsão à repetição, nos sonhos de angústia e vivências traumáticas. Para tanto, os conceitos de real, simbólico e imaginário são fundamentais, pois dizem respeito aos três registros que circunscrevem a realidade humana; eles formam um elo, em forma de três anéis articulados entre si, o nó borromeu, onde um elo não pode ser destacado do outro para que a cadeia não se perca.

O real é indizível, está no limite da nossa experiência; o simbólico preexiste ao sujeito, que só pode apreendê-lo via imaginário. Por seu turno, o inconsciente é estruturado como uma linguagem e só é apreendido através de suas formações: lapsos, chistes, sonhos. O que possibilita a ligação entre os três registros é o objeto *a*, causa de desejo, aquilo que resta da produção simbólica e possibilita a circulação da cadeia de significantes. O objeto *a* é representado sob a forma de objetos parciais do corpo (seio, fezes, voz, olhar). Possui duas vertentes: mais-de-gozar (mais gozo/menos desejo) e causa de desejo (menos gozo/mais desejo), sendo o gozo uma barreira ao desejo. O supereu, com seu imperativo de gozo, marca uma interdição e um convite a ir além, de realizar o impossível: você não deve ser como seu pai X você deve ser como seu pai. O movimento pulsional aí desencadeado versus a dificuldade de satisfação podem gerar inibição, sintoma ou angústia. Daí o advento do gozo como forma de satisfação, ainda que originada do desprazer.

Cabe aqui esclarecer que o gozo, em psicanálise, dá ênfase à vertente subjetiva, de como manejá-lo a partir do sujeito. Este termo foi extraído da teoria do direito, em que é enfatizada sua vertente objetiva, ou seja, gozar de algo que se possui: um objeto, um bem, um título, dos direitos civis, das faculdades mentais.

Usufruir de um objeto é ter o seu uso regulado pelas leis. Portanto, há um limite para o gozo em sua vertente subjetiva.

Lacan estabelece três modalidades de gozo, que variam entre os três registros: o gozo fálico, o gozo do sentido e o gozo do Outro. O gozo fálico, proveniente do falo imaginário, do princípio do prazer, a completude do gozo do outro. É próprio ao sujeito, se apresentando no sintoma e na fantasia. O gozo do sentido, próprio às formações do inconsciente, é articulado à linguagem e à suspensão do recalque; sempre vem acompanhado de surpresa, susto, estranheza, exagero ou bizarrice. O gozo do Outro é articulado em duas vertentes: a subjetiva, onde o supereu aparece como exigência de gozo e a objetiva, do objeto *a*, mais-de-gozar.

Quem barra o gozo é o Nome do Pai, sendo essa barreira um efeito da linguagem. Quando vai tratar do conceito de repetição, Lacan se utiliza dos aforismos *tiquê* e *autômaton*, conceitos utilizados por Aristóteles, quando este pesquisa a causa. A *tiquê* diz do encontro com o real; *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos comandados pelo princípio do prazer. Lacan (1985)⁹⁰ nos adverte de que:

“Não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida. A repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velada na análise, por causa da identificação, da repetição com a transferência na conceitualização dos analistas” (p. 56).

⁹⁰ LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

A *tiquê* marca o encontro com a falta, a exemplo do trauma, discutido no capítulo anterior. Estes desdobramentos: pulsão, masoquismo, ódio e gozo configuram aquilo que aqui estou chamando de escravidão psíquica. Para melhor entendê-la, faço agora uma breve passagem sobre o complexo de Édipo e o estabelecimento das instâncias identificatórias – eu ideal e ideal de eu – para, num momento posterior, me deter sobre o escravismo social.

Lacan (1998)⁹¹ concebe a teoria do complexo de Édipo desenvolvendo-o em três tempos lógicos e coloca a castração como o centro deste complexo. Tempo lógico aqui significa que não há uma sucessão cronológica entre eles, são dialéticos. No primeiro tempo, é o momento da identificação da criança com o objeto do desejo da mãe: o falo. O falo não é o pênis, órgão sexual destacado e valorizado da condição masculina. Nesse caso, o falo imaginário é tudo aquilo que vem a produzir a ilusão, a sensação de plenitude, de perfeição. O imaginário produz a ilusão, ou a possibilita, de que nada falta. O falo simbólico é aquilo que aparece em substituição a uma ausência, portanto, o falo simbólico é algo que se pode perder; é algo que se pode ter, mas não se pode ser. Ele é algo que circula, se dá, e recebe e pode ser substituído por outra coisa, pois está inserido na cultura.

Voltando à criança, nesse primeiro tempo, ela é o falo da mãe, logo, a mãe tem o falo. Devem ser considerados dois personagens e a relação entre ambos. Esses dois personagens: o menino, por um lado, deseja ser tudo para a mãe, deseja ser o objeto do desejo da mãe; para isso, converte-se naquilo que a mãe deseja. Seu

⁹¹ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

desejo é desejo do outro, em duplo sentido, ou seja, ser desejado pelo outro e tomar o desejo do outro como se fora o próprio.

Nesse primeiro tempo, a questão que se coloca é a de ser ou não ser o falo para poder satisfazer o desejo da mãe. É o momento do chamado estágio do espelho, formador do eu. Nesse período, a criança descobre e conquista a imagem do corpo próprio; até então, ela não reconhece seu corpo, não o vê como uma totalidade, devido à sua imaturidade neurológica. Este estágio é dividido em três momentos lógicos – portanto, não cronológicos.

No primeiro, a criança descobre a imagem do espelho, mas ao percebê-la, acha que a outra imagem é a pessoa real; o que demonstra que ela ainda não se diferencia dos outros com os quais convive. Ela e o outro são a mesma coisa. No segundo momento, a imagem deixa de ser um outro real, passando a ser apenas uma imagem, distinta das outras. Entretanto, ela vê a imagem, mas não sabe quem é ela. No terceiro momento, a imagem é a imagem da criança; esta se reconhece na imagem do espelho, a vê como uma unidade, mas ainda não tem maturidade neurológica para se ver como uma unidade. Ela vai, então, antecipar imaginariamente a unificação, o que lhe trará satisfação, prazer, o chamado júbilo narcísico: ser a imagem de uma perfeição que não se é, mas que é confirmada pelo outro, lugar do código, da linguagem.

Quando a criança pergunta ao outro: “Este sou eu?” e vê confirmada sua pergunta, vê esse corpo unificado, tem aí a matriz simbólica formadora do eu. É isso que propicia o advento do sujeito do inconsciente. Essa identificação primária – constitutiva da instância psíquica do eu ideal – é a matriz de todas as outras identificações, pois o menino e a mãe formam uma unidade narcisista em que cada um possibilita a ilusão no outro de sua perfeição e produz um

narcisismo satisfeito. A mãe converte o menino em falo, para poder ser a mãe fálica.

Essa colocação do filho como falo pode acontecer ou não; dessa forma, o lugar que a criança ocupa no desejo da mãe marca uma possibilidade de estruturação psíquica que traz conseqüências totalmente distintas. A mãe pode tomar o filho não só enquanto falo, mas também enquanto objeto ou enquanto resto. Em muitos casos, a possibilidade de estruturação do filho tomado enquanto objeto é a perversão, e ao filho tomado como resto, a psicose. É a mãe quem traz uma moldura, uma identidade à criança, por ser exterior a essa; é uma relação assimétrica. Ambas estão presas na mesma ilusão e cada uma delas possibilita que a outra se mantenha na mesma. Apresento a situação de alguns negros, em que podemos observar uma fala aprisionada ao desejo de um outro, mãe ou representante, como se o olhar dessa mãe fosse mortífero, ou inexistente. Esse olhar mortífero pode nos fazer supor uma falha na tomada desse filho enquanto falo. Vejamos:

“Tenho sensação de ser invisível. O olhar do outro me atravessa, mas não se detém em mim”.

“Minha mãe me comparava com minhas colegas brancas. ‘Elas são tão bonitas, delicadas. Quem vai se interessar por você com estes lábios grossos?’”.

“Não me caso; não quero ter filhos negros. O que posso lhes oferecer? Vão sofrer muito neste mundo” (In: Wanda Avelino, 1993)⁹².

Essas falas ilustram a condição de alguns negros inseridos numa sociedade racista. O que essas mães oferecem a seus filhos? Um espelho quebrado, despedaçado, e podemos vislumbrar as conseqüências disto. No caso de Maria, que será apresentado no capítulo seguinte, também vem nos dizer desse encontro, às vezes doloroso, com o espelho. No seu caso, é literalmente diante do espelho que ela se mutila. O estágio do espelho, com seus três momentos lógicos, forma o primeiro tempo do Édipo em Lacan, cujo produto, como vimos, é o eu ideal. No segundo tempo, assiste-se à entrada de um terceiro elemento na relação especular, narcísica, mãe-criança. A esse terceiro chamamos pai e o que ele traz é uma possibilidade de inscrição de uma lei: a lei da castração, operação simbólica por excelência, mediatizada por esse terceiro que vem se colocar entre a mãe e o filho. O pai opera um corte, uma separação, produz uma falta. Mãe e filho deixam de ser o falo e de tê-lo; agora quem o detém é o pai. Para além da lei materna, o pai intervém com a sua palavra, privando ambos, mãe e criança de um gozo absoluto. O desejo da mãe tem relação com essa lei paterna; a criança percebe que a mãe o deseja (ao pai) e, se ela deseja esse homem, é porque ele deve ter algo que “eu” não tenho. A criança deve reconhecer que algo falta à mãe e que ela vai buscar esse algo em outro – o pai. A mãe deixa de ser um Outro absoluto para ser um Outro barrado, o que indica sua castração e inclui a criança na ordem simbólica.

⁹² AVELINO, Wanda. “Grupo de mulheres negras: uma experiência...”. *Cadernos do Fórum de Psicanálise do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais*. n° 14, nov. 1993: 115-1232.

O pai intervém imaginariamente, privando a mãe e a criança de seu objeto. No caso da criança, a castração faz com que o falo, enquanto objeto imaginário do desejo materno, apareça em seu registro imaginário, como falta e, em seu registro simbólico, como significante do desejo, o que lhe permite dar sentido a todos os outros significantes, e também a ordenar sua sexualização.

Aqui cabe uma ressalva: o pai que surge no segundo tempo do Édipo é o pai interditor. Ele não apenas porta a lei, mas é a lei. É, portanto, um pai imaginário, o pai da horda primitiva, não castrado e não barrado, detentor do falo. É preciso um outro tempo para que a criança perceba que o falo não é o pai. O terceiro tempo marca o declínio do complexo de Édipo. Uma vez que a mãe não tem o objeto tão cobiçado, o falo, é para o pai, suposto detentor deste, que a criança irá se voltar. O pai é instaurado então como ideal de eu, a segunda instância psíquica que vai marcar todas as outras identificações daí em diante: a dialética entre o eu ideal e o ideal de eu. O pai vai ser tomado como aquele que porta as insígnias, como o símbolo de alguém que ocupa um lugar determinado. A dialética que se instaura não é mais a do ser o falo, mas a de ter ou não tê-lo, inaugurando assim o jogo das identificações, onde meninos e meninas vão tomar posições diferenciadas segundo seu sexo. A partir daí, meninos e meninas vão procurar, no pai, o falo que tanto querem, abandonando a mãe. O menino fará do pai seu objeto de identificação e afirmará ter, como o pai tem, o falo. A menina tomará o pai como objeto de amor e como paradigma dos demais objetos substitutos, buscando nesses o que sabe não ter.

O complexo de Édipo marca, assim, nossa constituição no campo do Outro. Ele sinaliza nossa servidão a esse Outro, tomado enquanto instância identificatória. Assim, somos todos escravos, desse ponto de vista, pois a servidão remete ao poder. Ela justifica e legitima a sujeição de um sujeito a um outro, a um grupo, a

um ideal ou uma instância transcendente. A relação senhor-escravo encontra-se no cerne desta questão, podendo se desdobrar em perseguido-perseguidor. Entretanto, o sentimento de perseguição e a experiência de sofrimento são inerentes à condição humana, que, desde o início se vê confrontada a uma dupla injunção: a primeira imposta pela alteridade, pela diferença e a segunda de nosso mundo interno, que pressiona a alteridade, a diferença e a significação. O que nos diferencia é a forma como cada um vai lidar com o Outro, como cada um estabelecerá ou não seus laços sociais. A relação com nossos senhores estará marcada pela forma como a Lei foi internalizada.

