

CLÍNICA LACANIANA DE ATENDIMENTO E PESQUISA EM PSICANÁLISE

**OS IMPACTOS DO RACISMO NA CLÍNICA LACANIANA COM MULHERES
NEGRAS:
PODE O ANALISTA ABSTER-SE DESSE PROBLEMA QUE ASSOLA A
SOCIEDADE?**

MELISSA ÁGDA DA SILVA

São Paulo
2020/2021

MELISSA ÁGDA DA SILVA

**OS IMPACTOS DO RACISMO NA CLÍNICA LACANIANA COM MULHERES
NEGRAS:
PODE O ANALISTA ABSTER-SE DESSE PROBLEMA QUE ASSOLA A
SOCIEDADE?**

Trabalho apresentado à Clínica Lacaniana de Atendimento e Pesquisa em Psicanálise como exigência parcial para conclusão do Curso de Psicanálise.

Orientadora: Eliane Costa Dias

SÃO PAULO
2020/2021

Resumo

No presente trabalho, se propôs discutir e pensar a dimensão psíquica da questão racial no Brasil e os efeitos do racismo sobre a subjetividade do falasser marcado pelo traço de cor de sua pele, que não separa dos implacáveis sentidos que configuram o racismo e a discriminação, segundo as vivências e experiências das mulheres negras. A partir do arcabouço da psicanálise dialogando com outros campos do saber, buscou-se investigar como a mulher negra se relaciona com os significantes da cultura, articulados pelo laço social, como cria e molda sua subjetividade a partir dos discursos fundados na interação da linguagem e os significados que produz. Para tanto, foram utilizadas vinhetas clínicas como ilustração, atuando como disparadoras da discussão do tema debatido. Com isso, levantou-se a hipótese de que as marcas psíquicas ocasionadas pela imersão no discurso racista não são simplesmente resultado de uma introjeção das experiências de discriminação, e também não podem ser explicadas somente sob o olhar do assujeitamento ao lugar de inferioridade social e econômica, mas se fixam no sujeito como efeito do discurso, pois ele se constitui na relação com o Outro por meio da linguagem. Por fim, pretendeu-se chamar a atenção para o silenciamento dos psicanalistas brasileiros ante a questão racial no Brasil, buscando evidenciar o papel fundamental da psicanálise na abordagem dos efeitos do racismo na atualidade e na realidade brasileira.

Palavras-chaves: racismo; segregação; psicanálise; constituição subjetiva; mulheres negras

Sumário

1	INTRODUÇÃO	6
Primeira Parte – Dimensão Sociocultural do Racismo		
2	NEGRES: SOCIEDADE E CULTURA.....	12
2.1	O lugar de negre na sociedade	13
2.2	Cultura: o discurso construído frente ao indizível	16
3	RACISMO: EXPRESSÃO DE AMOR E ÓDIO	22
3.1	O estranho mais íntimo.....	23
3.2	Contribuições psicanalíticas acerca da questão racial.....	27
Segunda Parte – Dimensão Psíquica do Sujeito marcado pela Negritude		
4	CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA: O DISCURSO QUE VEM DO OUTRO.....	30
4.1	A pessoa negra como sujeito.....	31
4.2	O Outro em mim: a criança negra no espelho	36
5	A PESSOA NEGRA E O EU: IDENTIDADE E IDENTIFICAÇÃO	40
6	A MULHER NEGRA E O ENCONTRO COM A DEVASTAÇÃO.....	42
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	46
	REFERÊNCIAS	49

“Minha esperança, acima de tudo, é que mais pessoas, outrora e ainda hoje silenciadas, encontrem sua própria voz. Eu, pelo menos, quero ouvir o que elas têm a dizer”
Patrícia Hill Collins, 1990

1 INTRODUÇÃO

Há pouco mais de quatro séculos, pessoas negras¹ provenientes de diversas regiões da África foram transportadas para o Brasil e enviadas ao trabalho escravo nas fazendas. Dessa maneira, permanecem por mais de três séculos

Capturadas em solo africano e transportadas a outro território já na condição de escravas, nos porões dos então chamados navios negreiros, subjugadas e privadas de qualquer humanidade, as pessoas negras aqui desembarcadas eram distribuídas de maneira tal que em um mesmo ambiente de trabalho conviviam pessoas com línguas, culturas, tradições e religiões diferentes. Essa foi uma de tantas estratégias adotadas pelos escravocratas com intuito de enfraquecer o grupo, bem como os efeitos da coletividade, além de debilitar sua comunicação e a possibilidade de que fossem identificados. Tal prática resultou na aculturação desses povos – devida à perda de suas identidades originais – no entanto, diante dessa nova configuração, surge uma nova identidade negra como resultado da existência e criação de novas formas de resistência que se vão aprimorando.

Dentro dessa organização da sociedade, as mulheres negras escravizadas sofriam a mesma forma de opressão que os homens, com apenas um diferencial: portadoras de um corpo feminino, eram submetidas a todos os tipos de maus-tratos bárbaros que somente poderiam ser impostos às mulheres – subtração de seus afetos, abusos sexuais, aviltamento e controle de seus corpos. Esse período da história pode ser observado na fala de Davis:

A maioria das meninas e das mulheres, assim como a maioria dos meninos e dos homens, trabalhava pesado na lavoura do amanhecer ao pôr do sol. No que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens. Mas as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (Davis, 2016, p. 34).

Dentro desse contexto colonial, é possível concluir que essas mulheres tiveram grande participação no processo de miscigenação e do branqueamento da população brasileira, uma

¹ Opto por utilizar no decorrer do texto a expressão ‘pessoas negras’ para manter uma linguagem neutra em gênero.

vez que, a partir do aviltamento de seus corpos por parte dos senhores, acabaram por gerar crianças mestiças, que evidenciaram a exploração sexual das mulheres negras.

Durante anos vivendo em péssimas condições nas senzalas, constantemente brutalizadas pelos senhores, foi construindo-se a ideia de que as pessoas negras são despossuídas de qualquer humanidade. Com a promulgação da *Lei Áurea*, em 1888, as pessoas negras foram libertas da escravidão, contudo, não houve qualquer projeto que procurasse dar melhores condições de vida a esse contingente populacional, por isso, muitas se viram jogadas à própria sorte, sem condições de promover seu próprio sustento.

Libertas da situação do cativo, mas jamais libertas do estigma da condição de escravas, as pessoas negras têm sofrido todos os tipos imagináveis de discriminação, que tem como base a ideia de que são seres inferiores não merecedores de possibilidades sociais iguais. Mesmo hoje, representam 55,8% da população deste país (IBGE, 2010), sendo facilmente identificadas não pela cor da sua pele, mas sim pelas péssimas condições de escolaridade, saúde, moradia e trabalho que os acompanha.

Analisando a sociedade brasileira hoje, sob a forma que se constitui, e as expressões das desigualdades nela presentes, é possível perceber as heranças deixadas pelo colonialismo, que culminaram na constituição de uma forma particular de racismo, “um racismo dito à brasileira”. Munanga (1999/2019) em seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, explica muito bem quais são as características dessa forma de discriminação tão específica.

Durante o período colonial no Brasil, houve um crescimento demasiado do contingente populacional promovido pelo mercado escravagista, principalmente pelo grande número de mestiços fruto do estupro das mulheres escravizadas. Desse modo, com o fim da escravidão no Brasil, inicia-se um processo de formação de identidade nacional que recorreu a “métodos eugenistas, visando o embranquecimento da sociedade” (MUNANGA, 1999/2019, p. 18), pois acreditava-se que “o caminho para acabar com a escravidão seria desembaraçar-se dos negros através de casamentos mistos sucessivos até que a cor fosse totalmente limpa” (MUNANGA, 1999/2019, p. 30), contudo, “no lugar de uma sociedade totalmente branca, ideologicamente projetada, nasceu uma nova sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios e brancos, cujas combinações e proporções desiguais dão a ele seu colorido atual” (MUNANGA, 1999/2019, p. 18). Essa ideologia colorista, construída na segunda metade do século XVIII em relação às pessoas não brancas, deu origem a um “sub-racismo” das pessoas de cor, que deveria ser denominado de “racismo derivado”, na medida em que se trata de uma interiorização e de um reflexo do racismo original, o racismo branco (MUNANGA, 1999/2019), visto que:

Os mestiços da sociedade são definidos a partir de características físicas aparente (o fenótipo) e não pelo genótipo. Ou seja, as qualidades morais e intelectuais dos mestiços são definidas por sua aparência física mais ou menos negroide, mais ou menos caucasóide, isto é, a partir do seu grau de arianização. (MUNANGA, 1999/2019, p. 69)

Posto isto, convivendo com a mais cruel forma de discriminação, um racismo disfarçado, ou como Lélia Gonzalez (1988/2020) propôs, um *racismo por denegação*, uma vez que, como consequência ao colonialismo, os brasileiros recalçaram suas origens, um racismo baseado na marca do fenótipo, e não na origem, que expressa a forma mais aberta de segregação, na qual as pessoas brancas e as de pele mais clara ganham os privilégios distribuídos pela sociedade em detrimento das de pele mais escura e/ou de pele retinta, a pessoa negra, embora aparentemente e legalmente amparada com muitos direitos como os de qualquer outra cidadã, é tratada como se não a fosse, e é responsabilizada pelas expressões da desigualdade que a acometem. É um sujeito marcado por esse traço - a cor de sua pele - que não o separa dos implacáveis sentidos que configuram o racismo e a discriminação.

Como mulher negra, herdeira da diáspora africana e em decorrência da minha formação de psicóloga que atua como psicanalista, coincidentemente, ou não, atendendo em sua maioria mulheres negras, fui levada a pensar a dimensão psíquica da questão do racismo e sobre as maneiras que essa realidade histórico-social nos determina condições psíquicas particulares.

Como se dá, no plano psíquico a elaboração dos sentidos que o racismo traz consigo? Fiquei instigada a essa questão, porque se saber negra é viver a experiência de ter constantemente a identidade massacrada, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, forçada a expectativas alienadas e alienantes. Mas é também, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.

Na contemporaneidade, mesmo que nós, pessoas negras, tenhamos consciência das implicações histórico-político-sociais que afetam nossa condição, nada impede que sejamos afetadas pela marca que o racismo produz.

Como essas mulheres lidam e quais os efeitos dessas marcas? Até que ponto elas afetam a nossa constituição da subjetividade? Como essas marcas reverberam nas expressões do corpo e na feminilidade?

Como tentativa de pensar nessas questões, utilizo do arcabouço da psicanálise, pois julgo que somente por meio dela é possível falar da constituição subjetiva da mulher negra, dado que ela nos fornece uma possibilidade de transcender a lugares únicos. E porque acredito que o olhar somente da psicologia social não dá conta de responder a essa questão, porque não

basta dizer que se trata de uma introjeção; menos ainda, que possa ser explicado sob o olhar do assujeitamento ao lugar de inferioridade social e econômica, mesmo que essa seja uma realidade ainda hoje observada na sociedade brasileira.

Não obstante, apesar de buscar pensar a questão racial sob a luz da psicanálise, mostra-se impossível não transitar pela sociologia, pela antropologia e pelo pensamento feminista negro, pois as duas primeiras são ciências que nos ajudam a pensar o desenvolvimento da sociedade e da cultura, e a terceira promove contribuições acerca da interseccionalidade, que é uma abordagem que afirma que os sistemas de raças, classe social, gênero, sexualidade, etnia, nação e idade são características mutuamente construtivas de organização social que moldam as experiências das mulheres negras. Para embasar tal construção, sirvo-me dessas referências, visto que desde Freud a dicotomia entre individual e social é questionada. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, ele afirma que a psicologia individual é também psicologia social (FREUD, 1921/2011), portanto, ser humano e sociedade constituem um nexo único. Assim, pensar e questionar a condição das pessoas negras remete a uma dupla causação, entre individual e social, numa relação de mútua influência, que não se pode separar e que poderia ser apreendida como uma banda de Moebius, figura topológica que permite fazer articulação e um uso subversivo do sujeito e do campo social, como se fossem duas faces, mas contidas uma na outra.

Estando em consonância com as ideias que embasam o pensamento da sociedade brasileira, de que há uma democracia racial na qual existe uma convivência harmoniosa entre as pessoas de todas as camadas sociais e grupos étnicos, a psicanálise brasileira frequentemente desconsidera os efeitos do racismo, e que a cor da pele e outros traços negroides são significantes que denotam sofrimento. Essa cegueira seletiva diante de algo que salta aos olhos pode ser observada constantemente nos congressos e conversações de que nós psicanalistas participamos, um exemplo explícito disso foi o IX ENAPOL, cujo tema foi “Ódio, Cólera, Indignação: desafios para a psicanálise”, onde se reuniram um grande número de psicanalistas para discutir esses assuntos que estão em voga nos últimos tempos, no entanto, não houve nenhuma mesa de plenária ou apresentação de trabalhos que discutisse a questão racial no Brasil e o peso que o racismo tem para determinados integrantes da sociedade. Diante desse apagamento, questiono: Qual o papel da psicanálise brasileira enquanto intenção e extensão, quando se abstém da discussão do racismo estrutural² que assola o Brasil? Pois como afirma Davis:

² É a formalização e a naturalização de um conjunto de práticas institucionais, históricas, culturais e interpessoais dentro de uma sociedade que promovem, direta ou indiretamente, a segregação de um grupo social ou étnico.

Como a raça é excluída de alguns debates [...] fica cada vez mais difícil apontar seu caráter racializado, especialmente para aqueles que não conseguem – ou não querem – decifrar a linguagem codificada. Isso significa que argumentos racistas velados podem ser prontamente mobilizados, atravessando fronteiras raciais e alinhamentos políticos. Posições políticas outrora facilmente definidas [...] tendem a perder sua singularidade, seduzidas por esse racismo camuflado. (Davis, 1997, p. 264)

É importante ressaltar que o inconsciente não tem cor e que psicanaliticamente há muito menos um inconsciente negro, mas não se pode negar que existe um inconsciente atravessado pela negritude e que a presença do Outro marca maneiras de ser olhado e, conseqüentemente, de olhar para si e de fazer-se visto.

Exposto isso, busco na psicanálise lacaniana, de alguma forma, investigar como a mulher negra se relaciona com os significantes da cultura, articulados pelo laço social, como cria e molda sua subjetividade a partir dos discursos fundados na interação da linguagem e os significados que produz, já que, para a psicanálise, o sujeito é inevitavelmente social e é no espaço da intersubjetividade que ele se constitui (ROSA, 1999).

Assim, recorrendo aos poucos desbravadores do tema, me aventuro a escrever relacionando negritude e psicanálise em uma monografia de um curso de formação em psicanálise lacaniana, pois a meu ver a clínica psicanalítica não pode negligenciar que o racismo está na base do desenvolvimento do sistema capitalista moderno, na estruturação da sociedade brasileira, nas formas de organização do Estado e que, obviamente, essa realidade determina a forma como as pessoas e os grupos se veem, pensam e se relacionam. Para tanto, desenvolverei meu pensamento partindo do conceito de *escrivivência* cunhado por Conceição Evaristo³, pois como ela mesma afirmou “a escrita nasce do cotidiano, das lembranças e da experiência de vida e minha escrita é contaminada pela condição da mulher negra” (2017, p. 1), e ainda me espelhando na escrita de Lélia Gonzalez⁴, que, pautada sobre os textos de Jacques Lacan e de Jacques-Alain Miller, analisou a condição da população negra e, principalmente, da mulher da negra, pois como ela disse “a gente não nasce negro, a gente se torna negro. É uma conquista dura, cruel e que se desenvolve pela vida da gente afora” (1988/2020, p. 267).

³ Maria da Conceição Evaristo de Brito (1946 – presente) escritora, poetisa, romancista e ensaísta brasileira. Doutora em literatura pela Universidade Federal Fluminense e militante do Movimento Negro principalmente à luta pelas mulheres negras.

⁴ Lélia Gonzalez (1935-1994) antropóloga, historiadora, escritora, filósofa, cofundadora do Movimento Negro Unificado e do Coletivo de Mulheres Negras N’Zinga.

Posto isto, opto por construir um texto que articule teoria e prática e, para tanto, utilizarei de vinhetas clínicas que representam situações e questionamentos similares aos que eu e outras mulheres negras, ao menos uma vez, já passaram. Com isso, assumo a escrita deste texto a partir de duas posições: a primeira, como psicanalista que ouve sujeitos que falam em seu discurso das marcas impingidas pelo discurso racista, e a segunda, a partir do lugar social e da localização de poder dentro da estrutura da sociedade a que pertença, ou seja, de mulher, negra, que também é acometida pelo discurso racista.

É evidente que ao assumir essas duas posições corro o risco de ser questionada, como psicanalista, por estar-me deixando levar pela minha subjetividade. Tal possibilidade, no entanto, não me inibe, pois segundo Mbembe (2018), no plano conceitual, há um ponto de intersecção entre a *clínica do sujeito e a política do psicanalista*, e, portanto, a voz que eu busco é tanto individual quanto coletiva, é pessoal e política, e reflete a intersecção da minha vivência, que é singular, com o significado mais amplo que minha atuação como psicanalista contribui para construir.

2 NEGRES⁵: SOCIEDADE E CULTURA

É uma tarefa quase impossível abordar a subjetividade da mulher negra sem ao menos perpassar pela negritude⁶, por aquilo que é comum tanto para os homens quanto para as mulheres. Para isso, proponho uma breve interlocução com o campo da antropologia e da sociologia.

Mas antes de iniciar tal discussão, parece-me leviano não mencionar que essa monografia foi desenvolvida no ano de 2020, um período em que há uma grande exacerbação das manifestações de ódio aos mais diferentes grupos que são nomeados pela sociedade como minorias, “não por serem menos numerosos do que a maioria, mas por serem suplementares, por se situarem além do todo que se reconhece como todo” (BARROS, 2019).

Qual é a correlação deste momento da história com a questão racial no Brasil?

A correlação é evidente, nesse mesmo ano eclode uma pandemia causada pelo coronavírus, agente da doença chamada COVID-19. Essa doença surgiu inicialmente na China, se espalhando rapidamente pelo resto do mundo, ocasionando inúmeras mortes. Diz-se que esse vírus é totalmente democrático, porque ele atinge a todas as classes sociais – e isso é um fato. No entanto, ele expõe a desigualdade social dos países, especialmente no Brasil e nos Estados Unidos. Isto porque, como herança do colonialismo, há o racismo estrutural que expõe as relações de poder e relega as pessoas negras às periferias das cidades, dificultando seu acesso a direitos básicos como saúde e educação. Sendo assim, as incontáveis mortes ocasionadas pelo coronavírus, em sua maioria, têm cor.

Contrários a essa lógica, emergem uma série de protestos contra o racismo pelo mundo. No entanto, essa denúncia, no Brasil, se dá em uma forma um tanto quanto abafada, provavelmente porque, com o legado do mito da “democracia racial”, o brasileiro não assume que seu país é racista e segregacionista. Nas palavras de Lélia Gonzalez:

⁵ Opto por utilizar o sistema Elu nos títulos dos capítulos e subtítulos dos capítulos para manter uma linguagem neutra em gênero.

⁶ É importante frisar que esse termo embora tenha sua origem referenciada à cor da pele negra ele não se limita a traços biológicos. A negritude e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. E ainda, pelo fato de os negros terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas. MUNANGA, Kabemgele. **Negritude: Usos e Sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (Gonzalez, 1984/2020, p.78).

Logo, os fatos que atravessaram a elaboração dessa monografia reforçam a importância de se discutirem as marcas que essa violência direcionada ao traço da cor da pele podem ocasionar. Isto posto, a seguir, irei correlacionar com a psicanálise o que é pensado por essas ciências, para discutir o lugar das pessoas negras na sociedade e a influência da cultura na constituição subjetiva desses sujeitos.

2.1 O lugar de negro na sociedade

Para levantar questionamentos acerca do lugar das pessoas negras na sociedade, é necessário, primeiramente, compreender o que caracteriza uma sociedade. Para tanto, recorro à sociologia, que a tem como objeto de estudo e se articula a outras ciências como a psicologia, a história, e a filosofia, para melhor conceber a complexidade das forças das relações sociais.

Adorno (1968/2008), no livro *Introdução à Sociologia*, afirma que estudar a sociedade significa estudar as leis objetivas das movimentações referentes às decisões a respeito do destino dos seres humanos, ou seja, estudar as leis que expressam como se chegou à determinada estruturação de sociedade e qual a tendência de manutenção dessa organização (p. 87-92).

Ainda nesse mesmo livro, afirma que sociedade corresponde a um conceito que designa uma relação entre pessoas e sem essas relações é impossível que ela exista (ADORNO, 1968/2008, p. 118-119). Aprofundando ainda mais este conceito, ele enfatiza que as relações entre as pessoas que dão contorno à sociedade, ou seja, a estruturam, são relações de trocas, e por meio dessas relações as pessoas assumem determinado papel dentro da sociedade (ADORNO e HORKHEIMER, (1956/1973).

Adorno busca em Marx compreender como essas relações de trocas se dão e conclui que elas ocorrem por meio de trocas monetárias e essa moeda de troca equivale ao tempo médio de trabalho desempenhado socialmente por alguém, pois assim se preserva o processo de vida, o processo de trabalho, o processo de produção, o processo de reprodução e as relações de poder, já que é esse conjunto de processos que mantém a sociedade em movimento (ADORNO, 1968/2008).

Fundamentada nessa discussão sobre a sociedade e os processos de trabalho que nela se constituem, e considerando a historicidade da inclusão da pessoa negra nas sociedades ocidentais, proponho refletir qual o lugar que as pessoas que possuem esse traço de cor ocupam em nossa sociedade, recorrendo ao artigo de Schwarcz (1996) *Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil*. A autora revela que no ano de 1839 havia um documento que orientava os proprietários de terras na compra de ‘novas peças’ e alertava sobre o perigo de calote. Nele são descritas várias características que repercutiriam numa boa escolha de compra dessas peças, por exemplo, ter pele lisa, uma cor isenta de manchas, não possuir odores fortes, possuir carnes rijas e compactas com aspecto de ardor e vivacidade (p. 14).

Em função disso, parece que se evidencia assim, um traço que marca a construção do sujeito no social, dado que a pessoa negra tem o seu processo de tornar-se sujeito afetado, porque ela “na ordem da modernidade, é o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria” (MBEMBE, 2018, p.21).

Herdeira do colonialismo, que institui um modo socialmente particular de ver e viver no mundo e se presentifica na memória social por meio dos costumes, religiões de matriz africana e do preconceito racial, a pessoa negra se vê diante de uma sociedade em que há a predominância de um racismo velado, que produz efeitos sobre ele, dificultando o processo em busca de constituir-se como sujeito de direitos (cidadão), mas também afetando a assunção de uma posição de sujeito de desejo (\$).