Em seu discurso indignado, La Boétie⁹³ nos fala daqueles que servem pela força, a exemplo dos derrotados nas guerras e daqueles que servem voluntariamente, servindo ou a um senhor, geralmente um tirano eleito pelo povo, ou que governa sob a força das armas ou por sucessão de sua raça. Ele acredita que o homem se deixa assujeitar pela força ou pela ilusão, deixando-se ficar nessa posição de servo. Os senhores tiranos, a fim de se manterem, acostumam o povo por obediência e servidão, acompanhados da devoção.

Freud (1919)⁹⁴, em seu texto sobre a psicologia das massas, também vem nos falar sobre a servidão voluntária. Ele nos diz que o que une os sujeitos no grupo é o amor ao líder. Já em seu ensaio sobre a religião (1927)⁹⁵, nos alerta de que os homens abrem mão de sua liberdade pulsional para interiorizar as regras sociais. Isto é possível graças a uma oferta da cultura, ou seja, em troca dessa renúncia pulsional, algum consolo narcísico. Essas compensações são de três tipos: o narcisismo das pequenas diferenças, a arte e a religião. Com relação à primeira,

⁹³ Op. Cit.

⁹⁴ FREUD, S. "Psicologia de grupo e análise do eu" (1919). *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

⁹⁵ FREUD, S. "O futuro de uma ilusão" (1927). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

ele diz que a satisfação narcísica que o ideal cultural proporciona se encontra entre as forças que contrabalançam o combate à hostilidade para com a cultura dentro da própria unidade cultural. Essa satisfação é partilhada não só pelas classes privilegiadas como também pelos oprimidos, que gozam do direito de desprezar aqueles que não pertencem à sua cultura. Essa identificação dos oprimidos com as classes privilegiadas, que os governa e explora é parte de um conjunto mais amplo. Eles podem estar ligados afetivamente àqueles que os oprimem, vendo-os como seus senhores e seus ideais, mesmo sofrendo a opressão. Essa idealização traz algum tipo de satisfação, pois caso não existisse, não teríamos tido tantas civilizações ao longo da história.

Vale lembrar que esse narcisismo é uma solução de compromisso neurótica, constituindo um preço inevitável da civilização, que surge para controlar as pulsões, oferecendo alguma proteção ao desamparo original humano.

No Brasil, que viveu por mais de três séculos um regime escravocrata, esse fenômeno teve suas particularidades. A Abolição oficial da Escravatura se deu em 1888, e se fez preceder de leis que buscaram a aproximação com esta lei maior. Assim, em 1871, foi sancionada a Lei do Ventre Livre e, em 1885, a Lei dos Sexagenários declarando extinta a escravidão para crianças e idosos, respectivamente. A primeira lei libertava as crianças, mas não libertava suas mães, o que acabava ocasionando a permanência na situação em que se encontravam. A segunda libertava escravos com mais de sessenta anos, o que também não trazia muitas mudanças, pois, além de os idosos serem poucos, estes não mais conseguiam trabalhar, pelas condições físicas decorrentes da idade e dos trabalhos forçados a que estiveram submetidos durante a vida. Esta lei acabava trazendo benefícios para o senhor, que se via desincumbido de tratar de seu escravo já velho e, muitas vezes doente.

A grande maioria de escravos brasileiros era destinada à agricultura e mineração, concentrando-se no interior do país. Ao escravo cabia servir ao seu senhor, ser coisa e, como tal, podia ser vendido, trocado, alugado, emprestado ou usado. Em alguns casos, servir incluía gerar lucro extra, fora dos domínios do senhor, através de serviços domésticos, agrícolas, na mineração, artesanato, como também a prostituição, furtos, etc. Alguns homens e mulheres eram utilizados para procriação, por serem considerados modelos exemplares da espécie; é o caso de um baiano que teve mais de cem filhos, para citar um exemplo. O panorama do escravo doméstico, muito próximo das famílias, vivendo na casa grande, isolado dos escravos do campo, retrata a situação de alguns poucos privilegiados.

A vida livre também era um fato, mas não era fácil ser liberto numa sociedade escravista. O voto era proibido e a suspeita de que o sujeito era um escravo fugido o tornava uma presa fácil para a volta ao cativeiro. A situação de miserabilidade também empurrava muitos negros para a permanência na condição de escravo, ou para continuar a trabalhar para seu ex-senhor, mesmo após ter obtido a alforria, como condição de sobrevivência.

Estudos mais recentes revelam que os negros não ficaram passivos diante de sua condição de escravos. Muitos exerceram sua atividade, pela mediação com seus senhores, chegando a comprar ou conquistar sua liberdade. As formas de negociação variavam, indo desde o reconhecimento dos senhores pelos serviços prestados por seus escravos, que gerava um sentimento de gratidão, e sua recompensa sob a forma de alforria e/ou herança. Talvez o caso mais notório e

presente em nosso imaginário seja o de Chica da Silva⁹⁶, que se tornou mulher do homem mais poderoso da colônia, o contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira.

Chica levou uma vida próxima à das senhoras brancas da sociedade mineira do século XVIII, constituiu família, ingressou em irmandades que, segundo seus estatutos, deveriam ser exclusivas da população branca. Criou as filhas no melhor estabelecimento de ensino da região, acumulou fortuna, tornou-se proprietária de casa, vindo a ter vários escravos a seu dispor. Foi uma mulher influente na política e na Inconfidência Mineira. Chica não foi uma exceção, mas um dentre vários exemplos da grande camada de negros e mulatos livres que procuravam diminuir o estigma da cor e da condição de ex-escravos, fato comum nas Minas Gerais devido à sua atividade mineral e também agrícola. Ou seja, era permitido a escravos que garimpassem para si, ouro e pedras preciosas, após extrair uma cota para o senhor. Isso era garantia da enorme produtividade dos mesmos, e também possibilitou a muitos a compra da alforria e a inserção no mundo dos brancos.

Isso não quer dizer que, na escravidão, havia uma relação amistosa: a servidão era garantida pela propriedade, submissão e dependência. A transgressão, presente em todos os momentos e em todas as instâncias, era punida severamente, nos pelourinhos, nos troncos, nos castigos com o açoite, através do uso de instrumentos de imobilização, e de marcas no corpo feitas a ferro em brasa. Os negros reagiam a essa situação de diversas formas: individualmente, através das fugas, que era a forma mais comum, mas também através de abortos, suicídios ou, como disse anteriormente, outras formas de negociação com seus

⁹⁶ Para uma compreensão da importância histórica de Chica, remeto o leitor a: FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

senhores: obediência, alforrias ou coletivamente, nas revoltas, fugas em massa, criando quilombos. Os senhores e feitores também eram vítimas de assassinatos, envenenamentos e espancamentos.

Os escravos não possuíam sobrenome, pois não tinham personalidade jurídica. Eram coisas, propriedades de um senhor, o que tornou comum a adoção do sobrenome do senhor quando da alforria e após a abolição. Os negros forros (como eram chamados os alforriados), durante o período escravista, tinham que utilizar estratégias para sua inserção social ou se tornarem marginais. Essas estratégias consistiam em se integrar à sociedade branca local, através do pertencimento a irmandades religiosas, grupos culturais e do trabalho. Ter sobrenome, se batizar, freqüentar a igreja, tornavam-se práticas obrigatórias, assim como o abandono de suas raízes e práticas de origem africana. Com a Abolição, isso se intensificou e o ideal do branqueamento tornou-se quase uma condição. A imigração européia do começo do século XX, que muito veio contribuir para nossa composição racial, aliada às teorias racistas veiculadas no período, muito contribuíram para a busca de realização desse ideal: tornar-se branco. É bom lembrar que os movimentos sociais de negros não estavam alheios à toda essa problemática, intensificando sua luta para garantir os direitos à cidadania plena.

O ideal de branqueamento – tornar-se mais claro – foi decisivo no processo de miscigenação que resultou em nosso continuo de cor, dando ao mulato uma atribuição mais positiva, quanto à cor, que ao negro. Daí também surgiu o mito da democracia racial, a ausência de preconceito e de discriminação racial e a suposta existência de oportunidades iguais para negros e brancos. Um mito,

aliado àquele que diz que o negro é feio, irracional, exótico e superpotente (Souza, 1990)⁹⁷.

Uma das tentativas de driblar essa situação foi a eleição do branco como modelo, um ideal de eu a ser realizado. A contínua exclusão e o espelho opaco torna difícil, senão impossível, a realização desse ideal, levando alguns negros a uma situação de extrema alienação e escravidão. Outras tentativas podem ser vistas na eleição de um parceiro que venha substituir o ideal irrealizável ou tentar branquear o próprio corpo (a exemplo de Michael Jackson), recorrendo à indústria cosmética e às cirurgias plásticas. Para cumprir os desígnios desse ideal inatingível, esse negro se violenta e é violentado continuamente. Nessa busca, pode sucumbir à depressão, ao masoquismo, fazendo da negritude uma ferida que nunca cicatriza. É desta condição de escravo, da dificuldade em eleger a negritude enquanto significante positivo, que será apresentado o caso Maria, no próximo capítulo.

Nessa luta entre as pulsões de vida e as de morte, temos de reconhecer um limite, saber que existe um ponto último no sujeito a partir do qual o outro só poderá ser apreendido enquanto estrangeiro, inimigo, predador, um assassino em potencial, possibilitando a expressão do não e a individuação, mesmo que em plena divisão. É nesse limite que residem brancura e negritude. “Tanto excessivamente próximo quanto o demasiado distante suscitam igual terror” (Enriquez, 2000: 76)⁹⁸.

⁹⁷ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

⁹⁸ Op. cit.

QUARTO CAPÍTULO

CASO CLÍNICO

“Gostaria de ser aquele de quem dizem: ‘ele é o que conta histórias’.
Uma história. A sua história.
Acaso algum dia se conta outra coisa senão a própria história?”
Wladimir Granoff

Em “Estudos sobre a histeria”, Freud (1895)⁹⁹ fala da dupla dimensão do sintoma: esconder e revelar. E, a partir daí, apresenta-nos casos clínicos, ponto de partida de sua argumentação teórica. A construção de casos clínicos marca, assim, o nascimento da psicanálise, sendo o caso “uma apreensão circunstancial e momentânea de uma construção” (Souza, 2000: 18)¹⁰⁰. O caso é um relato de uma experiência singular, podendo ser ele uma sessão, algum fragmento de sessão _ como um sonho, por exemplo _, a descrição de sintomas ou o desenlace de uma análise. O objetivo da construção do caso clínico pode ser o de elucidar uma situação clínica, esclarecendo a estrutura psicopatológica que subjaz a ela, a reflexão e o avanço conceitual da própria teoria, até servir de modelo ou exemplo de uma dada disciplina ou área do saber.

Sabemos, com Viganó (1999)¹⁰¹, que:

“Caso, vem do latim *cadere*, cair para baixo, ir para fora de uma regulação simbólica; encontro direto com o real, com aquilo que não é dizível, portanto impossível de ser suportado. A palavra

⁹⁹ FREUD, S. “Estudos sobre a histeria” (1895). In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

¹⁰⁰ SOUZA, Edson. “A vida entre parênteses”. *Correio da APPOA*, n° 80, jun. 2000: 13-23.

¹⁰¹ VIGANÓ, Carlo. “A construção do caso clínico em saúde mental”. *Curinga*, n° 13, set. 1999: 50-59.

clínica vem do grego *kline* e quer dizer leito. A clínica é ensinamento que se faz no leito, diante do corpo do paciente, com a presença do sujeito. É um ensino que não é teórico, mas que se dá a partir do particular; não é a partir do universal do saber, mas do particular do sujeito” (p.51).

Um caso, em psicanálise, exige um distanciamento da intimidade experienciada por analista e analisante no processo. Ele requer o rompimento dessa intimidade para ordenar o dito que constitui a trajetória, sua teorização e seu relato. A construção do caso supõe um terceiro, para quem é dirigida uma questão, junto de uma dificuldade, inquietação ou descoberta, que toca o analista. Este se vê implicado na transferência e, portanto, o relato de um caso é o relato da forma como este analista o escutou.