As pessoas negras, durante anos no período escravista, foram vítimas das piores tentativas de desumanização e tiveram sua cultura negada. Esse aviltamento que hoje corrobora com o apagamento que a pessoa negra sofre dentro das diferentes camadas da sociedade, partindo da suposição de que ela não é humana, não tem cultura, não tem civilização, nem um longo passado histórico (FANON, 1952/2008).

Esse constante processo de desumanização atravessa o processo de constituição do sujeito, à medida que impede a possibilidade de identificação com seus semelhantes nas relações sociais, posto que a pessoa negra não era posicionada como pessoa, era objeto, e não sujeito, e foi alijado do corpo social.

A desvalorização e a desumanização da pessoa negra diante do corpo social configuraram um estatuto de *não-lugar*, ou seja, “conduziu-a a um sentimento de exclusão extremamente doloroso e obsessivo, de não ter lugar próprio em parte alguma, de sentir sobrando em qualquer lugar” (FANON, 1952/2008, p. 94).

Esse sentimento de exclusão e de *não-lugar* pode ser observado no discurso de Karen ⁷:

“Sei que sou qualificada, estudei e ainda estudo para me aprimorar, mas mesmo assim, constantemente quando estou no meu trabalho ou em alguma reunião com possíveis clientes... Me bate uma insegurança, sou tomada por uma sensação de que estou enganando a pessoa, que estou passando por alguém que não sou e de que eu não deveria estar ali... que simplesmente não me encaixo nesse ambiente.”

No imaginário social, a pessoa negra é constantemente vista como bandida, suja, incapaz e, por mais esforços que tenha feito para conquistar um lugar social melhor, é e será um sujeito marcado pela cor. Assim sendo, esse sentimento de *não-lugar* representa o retorno de um sentido insuportável, que se tenta a todo custo recalcar: a gênese histórico-social de uma condição de exclusão e de objetificação.

Essa lógica da construção do laço social foi evidenciada por Lacan (1945/1998) em seu escrito *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*, em que propõe que para toda formação humana há três tempos nos quais se articulam o sujeito e o Outro social, neles um homem sabe o que não é um homem; os homens se reconhecem entre si e o homem se afirma ser homem com medo de ser convencido de que não é um homem. Esses tempos não partem de um saber sobre o que é ser um homem para depois identificar-se a ele, mas sim, partem da lógica do que não é um homem. Consequentemente, é assim que se configura o racismo, pois um homem sabe o que não é um homem, então, não é um homem aquele que rejeito como tendo uma posição no laço social e um gozo distintos do meu (LAURENT, 2014).

Assim sendo, o jogo do colonialismo põe à prova a vontade de normalizar o gozo daquele que é deslocado, e para tanto, utiliza-se de diferentes formas de subtração da humanidade das pessoas negras que compunham e compõem a sociedade, pois deixar esse Outro diferente entregue ao seu modo de gozo significaria aceitar as diferenças e, imaginariamente, perder a sua própria humanidade.

Dadas essas circunstâncias, faço aqui duas considerações: de um lado, há para a pessoa negra a dificuldade de construir suas redes de identificações enquanto pertencente ao grupo dos negres; de outro, há a dificuldade em se posicionar como sujeito no interior do corpo social, pelas identificações com seus semelhantes sociais. Tais dificuldades são subproduto do *não-lugar*, do estatuto de “coisa” dado ao seu corpo e da sistemática negação da sua humanidade.

⁷ Todos os nomes citados são fictícios para assegurar o sigilo da identidade de meus pacientes.

Como resposta a essa obstinação “de recusar ao outro todo atributo de humanidade” (FANON, 1961/2005, p. 288), a sociedade colonizada faz com que nós, pessoas negras, nos perguntemos a todo tempo: “Quem sou eu na verdade e qual é o meu lugar?”

2.2 Cultura: o discurso construído frente ao indizível

Anteriormente, discuti o que define uma sociedade e como as relações sociais nela acontecem, no entanto, somente é possível a construção de uma sociedade se houver o desenvolvimento de uma cultura, pois como enfatiza Rodrigues (1979), ela funciona como uma lógica que é introjetada na mente das pessoas que compõem determinada sociedade e é projetada sobre o mundo por meio de atribuições de sentidos representando um sistema de significações que funciona “como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social” (RODRIGUES, 1979, p. 11).

Freud (1913/2012) em *Totem e Tabu*, particularmente no ensaio intitulado *O retorno do totemismo na infância*, propõe a perspectiva psicanalítica da maneira pela qual a cultura se constitui como organizadora da vida social e do psiquismo humano. Para isso, ele parte da descrição da horda primeva de Darwin para construir o mito fundador da cultura e, conseqüentemente, da origem do social e da civilização.

Nos primórdios, havia uma horda governada por um pai despótico e todo poderoso:

Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem [...]. Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade). (FREUD, 1913/2012, p. 216)

Segundo Freud, a cultura e a organização da sociedade surgem a partir de um ato fundante: o parricídio cometido pelos irmãos. Assim, sob os alicerces dessa nova ordem social pairam a memória de um assassinato, a ambivalência entre o amor e ódio, a memória de um castigo com a responsabilidade de culpa e o efeito da interdição. Essas marcas de origem, principalmente a reminiscência do crime, do castigo e da interdição, se relacionam com o complexo de Édipo e os primórdios do sagrado e da moral, pois “o teor dos dois principais mandamentos do totemismo – os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem – coincide com os dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa” (FREUD, 1913/2012, p. 203).

A tese central de *Totem e Tabu* (1913/2012) nos conduz da horda originária selvagem para o estado de sociedade, passando pelo assassinato do pai e o festim canibal. A refeição canibal é o vetor da identificação e carrega as marcas da ambivalência – devorar o pai significa destruí-lo, mas também fazê-lo seu – “o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos, e, no ato de devorá-lo, eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força” (p. 217).

Esse banquete totêmico é a primeira festa da humanidade que seria recordada e repetida. Mantendo-se, assim, a nostalgia do amor ao pai, misturando-se ao medo e à admiração, antes de se transformarem em obediência.

O impacto desse ato violento provoca efeitos, como remorso e culpa, princípios da aliança e a base mínima do laço social, na medida em que organiza a horda primitiva em torno do sagrado, por meio de uma cultura ao totem, com tabus, interdições e normas de convivência.

Essas bases do laço social constituem os sistemas de representações que são introjetados e regem a vida psíquica e coletiva dos sujeitos, garantindo a homogeneidade para o sistema social, pois essas representações estabelecem cortes, contrastes e instituem diferenças limitando o comportamento dos sujeitos e dos grupos (RODRIGUES, 1979).

Os sistemas de representações, ao funcionarem dessa forma, se transformam em sistemas de classificações; daí a dita realidade ser inconscientemente construída “a partir dos códigos da sociedade” (RODRIGUES, 1979, p. 12).

O ser humano não sabe lidar com o caos. O homem tem medo de se deparar com aquilo que não controla técnica ou simbolicamente:

Tudo o que representa o insólito, o estranho, o anormal, o que está à margem das normas, tudo o que é intersticial e ambíguo, tudo o que é anômalo, tudo o que é desestruturado, pré estruturado e antiestruturado, tudo o que está a meio caminho entre o que é próximo e previsível e o que está longínquo e fora de nossas preocupações, tudo o que está simultaneamente em nossa proximidade imediata e fora do nosso controle, é germe de insegurança, inquietação e terror: converte-se imediatamente em fonte de perigo. (RODRIGUES, 1979, p. 15-16)

Isto posto, a cultura funciona para o homem como um escudo que o protege de experimentar algo que não esteja estabelecido pelo grupo social, defendendo-o da desordem e legitimando as estruturas institucionais.

Contudo, como um dos alicerces dessa ordem social é a ambivalência, mesmo a cultura agindo em defesa contra a desordem, a sociedade necessita de fenômenos que ela mesma rejeita, pois é por meio destes que seus conteúdos expressos ganham sentido e estabelecem-se num bloco inconsciente de significações. Este bloco de significações tem suas divisões internas,

dentre elas estão, como nos aponta Freud (1913/2012), o sagrado e o profano, que são os mais importantes articuladores de sentido na estrutura social. O sagrado é representado por objetos de interdição, já o profano é aquilo a que as interdições se aplicam. Essas duas interdições concebem o que chamamos de tabu. O tabu isola aquilo que é sagrado ou o que está ligado a algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, opondo-se ao que é habitual, acessível a todos (p. 42).

Os tabus são muitos e recaem sob objetos e pessoas, exercem uma força e energia extraordinária, que estão sempre prontas para recair sobre o transgressor que não cuidou do objeto sagrado. O sagrado, por sua vez, tanto expressa o que é positivo quanto o negativo para a estrutura social, pois a ordem dessa estrutura depende do respeito ou do temor a determinadas ideias, coisas, símbolos e pessoas. Dessa forma, tanto a cultura quanto a sociedade estão condicionadas aos tabus que giram em torno do que é sagrado e profano, demonstrando a necessidade da presença do negativo, do que é recusado para instaurar positivamente, o desejável.

Dessa perspectiva, é lícito afirmar que o conjunto de representações e significações que são construídas e instauradas dentro da cultura são produtos inconscientes resultantes de uma herança primitiva que instalou o contrato do laço social. No entanto, é particularmente no campo da antropologia que a vida social é pensada como um sistema de significações que corresponde à cultura.

Existe na antropologia moderna uma tendência a conceber a vida social como um sistema, no qual a razão de ser dos humanos que o constituem é significar. Lévi-Strauss, ao propor tomar-se como ponto de referência a teoria saussuriana da linguagem, pôs em jogo uma concepção de sociedade e de cultura que tem como principal postulado a afirmação de que “o comportamento e as relações sociais constituem uma linguagem” (RODRIGUES, 1979, p. 9).

Lacan, em seu primeiro ensino, sendo um ávido leitor de Freud e influenciado pelo estruturalismo, propõe um retorno a Freud, e assim como Lévi-Strauss, também se referencia nos conceitos do linguista Ferdinand de Saussure quanto ao significado e ao significante, entretanto, subverte seu uso.

Para Saussure, o signo é uma entidade psíquica de duas faces, o significado (conceito) e o significante (imagem acústica), que estão intimamente unidos e um reclama ao outro, ou seja, há uma relação de reciprocidade entre eles (SAUSSURE, 1911/1985).

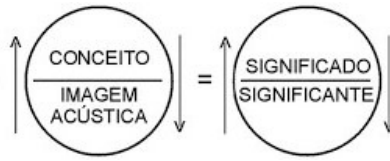


Figura 1: Signo linguístico saussuriano (SAUSSURE, 1911/1985, p. 80; 133)

Para Lacan, o signo é aquilo que representa algo para alguém e essa representação é inconsciente. Sendo assim, Lacan realiza algumas alterações no algoritmo saussuriano: exclui o círculo que qualifica a unidade do signo; elimina as flechas que indicam a reciprocidade entre significado e significante; modifica a posição do significante que passa a ser representado pelo S (maiúsculo), exercendo primazia sobre o significado; confere o estatuto de barra de separação resistente à significação à linha que em Saussure designava a relação entre significante e significado (JORGE, 2011).

$$\frac{S}{s}$$

Figura 2: Algoritmo lacaniano (LACAN, 1957/1998, p. 500)

As expressões do sistema de significações se dão por meio das relações estabelecidas entre as pessoas por meio da fala, e o processo civilizatório, a fim de permitir o estabelecimento dessas relações, exige a renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido, já que a inclinação do homem é ser o lobo do homem. Por isso, o discurso (fala) é tratado por Lacan como fundador do laço social, que é tecido e estruturado pela linguagem, visto que “todo laço social implica um enquadramento da pulsão e resulta em perda de gozo” (MARTINHO, 2002, p. 150).

Freud (1930/2010), em *O mal-estar na civilização*, afirma que as interdições e as renúncias pulsionais feitas pelo homem em prol da civilização causam sofrimento e determinam os modos de relacionamento estabelecidos entre os sujeitos, em torno da busca de uma satisfação impossível. Lacan (1969-1970/1992), deparando-se com os três impossíveis propostos por Freud – governar, educar e analisar – acrescenta o fazer desejar como um quarto impossível e, no seminário 17 *O avesso da psicanálise*, desenvolve a teoria dos discursos que correspondem a modos de uso da linguagem como via de vínculo social. Segundo Lacan, o

homem estabelece-se em sociedade para contornar o mal-estar que é impossível de suportar e é na estrutura significativa que o discurso se funda.

Os discursos são quatro - do mestre, do universitário, da histórica e do analista – e se constituem em quatro lugares distintos e imutáveis:

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{outro}}{\text{produção}}$$

Tais lugares fazem menção ao fato de que “todo e qualquer discurso apresenta uma verdade que o move, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um agente, o qual se dirige um outro, produtor, a fim de obter deste uma produção” (JORGE, 1997, p.158).

A essas quatro posições se articulam quatro elementos - S_1 , S_2 , $\$$ - a que quando dispostos em correlação definem cada um dos discursos:

Mestre	Universitário	Histórica	Analista
$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{\$}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

Nos quais:

- S_1 é o significante-mestre da primeira experiência de satisfação;
- S_2 é o saber inconsciente que ante o significante-mestre se articula em cadeia;
- $\$$ é o sujeito marcado pela barra da interdição e
- a é o objeto causa de desejo ou mais-de-gozar, enquanto o excedente na busca da experiência de satisfação.

Dito isto, vamos ater-nos ao discurso do mestre que é definido por um saber que configura uma certeza, uma ordem a qual o sujeito se aliena. Este saber está sempre contido no Outro e nunca no sujeito que está excluído da cadeia significativa (LACAN, 1969-1970/1992), dado que ele é imperativo e prima pelo poder e pela ordem. Esse discurso está orientado pela univocidade e pela dicotomia (‘ou isto ou aquilo’). É importante destacar, ainda, que a preocupação do mestre não está em saber, mas sim em ordenar para que se produza algo. Portanto, esse é o discurso presente nas normas de comportamento, ou seja, é o discurso que “impregna a cultura, levando as pessoas a buscarem as formas standardizadas, os parâmetros ou normatizações – tentativa essa de enquadrar a singularidade ao modelo social, em uma linguagem direcionada a todos” (MRECH; RAHME, 2011, p. 13).

Essa perspectiva aberta pelo ensino de Lacan com a teoria dos discursos contribui para pensar a lógica com que se consolida o racismo presente nos mais diversos setores da sociedade, desenhado a partir de um ideal coletivo que constrói a ideia de que a cor branca é sinônimo de pureza e altivez e a cor negra representa o ruim e o indesejável, como se esses traços de cor tivessem que estar polarizados. Pois, como Freud nos ensinou, a civilização permite aos seres falantes o uso de insultos e palavras no lugar de lanças ou de pedras e ofensas no lugar da eliminação. Complexo diferencial humano, que substitui o ato, por ideias, pensamentos e elaborações.

O racismo, enquanto produção do Discurso do Mestre, pode alienar o sujeito, pois a cor negra enquanto significante carrega um diferencial de intensidade que insiste em ficar atrelado aos referenciais de inferioridade, violência, maldade e selvageria, deixando de cumprir seu papel de movimentação, de ir de uma coisa para outra, já que o sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante.

Portanto, o discurso racista sustentado pela cultura faz com que a cor seja um dos determinantes da vida do sujeito, fazendo com que um sujeito, reconhecendo-se enquanto pessoa negra, sofra as consequências da marca desse significante (cor da pele) que se apresenta na realidade com intensidade de morte, porque não há como deixar de ser negro e não representar tudo aquilo que é indesejável e inaceitável, tanto quanto a certeza de que a morte é o destino de todos os vivos.

3 RACISMO: EXPRESSÃO DE AMOR E ÓDIO

Nasci em 6 de maio de 1856, em Freiberg (na Morávia), pequenina cidade da atual Tchecoslováquia. Meus pais eram judeus, e eu também permaneci judeu. Tenho motivos para crer que meus antepassados paternos viveram por longo período na região de Reno (em Colônia), fugiram para o Leste devido a uma perseguição aos judeus, no século XIV ou XV, e no decorrer do século XIX retornaram da Lituânia para a Áustria alemã, através da Galícia. Quando era uma criança de quatro anos de idade vim para Viena. (FREUD, 1925/2011, p.77)

O trecho acima foi retirado da autobiografia de Freud, na qual ele aponta ao menos seis lugares de residência para seus familiares, uma perseguição religiosa, duas migrações e três choques linguísticos em sua infância.

Opto por começar essa construção a partir dessa ‘biografia’, pois parece que a teoria freudiana deve muito à condição de migrante de sua família e à solidão por ele vivenciada ao criar sua teoria, uma vez que essas duas situações representam uma condição de exílio, da qual a psicanálise parece ser tributária. Essa solidão, de certo modo, foi potencializadora para que ele criasse o lugar solitário que compete ao psicanalista ao ouvir o inconsciente e a causa do sofrimento humano. Ser migrante é o próprio estatuto do sujeito da psicanálise definido por seu lugar no Outro, assim como a psicanálise pode ser definida como uma ciência essencialmente migrante, já que a mola propulsora que rege a análise é a mudança de estatuto: “... migração de uma representação para outra, de um sujeito para outro, de um mundo interno para outro, de uma língua para outra, de uma cultura para outra, de um saber para outro”, nos lembra Pontalis (1990, p. 105).

A grande descoberta de Freud, o inconsciente, evidencia que o ser humano é impelido por algo que lhe é estranho⁸, que ele não é completo em si mesmo e que no interior de seu aparelho psíquico vive com inquietação, o sofrimento daquilo que lhe é estranho. O significativo estranho percorre toda a obra freudiana tanto nos textos clínicos quanto nos culturais, começando pelo *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/2016), que de alguma forma dá indícios a respeito da problemática freudiana sobre o estranho: a necessidade de assimilação de um significativo que causa estranheza diante de sua impossibilidade de extração.

Em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud chama a atenção para o mal-estar ocasionada pela relação complexa que o humano mantém com seu semelhante, visto que o princípio de todo amor é narcísico e que não há amor entre irmãos sem rejeição ao que lhe é

⁸ Opto por utilizar a palavra “estranho” como tradução para o *unheimlich* freudiano, tendo em vista que existem outras possibilidades de tradução para esse termo. No entanto, utilizo como fonte de referência a tradução feita por Paulo César de Souza da edição das obras de Freud publicada pela Editora Companhia das Letras. Nesta coleção a tradução adotada para o *unheimlich* é “inquietante”.

estranho (FREUD, 1912/2012; 1914/2010). Em razão disso, é possível unir os seres humanos entre si, sob a condição de deixar outros de fora, para direcionarmos nossa agressividade contra eles, uma vez que ela está no âmago da constituição subjetiva do sujeito e do desejo humano e é causa de prazer.

Sendo assim, desde essa perspectiva do mal-estar na civilização, o psicanalista pode abordar o racismo a partir do destino do estrangeiro na sociedade, relacionando o inconsciente com as transformações sociais e históricas do mundo contemporâneo.

3.1 O estranho mais íntimo

Abordar o racismo enquanto estrutura da sociedade e estruturante do sujeito significa dizer que proponho discuti-lo enquanto um fenômeno que se manifesta, também, como consequência da relação do sujeito com seu campo pulsional, o que nos leva a falar a respeito do amor e do ódio que, conjuntamente à ignorância, correspondem às três paixões do ser (LACAN, 1953/2009; 1955/2010), ou seja, falar do ódio quer dizer também falar do amor, já que ambos ocorrem de maneira simultânea na vida do sujeito, permeando suas relações.

A primeira vez que o ódio, em Freud, aparece como inerente ao âmago da constituição subjetiva – de forma germinativa – data do ano de 1900, quando ele escreve *A interpretação dos sonhos*, ao analisar o sonho ‘da injeção de Irma’: quando se deu conta da contradição de seus sentimentos para com a sua paciente e seu amigo Otto, pois mesmo tendo afeição por ambos, nutria por eles, também, ódio (FREUD, 1900/2019, p.152-154). A partir daí, instigado por essa contradição, que manifestou em forma de resistência, ele inicia a elaboração de sua tese central sobre o circuito pulsional que busca sempre a satisfação e a dinâmica de identificações envolvida nesse processo (FREUD, 1905/2016).

É em *Introdução ao narcisismo* (1914/2010) que Freud desenvolve sua teoria em torno de um lugar mítico de puro prazer, onde os instintos⁹ se satisfazem autoeroticamente, mas logo nos convoca a pensar que este lugar também aloja o desprazer e é por meio dele que a distinção entre o dentro e o fora se estabelece: “As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em conexão com funções vitais de autoconservação. Os instintos sexuais

⁹ Onde se lê instinto ao longo do texto, entenda-se pulsão. Opto pelo uso da palavra instinto, agindo em concordância com o tradutor da edição das obras de Freud consultada (organizada pela editora Cia das Letras) que optou por traduzir a palavra *Trieb* por instinto ao invés de pulsão.

apoiam-se de início na satisfação dos instintos do *eu*, apenas mais tarde tornam-se independentes deles” (FREUD, 1914/2010, p. 31-32).

Seguindo esse caminho é em *Os instintos e seus destinos* (1915/2010) que Freud aprofunda as relações instituais constituintes do *eu*¹⁰ e consolida a ambivalência amor *versus* ódio:

A transformação de um instinto em seu contrário (material) é observada apenas em um caso, na *conversão de amor em ódio*. Sendo muito frequente encontrar os dois dirigidos simultaneamente para o mesmo objeto, tal coexistência oferece o mais significativo exemplo de ambivalência. (Freud, 1915/2010, p. 71-72)

No início da vida anímica o *eu* é narcísico: devido às funções de autoconservação, necessita dos objetos presentes no mundo externo para satisfazê-las e os introjeta à medida que se tornam fontes de prazer, em contrapartida os expete quando no próprio interior do *eu* se tornam fonte de desprazer, assim “o mundo externo se divide para ele em uma parte prazerosa, que incorporou em si, em resto que lhe é estranho. Ele segregou uma parte integrante do próprio Eu, que lança ao mundo externo e percebe como inimiga” (FREUD, 1915/2010, p. 75).

Está aí constatado, em relação com o objeto, que o ódio é mais antigo que o amor, pois nasce da repulsa primitiva ao mundo externo do que é insuportável. “O ódio torna-se até mesmo a substância ativa que gera esse ‘exterior’ a partir de uma rejeição original que desenhará os limites, sempre hesitantes, com o ‘interior’. Assim, o amor e o ódio são inseparáveis em seu início e não se opõem um ao outro, mas ambos à indiferença” (BASSOLS, 2009, tradução nossa)¹¹.

Lacan, ancorado nos escritos de Freud, percebendo a problemática em articular o interno com o externo, propõe a fita de Moebius como modelo, pois conclui que a divisão entre interno e externo é artificial. Mas para isso foi necessário um longo percurso.