O caso é um recorte, mesmo por que é muito difícil relatar uma experiência de análise. Mesmo havendo inúmeros relatos, isto não nos impede de ver neles sua parcialidade, advinda do fato de que, geralmente, é um recorte da experiência. Outra dificuldade é o fato de que um caso é singular, único, correndo o risco de, ao ser relatado, ter pretensão de universalidade. A construção do caso clínico ocorre quando “a clínica tropeça numa borda intransponível e chama a teoria para dar conta dela, ou ao menos para situá-la” (Pujó, 1994:19)¹⁰². O relato marca o encontro com um real que causou sua construção, buscando fazer borda ao real, o que estabelece uma vinculação direta entre a construção e o desejo do analista.

¹⁰² PUJÓ, Mário. “La comunicacion del caso”. In: *Psicoanálisis y el hospital*. Buenos Aires, n°. 5, invierno 1994: 13-21.

O caso clínico é então, uma ficção construída pelo analista, por que reconstruído a partir das lembranças desse; como um fio solto que pode atar ou desatar possíveis nós. É o encontro entre uma escuta e uma fala, num ponto qualquer, onde estas se cruzam, sempre guiadas pela transferência. Sendo o caso uma construção, podemos efetuar-la das mais diversas formas, a partir daquilo que nos chama atenção, ou daquilo que Lacan (1985)¹⁰³ nos fala quando do fenômeno da esquisse, tomando como referência a mancha num quadro, ou seja, um quadro nada mais é do que uma mancha de tinta que nos vê assim que a olhamos.

A construção do caso pode se dar a partir de vários pontos, naquilo que toca ao analista. O caso Maria vai ser paradigmático da questão racial e daquilo que tenho escutado de meus analisantes negros. Mesmo tendo, a grande maioria deles, buscado a análise por motivos outros que não a questão racial, esta, em algum momento, surge. Acredito que isso se deve, em parte, ao fato de eu ser negro e, algumas questões surgirem, a partir daí: sonhos, atos falhos, chistes, etc. Alguns analisantes, quando vêm de outros processos terapêuticos ou psicanalíticos, costumam dizer de uma surdez de seus analistas ou terapeutas anteriores em relação à raça. Em encontros sociais, a mesma queixa se apresenta, por parte de analistas e analisantes: dizem nunca ter pensado a respeito, dizem que esse assunto não faz questão, dizem que o analista escuta um inconsciente e este não tem cor nem sexo, etc. Porque a questão racial não é escutada? Por que essa evitação, esse temor? Em que questões esbarramos quando levamos adiante a análise de um sujeito que sofre por causa de sua negritude? São estas e outras questões que estou tentando responder ao longo desta tese pois, o inconsciente pode não ter cor, nem sexo, mas o sofrimento do sujeito, provocado pela discriminação que este sofre, tem cor, sexo e classe social.

¹⁰³ LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

Freud (1895)¹⁰⁴ já nos advertia de que um sintoma é sobredeterminado. Ele denominava trauma as impressões experimentadas em idade precoce e esquecidas depois, e dava a essas uma grande importância na etiologia das neuroses. Essas situações traumáticas podem caminhar lado a lado com outros fatores, como disposições hereditárias e constitucionais, daí a sobredeterminação. O que vai caracterizar um caso como traumático ou não é a forma como cada um vai lidar com a experiência, ou seja, é o fator quantitativo, seu excesso pulsional. Por isso, algo que é traumático para um pode ser considerado normal para outro; na série complementar dois fatores devem convergir para o preenchimento de um requisito etiológico. Uma parte de um dos fatores é equilibrada por uma parte de outro, operando ambos em conjunto. Apenas podemos dizer se o motivo que está em ação é simples quando percebemos as duas extremidades da série.

As vivências traumáticas têm por características: ocorrerem na primeira infância; serem recalçadas, ou surgirem como lembranças encobridoras; relacionam-se com impressões de natureza sexual e agressiva e a danos precoces ao eu, chamados de mortificações narcísicas, que desencadeiam as feridas narcísicas. Os traumas são experiências sobre o próprio corpo do indivíduo, ou percepções sensoriais, principalmente de algo visto e/ou ouvido, ou seja, experiências ou impressões. O trauma pode ter efeitos positivos e negativos. O efeito positivo é a tentativa de por em funcionamento mais uma vez, recordar a experiência esquecida ou até mesmo torná-la real, experimentá-la novamente. Há fixação no trauma e uma compulsão a repeti-lo. O efeito negativo segue objetivo oposto: não recordar e não repetir nada do trauma, uma reação

¹⁰⁴ Op. cit.

defensiva. É expresso em evitações que podem ser intensificadas em inibições e fobias. São fixações no trauma tanto quanto as anteriores, porém com intuito contrário. Essas estratégias defensivas trazem também intensas impressões sobre o caráter do sujeito. Tanto os sintomas quanto as restrições ao eu e as modificações de caráter possuem uma qualidade compulsiva, apresentando uma independência dos outros processos psíquicos que se ajustam às exigências do mundo externo real e obedecem às leis do pensamento.

Os traços diagnósticos estruturais surgem no desdobramento do dizer, como passagens significativas do desejo que se esboçam naquele que fala. Esses sinais aparecem como os índices que balizam o funcionamento da estrutura psíquica. Diagnosticar em psicanálise significa discriminar a identidade do sintoma da identidade dos traços estruturais. No caso de Maria, que veremos a seguir, observamos uma reação característica do funcionamento histérico: um recalçamento associado a um deslocamento. O histérico deseja alguma coisa de forma a fazê-lo ser desejado pelo outro. Um outro estereótipo fundamental da histeria é a função da máscara, o que coloca o sujeito distante de si mesmo e de seu desejo, a fim de continuar a nada saber dele. É o caso das perucas e artifícios de Maria; seu sintoma, forma de realização do desejo, induziu nela duas formações do inconsciente: um fantasma (obsessivo) e um sintoma de automutilação.

A histeria se manifesta sob a forma de distúrbios diversificados e passageiros. Os mais clássicos são sintomas somáticos como as perturbações da motricidade, distúrbios da sensibilidade e os distúrbios sensoriais. Também aparecem afecções mais específicas: insônias, desmaios, alterações da consciência, da memória ou da inteligência. Os sintomas histéricos são, em sua maioria,

transitórios; não resultam de nenhuma causa orgânica e sua localização corporal não obedece à lei da anatomia ou da fisiologia.

Um outro traço da histeria concerne ao corpo enquanto corpo sexuado, dividido entre a parte genital que, em geral, é atingido por fortes inibições sexuais e todo o resto não genital, que é erotizado e sujeito à excitação. Vemos, assim, que o sujeito histérico é aquele que sexualiza o que não é sexual (Nasio, 1991)¹⁰⁵.

Na dinâmica da histeria, vemos uma pessoa assujeitada a outra, a partir de suas fantasias. Na fantasia histérica, está presente a insatisfação permanente e um estado de vitimização, de infelicidade, que visa atenuar a angústia neurótica. Assim, o histérico se oferece, mas não se entrega, pois teme o gozo, devido à impossibilidade da relação sexual. A insatisfação lhe garante a integridade de seu ser, protegendo-o da ameaça de desintegração e loucura despertada pela possibilidade do gozo (Lacan, 1985)¹⁰⁶.

Ele vai viver assim aprisionado numa sexualidade infantil, pelo temor da angústia de castração, mantendo sua incerteza sexual: sou homem ou sou mulher? Na menina, a angústia de castração vem acompanhada de ódio e ressentimento pela mãe, que não foi capaz de dar-lhe o objeto tão desejado: o falo; a castração, na mulher é um fato consumado. Na histeria, ter o falo é, na realidade sê-lo, daí a investidura fálica no corpo tornando-o um corpo-falo.

A ameaça de castração, na histeria, entra pelos olhos e a angústia que daí resulta – inconsciente, por estar submetida ao recalçamento – acaba por se converter em

¹⁰⁵ NASIO, Juan David. *A Histeria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

¹⁰⁶ LACAN, J. *O Seminário. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 1985.

sofrimento em sua vida sexual. Nas outras neuroses, essa ameaça entra pelo ouvido (no caso da neurose obsessiva) e se desloca para o pensamento até fixar-se numa idéia, ou entra pelos orifícios do corpo (no caso da fobia) e é projetada para o mundo externo (Nasio, 1991: 71-72)¹⁰⁷.

O desejo do histérico é um desejo de insatisfação, pois visa sustentar o desejo do pai. O homem histérico ignora sua potência, sentindo-se menos homem que os outros. A histérica ignora o que é o sexo feminino. Para sabê-lo, passa pela intermediação do pai, portador do pênis. Ela se instala no desejo do pai – procurando sentir a mesma sensação experimentada por este, possuidor do pênis – para saber o que a mulher tem de desejável, para, a partir daí, quem sabe, simbolizar o órgão sexual feminino.

A partir daqui, pretendo trabalhar um caso, articulando-o às questões que a clínica psicanalítica nos impõe. Trata-se de um caso de histeria, com as particularidades estruturais e fenomênicas que este quadro clínico traz e que foi citado anteriormente. Maria é uma histérica que sofre de sua negritude, daí ser um caso ilustrativo deste estudo, que busca articular um sintoma individual naquilo que ele traz do imaginário social, no que tange à questão racial no Brasil. Como a cultura pode modificar um sintoma que é tanto individual quanto social? Quais os efeitos do escravismo na constituição psíquica do negro? Como fazer uma articulação entre a metapsicologia e a especificidade do negro no Brasil? O que fazer para não se identificar com o agressor? Quais as saídas possíveis para o gozo que cada sujeito negro, atendido por mim, encontra? Há uma tensão entre o que é da cultura e o que é da estrutura. É o que pretendo responder ao longo deste trabalho. Passemos então ao caso.

¹⁰⁷ Op. Cit.

“Preciso parar de me mutilar”. É com essa frase que Maria – é assim que vou chamá-la – inicia sua primeira entrevista comigo. Vem indicada por um colega. Esteve em psicoterapia por um período de dois anos e decidiu interromper por não ter visto, naquele processo, nenhum progresso. Começa seu relato dizendo de seus constantes ataques ao seu corpo: arranca cabelos. Chegou com este diagnóstico de tricotilomania, que conseguiu decifrar junto com sua ex-terapeuta, buscando ambas, na literatura, todo material disponível. No discurso psiquiátrico, de acordo com Kaplan e Sadock (1991)¹⁰⁸, tricotilomania é a incapacidade de resistir a impulsos de puxar os próprios cabelos, precedida de crescente sensação de tensão imediatamente antes de arrancar os cabelos. É mais comum em mulheres que em homens; geralmente associada à depressão ou a transtorno obsessivo-compulsivo. O início está relacionado a situações estressantes e perturbações no relacionamento mãe-filho, perdas e medo do abandono.

O couro cabeludo é a área mais comum de eleição do sujeito. Outras áreas envolvidas são: as sobrancelhas, os cílios e a barba, menos comum o tronco, as axilas e o púbis. O ato de puxar os cabelos é descrito como doloroso e podem estar presentes outros atos de automutilação como bater a cabeça, morder as unhas, arranhar-se, escoriar-se. O tratamento médico geralmente envolve o uso de medicamentos ansiolíticos e antidepressivos e tratamento dermatológico. Os médicos também recomendam a psicoterapia, devido a angústia excessiva que a situação traz.

¹⁰⁸ KAPLAN, H. & SADOCK, B. *Compêndio de psiquiatria: ciências comportamentais, psiquiatria clínica*. 6.ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991: 521-523.

Maria diz que seu corpo é seu fardo, tem de carregá-lo, mas isso lhe custa muito, tendo de fazer verdadeiras piruetas para disfarçar, esconder dos outros seus atos que, segundo ela acredita, ninguém percebe. Para isso, usa os mais diversos disfarces: perucas, enxertos de cabelos, implantes. Seus ataques tiveram início na adolescência, por volta dos treze anos, quando de sua menarca. Morava no interior, com sua família, devido ao trabalho do pai, encarregado de obras numa construtora de grande porte. Por causa desse trabalho, viviam viajando, nunca chegaram a morar mais de três anos numa mesma cidade, o que só veio a acontecer quando Maria fez dezoito anos e, tendo completado o segundo grau, resolvera prestar vestibular. Os dois irmãos também estavam próximos de completar o segundo grau, pois a diferença de idade entre eles é muito pequena. Como a aposentadoria do pai estava próxima, este pediu transferência para a capital, no que foi atendido pelos patrões.