Em seu ensino, Lacan preconiza pensar o inconsciente freudiano a partir de três registros – o Simbólico (lugar fundamental da linguagem), o Imaginário (lugar das identificações) e o Real (lugar do pulsional impossível de ser simbolizado). E é a partir destes que o sujeito¹² estabelece modos particulares de se relacionar no e com o mundo e, assim, fala e age em sua singularidade, em sua *extimidade*.

¹⁰ A palavra “*eu*” está sendo usada como sinônimo de ego.

¹¹ Tradução minha. Original: “El odio llega a ser incluso el principio activo que genera ese "exterior" a partir de un rechazo original que trazará las fronteras, siempre vacilantes, con lo "interior". Así, amor y odio se muestran indisolubles en su principio y no se opondrán el uno al otro sino ambos a la indiferencia”.

¹² A palavra “sujeito” está sendo abordada no sentido lacaniano do termo, ou seja, “sujeito do inconsciente”.

O neologismo *êximo* foi criado por Lacan para indicar, justamente, algo do sujeito que é mais íntimo, mais singular, que está fora, no exterior à sua subjetividade; evidenciando o paradoxo da condição humana, pois aquilo que é mais interior lhe é, ao mesmo tempo, o mais exterior. A primeira vez que Lacan parece ter usado esse termo foi no Seminário 7 *A ética da psicanálise* (1959-1960/2008), ao falar da arte pré-histórica, que foi produzida em uma cavidade subterrânea com pouca iluminação e com muitos obstáculos para a visualização.

Pode ser que aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa, esclareça para nós o que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério, para aqueles que se interessam pela arte pré-histórica – ou seja, precisamente, seu sítio. (LACAN, 1960/2008, p. 169)

É somente no Seminário 10 *A angústia* (1962-1963/2005), contudo, que Lacan aprofunda o conceito de *extimidade*, quando trabalha o conceito de falta, falta esta que é denunciada pela angústia diante do surgimento do objeto *a* – objeto causa de desejo. Alguns anos depois, no Seminário 16 *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008), Lacan retoma o neologismo para falar do ponto vazio da estrutura. Ao situar o lugar do objeto *a*, nos diz: “ele está num lugar que podemos designar pelo termo *êximo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical” (p. 241).

Apesar de o termo surgir textualmente apenas nesses dois seminários de Lacan, a ideia que ele porta parece percorrer toda a extensão da psicanálise, marcando o devir do sujeito e como ele lida com a falta, o desejo e o gozo. É neste contexto que Lacan, no Seminário 20 *Mais, ainda* (1972-1973/2008), tece algumas considerações sobre o ódio que vão mais além das proferidas por ocasião do Seminário 5 *As formações do inconsciente* (1957-1958/1999), que atestam a ideia de que o ódio se encaminha na direção de assemelhar-se a uma destruição. O ódio, diz ele em *Mais, ainda*, não é apenas querer o mal do outro – isto seria destruí-lo. O ódio, a maldade, é aquilo que cai mal quando se quer o bem do outro e as coisas dão infalivelmente errado, pois o outro não quer saber do ser do sujeito sabendo de seu bem. Neste sentido, articulado de modo irreduzível com aquilo que vai mal no campo das relações humanas, o ódio surge quando um sujeito quer o bem do outro, estando, portanto, imiscuído, irreversivelmente, ao amor. Isto conduz Lacan a postular que “não há amor sem ódio”. E assim Lacan cria o neologismo *hainamoration*, um *amódio*: uma enamoração feita de ódio e de amor. (Lacan, 1973/2008, p. 84-97).

Eis então o que se pode sublinhar, após estas referências: o ódio vem em primeiro lugar, ele é inerente ao sujeito, resultado de sua hostilidade basal para com o Outro – este Outro que

tanto o constitui quanto o priva da completude totalizante. No entanto, o ódio também é consequência da frustração do sujeito diante deste Outro que, sobremaneira, não lhe confere a satisfação almejada. Assim, o ódio original uma vez expulso torna-se o ódio ao Outro, o ódio este que Freud propriamente aloca no interior do conceito de pulsão de morte (FREUD, 1920/2010). Derivado das relações objetais estabelecidas posteriormente, converte-se no ódio ao outro, ao rival, ao semelhante. Mas o fato é que ambos permeiam – lado a lado com o amor – pontualmente, mas de modo decisivo, as relações humanas. Mesclam-se, misturam-se e confundem-se, a cada demanda de encontro dirigida pelo sujeito ao outro.

Essas formulações me permitem adentrar no que é mais íntimo e familiar ao sujeito e, também, no que lhe é mais estranho, no que lhe é íntimo e exterior, o que Freud chamou de *estranho familiar* (FREUD, 1919/2010) e que Lacan chamou de *extimidade* (LACAN, 1960/2008; 1969/2008). É assim que vou-me aproximando da ideia de um estrangeiro dentro do próprio sujeito, retomando o que Freud apresenta do sinistro, do estranho, do inquietante (FREUD, 1919/2010).

A palavra *unheimlich* (assustador) seria, em princípio, o oposto de *heimlich* (doméstico, familiar), na língua alemã. *Das Unheimliche* (o estranho) remeteria a algo que é assustador, ao mesmo tempo que bastante familiar, velho conhecido.

O estranho familiar nos é apresentado por Neusa Santos Souza ao falar do estrangeiro que desde sempre vive em nossa casa: “sendo o mais opaco, o mais escondido, é ao mesmo tempo, o mais estranho e o mais interior [...] por estar tão em nós, tão escondido em nós, se perde aí – tal qual um bem precioso que, de tão bem guardado se perde” (SOUZA, 1998, p. 156).

Ancorada a Freud e Lacan, ela nos mostra que o estrangeiro, para a psicanálise, é o *eu*, desde que o entenda como dividido e discordante. “Divisão, e não síntese; outro, e não o mesmo, é assim que a psicanálise pensa o eu, esse estrangeiro, esse outro que somos nós” (SOUZA, 1998, p. 155).

Esse estrangeiro em nós é de uma heterogeneidade radical, é a expulsão para a fora do *eu* (*Austossung aus dem Ich*) (LACAN, 1954/1998, p. 390) que resulta ao sujeito no “insuportável em si mesmo e que, doravante, passa a ser localizado no Outro, com horror” (DIAS; MUSACHI, 2019, p.2). Refere-se ao real¹³ no simbólico, o núcleo duro do real, como enfatiza Neusa Santos Souza: “No centro do dizer habita o que se pode dizer, no universo feito de palavras há um mundo onde palavra alguma jamais pisou” (SOUZA, 1998, p. 157).

¹³ Aqui refiro ao registro do real de Lacan, não ao real da realidade: o registro do real se caracteriza precisamente por aquilo que escapa à simbolização.

Fazendo o exercício de transpor o que até o momento discuti, evoco a seguinte vinheta:

“Eu saí para almoçar com uma amiga minha que tem uma filha deficiente física, no caminho até o restaurante, passamos em frente a uma praça e tinham algumas crianças negras brincando por ali. Aí essa minha amiga falou: “Olha que legal aqueles macaquinhos, correndo!”. Eu falei: Realmente, macaquinhos pulam, correm como eles estão fazendo”. E pensei: “Tudo o que sua filha não faz!” (Ana)

Essa fala ilustra precisamente a dimensão do insuportável e inadmissível em si mesmo que retorna e passa a ser localizado no Outro, com horror, pois no encontro com o corpo do semelhante, retorna aquilo que Lacan (1948/1998) chamou de *kakon* (o ódio ao “inimigo interior”). Nesta enunciação, vemos de forma singular como o racismo pode ser estruturante do sujeito, pois mantém-se com seu próximo a mesma relação de ódio que se sustenta consigo mesmo e, concomitantemente, nos mostra a posição de *extimidade* que ele assume, uma vez que mesmo estando internalizado é também heterogêneo. Desta forma, a proximidade com a diferença do outro torna-se insuportável, porque surge como uma oposição ao gozo que provoca o ódio a alguém que nos priva de algo, e nos impossibilita de enxergar como um semelhante com o qual podemos identificar-nos.

3.2 Contribuições psicanalíticas acerca da questão racial

Entendendo que a clínica psicanalítica, praticada entre as paredes do consultório, é também política e social, abordo as contribuições psicanalíticas para se pensar o racismo trazendo as colaborações de Lélia Gonzalez (1935-1994), umas das mulheres negras brasileiras pioneiras em falar sobre o racismo no Brasil. Mesmo sendo antropóloga, ao ir aprofundando-se na teoria de Lacan, propõe fazer um diagnóstico psicanalítico da sociedade brasileira, afirmando que o racismo no Brasil é uma questão de linguagem que se caracteriza como um sintoma da neurose cultural do nosso país (GONZALEZ, 1984/2020; 1988/2020). Afirma, ainda, que a sociedade brasileira somente poderia avançar em direção à cura de seu sintoma quando assumisse sua *amefricanidade*¹⁴, entendendo que sua língua materna é o *pretuguês*¹⁵.

¹⁴ Termo inspirado no termo *América Ladina* formulado pelo psicanalista carioca M.D.Magno. Segundo a autora trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que rompe com a crença de que a cultura da América da Latina é eurocentrada negando a preponderância de elementos ameríndios e africanos. Assim a *Amefricanidade* se conceitua como um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, reinterpretação, criação de novas formas) referenciado em modelos africanos e indígenas para se construir uma identidade étnica.

¹⁵ Consequência do reconhecimento da *Amefricanidade*, reflete as marcas da presença da africanização do português falado no Brasil, como por exemplo a tonicidade e o ritmo da fala.

Retornando alguns anos, antes das contribuições de Lélia Gonzalez, recorro a Frantz Fanon (1925-1961), que em seu livro de 1952, intitulado *Pele negra, máscaras brancas* em uma nota de rodapé diz:

[...] não há mais dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. E inversamente. Só que, para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como o não eu, isto é, o não identificável, o não assimilável. (1952/2008; p. 215)

O que procuro apreender do pensamento de Fanon sobre o racismo é sua hipótese de que a presença do corpo negro poderia trazer para o homem branco uma perturbação e desestruturação do seu corpo, uma agressão imaginária ao seu esquema corpóreo. É possível ler nesse autor que o que se tornaria impossível de ser admitido não seria a imagem do negro, e sim o que o branco enxergaria dentro de si no seu encontro com o negro – a radical alteridade – já que no *troumatisme* do encontro entre o vivo e a linguagem se inscreve na carne um estremecimento que não cessa de não se inscrever, odeia-se no outro o gozo que, por estrutura, é impossível de qualquer saber” (DIAS; MUSACHI, 2019).

Acompanhando a tese de Fanon sobre o negro como o “não-eu” e seguindo a leitura de Freud e sua releitura por Lacan, o que fica marcado como não-eu – o inadmissível, o inassimilável – não é considerado assim por não ser valorizado suficientemente pelo sujeito, mas por tocá-lo em algo que julga ameaçar a integridade de seu ser. Concerne-se ao não-eu, na medida em que não é suportável para o *eu*, dado que afirma a rebeldia do seu próprio desejo e escancara o que o habita em seu corpo, o gozo. Assim, na tentativa de domesticar e capturar o indomável do desejo humano e do gozo, o sujeito acaba por rechaçar aquilo que lhe compete e o projeta no outro, no semelhante, situação que pôde ser observada na vinheta descrita no subcapítulo anterior.

Isto posto, enquanto psicanalistas inseridos na cultura, em particular na cultura brasileira, não nos podemos deixar enganar – mesmo que os discursos racistas proferidos afirmem que as pessoas negras são seres ruins, desumanos, odiosos – o inaceitável não se articula com ruim, e o aceitável com o bom. Estamos lidando com um campo pulsional em que não há barreiras concretas que separam o joio do trigo. Trata-se, sim, de uma topologia, como nos aponta Lacan em seu último ensino.