Mesmo aposentado, o pai de Maria continuou a trabalhar na construtora. Ela fala do pai com admiração: ele nasceu numa favela, começou a trabalhar aos oito anos de idade, vendendo balas na rua. Filho de uma grande família, pai alcoólatra, mãe empregada doméstica, oito irmãos, ele era o sétimo. O avô de Maria morreu cedo, provavelmente em decorrência de complicações advindas do álcool, deixou a esposa viúva, com sua numerosa prole. Todos os filhos tiveram de começar a trabalhar desde criança, o que impossibilitou a entrada e a permanência deles na escola. De todos, o pai de Maria é o mais bem sucedido. Depois de vender balas, foi lavador de carros e servente de pedreiro. Com essa ocupação, entrou para uma construtora, aprendeu o ofício de pedreiro. Trabalhava durante a semana na construtora e, nos fins de semana, prestava serviços a vizinhos e familiares, ajudando-os na construção de suas casas – algo comum na favela, em regime de mutirão. Por ser um bom funcionário, seus chefes sempre o requisitavam para serviços particulares em suas residências e,

um deles, especialmente, percebendo sua dedicação, incentivou-o a estudar para, então, poder ocupar cargos melhores. Ele levou muito tempo para conseguir concluir o curso fundamental, tornou-se mestre de obras, ou seja, um supervisor dos serviços da construção civil.

Ao longo de sua vida, este pai sempre foi também pai da família numerosa, pois, dos seus irmãos, nenhum conseguiu ascender socialmente. Permaneceram morando em favelas, em condições precárias de vida. É o pai de Maria quem ajuda a todos, na medida do possível. Aceitou viver viajando, pois isto lhe garantia uma renda melhor, adiou alguns planos, inclusive o de se casar. Foi num intervalo de obras que ficou conhecendo sua esposa, moradora da mesma favela que sua família. Em seguida, veio ser supervisor de uma obra e ficaram namorando, depois retornou às viagens e vinha vê-la sempre que possível. Queria se casar, mas isso só aconteceu depois que construiu uma casa para sua mãe.

Sobre a mãe, Maria diz que ela veio de uma família melhor estruturada que a do pai, eram apenas três irmãos. Também tinha uma vida dura, trabalhou desde cedo, completou o ensino fundamental, era empregada doméstica. Após se casar, não trabalhou mais fora de casa, mesmo porque a curta permanência nas cidades por onde passavam não permitia. Educou os filhos com rigor. Apesar de dizer gostar muito de sua sogra, evita o mais que pode o contato com os cunhados e toda a família de seu marido. Considera-os mal educados, uma influência negativa para seus filhos. Sempre odiou o ambiente da favela e seu sonho era poder sair de lá. Nesse sentido, seu casamento foi “o melhor presente que Deus lhe deu”: não só saiu da favela como da cidade. Tinha muita saudade da família e, quando voltaram a viver aqui, decidiram construir uma casa próxima da sua família, que não mais habitava a favela.

Numa sessão, quando ainda se encontrava na poltrona, estando bastante angustiada, diz: “Tá tudo preto na minha frente”, ao que intervenho dizendo ‘Sim, está tudo preto na sua frente’. Ela me olha com um certo espanto. Encerro a sessão. Na sessão seguinte, estando agora no divã, retoma a questão da cor dizendo do incômodo que tudo aquilo tinha lhe causado. Passou a semana pensando nisso e diz que seu pai é negro, “bem negro”, assim como toda sua família. Sua mãe é mulata, filha de pai negro e mãe branca, tem os cabelos encaracolados, “nem bons, nem ruins demais”. Ela e os irmãos são “mulatos, mais para negros”. Isso sempre foi um problema para toda a família. A mãe sempre falou das “coisas de negro”: falar muito alto, não ter higiene, nem educação, beber e dar vexame, “as mulheres que não se dão ao respeito”, etc. Atribuía à família do marido todas essas características. Como ela foi empregada doméstica, aprendeu com os patrões as “boas maneiras”: falar baixo, não discutir assuntos pessoais na frente de estranhos, comer em silêncio, ter o maior rigor com as questões de higiene, não ficar de “conversa fiada” na porta de casa com a vizinhança. Assim, educou seus filhos, eles não deveriam dar motivos para os outros falarem deles; sempre foram conhecidos pela extrema educação, apesar de os dois irmãos serem muito diferentes um do outro. O mais velho é “super na dele”, fala pouco, tem poucos amigos, é tranquilo, trabalha, estuda, namora, não demonstra ter maiores conflitos. O mais novo é totalmente diferente dos dois: também trabalha, estuda, namora, tem muitos amigos, gosta de dançar, de fazer festas, de falar da sua negritude, discutir o assunto, por isso lê, se interessa, ao contrário do mais velho que é “alienado”. Maria fica dividida: gostaria de não falar, de não discutir, mas o assunto sempre volta, de uma forma ou de outra.

Em sua infância, todas as suas bonecas eram brancas, de cabelos compridos, uma, especialmente, era um bebê louro e de olhos azuis, do tamanho de um bebê

verdadeiro. Adorava essa boneca, brincava mais com ela do que com as outras; a mantém guardada até hoje, não conseguiu doá-la a ninguém. Sonhava em ser assim, “diferente”, diferente do que realmente é. Tinha inveja das amigas, cresceu tendo vergonha de seu corpo, dos lábios grossos, do nariz que não é chato, mas lembra o nariz de negros, de sua bunda grande e suas ancas largas, como das negras, dos cabelos que não são como os da mãe, mas também não são como os do pai, para seu alívio. Vivia alisando-os e fazendo escova. Não gosta de usar biquíni, acha que não lhe cai bem, destaca demais o seu corpo; prefere os maiôs. Quase não toma sol, diz não precisar. Desde pequena, gosta de ler. Ficava muito sozinha, inclusive falava muito sozinha. A mãe a vigiava, sempre brincava em um local de onde esta pudesse vê-la. Mesmo quando esta não estava presente, “sentia o seu olhar”. De vez em quando, a mãe lhe chamava pelo nome; ela nem sempre respondia e a mãe vinha vê-la. Escrevia no quadro negro, tinha hora para brincar, não podia ir à casa das amigas para não incomodar a elas e nem às suas mães. Quando a mãe lhe penteava os cabelos, dizia que eles eram ruins, que precisava dar um jeito. Passava mil produtos para alisá-los, fazia tranças, mantinha-os presos. Falava o quanto ela parecia com a família do pai, o que, para Maria, era um sinal de que sua mãe não gostava dela, por não gostar da família de seu marido. Seu nascimento foi uma grande decepção: o pai ficou radiante com a notícia da gravidez, mas esperava um filho homem. A mãe queria dar ao marido o filho homem que tanto queria, e nasceu Maria. Na segunda gravidez, o filho homem, que tanto desejavam, nasceu e o terceiro veio em seguida. Diante da possibilidade de uma quarta gravidez, a mãe fez laqueadura de trompas. Contam que ela sentiu muito o nascimento do irmão: adoeceu, chorava muito, batia nele. Até hoje rivaliza com ele. Mesmo não tendo muitos conflitos com o irmão, morre de ciúme e inveja. A mãe se dá melhor com ele do que com ela, o que ela não aceita. Queria ter nascido homem. O pai faz tudo que pode para ela. Quando fez vestibular, não passou na universidade pública e sim

em uma particular. O pai se disse orgulhoso dela, pois estava realizando o sonho de ter um filho formado em faculdade. Pagou seus estudos e isso custou à família algum sacrifício financeiro.

Na faculdade, foi uma boa aluna, tirava boas notas, mas era super discreta. Estudava, mas não participava das aulas, evitava ao máximo falar. Tinha poucos colegas, apenas uma se tornou sua amiga, uma moça extremamente problemática, depressiva. Conversam muito, mas Maria não fala de seus problemas pessoais, é uma conversa “rasa”, tem medo de que as pessoas percebam que ela não se sente bem em sua pele, em seu corpo. Queria ser invisível, por isso procura sempre não chamar atenção. Tem sido assim desde sua adolescência: a mãe nunca foi uma mulher vaidosa, não usa maquiagem, nem jóias, não vai ao cabeleireiro. Sempre se arrumou sozinha, em casa e muito discretamente; não gosta das mulheres que se mostram, como as cunhadas. Maria só se permitiu ser mais vaidosa quando do contato com a tia, irmã mais nova de sua mãe, de quem tem uma significativa diferença de idade. Para Maria, esta é uma mulher batalhadora, estudou, formou-se na faculdade, casou-se. Sempre trabalhou fora, ao contrário da mãe, gosta de sair, viajar, se arrumar. Passou a se espelhar nela, o que se deu quando da mudança para a capital. Até então, tinha medo do espelho. Sua tia não sabe de seus ataques ao próprio corpo, coisa compartilhada com a mãe e sabida pelo pai e irmãos. É, portanto, um tabu familiar, ninguém fala no assunto, todos compartilham em silêncio essa dor. Incompreensível para Maria e os seus, isso teve início aos treze anos, conforme dito, quando de sua menarca. Um dia se viu mergulhada em uma angústia tão grande que começou a se bater; não conseguiu ver-se no espelho ou o que viu, “não era ela”. Passou a ter crises cada vez mais constantes e sempre se “mutilava”. Enquanto as meninas saíam, namoravam, ela ficava cada vez mais em casa, trancada, chorando. Só ia à escola, à missa ou saía acompanhada dos

pais e irmãos. Os pais a levavam a médicos que receitavam ansiolíticos e antidepressivos, conduta que durou por quase dez anos; estes proporcionavam um certo alívio momentâneo, mas as crises voltavam e ela tornava a se atacar.

Não achava que os homens se interessariam por ela e foi ter o primeiro namorado aos vinte anos, quando já estava na faculdade. Quando de seu primeiro ano na faculdade, diante da insistência de colegas, resolveu ir a uma festa. Estavam num grupo, juntamente com alguns rapazes: tomavam cerveja e, quando se dirigiu a um deles para pedir um pouco, este disse que não dava bebida para mulher feia. Ela sabia do que ele estava falando, afinal, ela era a diferente do grupo, “a única negra, inclusive”, e demorou mais de um ano para sair de casa novamente. Foi quando conheceu seu primeiro namorado, um cara negro. Foi um namoro conturbado, era demasiadamente insegura, achava que ele não devia ver nenhuma graça nela, que a traía. Ele era um cara que gostava de sair, dançar, era comunicativo, lembrava o seu pai. Esse namoro durou um ano, com idas e vindas; fugia dele quando estava em suas crises e ele nunca percebeu a sua “doença”. Nessa época, usava um enxerto nos cabelos, para disfarçar seus ataques. Os encontros com esse rapaz a deixavam mais angustiada, não gostava dele, não se sentia bem a seu lado, chegava a ter asco, nojo dele, de sua boca, seu corpo. Entretanto, permanecia com ele. Achava que justificar o fato de não ter um namorado, não sair de casa, etc., seria muito mais difícil do que manter essa situação, por isso continuava. Esse namoro acabou quando ela flagrou o rapaz com uma outra moça, conforme havia previsto (desejado). Aproveitou a oportunidade para se livrar dele e não precisar dar maiores explicações.

Tempos depois, encontrou seu atual namorado. Estão juntos há três anos, fazem planos de se casarem. Com este é tudo diferente, sente-se bem, conversam, gosta muito da família dele e, eles, dela. É uma família unida, discreta, “branca”. No

início do namoro, ela teve medo de não ser aceita pelos pais e irmãos dele, mas foi bem recebida. Atualmente, questiona se foi aceita por realmente gostarem dela ou pelo fato de ser, naquela época, uma universitária e ter uma condição de vida melhor que a do namorado. Também fica se perguntando pelo fato de ele ser branco: por que o namoro com o primeiro não deu certo? Ela nunca admitiu para si mesma que era racista, mas nunca tinha se pensado interessada em um negro. Era difícil estar com ele, não se sentia bem. Foi com ele que perdeu sua virgindade, mais por insistência e medo que por vontade. Não queria que ele a abandonasse, tinha medo de não conseguir um outro. A transa foi terrível, sentiu dores, queria que aquilo terminasse logo. Nas vezes seguintes, sempre tentava desestimulá-lo, inventava desculpas, etc. Com o atual é diferente, mas isto é fruto de um longo processo, no qual esse rapaz comparece como alguém realmente interessado nela.

Após um ano e meio de análise, Maria deixou de arrancar os cabelos. Foi um período difícil, entrecortado por crises onde se fazia sangrar, às vezes. No início, me descrevia seus ataques: estes se davam sempre em casa, geralmente à noite, na solidão do seu quarto ou no banheiro. Não sabe dizer o que a levava a isso, sentia uma angústia súbita, bastante intensa e começava a arrancar os cabelos, arrancava até à raiz, sangrava, fazia buracos, falhas em sua cabeça, chorava compulsivamente. O pai e os irmãos nada diziam, a mãe vinha socorrê-la. Este era um segredo que pertencia a ambas, apenas. Era este sintoma que as mantinha unidas. Foi através do cabelo que a mãe se fez presente em sua vida, desde a infância. Dividem esse segredo, dividem as estratégias utilizadas para escondê-lo, camuflá-lo, disfarçá-lo. É assim que ela se refere à sua relação com sua mãe, de uma intensa intimidade no que se refere ao seu cabelo e de nenhuma intimidade no que se refere às outras coisas da vida. A mãe é uma mulher fria, distante, silenciosa. Há todo um conflito devido à raça, à cor, pelo fato de a mãe

sempre ter falado o quanto era diferente do marido, de sua família. Procurou criar seus filhos para que não fossem confundidos com aqueles meninos pretinhos e mal educados que sempre vê na favela ou nos bairros onde viveu. E, para ela, o que mais marca uma mulher negra é seu cabelo, a dificuldade para conseguir arrumá-lo. Sempre dizia a sua filha: tem de dar um jeito nisso, enquanto penteava os cabelos dela. Sua cor, portanto, e seus cabelos são a marca da diferença entre ela e sua mãe, diferença impossível de ser aplacada. Quando se olha no espelho, é a mãe que Maria gostaria de ver e não a si mesma.

Ao longo de sua análise, Maria vai revelando uma gama de lembranças e vivências de conteúdo racial: as muitas vezes em que foi xingada de macaca na escola ou na rua. Certa vez deixaram uma banana em sua carteira, fazendo alusão ao apelido. As inúmeras referências ao *cecê*¹⁰⁹, como sendo um cheiro típico das pessoas negras, os estágios e empregos que perdeu, ou deixou de buscar, aos quais faz uma referência racial. Em um deles, enviou o currículo, foi chamada para uma entrevista e, quando a viram, disseram já terem preenchido a vaga, não lhe dando a chance de se apresentar.

Para além dos aspectos estruturais, Maria é uma negra que, como tantos outros, sofre de sua negritude. Negritude que a divide no desejo dos pais e na relação com os irmãos. A voz e o olhar maternos que marcam sua constituição trazem no discurso o significante da branquitude como o representante daquilo que tem valor, enquanto atributo fálico: a cor da pele, os cabelos, o comportamento. A mãe rejeita em si as características negras, transmitindo à Maria a decepção, o susto e a rejeição por ser mulher (queria um filho homem) e negra: “temos que um jeito nisso”, referindo-se aos cabelos crespos da filha.

¹⁰⁹*Cecê* é o diminutivo para *catanga* de crioula: como a iniciação sexual dos rapazes do período escravocrata brasileiro se dava com as escravas, em muitas situações era o cheiro destas que os excitava, o *cecê*.

Corpo e cabelos marcados pelo não reconhecimento materno: sem vaidade, sem sensualidade, temendo ver-se no espelho, pois o que via, “não era ela”. A mãe diz que negro é favelado, mal educado, sujo, as mulheres “que não se dão ao respeito”. Deu aos filhos uma educação rígida, baseada na discricção. Viviam aprisionados no lar, assim como mantinha presos os cabelos da filha. Maria cresceu tendo vergonha e rejeitando o próprio corpo, com todas as marcas de negritude que este porta: cor preta, cabelos crespos, lábios grossos, ancas largas. É sobre este corpo que a pulsão fará uma descarga agressiva: mutilar, arrancar os cabelos até a raiz, sangrar, doer. Diante da impossibilidade de ser como a mãe, é sua dor que será oferecida, seu sacrifício é dividido entre ambas: segredo guardado, sofrimento partilhado, impossibilidade de eleição desse enquanto um corpo-prazer.

Ela vai buscar alternativas: identificar-se com a tia, modelo de mulher mais próximo que a mãe. O primeiro namorado, negro como seu pai, desperta desejos incestuosos: teve horror, nojo e não suportou sua presença. Quanto ao atual, é branco, não traz essa ameaça inconsciente de transgressão, possivelmente por estar de acordo com os ideais maternos.

Maria traz, em seu relato, inúmeras situações vividas cotidianamente por negros neste país. Ser discriminado, xingado, humilhado, negligenciado em sua capacidade, reduzido a condição de objeto para o gozo do outro, tudo isso tendo por base a cor da pele e outros traços físicos, significantes encarnados, incorporados e marcados em corpos e psiquismos de negros. Neusa Souza (1991)¹¹⁰ faz um depoimento ilustrativo desta condição: “Saber-se negra é viver

¹¹⁰ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas expectativas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas” (p. 17-18).

Com relação ao cabelo, pela importância individual, cultural e histórica que esse tem na construção da identidade e da subjetividade negra e para enriquecer o caso Maria, alguns dados de uma importante pesquisa merecem atenção. O cabelo é esta parte do corpo que é investida, libidinalmente, e possui vários significantes. Recorro aqui ao extenso trabalho de pesquisa empreendido por Nilma Lino Gomes (2002)¹¹¹. O cabelo e a cor da pele servem de critérios definidores do pertencimento étnico/racial dos sujeitos. No período escravista, o tipo de cabelo e a tonalidade da pele serviam como critérios de classificação, ajudava a definir a distribuição dos escravos nos trabalhos do eito, nos afazeres domésticos, no interior da casa-grande e nas atividades de ganho. Sendo assim, muitas vezes na relação senhor/escravo, esses dois elementos passaram a ser usados como os principais definidores de padrão estético, referentes aos negros. Com o fim da escravidão e o incremento do processo de miscigenação, essa situação se complexifica; o cabelo e a cor da pele ocupam um lugar cada vez mais destacado dentre os sinais diacríticos escolhidos no campo da cultura para classificar o negro dentro de um grupo racial ou dentro de uma etnia.

O cabelo não é um elemento neutro no conjunto corporal, pois a cultura o transformou em uma marca de pertencimento racial. No caso dos negros, ele é um sinal que marca a negritude no corpo, tornando-se um traço identitário. Ele revela a trajetória de vida de um sujeito, sua condição de existência e o momento vivido no interior de um determinado grupo social. Seu significado varia de

¹¹¹ GOMES, Nilma Lino. *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. São Paulo: USP, 2002. (Tese de Doutorado).

acordo com a cultura, a classe social, idade, sexo, nacionalidade, contexto histórico e político. Sendo assim, cortar, alisar, raspar, mudar o cabelo pode significar não só uma mudança de estado dentro de um grupo, mas também a maneira como os sujeitos vêem a si mesmos e são vistos pelo outro. O cabelo também porta um estilo político, de moda e de vida. Ele é um veículo capaz de transmitir diferentes mensagens, possibilitando as mais diferentes leituras e interpretações. Ainda segundo Gomes (2002)¹¹², o cabelo “é a moldura do rosto e um dos principais sinais a serem observados no corpo humano” (p. 255).

Queiroz (apud Gomes, 2002)¹¹³ revela que, por ocasião dos ritos de passagem, é comum cortar ou raspar o cabelo, havendo também uma relação entre cabelo, poder e potência sexual: daí raspá-los ou cortá-los pode remeter um sujeito à castração. No sistema escravista, a raspagem do cabelo era uma das muitas formas de violência imposta ao escravo, significando uma mutilação, uma vez que o cabelo era considerado uma marca identitária e de dignidade para muitas etnias africanas.

Pode-se, atualmente, pensar a manipulação do cabelo como um representante da construção de uma estilização e de uma estética negra, geradas no contexto de uma sociedade racista. Se aqui trago esses aspectos sócio-históricos é para lembrar que, desde as tribos africanas, o cabelo é um aspecto fundamental na construção da subjetividade dos negros. O caso em questão e a pesquisa de Nilma mostram-nos que esse processo se dá, muitas vezes, sob o domínio da dor e da desvalorização deles. É seu cabelo que Maria dá-nos a ver, fenômeno histórico por excelência.

¹¹² Op. Cit.

¹¹³ Op. Cit.

Algumas situações vividas por negros e relatadas na clínica: uma mulher negra diz que, sempre que alguém bate à sua porta, num bairro de classe média, e ela atende, pergunta onde está a patroa. Um homem negro diz que, ao caminhar por uma rua e cruzar com uma mulher, esta imediatamente segura sua bolsa, ou muda de calçada ou esconde suas jóias, independente da forma como ele está vestido (e ele geralmente está “bem vestido”). Uma criança negra está esperando por seus pais à porta de uma escola quando uma senhora passa e lhe dá uma moeda. Poderia prosseguir dando uma infinidade de episódios que ouço – e vivo – diariamente, mas fiquemos por aqui.

A seguir, e para concluir este estudo, veremos quais são os traços do escravismo que permanecem em nosso imaginário e em nossa sociedade e como podemos pensar formas e estratégias para suportar o mal-estar daí advindos.

QUINTO CAPÍTULO

TRAÇOS DO ESCRAVISMO

“Ainda que não existam raças, o racismo existe”.
Albert Jacquard

A escravidão está inscrita no Brasil. Faz parte de nosso passado, presente e futuro. Está presente em nosso cotidiano, através da religiosidade, de nossos traços culturais. Entretanto, não se fala em raça ou, se fala, é para se fazer calar. Temos “preconceito de ter preconceito”¹¹⁴.

No Brasil, quando se fala em questão racial, é comum pensarmos em negros: como se apenas os negros tivessem a ver com “raça”. Não conheço, aqui, estudos que falem sobre a questão racial em “brancos”, tornando evidente que aqui “raça” marca uma diferença: de classe, de gênero. Marcaria também uma diferença psíquica?

Fomos a última nação do mundo a abolir a escravidão, o que se deu em 1888. O tráfico de escravos estava proibido desde 1850. Calcula-se em 4 milhões o número de negros capturados na África e trazidos para as terras brasileiras. Destes, estima-se que 20% morriam durante a travessia do Oceano Atlântico. Quando aqui chegavam, os negros eram despídos de seus traços identitários, separados de seus familiares, tratados como peças. Eram comercializados e passavam a pertencer a seus senhores. Essa pertença também conferia a esses senhores o bom uso de seu escravo: todo tipo de serviço era feito por este, desde o mais pesado, na agricultura, mineração e construção civil até o mais refinado

¹¹⁴FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

como arte, artesanato, costura, sem falar nos serviços domésticos e sexuais. Trabalho era coisa de negro. Não era incomum o senhor alugar, vender, trocar ou emprestar sua “peça”. Mas os negros também resistiam à escravidão através de fugas, rebeliões, assassinatos de senhores ou retardando a produção, roubando, saqueando, etc.

Da forma como foi concebida, a Abolição entrou para a história como uma dádiva do Império aos negros, desconhecendo a situação de escassez em que estes viviam. Isso não é verdade, pois os movimentos abolicionistas, que contavam com a participação de muitos negros, já eram uma realidade, como também movimentos liderados pelos próprios negros. Assim sendo, os libertos foram lançados à sua própria sorte. O Estado e os senhores se desincumbiram de proteger estes indivíduos. Concomitantemente à Abolição, o Brasil assistiu à queda do Império e ao advento da República. O século XIX trouxe consigo as teorias raciais, veiculadas através dos naturalistas que visitavam o país _ Aimard, Agassiz, Gobineau, Spix e Martius _ todos encantados com nossas belezas naturais, mas assustados com nossa miscigenação. Influenciados pelas idéias desses naturalistas, intelectuais brasileiros, preocupados com o progresso da nação, introduziram esse mesmo pensamento em nossa sociedade. Assim, vemos Nina Rodrigues, médico baiano, defender a criação de códigos penais distintos para negros e brancos. Segundo ele, a inferioridade dos negros era fato comprovado pela ciência evolucionista e a degenerescência dos mestiços era um fato inquestionável. A seu ver, a imigração só aumentaria o número de degenerados. Mas, Rodrigues deixa de ver o negro apenas como imagem das discussões acerca dos males da escravidão e passa a vê-lo como “objeto de ciência”. O foco central de suas análises será a miscigenação e a inserção do negro na sociedade: a mestiçagem.