Partindo-se desse referencial, o racismo passa a ser compreendido como uma modalidade de domínio diante da angústia que se sente em si mesmo, frente ao que lhe é estranhamente familiar da presença do outro, do estrangeiro, da outra raça, do outro sexo, do

Outro da norma (SOUZA, O., 1994). É nesse sentido que Caterina Koltai (2008) indica que o estrangeiro provoca amor, ódio, temor, *amódio*. Mas como é que o sujeito faz o enlace para que a mesma coisa que lhe causa horror, também lhe seja fonte de fascínio?

As contribuições de Octavio Souza a respeito do texto *O inquietante*¹⁶, de Freud (1919/2010), nos possibilitam acompanhar essa articulação. A estranheza viria da reatualização de complexos infantis recalcados ou de crenças animistas superadas, daí sua face tão familiar, isto é, os complexos infantis estariam referidos ao complexo de castração, e as crenças animistas à onipotência de pensamento (SOUZA, O. 1994). Mais adiante, Octavio Souza afirma que a onipotência do pensamento observadas nas crianças é vivida de forma transitiva, assim dizendo, a onipotência do sujeito pode ser entendida como onipotência do outro; de tal maneira que: “complexo de castração e crença na onipotência do pensamento podem ser entendidos, paradoxalmente, como efeitos da suposição da *não castração* do Outro” (SOUZA, O., 1994, p. 131-132).

A angústia diante do estranho seria provocada pela ameaça do desejo de um Outro concebido como não castrado (SOUZA, O., 1994). Por conseguinte, o sujeito estaria convencido de que o gozo existe e que se ele não goza é porque há alguém que o está monopolizando: haveria um ladrão de gozo que, por gozar demais, deixaria o outro gozando menos (KOLTAI, 2008).

O racismo seria, então, uma forma de extirpar do Outro o seu modo de gozo e lhe impor o nosso (SOUZA, N., 1998; SOUZA, O., 1994). Tal afirmação corrobora com a fala de Lacan em *Televisão* (1974/2003): “Deixar esse Outro entregue ao seu modo de gozo, eis o que só será possível não lhe impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido” (p. 533). Assim, para além de um ódio, de uma agressividade dirigida ao semelhante, o racismo envolve aquilo que toca também ao que resiste à simbolização e à imaginarização, pois o que se odeia é a maneira particular de gozo que se atribui ao Outro. No entanto, esse Outro é o outro em mim. Enfim, o racismo e as expressões pelas quais se manifesta representam o ódio ao próprio gozo.

¹⁶ Opto pelo uso do título “O inquietante” como tradução do título *Das Unheimliche* de Sigmund Freud agindo em concordância com o tradutor Paulo César de Souza das obras de Freud publicadas pela editora Companhia das Letras que foi coleção consultada para a elaboração desta monografia.

4 CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA: O DISCURSO QUE VEM DO OUTRO

Quando falamos em psicanálise, há de se ter em mente que o sujeito por ela definido não deriva de uma noção que se apresenta sob diferentes modos conceituais dentro do campo da filosofia. O sujeito na psicanálise também não é tributário do sujeito do conhecimento ou ainda da representação. Tampouco se trata do ser humano, sujeito da antropologia, menos ainda do indivíduo, sujeito da sociologia. Não é em relação às ciências humanas que Lacan situa o sujeito da psicanálise, mas em relação ao advento da ciência moderna com a *démarche* cartesiana conhecida como *cogito*.

Lacan retoma Descartes, apontando o corte produzido na história da filosofia pelo *cogito* “penso, logo sou”. Ressalta que o *ser* da tradição filosófica, suposta entidade marcada por uma essência, se perde a partir de Descartes. Ao afirmar “penso, logo sou”, ele subordina o ser ao pensamento, evidenciando que o *ser* não tem uma existência em si, algo que o defina e o constitua. Ele é esvaziado de substância, é contingencial, fruto ilusório de um sujeito que pensa. Por essa via, o *cogito* cartesiano está em íntima relação com a psicanálise, já que é ele quem introduz o sujeito no mundo. Daí Lacan afirmar em *A ciência e a verdade* (1966/1998) que o sujeito com o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência.

Lacan, no Seminário 11 *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/2008), elucida que o *cogito* visa o “eu penso” no que ele conduz ao “eu sou”¹⁷, e o verdadeiro fica de fora. Descartes parte da dúvida, mas Freud, ao desenvolver a psicanálise, indica que a dúvida faz parte do texto inconsciente, único texto que porta uma verdade, não havendo garantia de verdade em outro lugar. Onde há dúvida, o pensamento inconsciente está lá, pensa antes de entrar na certeza. É o “eu penso” inconsciente que revela o sujeito. Logo, o que define o sujeito é a descontinuidade entre consciência e inconsciente, e é a partir desta descontinuidade que Lacan subverte o sujeito e elabora a máxima “penso onde não sou, sou onde não me penso” (1957/1998, p. 521).

O *cogito* inaugura a possibilidade de tratar os objetos pelo simbólico, por meio da linguagem, pois na “experiência de escrever: *penso*: “*logo sou*”, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (LACAN, 1966/1998, p. 879).

¹⁷ Não se trata do eu, *moi*, mas sim, do sujeito *je*. Lacan utiliza essas expressões no francês para se referir, respectivamente ao ‘eu’ e ao ‘sujeito’, porém, como não contamos com esse recurso na língua portuguesa, opto por utilizar o eu, fazendo essa ressalva, para que se compreenda que se trata, no caso, do sujeito.

O sujeito, para a psicanálise é efeito do discurso, é aquele que se constitui na relação com o Outro por intermédio da linguagem. Ele é determinado a partir da entrada do ser humano na ordem simbólica de uma cultura. O sujeito se constitui como efeito e afetado por práticas de linguagem, isto é, o sujeito não cria seu discurso, mas é causado por ele e só pode manifestar-se porque encontra na linguagem um substrato que o cria e permite seu advento. Ele precisa da palavra para existir e para dizer-se (LACAN, 1957/1998). Resulta do funcionamento e da incidência de discursos sociais e históricos sobre o corpo do ser vivente. Esses discursos são sustentados pelo campo do simbólico, a que Lacan chamou de Outro (KUPFER, 2010).

Sendo assim, não há subjetividade que se organize fora do campo da fala e da linguagem que é o campo do Outro, e é nesse lugar de sentido topológico em que o sujeito presumirá que se encontra um saber sobre a verdade, a verdade do seu próprio desejo, um saber que lhe escapa (FERREIRA-LEMOS, 2011).

Se o sujeito se constitui a partir do olhar do Outro e a maneira como é falado, como fica o sujeito que nesse encontro com o Outro recebe o significante “negre”, com todas as significações a ele atreladas no discurso da cultura? É justamente sobre essa questão que me proponho a pensar a seguir.

4.1 A pessoa negra como sujeito

[...] o erro e a miragem, quando se fala do assunto da linguagem, é sempre crer que sua significação é o que ela designa. Mas não. Mas não. Claro, ela designa alguma coisa. Mas antes de designar algo ela desempenha um certo papel. (LACAN, 1953/2015, p. 5)

Lacan, ao promover um retorno a Freud, tem como pedras angulares a concepção de que “o inconsciente se estrutura como uma linguagem” (LACAN, 1964/2008, p. 27), e de que “o sujeito é efeito do significante” (LACAN, 1953/1998, p. 297). O que indica que há a existência de um sistema de relações pré-existentes ao sujeito e de uma ordem significante que o antecede, pois o Outro que lhe precede está já tomado pela linguagem.

O desvio lacaniano no seio do movimento psicanalítico se dá na onda do estruturalismo, quando os recursos linguísticos passam a ser utilizados em diferentes áreas do conhecimento. No ano de 1953, no texto intitulado *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, também conhecido como *Discurso de Roma*, Lacan utiliza os conceitos da linguística de Ferdinand de Saussure. No entanto, as concepções lacaniana e saussuriana da linguagem são discrepantes, visto que enquanto Saussure pressupõe um sujeito consciente, que sabe o que diz,

Lacan opera com o inconsciente, onde o sujeito é alienado. Assim Lacan, tal como Roman Jakobson, contesta os dois princípios gerais enunciados por Saussure no *Curso de linguística geral: a arbitrariedade do signo e o caráter linear do significante*.

O princípio da arbitrariedade implica uma relação convencional entre significante e significado, um enlace biunívoco. Em Saussure, o signo é produto da articulação de duas instâncias: o significado (conceito) e o significante (imagem acústica), no qual o significante está aprisionado à ordem do significado, já que “o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (SAUSSURE, 1911/1985, p. 80). Em contrapartida, Lacan em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957/1998) ao fazer considerações acerca do inconsciente estruturado como uma linguagem, subverte a concepção do signo saussuriano enfatizando que há uma primazia do significante em articulação com outros significantes e não com o significado.

Assim, Lacan descarta o diagrama saussuriano, reduzindo- o ao algoritmo:

$$\frac{S}{s}$$

Figura 3: Algoritmo lacaniano (LACAN, 1957/1998, p. 500)

Onde o ‘S’ designa o significante e o ‘s’ o significado e o traço representa a barra que separa as duas etapas. Levar em conta esse traço, dando-lhe valor de barra, implica privilegiar a pura função do significante. Significante e significado são agora dissociados, vistos como “ordens distintas inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação” (LACAN, 1957/1996, p. 500), e em lugar da interdependência sugerida por Saussure, Lacan fala em “independência do significante e do significado” (LACAN, 1956/2010, p. 266).

A subversão do signo saussuriano proposta por Lacan se dá porque ele acredita que sustentar a ideia de que o significante atende à função de representar o significado é uma ilusão, pois segundo ele, “as coisas não podem fazer mais que demonstrar que nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a outra significação” (LACAN, 1957/1998, p. 501). Não existe uma significação em si, fechada e recíproca, pois “não há língua existente à qual se coloque a questão de sua insuficiência para abranger o campo do significado, posto que atender a todas as necessidades é um efeito de sua existência como língua” (LACAN, 1957/1998, p. 501).

A relação entre significante e significado, justificada pela existência da primazia do significante, evidencia que o significante é o puro *non sense* e não está associado ao significado,

mas sim se articula a outros significantes, formando uma cadeia ($S^1 - S^2 - S^3 - S_n$). A ordem do significado é efeito da cadeia significante e, justamente por isto, é na cadeia significante que o sentido insiste e não consiste a significação em nenhum de seus elementos (LACAN, 1957/1998).

Ao transpor os conceitos estruturalistas à psicanálise e ao afirmar que “o significante se caracteriza por representar um sujeito para outro significante” (LACAN, 1973/2008, p. 55), Lacan expõe os pontos chaves da constituição do sujeito do inconsciente: a primeira refere-se à função do significante de representante para outro significante, ou seja, nomeia, institui um lugar ao sujeito, pois “o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob forma de seu nome próprio” (LACAN, 1957/1998, p. 498). A segunda diz respeito ao caráter material do significante, pois é para ele que outro significante representa o sujeito, sendo o destino que se estabelece com a função de representação. O significante nesse aspecto é o elemento material que estrutura o inconsciente como linguagem de maneira não caótica, que mesmo sem portar o sentido em si, produz efeito de sentido.

Lacan no Seminário 2 *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955/2010) apresenta o esquema L. Com este esquema que segue as regras do estruturalismo é possível fixar as ideias com relação a como o significante é fundamental para a constituição do sujeito.