A Abolição trouxe conseqüências sociais para o Brasil. O incremento do processo de urbanização aumentou os problemas das grandes cidades, trazendo para estas uma massa de indivíduos que, encontrando poucas alternativas que lhes garantissem uma melhor qualidade de vida, avolumaram-se nas ruas e nas periferias, criaram favelas. A vadiagem, o alcoolismo e a sífilis tornaram-se questões de segurança e saúde pública, e os negros estavam no centro desta questão.

Um processo de medicalização da sociedade foi implantado, com a medicina voltando-se para o meio social, visando uma domesticação dos corpos. A psiquiatria é convocada a dar a sua contribuição, uma vez que, tanto o alcoolismo quanto a sífilis traziam graves conseqüências psíquicas e distúrbios sociais. Por iniciativa de um grupo de intelectuais, é criada a Liga Brasileira de Higiene Mental, com o propósito de melhorar a assistência aos doentes mentais, incentivando a prevenção e a educação dos indivíduos.

Essa proposta da Liga estava baseada na noção de eugenia, importada da Europa e impregnada de uma ideologia racista e discriminatória. Para os eugenistas, o branco (europeu) era o melhor exemplar da espécie humana, o que chocava com a composição racial brasileira. Adaptada aos trópicos, essa teoria contribuiu para formular a tese de que um processo de branqueamento era fundamental para o progresso da nação. Nesse caso, a figura do negro portava os traços da degeneração hereditária, o que vem marcar não só o imaginário como também o cotidiano destes indivíduos, pois: “preto parado é suspeito, correndo é ladrão” (Reis Filho, 2000)¹¹⁵.

¹¹⁵ REIS FILHO, José Tiago. *Ninguém atravessa o arco-íris; um estudo sobre negros*. São Paulo: Anna Blume, 2000.

A miscigenação passa, de motivo de vergonha e erradicação no século XIX e começo do século XX, à categoria de orgulho nacional, nos anos 1930, com Gilberto Freyre¹¹⁶. Sua obra, de grande impacto e influência na nossa cultura, traz a defesa da miscigenação e do sucesso da colonização portuguesa nos trópicos, fazendo surgir o nosso mito da democracia racial, ou seja, a crença na ausência de preconceito e discriminação em nossa sociedade. Aqui conviveriam, harmoniosamente, todos os povos e raças e um exemplo disso seria a capacidade de os brasileiros transformarem em ícones culturais, elementos antes desvalorizados, tais como o samba, a capoeira, o futebol, etc. e a possibilidade de mobilidade social. O que o autor não pôde perceber era o fato de o mito da democracia racial servir de máscara para nossa situação de extrema desigualdade, disfarçando-a, e também encobrendo uma divisão cultural e econômica. A relação senhor/escravo é, segundo Freyre, o principal antagonismo que marca a sociedade patriarcal brasileira, entretanto, a miscigenação, o contínuo de cor e o branqueamento não vão ser problematizados por ele em sua obra.

Nos anos 1950, surge uma nova corrente de intelectuais progressistas que criticam os postulados básicos da democracia racial, destacando-se Florestan Fernandes e seus colaboradores, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. Para essa corrente de pensamento, a desigualdade social entre brancos e negros no Brasil devia-se ao processo de industrialização, urbanização e seu impacto sobre a estratificação social. As idéias desses pensadores ainda têm um grande impacto nos estudos sobre a questão racial, pois a exclusão econômica dos negros, sendo a mais evidente, revela e ao mesmo tempo esconde uma questão

¹¹⁶ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 23.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

de poder. Assim, durante séculos, a herança cultural e a tradição dos negros foram negadas, tornando-se motivo de vergonha, ao invés de honra.

Durante o regime militar (1964-1979), a produção intelectual sobre a questão racial fica praticamente nula, vindo a ressurgir nos anos 1980 sob a forma de um momento de transição com pesquisas e publicações a esse respeito. É quando também assistimos a alguma produção psicanalítica sobre a questão¹¹⁷. Já que a via econômica, tomada enquanto um sintoma, revela e oculta uma situação, apresento, em primeiro lugar, aquilo que nos é revelado por ela para, em seguida, articulá-la ao que é ocultado.

Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD (IBGE 1998)¹¹⁸, que tem por função traçar um perfil sócio-econômico da população brasileira, mostra-nos que o miolo de nossa pirâmide social vem sendo aumentado por famílias vindas da base, o que vem demonstrar uma mobilização social ascendente em nosso país.

Numa classificação em cinco categorias, esse miolo é a terceira, também chamada classe C. É constituída por praticamente um terço de nossa população, por famílias cuja renda mensal lhes possibilita o acesso a alguns bens antes acessíveis apenas à classe média: eletrodomésticos, telefone, computador, automóvel, etc. Essa mobilização é fruto do intenso processo de urbanização e da entrada da mulher no mercado de trabalho, ocorridos a partir da década de 1960, que acarretou mudanças no padrão familiar e diminuição do número de filhos.

¹¹⁷ Gostaria de destacar os trabalhos de Jurandir Freire Costa, Neusa Santos Souza, Izildinha Baptista Nogueira.

¹¹⁸ Veja, 30/09/1998.

É nessa categoria que vamos encontrar a grande maioria dos negros da classe média, o que demonstra, ao longo dos anos, a imensa desigualdade social presente em nossa sociedade. O Brasil é um dos países com a pior distribuição de renda do mundo, ficando atrás, até mesmo de alguns países latino-americanos e africanos nesse quesito. Aqui, metade da população é negra e, se apenas 5% pertencem às classes médias, vemos o quanto é marcante essa desigualdade. Temos 30 milhões de pessoas em estado de miséria e, pelos dados anteriormente mencionados, a grande maioria desses miseráveis é negra, ou seja, continuam sendo a base de nossa pirâmide social. O PNAD mostra que um, em cada três negros, não sabe ler nem escrever aos dez anos de idade. Em termos de salário, um negro ganha, em média, 87 dólares por mês, os pardos chegam a ganhar 100 dólares - menos da metade do que recebem os brancos. Os negros detêm, também, os maiores índices de desemprego e de subemprego. A situação de pobreza afeta a população como um todo, fazendo com que, no Brasil, 47% dos trabalhadores possuam renda igual ou inferior a um salário mínimo; porém, na base da nossa pirâmide social estão 38,1% dos brancos, 57,8% dos pardos e 63% dos negros.

Numa pesquisa realizada em um dos núcleos universitários da PUC-Minas, verifiquei (Reis Filho, 2004)¹¹⁹ que os negros são aí apenas 2% dos estudantes e 1,5% dos professores. A média de funcionários, excluindo desta categoria os professores, é relativamente superior. Os de categoria operacional _ porteiros, agentes de segurança, faxineiros (em sua grande maioria, negros) _ são terceirizados. Esse número inexpressivo, 2% dos alunos, não é diferente em outras Universidades do país. Aqui cabe lembrar que os dados estatísticos variam de acordo com a Instituição, mas sem geral, a variação vai de 1 a 4%, o

¹¹⁹ REIS FILHO, José Tiago. "Um perfil do universitário negro da PUC Betim". *Psicologia em Revista*, v. 10, n. 15, jun. 2004: 139-143.

que permanece demonstrando a excepcionalidade do fato. Também verifiquei que esses alunos têm extremas dificuldades para permanecerem na Universidade, dado o estado de carência em que vivem, mesmo sendo, esses universitários negros, aqueles que têm acesso ao progresso social. O abismo que separa os privilegiados dos demais vem se perpetuando ao longo do tempo, pois as mazelas sociais recaem sempre sobre uma mesma população.

Essa ideologia de que a questão do negro é um problema de classe social – o que os dados demonstram de forma a não deixar dúvidas – está implantada de forma consistente em nosso meio, a ponto de ouvirmos depoimentos como esse: “se a Izabel Fillardis (atriz) aparecer chiquérrima numa novela, não há preconceito”; o novelista Gilberto Braga (2001)¹²⁰ diz que o problema do preconceito se refere à pobreza e não ao fato de ser negro, homossexual, portador de necessidade especial, etc. O que este depoimento oculta é o fato de ter precisado decorrer quase cinquenta anos da implantação da televisão no Brasil para que personagens negros tivessem alguma visibilidade, conforme veremos adiante.

Esses dados ilustram bem o fato de a cor ser um critério fundamental na produção das desigualdades sociais no Brasil. Também convivemos com um critério de classificação segundo a cor que é relacional, ou seja, as pessoas são classificadas e se autoclassificam em um contínuo que vai do “mais claro” ao “mais escuro”. Há uma dificuldade das pessoas se declararem negras ou pretas por causa dos efeitos da ideologia do branqueamento que, aliada à nossa miscigenação, faz com que os negros afastem, de diversas formas, as referências à sua origem africana, dificultando a construção de uma identidade étnico/racial. No censo demográfico do IBGE, de 1980, foram utilizadas 136

¹²⁰ *Conexão Roberto D'Ávila*. São Paulo: TV Cultura, 02/11/2001.

expressões de classificação¹²¹, o que fez com que nos anos seguintes, inúmeras campanhas fossem realizadas com o intuito de minimizar essa confusão.

A in-visibilidade do negro

De acordo com Souza (1990)¹²², o ideal de eu do negro brasileiro é branco, o que quer dizer que a imagem corporal do negro é forjada à semelhança do branco, tornando opaca a questão da negritude. Assistimos, a partir do século XIX, o desenvolvimento de um projeto de nação no qual a figura do negro destoava. A contínua exclusão, aliada a um espelho opaco, torna difícil, e por vezes até mesmo impossível, ao negro realizar seu ideal, pois em nosso imaginário, o negro é visto através de um mito. Um mito é uma narrativa que tem um caráter de ficção. Esta ficção tem uma estrutura que traz consigo uma mensagem, a verdade, o que equivale a dizer que toda verdade tem uma estrutura de ficção. O mito também possui um caráter de inesgotabilidade. Esse mito, segundo Souza, foi construído com base em imagens fantasmáticas de estereótipos dos negros compartilhados socialmente. Alguns destes estereótipos são a superpotência sexual, o exotismo, o ruim, o feio, o irracional, o sensível e o sujo, associados à cor negra; estereótipos que deram origem a um discurso sobre o psiquismo do negro no Brasil associando, a estes, traços de periculosidade, incompetência e asco¹²³.

Esse processo desencadeou uma forma de ver (ou de não ver) o negro. Por exemplo, um negro, profissional liberal, procura um médico clínico geral, pois

¹²¹ Ver, a esse respeito: MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

¹²² Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

¹²³ Ver, a esse respeito: REIS FILHO, José Tiago. *Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negos*. São Paulo: Anna Blume, 2000: 47-59.

estava sofrendo de um problema de impotência. Ao ouvir esse depoimento, o médico ficou perplexo e, não sabendo o que fazer encaminhou-o para um colega, pois disse nunca ter imaginado a possibilidade de um negro ter problemas sexuais; o mito da superpotência aí se apresenta.

A idéia estética válida em nosso país contrasta com aquela que vemos cotidianamente, gerando a criação do exótico, – a partir de um olhar míope sobre nossa diversidade. O exótico é formado por imagens produzidas e veiculadas pela mídia, acompanhadas de seu caráter de dubiedade e dissimulação, tornando a diferença uma perversão, pois faz uma ponte entre o normal e o ridículo ou, muitas vezes, absurdo. Geralmente, os exóticos assimilam a caricatura de si mesmos (Mussum, Vera Verão, Tiririca, Lacreia, Jacaré, Tião Macalé, são alguns exemplos). Assim, o negro é ou torna-se, intelectualmente frágil, esteticamente inferior e de caráter duvidoso.

Até os primeiros anos do século XX, nossa imagética era criada, principalmente, através da imprensa, tendo também sido difundida via teatro e cinema. A partir dos anos 1950, com a chegada da televisão, tanto a criação dessa imagética quanto sua divulgação, tornaram-se produto de grande impacto por causa de seu enorme poder de penetração domiciliar, o que pode ser constatado até hoje. Falaremos disso adiante.

Historicamente, os veículos de comunicação têm apresentado argumentos para a não inclusão de negros em comerciais e demais produtos da mídia: negros não são consumidores, pois são pobres; os clientes não aceitam a inclusão de negros; os produtos da mídia refletem a sociedade e se esta é racista... Essa tendência tem sofrido mudanças nos últimos anos, principalmente em decorrência de pesquisas que apontam para o aumento de negros consumidores no mercado.

No que diz respeito à Imprensa, assistimos à criação de revistas, jornais, cadernos ou seções especializados na questão racial; essa atitude foi alavancada pelo enorme sucesso editorial da revista *Raça Brasil*¹²⁴, um fenômeno pois, até setembro de 1996, não existia uma revista dedicada a negros. A revista causou enorme discussão nos setores especializados. Taxada de racista, preconceituosa, sobreviveu graças ao grande volume de fascículos vendidos mensalmente. No primeiro editorial, Aroldo Macedo (1996) enuncia:

“*Raça Brasil* nasceu para dar a você, leitor, o orgulho de ser negro. Todo cidadão precisa dessa dose diária de auto-estima: ver-se bonito, a quatro cores, fazendo sucesso, dançando, cantando, consumindo. Vivendo a vida feliz... todos os meses, *Raça Brasil* vai falar de nossos problemas e apresentar soluções. Vai ajuda-lo a se cuidar melhor, a viver com mais alegria e segurança. Vai também discutir nossa identidade, resgatar nossa herança cultural e mostrar que a negritude é alegre, rica, linda. Estaremos atentos para o preconceito, mas, acima de tudo, queremos afirmar nossas qualidades”.

Pelo editorial, percebe-se que a revista nasceu com a pretensão de elevar a auto-estima dos negros; trazendo reportagens diversas sobre o universo da negritude no Brasil: beleza, moda, comportamento, lazer, gente, culinária, etc. Seria apenas mais uma revista, como dezenas de outras que circulam semanalmente pelas bancas de todo o país, não fosse essa dedicada a um público “exclusivo”.

¹²⁴ *Raça Brasil*, ano 1, n° 1, set. 1996.

Não resta dúvida também que a revista não é dedicada a todo e qualquer negro, mas sim àqueles com poder de consumo.

Apesar disso, não se pode negar que o fato de haver uma revista dedicada aos negros – mesmo que priorizando os de classe média – possibilita um avanço na discussão das nossas relações raciais, trazendo um pouco mais de visibilidade à questão. A essa, outras publicações surgiram e também, seções em jornais, para falarmos em mídia impressa.

Entretanto, no Brasil, a televisão continua a ser o maior veículo de comunicação e lazer de nossa população, tem a melhor produção artística e de entretenimento do planeta, exporta cultura e informação. A telenovela e o telejornal são os programas de maior audiência e sucesso junto ao público e também os produtos que incrementaram seu desenvolvimento. De acordo com Joel Zito Araújo (2000)¹²⁵, “os negros sempre fizeram parte da telenovela e de todos os gêneros da ficção televisiva produzida no Brasil” (p. 19); entretanto, a televisão, ao longo de sua história, ofereceu poucas oportunidades aos negros.

O enfoque racial que ela fornece é o resultado da incorporação da ideologia do branqueamento ao mito da democracia racial. Conforme Araújo (2000)¹²⁶, apesar de toda a luta da população negra brasileira, esta ainda não conseguiu produzir imagens e programas reveladores de seus valores e experiências. Em seu gênero mais bem sucedido, a telenovela, assistimos a algo no mínimo curioso: após cinquenta anos de telenovelas, apenas duas apresentaram famílias negras de classe média. Os negros são apresentados, geralmente, em papéis estereotipados e já clássicos. A televisão é uma grande divulgadora dos

¹²⁵ ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Senac, 2000.

¹²⁶ Op. cit.

estereótipos criados para os negros ao longo da história: a mãe preta, *mamie*, mulher negra, gorda, grande, de vontade forte, irritável e ao mesmo tempo amável, dócil. A empregada doméstica que, ou entra muda e sai calada ou é amiga da família, também dócil, servil. Nesse campo, também estão os homens: fiéis, companheiros, moleques de recados, jagunços, malandros ou Pai João, similar à mãe preta.

Claro que a TV também reservou aos negros outros papéis: profissionais liberais, executivos, empregados de grande importância para a trama, etc., mas estes foram tão inexpressivos em termos de números, porcentagem, que chegam a pesar pouco na quantificação final. Mesmo em tramas onde vemos que caberia a presença de um negro, esta foi colocada em segundo plano, como, aliás, acontece com os negros aparecem na tela, na grande maioria das vezes. A telenovela traz a imagem do branco como ideal de beleza e a classe média como ideal de consumo, e, nessas, o negro quase nunca aparece ou por destoar de seu ideal ou pelo suposto não pertencimento a essa classe média. Por outro lado, os atores morenos também não podem usufruir de sua suposta vantagem sobre os negros, visto que a eles também não são dados papéis de relativa importância.

De um modo geral, aos atores negros são reservados os personagens sem ação, ou quase; personagens passageiros, decorativos, que compõem o espaço doméstico ou da realidade das ruas, em especial das favelas e vilas. Claro que assistimos a mudanças nessa perspectiva, mas, em geral, “o racismo brasileiro é representado da mesma forma em que ele aparece na sociedade, como um tabu sempre escamoteado no discurso oficial e privado dos brasileiros” (Araújo, 2000: 309)¹²⁷. A atriz Ruth de Souza ilustra bem este fato:

¹²⁷ Op. cit.

“Os autores vêem o negro como serviçal... As histórias se desenvolvem em cima dos personagens brancos, e o negro não tem vez...” (p. 90).

A necessidade de sobrevivência e a possibilidade de trabalho faz com que os atores aceitem esses papéis, mesmo quando oferecem poucas chances dramáticas. Mas, como conclui Araújo, estamos longe de vermos na TV ídolos negros com o mesmo destaque que vemos no futebol e na música, espaços privilegiados e, durante muito tempo, quase exclusivos de visibilidade dos negros. Até por que, alguns grandes ídolos do futebol e da música relatam inúmeros episódios de preconceito e discriminação vividos por eles, dentro e fora do país. Isto não é regra geral, principalmente em se tratando do futebol, que a maioria dos ídolos não fala sobre o assunto, por considerarem irrelevante. Talvez muitos acreditem que o fato de terem fama e fortuna os livre do preconceito. Ronaldinho Fenômeno, quando perguntado por que raspava seus cabelos disse que era pelo fato de eles serem ruins e, quando sua família foi discriminada no condomínio onde vivia, ele não fez nenhuma referência à questão racial, fazendo silêncio sobre o episódio. Muitos se vêem presos no mito de que “todo negro rico é um mulato, e todo mulato pobre é um negro”, naquela suposição de que o dinheiro, assim como a educação clareia.

Atletas atuantes em países estrangeiros relatam situações de discriminação e preconceito vividas por eles, vindas principalmente da torcida adversária. Eles têm reagido diante dessas situações, criando mecanismos de repressão ao racismo, a exemplo do que vem sendo feito em clubes europeus. Quando há situações de racismo e discriminação contra atletas negros, os clubes são penalizados com multas. Essas são insignificantes, financeiramente falando, mas

trazem a questão racial para os tablóides diários. Artistas costumam se pronunciar com mais freqüência com relação ao racismo, pois muitos são discriminados pela forma como se comportam, se vestem, etc.

Hasenbalg (1979)¹²⁸ nos fala dos efeitos da ideologia da democracia racial nos negros, semelhante ao credo liberal da igualdade de oportunidades: a consequência da negação do preconceito e da discriminação é a de trazer, para o primeiro plano, a capacidade individual dos membros do grupo subordinado como causa de sua posição social, em detrimento da estrutura de relações intergrupais. Assim, a responsabilidade pela sua baixa posição social contribui para o sentimento de inferioridade dos negros. Por outro lado, essa maior penetração dos negros na mídia e setores antes restritos quase exclusivamente a sujeitos brancos, não é só fruto de uma fatia do mercado consumidor.

Àqueles que acreditam que a questão racial é uma questão de classe social, faz pensar em duas consequências da aceitação da mitologia racial:

1. As manifestações de preconceito contra os negros são atribuídas à diferença de classes. Assim, quaisquer que possam ser as desigualdades entre brancos e negros, elas não são o resultado de considerações raciais, mas advêm da classe e da baixa posição social dos negros;
2. A ideologia racial produz um senso de alívio entre os brancos, que podem se isentar de qualquer responsabilidade pelos problemas sociais dos negros. Por outro lado, a escravidão também deixou como herança o exercício da superioridade do lado de quem tem algum poder sobre quem

¹²⁸ HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

não tem nenhum. Exemplo típico é a frase: “Você sabe com quem está falando?”.

Isto talvez explique o fato de o novelista Gilberto Braga poder fazer aquela declaração, de que o problema do preconceito se refere à pobreza e não ao fato de ser negro, homossexual, etc. Ele nunca deu importância aos negros em suas produções e parece não se sentir constrangido por isto. A novela brasileira de maior sucesso no exterior é a estória de uma escrava branca, curiosamente uma adaptação de um romance realizada por este mesmo autor. Em outras produções, também há a escolha de atores brancos, ou quase, para personagens negros, com a alegação de que os negros não são bons o bastante para interpretar personagens difíceis (sic?).

O pior é quando o próprio negro introjeta essa perspectiva, sente-se inferior, medíocre. A mídia, mesmo dando um espaço ainda considerado pequeno aos negros, mostra-nos que este está na moda! Mas, ao que assistimos? O que vemos é uma valorização da imagem e não um reconhecimento da obra. Ambos são as faces do narcisismo, uma ligada à vaidade, e a outra ligada ao orgulho. A vaidade é a qualidade do que é vão, ilusório, instável; é uma vontade de atrair a admiração, ligada à imagem pública. O orgulho é um sentimento de dignidade pessoal, veiculado pelo reconhecimento do próprio valor e do valor de sua obra. A televisão, na maioria dos casos veicula e cultiva a vaidade.

Pelo que foi exposto anteriormente, vamos pensar a questão do negro no Brasil articulada em duas vertentes: uma objetiva e a outra subjetiva. Com relação à vertente objetiva, torna-se necessário tratar-se da cidadania, e essa implica em direitos e deveres comuns a todos os indivíduos. Retomo aqui algumas

considerações de Eric Laurent (1999)¹²⁹ sobre o analista cidadão, pois cidadania traz em si a noção de democracia. A psicanálise, por ser uma disciplina calcada no discurso e na livre associação, prescinde de uma sociedade democrática para o seu exercício e os analistas podem incidir, com sua escuta, sobre essa mesma sociedade.

O analista cidadão participa intervindo sobre as formas de desrespeito ou de falta de respeito aos direitos de cidadania, contribuindo para que, toda vez que se tentar erigir um ideal, denunciar a promoção destes e de outros, apontando para o fato de novos ideais não serem a única alternativa. A democracia, assim como o laço social, é frágil por que são baseados em crenças. Crenças são ficções e têm, portanto, estrutura de verdades. Conhecendo as ficções, pode-se trabalhar para que estas não se tornem fixões, efeitos de grupo, próprios de qualquer organização social.

A luta permanente de setores organizados¹³⁰, buscando dar maior visibilidade ao negro e à questão racial no Brasil, tem contribuído com algumas propostas e alternativas para curar essa ferida social. Uma dessas propostas é a implantação das ações afirmativas, que servem de referências para a implantação de políticas públicas para a população negra, pelo governo brasileiro. Ações afirmativas são:

“Medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo Estado, espontânea ou compulsoriamente, com o objetivo de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a

¹²⁹ LAURENT, Eric. “O analista cidadão”. *Curinga*, n13, set. 1999.

¹³⁰ A Frente Negra Brasileira, dos anos 1930; o MNU, Movimento Negro Organizado; o Teatro Experimental do negro; o Grupo Olodum; a Casa Dandara; Coletivo de Mulheres Negras – Geledés; Coletivo de Mulheres negras - N’Zinga; SOS Racismo; Secretaria Especial para Assuntos da Comunidade Negra; os diversos grupos de capoeira, Umbanda, Candomblé, Escolas de Samba, comunidades quilombolas, etc. são alguns de nossos grupos.

igualdade de oportunidades e tratamento, bem como de compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização, decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros. Portanto, as ações afirmativas visam combater os efeitos acumulados em virtude das discriminações ocorridas no passado” (GTI, 1997)¹³¹.