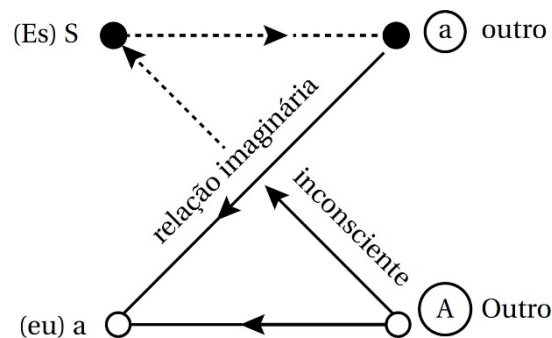


Figura 4: Esquema L ou Lambda (LACAN, 1955/2010, p. 330)

No esquema L estão representados graficamente dois dos três registros que compreendem a experiência humana: o Simbólico que é representado pelo vetor \overrightarrow{AS} e o Imaginário representado pelo vetor $\overrightarrow{aa'}$. Cabe ressaltar que neste esquema não está representado o registro do Real que Lacan escreve com $i(a)$, pois segundo ele o Real não fala, porque ele sempre retorna no mesmo lugar e o esquema L é o esquema da fala e da linguagem e, portanto, da alteridade, do Outro (EIDELSZTEIN, 2018; LACAN, 1954-1955/2010).

O esquema lambda possui dois lados e quatro elementos, quatro lugares que se conectam de maneira particular e estabelecem as coordenadas fundamentais do sujeito. No lado do sujeito há os lugares do sujeito do inconsciente (S) e do *eu* (*a*); e o lado *outro* há o outro enquanto semelhante (*a'*) e o Outro (A) como alteridade radical.

Segundo Eidelsztein (2018), ao observarmos os quatro lugares que articulam os eixos Simbólico e Imaginário, temos que:

- Do ponto A, saem somente vetores, não chegando nenhum, o que deve ser interpretado como que o Outro é um lugar determinante e não determinado;
- Ao ponto *a*, apenas chegam vetores, o que indica a condição de determinado do *eu*, tanto para o outro imaginário quanto para Outro simbólico;
- Do ponto S, sai um vetor que é o que movimenta o humano, também chamado de desejo; e chega um vetor vindo de A, indicando que o sujeito não existiria sem o Outro, evidenciando uma relação de interdependência entre S e A, essa relação não implica reversibilidade; o A determina o S e não vice-versa e
- Do ponto *a'* sai um vetor para *a*, indicando que o outro está na origem da identificação do *eu*, e chega um vetor provindo de S, o vetor do desejo.

Lacan elaborou o esquema L embasado na teoria da comunicação, na antropologia estrutural de Lévi-Strauss e na análise estrutural da linguagem feita por Jakobson, que defendem que a comunicação acontece quando um emissor envia uma mensagem, num determinado canal e num determinado código para um determinado receptor, que por sua vez decifra esta mensagem; ele transpõe este conceito à construção e à leitura do esquema propiciando o seguinte entendimento: a mensagem sai da posição do sujeito (S) em direção ao outro imaginário (*a'*) e assim calcula-se a posição do *eu* (*a*) – posição esta que é imaginária, pois há a premissa que existiria uma relação de simetria, por isso que os dois pontos do eixo imaginário são representados pela letra *a* – esta mensagem prossegue até o Outro (A) que é o tesouro dos significantes, neste lugar a mensagem sofre uma inversão e é reenviada ao sujeito. Demonstrando assim que o esquema L:

[...] figura a interrupção da palavra plena entre o sujeito e o Outro e seu desvio pelos dois eu, *a* e *a'*, e suas relações imaginárias [...] onde há uma triplicidade indicada no sujeito, que abrange o fato de que é o eu do sujeito que fala normalmente a um outro, e do sujeito, do sujeito S, em terceira pessoa [...] ou seja, o sujeito *se* fala *com* o seu eu. (LACAN, 1955/2010, p. 23, grifo do autor)

Assim sendo, no esquema está escrito o circuito do significante partindo do Outro, contudo, ocorre que é o sujeito que recebe do Outro a sua própria mensagem invertida. Por isto Lacan afirma que o sujeito do qual estamos tratando é “o sujeito, não em sua totalidade, porém em sua abertura. Como de costume, ele não sabe o que diz. Se ele soubesse o que diz não estaria aí. Ele estaria ali, embaixo, à direita”. (LACAN, 1955/2010, p. 330). Não saber o que diz está associado à alienação do sujeito à linguagem, ou melhor, ao muro da linguagem.

Nos seminários 4 *A relação de objeto* (1956-1957/1995) e 5 *As formações do inconsciente* (1957-1958/1999), Lacan nos mostra como, na entrada na ordem simbólica da cultura humana, a passagem da pura necessidade para a demanda corresponde a um momento fundamental da organização psíquica da criança em que ela vem a “nascer” enquanto sujeito, a partir da sua relação com o Outro, que é aquela figura que nomeia aquilo que ainda não tem nem nome, nem representação e o recebe no mundo simbólico. É nessa perspectiva que “o inconsciente do sujeito é o discurso do outro” (LACAN, 1953/1998, p. 266), pois tanto o sujeito quanto o inconsciente se constituem na relação com a linguagem, ou seja, a partir da entrada na ordem simbólica da cultura. Isto posto, há uma linguagem que antecede a constituição do sujeito que se situa no mesmo lugar dos significantes, visto que “o inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) repete e insiste, para interferir nos cortes que oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma” (LACAN, 1960/1998, p.813).

O vivente, ao acessar a linguagem, adentra o mundo simbólico e é capturado por ele, se alienando na própria linguagem, por isso o sujeito é um efeito de linguagem que se manifesta em forma de disfarce (*fading do sujeito*), que tenta encobrir o lugar que o sujeito ocupa na sua relação com o Outro. É desse lugar no simbólico que dependem a relação imaginária e a real e, conseqüentemente, a própria constituição de mundo do sujeito.

A alienação do sujeito na e pela linguagem pode ser observada no discurso de Teresa:

“Sabe, tenho um filho de 10 anos e agora tenho recebido reclamações da escola sobre o comportamento dele, a educadora pedagógica diz que ele está com dificuldade de relacionamento...está sempre brigando com os colegas e se isola no intervalo. Não sei por que ele faz isso, sempre converso com ele para se comportar bem, ser amável, conversar direito...Eu faço tudo por ele, ele estuda no melhor colégio da região, compro as melhores roupas, os melhores brinquedos e mesmo assim ele agride e xinga os amigos.

Em casa está tudo bem, a não ser quando eu e meu marido temos alguns desentendimentos a respeito das roupas que meu filho deve vestir. Agora ele cismou em querer usar esses tênis de skatista, boné, camiseta e calças largas...Eu não aceito isso, falo para ele que isso é coisa de pobre preto e favelado.”

Este pequeno recorte da clínica evidencia a relação do sujeito com seu discurso, uma relação em que o sujeito ignora as significações que produz, dado que os significados se remetem ao recalque e adquirem uma representação. O sujeito está sempre referenciado ao Outro, à sentença simbólica que o constitui, à imaginarização que o permite enxergar o mundo, do qual só é possível sentir seus efeitos, pois o “reconhecimento de si mesmo passa pelo outro especular (relação imaginária)” (MOUNTAIN; ROSA, 2015, p.153).

No caso da pessoa negra, o olhar do Outro, desde a origem, marca o rechaço e a desvalorização da cor negra, ao mesmo tempo em que oferece um paradigma de ideal social – o da brancura. Diante dessa significação dicotômica e maquiéista que opõe o par negro/branco, transmitida no discurso do Outro social, a constituição subjetiva da pessoa negra, em sua inserção no laço social pode se dar pela alienação da sua cor, posto que o significante cor traz colado a si um ideal branco, que não dá outra alternativa a não ser desejar pertencer ao que não se pode ser, confrontando o sujeito negro com um limite intransponível. E como resposta, a pessoa negra desenvolve uma identificação imaginária cujo emblema é o ideal de brancura e, assim, assume uma série de comportamentos que exprimem uma tentativa de recusa de sua cor, que certamente tem efeitos sobre a relação a ser estabelecida com seu corpo e com sua identidade.

4.2 O Outro em mim: a criança negra no espelho

A partir da teoria freudiana, Lacan inicia toda uma formulação a respeito do papel do registro do imaginário na constituição subjetiva. Uma das principais construções sobre o assunto foi o desenvolvimento do pensamento acerca do estágio do espelho, teorizando a constituição do *eu* por intermédio da identificação com imagem do outro. Ele atribui à imagem papel fundador na constituição do *eu* e na matriz simbólica do sujeito, definindo nessa perspectiva a identificação como “a transformação produzida no sujeito quando assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998, p. 97). Este estágio fundamental revela o estabelecimento de uma relação do organismo (*Innenwelt*) com sua realidade (*Umwelt*).

Em *O estágio do espelho como formador da função do eu* (1949/1998), Lacan indica que a apropriação do corpo é prematura em relação ao próprio domínio motor e fisiológico insuficientes da criança. Nesse primeiro momento de estruturação do sujeito, a criança, com sua experiência de um corpo fragmentado, se antecipa numa unidade a partir da imagem do outro, isto é, da imagem do corpo próprio encontrada no espelho, na qual se alienará virtualmente. A visão do corpo inteiro no espelho desperta uma sensação de júbilo na criança

que, imediatamente, procura no olhar do adulto a confirmação do que vê no espelho, que passa a ser considerado como seu eu ideal (LACAN, 1949/1998).

Nas palavras de Lacan temos:

Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem [...].

A assunção jubilatória de sua imagem especular por ser esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á, pois, manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.

[...] o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (1949/1998; p. 97-100)

Diante da seguridade de um corpo próprio unificado e do esvanecimento da fantasia do corpo esfacelado, se estrutura a identidade primordial do sujeito, pois o sujeito se reconhece no espelho por meio do Outro, instaurando-se o eu. A imagem refletida representa o eu ideal, base das identificações que acompanharão o sujeito deste momento em diante. Logo, “a aquisição da identidade se apoia na dimensão imaginária a partir do reconhecimento da criança de sua imagem virtual que não é ela, mas é onde se reconhece, tratando-se então de um conhecimento imaginário, mas que se alicerça na experiência” (NOGUEIRA, 1998, p. 61).

Nos anos de 1953-1954, mais especificamente no seminário 1 *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan reformula o Estádio do espelho a partir do experimento do físico Henri Bouasse, nessa reformulação ele demonstra a relação do eu com o outro e introduz o Simbólico nesse estágio especular. Assim, ele elabora seu modelo óptico.

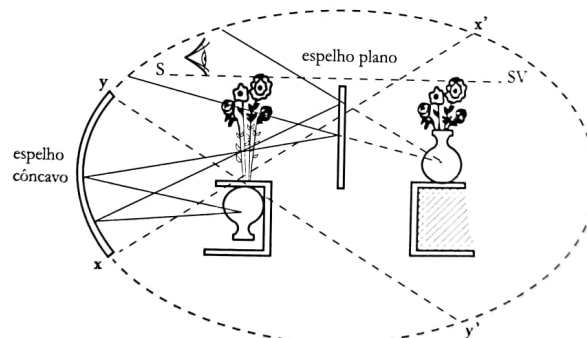


Figura 5: Modelo óptico (LACAN, 1954/2009; p. 185)

O esquema óptico é uma releitura do estádio de espelho. Neste modelo, as flores representam o objeto, enquanto o vaso representa o corpo com seus orifícios e o espelho plano representa o olhar do Outro primordial, que proporciona uma imagem unificada, ideal, pois essa imagem refletida por esse olhar é carregada de valorização.