Essa expressão, ação afirmativa, foi utilizada pela primeira vez em 1961, nos Estados Unidos, por um oficial negro americano: é um conceito que indica que, a fim de compensar negros, mulheres e outras minorias em desvantagens decorridas da discriminação sofrida no passado, recursos sociais tais como empregos, educação, moradia, etc. devem ser distribuídos, de forma a promover o objetivo social final que é a igualdade. A ação afirmativa é mais do que o combate à discriminação, pois implica em levar em conta a cor como um critério fundamental na produção das desigualdades. Sendo assim, o Estado estabelece preferências para negros, mulheres ou membros de outras minorias étnicas. A raça é só um dos critérios: um candidato negro de baixa capacidade não pode substituir um candidato branco de alta capacidade. Mas, no caso de competição entre dois candidatos de capacidade mais ou menos igual, um branco e outro negro, de acordo com os critérios da ação afirmativa, o candidato negro teria preferência sobre o branco.

A política das cotas, ou seja, a reserva de um percentual de vagas para determinadas categorias, em empresas, e instituições, como forma de garantir o acesso de pessoas historicamente discriminadas, é só um dos aspectos da política de ação afirmativa. Elas não são eternas, elas duram o tempo necessário para atingir a igualdade, devendo ser empregado também no campo do trabalho.

¹³¹ GRUPO INTERMINISTERIAL PARA A VALORIZAÇÃO DA POPULAÇÃO NEGRA. Ação Afirmativa. In: *Ministério da Justiça: Realização e perspectivas*. Programa Nacional de Direitos Humanos. Brasília:

Segundo seus defensores, para reverter uma situação “politicamente indecente”, adota-se uma ação “moralmente correta”.

Mesmo reconhecendo a necessidade de criação de alternativas no campo das políticas públicas, visando a melhoria da qualidade de vida e saúde dos negros, a implantação de ações afirmativas como o sistema de cotas pode ser uma “faca de dois gumes”, por se correr o risco de congelar o negro numa posição de escravo, a exemplo do que ocorreu com a Lei Áurea. Se a cidadania passa pelo acesso a bens de uso e consumo (educação, saúde, trabalho, moradia, lazer), esse acesso deve ser possibilitado com uma modificação nas formas de distribuição de renda e não com privilégios.

O Brasil é o país que mais possui ONGs (Organizações Não Governamentais) do planeta e a maioria delas visam a promoção da saúde e do bem estar. Ao mesmo tempo, temos a pior distribuição de renda mundial, o que faz aumentar a política dos privilégios e a concentração do poder nas mãos dos mesmos.

Um sistema de cotas pode sofrer as vicissitudes da ideologia do branqueamento, tendo como balizadores o nosso contínuo de cor, no qual o mulato ou moreno teriam prevalência sobre os negros. Como se pode ver, no cotidiano, quanto mais próximo do ideal de brancura, mais oportunidades o sujeito tem, principalmente no mercado de trabalho, em funções onde o fenótipo negro é visto como indesejável: geralmente em postos de maior visibilidade. O outro balizador é a dificuldade de sujeitos negros se verem como tal. Nas recentes tentativas de implantação da política de cotas nas universidades, assistimos à vários indivíduos se declarando negros. Se, à primeira vista, isso pode ser um

aspecto positivo no sentido da conscientização acerca da identidade étnico-racial, pode ser também um oportunismo de muitos, buscando, dessa forma, a inserção na nossa pequena parcela de privilegiados.

Outro aspecto é a manutenção do negro numa atitude de eterna vitimização, com seu choro, seu lamento. Cidadãos não lamentam; reivindicam o respeito a seus direitos. Desescravizar os negros torna-se um desafio a ser enfrentado por toda a sociedade.

A vertente subjetiva desta questão diz respeito à escravidão psíquica. Aqui, saímos do âmbito do coletivo, sem deixá-lo de lado, para a dimensão do particular. O negro tem que se haver com um corpo historicamente marcado pelo escravismo. Ele faz parte de uma sociedade que não o vê, não o aceita. Isso o faz se sentir como que invisível aos olhos dos outros e, decorrente desta atitude, o próprio negro vem rejeitar seu corpo. Em muitos casos o negro, ele próprio, se discrimina, tendo dificuldades de aceitar a cor de sua pele, seu cabelo crespo, seu nariz largo, seus lábios grossos...

Um trabalho de conscientização e cidadania do negro deve se direcionar no sentido de levá-lo a conviver com o seu corpo: corpo que encerra a possibilidade de ser imaterializado pelo enxerto do véu imaginário e da palavra. O sofrimento ligado à imagem do corpo prende-se ao fato de que essa imagem é estruturada, fundamentalmente, na dependência do olhar do Outro. O negro sente que não está conforme ao que o olho do Outro espera dele, percebe-se exposto sob um olho mau e, conseqüentemente, torna-se reduzido à imobilidade e ao silêncio. Como tem experiência de não ser ouvido, sua palavra torna-se desajeitada, intimidada pelo temor de gaguejar, de não saber se expressar. Sabendo-se um mal articulador da palavra, prefere esconder-se no silêncio, para não correr o

risco de fazer ouvir para além daquilo que a palavra poderia fazer escutar – a dimensão do inaudito, própria do inconsciente.

Para concluir, assim como Lacan propõe a estrutura do nó borromeano para se pensar a estrutura do psiquismo com as instâncias do Real, do Simbólico e do Imaginário, proponho o mesmo nó no que diz respeito à questão racial no Brasil: as três raças constituintes de nosso povo (índio, negro e branco) se articulariam em nó. Do entrelaçamento do índio com o branco, surge o mameluco; do branco com o negro, o mulato e do negro com o índio, o cafuzo. O que amarra os três nós é o objeto a, em suas vertentes de causa de desejo e mais gozar. É com o que advém desta amarração que temos que nos haver.

Uma análise, levada ao seu fim, deve conduzir o analisante ao estado de angústia surgida da ameaça do encontro com o Outro e então atravessá-la. Essa travessia ocorre quando uma palavra, um acontecimento, um gesto ou um silêncio, uma revelação do analista ou surgida ao acaso, faz o analisante compreender que pode aceitar perder. Aceitar perder parte de algo que estará sempre perdido, a ilusão do todo. A escuta de um sujeito negro deve levá-lo até o ponto em que diga: Basta! Quero falar de outra coisa. E ao analista cabe não recuar diante da negritude, pois a travessia deste fantasma é possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Castro. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- AVELINO, Wanda. “Grupo de mulheres negras: uma experiência...”. *Cadernos do Fórum de Psicanálise do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais*. n.º. 14, nov. 1993: 115-123.
- ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Senac, 2000.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Resgatando a minha bisavó: discriminação racial no trabalho e resistência na voz dos trabalhadores negros*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1992. Dissertação de mestrado.
- BERLINCK, Manoel Tosta. *Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Escuta, 2000.
- CIRINO, Oscar. *Psicanálise e Psiquiatria com Crianças: desenvolvimento ou estrutura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- D’AGORD, Marta. “Uma construção de caso na aprendizagem”. *Pulsional*, n.º 140-141, nov. 2000: 12-21.
- DUNKER, Christian I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ENRIQUEZ, Micheline. *Nas encruzilhadas do ódio: paranóia, masoquismo, apatia*. São Paulo: Escuta, 2000.
- ESSED, Philomena. “Por trás da fachada holandesa: multiculturalismo e a negação do racismo nos Países Baixos”. *Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 28, out. 1995: 171-183.
- FÉDIDA, Pierre. *Clínica psicanalítica: estudos*. São Paulo: Escuta, 1988.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIGUEIREDO, Ana Cristina. *Vastas Confusões e Atendimentos Imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

_____ (org.). *Psicanálise, pesquisa e clínica*. Rio de Janeiro: CUCA-IPUB, 2001.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. “Estudos sobre a histeria” (1895).

_____. “Totem e tabu” (1913).

_____. “As pulsões e seus destinos” (1915).

_____. “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico” (1916).

_____. “Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais” (1919).

_____. “O estranho” (1919).

_____. “Psicologia das massas e análise do eu” (1919).

_____. “Além do princípio do prazer” (1920).

_____. “O eu e o isso” (1923).

_____. “O problema econômico do masoquismo” (1924).

_____. “Um estudo autobiográfico” (1926).

_____. “A questão da análise leiga” (1926).

_____. “O futuro de uma ilusão” (1927).

_____. “Dostoiévski e o parricídio” (1928).

_____. “O mal-estar na civilização” (1930).

_____. “Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica” (1933).

_____. “Análise terminável e interminável” (1937).

_____. “Moisés e o monoteísmo” (1939).

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 23.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GILMAN, Sander. *Freud, raça e sexos*. Rio de Janeiro; Imago, 1994.

GOMES, Nilma Lino. *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. São Paulo: USP, 2002. (Tese de Doutorado). 453 pp.

GRUPO INTERMINISTERIAL PARA A VALORIZAÇÃO DA POPULAÇÃO NEGRA. Ação afirmativa. In: *Ministério da Justiça: Realização e perspectivas. Programa Nacional de Direitos Humanos*. Brasília: Ministério da Justiça, anexo IV, 1997. (Mimeo).

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

KAPLAN, H. & SADOCK, B. *Compêndio de psiquiatria: ciências comportamentais, psiquiatria clínica*. 6. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

KOLTAI, Caterina. *Política e psicanálise: o estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. (org.). *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1998.

LA BOÉTIE, Étienne de la. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LACAN, Jacques. “Ata de fundação da Escola Freudiana de Paris: 21 de junho de 1964”. *Letra Freudiana*, n°. 0, 1987: 27-42.

_____. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998: 96-103.

_____. *O Seminário. Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,

_____. *O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAFORGUE, René. *Psychopatologie de l'échec*. Paris, Payot: 1939.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 7.ed. São Paulo: Martins fontes, 1983.

LAURENT, Eric. “O analista cidadão”. *Curinga*, n° 13, set. 1999.

LERNER, JÚLIO (ed.). *O Preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1997.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MACEDO, Aroldo. *Raça Brasil*, ano 1, n° 1, set. 1996.

MILLER, Jacques-Alain. “A teoria do parceiro”. In: MONTEIRO, E. e RIBEIRO, V. (orgs.). *Os circuitos do desejo na vida e na análise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000: 185-207.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

NASIO, Juan-David. *A histeria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

NOGUEIRA, Izildinha Baptista. *Significações do corpo negro*. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado.

ORTIGUES, Marie-Cécilie e Edmond. *Édipo africano*. São Paulo: Escuta, 1984.

PUJÓ, Mário. “La comunicacion del caso”. In: *Psicoanálisis y el hospital*. Buenos Aires, n° 5, invierno 1994: 13-21.

REIS FILHO, José Tiago. “Uma simples questão de diferença”. *Reverso*, n° 46, set. 1999: 47-54.

_____. *Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negros*. São Paulo: Anna Blume, 2000.

_____ et alli. “Violência e questão racial no Brasil: uma leitura psicanalítica”. *Reverso*, n° 48, set. 2001: 17-23.

_____ et alli. “Violence and racial matters in Brazil: a psychoanalytical approach”. *International Forum of Psychoanalysis*. n° 11, 2002: 95-99.

_____. “Um perfil do universitário negro da PUC Betim”. *Psicologia em Revista*. v. 10, n. 15, jun. 2004: 139-143.

_____ et alli. “Trauma, perversão e laço conjugal”. *Reverso*, n. 51, ago. 2004: 77-84.

_____ e FOSCARINI, Sílvia R. G. “Homossexualidade: um saber sobre a sexualidade”. Mimeo.

ROSENBERG, Benno. *Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida*. São Paulo: Escuta, 2003.

ROUDINESCO, Elizabeth. *História da Psicanálise na França: a batalha dos cem anos. Volume 1: 1885-1939*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

_____ & PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SANTIAGO, Jesús. “Aspectos da histeria na civilização da ciência”. *Curinga*, n° 3, jun. 1994: 29-31.

SANTOS, Hélio. *A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso*. São Paulo: Senac, 2001.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Jornal do Brasil*, 08/05/1988.

SOUZA, Edson Luiz André de. “A vida entre parênteses”. *Correio da APPOA*, nº 80, jun. 2000: 13-23.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

TODOROV, Tzvetvan. *Em face do extremo*. São Paulo: Papyrus, 1995.

VIGANÓ, Carlo. “A construção do caso clínico em saúde mental”. *Curinga*, nº 13, set. 1999: 50-59.

ZYGOURIS, Radmila. *Ah! As Belas Lições!* São Paulo: Escuta, 1995.

_____. *Pulsões de vida*. São Paulo: Escuta, 1999.