O espaço virtual (SV) é onde o sujeito imagina que seu eu existe como unidade, e está em relação direta com o olho do sujeito, evidenciando que na relação do Imaginário com o Real tudo depende da situação do sujeito, da sua posição no campo simbólico.

Em suma, uma síntese da leitura do modelo óptico poderia ser:

o sujeito se mira no ideal de eu (espelho plano), de modo que esse espelho faz função do Outro como lugar simbólico. É através dessa tela do espelho plano que o eu pode se reconhecer na imagem do outro, pode se projetar (sua imagem) numa relação que ser lida como projeção de um eu ideal. Simbólico sustentando o Imaginário, eu ideal projetado na tela do ideal do eu. (GRECO, 2011; p. 8)

Partindo desse conceito lacaniano e tentando aproximar à experiência da criança negra, parece seguro afirmar que a sensação jubilatória é acompanhada, simultaneamente, pela aversão à imagem que o espelho virtualmente oferece, uma vez que esse momento envolve a negação imaginária do semblante que a imagem especular oferece, pois ela reluta em aderir a essa imagem de si que não corresponde à imagem do desejo do Outro (mãe). Uma vez que este Outro primordial, em uma condição imaginária, tem a brancura como objeto visado pelo desejo, que se junta às duas condições simbólicas: a cor da pele e a relação do sujeito com a mãe, que mantém a dupla demanda do desejo de brancura, condições que fazem emergir a cor da pele como objeto.

Ao se identificar à imagem, a criança negra conclui que aquela imagem é ela, mas não reconhecendo ali a imagem do desejo do Outro, se vê inconscientemente mobilizada a procurar, nessa imagem, o que lhe reconciliaria com o desejo desse Outro-materno.

A mãe negra investe libidinalmente seu bebê, mas nega, ao mesmo tempo, o que a pele negra representa simbolicamente. Esse paradoxo marca a experiência da criança negra diante do espelho, particularizando seu processo de identificação; assemelho-me com o que, da minha imagem, corresponde ao desejo do Outro; não me assemelho com o que, dessa imagem, contraria esse desejo.

Com esse movimento, produz-se um mecanismo complexo de identificação/não identificação, que reproduz na criança negra a experiência da pessoa negra adulta, sua identificação imaginária é atravessada pelo ideal de brancura. Para reconciliar-se com a imagem do desejo do Outro é necessário negar algo de si mesma.

Esta dinâmica de reconhecimento de si mesma que passa pela introjeção do ideal de brancura faz com que a criança negra, com o passar do tempo, dê consistência ao chamado mito da brancura, que são ideais ou representações fantasísticas do que é ser uma pessoa branca, mas que para a criança negra aparecem como reais e passam a representar um significado que terá papel decisivo em seu comportamento, ela passa a viver a ilusão da imagem absoluta, a utopia da brancura. Um exemplo desse processo pode ser apreendido na fala de Julia (23 anos):

“Sabe agora me veio uma lembrança dos meus primeiros anos na escola. Eu lembro que teve um tempo na escola que eu usava meu cabelo natural e me chamavam de quiosque..., um dia percebi que minhas amigas tinham um cabelo diferente do meu e reparei que minha mãe tinha um cabelo igual das minhas amigas. Então um dia eu cheguei em casa e falei para minha mãe que queria um cabelo igual o dela... Desde os meus 11 anos que eu aliso meu cabelo. Agora com essa onda de assumir os cachos, eu já tentei, mas tem algo que me impede, alguma coisa que eu não sei de onde vem, que me faz pensar que o meu cabelo liso do jeito que está é mais bonito.”

Para a criança negra, os significados do racismo estão inscritos em seu nascimento, ou seja, a discriminação se manifesta muito antes de qualquer experiência social de discriminação e é com os efeitos desta, enquanto já inscritos na psiquê de seus pais negros, que a criança se confronta.

Sabemos que o sujeito se constitui na relação com o olhar do Outro, assim, na medida em que a criança se volta para aquele que a embala, o que se faz presente é o mais efêmero dos objetos, aquilo que só aparece à margem do espelho, ou seja, o encontro dos olhares. O que estaria na margem do espelho, o resto existente, seria este objeto chamado concomitantemente de causa de desejo e de mais-gozar, o que Lacan nomeou de objeto *a*. Ou seja, um objeto que contempla tanto a dimensão daquilo que movimenta e causa o desejo, como também uma tensão que não é da ordem do prazer.

Quando o objeto *a* aparece, a angústia nos assinala sua particularidade. A angústia está ligada, então, à aproximação do objeto e tem uma estreita relação com o real, e o que vem do real nos assola, insiste em nós, provocando-nos estranheza, nos deixando sem palavras.

Levantamos a hipótese de que, para as pessoas negras, a manifestação dessa angústia que as toma pode ser efeito da impossibilidade de aliarem o eu a seu ideal de eu, pois o ideal de eu é branco. O racismo ronda a sua existência na condição de um fantasma desde o nascimento; diante disso, resta à pessoa negra usar como defesa a recusa do significante que representa a significação [s(A)] que ele tenta negar, negando-se a si mesmo, pela negação dos símbolos de sua negritude.

5 A PESSOA NEGRA E O EU: IDENTIDADE E IDENTIFICAÇÃO

No processo de constituição do sujeito, é preciso que ele ultrapasse a identificação primordial com sua imagem refletida no espelho, o eu ideal, para que alcance o ideal de eu e possa advir como um sujeito desejante. No entanto, “é preciso que esse modelo ideal exista para que recupere o narcisismo original perdido, mesmo que seja mediado pelo ideal de eu” (SOUZA, 1990, p.33).

O eu ideal é a instância marcada pelo registro do imaginário e se caracteriza pelas identificações maciças e pelas representações fantasmáticas. Já o ideal de eu é o domínio do simbólico, da lei e da ordem, é o lugar do discurso (SOUZA, 1990).

Se o ideal do eu é o lugar do discurso, podemos afirmar que ele está completamente articulado com a sociedade e a cultura. Diante disso, “como o discurso da sociedade e da cultura brasileira afirmam que o normativo é o branco, a pessoa negra tem acesso ao modelo de ideal de eu que exprime o fetiche da brancura” (COSTA, 1990 apud SOUZA, 1990, p. 4), pois passa pelo processo identificatório forjado no desejo do que seria ser branco. Assim, está posta a dualidade que tange à estrutura psíquica da pessoa negra, o que Isildinha Batista (1998) expôs como “uma dupla lacuna que se instaura no processo de tornar-se sujeito, em que o real de sua condição de negra não é reconhecida, é negada e se nega” (p. 93).

Observemos isto no excerto abaixo retirado de uma fala na clínica:

“Sempre tive uma relação conturbada com o espelho, as vezes me olho, as vezes desvio o olhar, teve até uma vez que eu passei uma semana inteira sem me ver refletida no espelho.

Eu evito me olhar, porque quando eu olho não gosto do que vejo, acho que meu nariz é muito largo, que minha boca é muito grande, meu cabelo então nem se fala. Parece que o corpo que ali está não me representa, não condiz com o que eu penso e com quem eu sou.” (Amanda)

Os atributos negativos legitimados pela ideologia racista que toma a pessoa branca como padrão definem processos de identidade e identificação que produzem marcas, rompimentos e sofrimentos psíquicos à pessoa negra. Frente a isso, na esfera individual de construção de sua identidade, ele se encontra à mercê das condições objetivas e do imaginário coletivo.

Marie-Hélène Brousse (2017/2018), em seu texto intitulado *As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade um sintoma* nos faz uma contextualização cirúrgica a respeito da diferença entre a identificação, enquanto processo psíquico, e a identidade como fixação a uma imagem, revestida de valor e, portanto, a identidade como um sintoma. Ela nos aponta que desde Freud, a divisão subjetiva correlata à possibilidade da

existência do inconsciente e sua verificação a partir das manifestações que o produzem, opõe-se à ideia proposta por concepções pautadas na fenomenologia de que há uma identidade enquanto unidade.

Como já discorrido anteriormente, o Outro é prioritário na constituição subjetiva do ser falante, essa prioridade do Outro está marcada no mais profundo da identidade do sujeito. Já no início, desde o estágio do espelho, a dimensão do imaginário já atribui à imagem virtudes simbólicas, na medida em que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Com isto, tem-se que a identidade está do lado do Outro, a partir das imagens fixadas, e não do lado do sujeito, efeito de linguagem, isto é, a identidade do sujeito não passa de “identidade de papel”, definida a partir dos documentos emitidos pelo Outro (BROUSSE, 2018 apud MILLER, 2007).

O Outro, além de oferecer os significantes que deslizam pela identidade, é essencial para o processo de identificação que é o laço mais primitivo que une uma pessoa a outra, até mesmo em um grupo. Três níveis de identificação que foram apontados por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921): o primeiro corresponde à identificação ao pai pelo amor que é a identificação como forma primordial de laço afetivo com o objeto estabilizando a realidade; o segundo, à identificação com aquele que se quer ser, ou seja, é uma identificação participativa, pois o sujeito se identifica com um traço do outro e o terceiro, à identificação com o traço unário presente no Outro, no qual o sujeito se identifica com a posição deste frente ao desejo. (FREUD, 1921/2011; BROUSSE, 2018 apud MILLER, 2007; LAURENT, 2013).

Esforçando-se para transpor esses conceitos à particularidade da pessoa negra, pode-se afirmar que, à medida que a identidade do sujeito depende da imagem especular da unificação do corpo próprio investida libidinalmente, a pessoa negra, ao vivenciar o racismo, mesmo que de forma implícita, terá seu psiquismo marcado pela perseguição do corpo-próprio (COSTA, 1990 apud SOUZA, 1990), uma vez que nesses três níveis o que se subscreve a identificação ao traço de gozo, a *um* modo de gozo do Outro (LAURENT, 2013).

Essa experiência violenta afeta a identidade da pessoa negra e prejudica sua identificação com o semelhante. O esfacelamento de sua identidade faz com que se internalize um ideal de eu branco e nesse processo de identificação ele introjeta tanto o objeto amado quanto o odiado. Esta dinâmica inconciliável entre ideal de eu, branco, e sua condição biológica de ser negro exige um grande esforço para conciliar o eu a um ideal; o conjunto desses sacrifícios psíquicos pode levar a uma desestabilização da psiquê— a pessoa negra absorta no desejo de embranquecimento, pode acabar por desejar a própria morte.

6 A MULHER NEGRA E O ENCONTRO COM A DEVASTAÇÃO

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar em carruagens, e erguidas para passar sobre valas e ter os melhores lugares em todas as partes. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a passar por cima de poças de lama ou me deu qualquer bom lugar! E eu não sou uma mulher? (...) Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E eu não sou uma mulher? (TRUTH, 1851 apud LOEWENBERG.; BOGIN, 1976)¹⁸

O discurso de Sojourner, uma escrava alforriada e militante pela luta abolicionista norte americana e dos direitos das mulheres, proferido na Convenção de Mulheres de 1851, em Ohio, parece que nos instiga a pensar sobre o enigma do que é uma mulher.

Desde muito cedo, o enigma do feminino ocupa um espaço importante na obra de Freud, ele o aborda a partir das possíveis respostas encontradas pelas meninas diante da diferença anatômica em relação aos meninos. Nessa perspectiva, a posição da mãe se configura como uma das saídas para as meninas, melhor dizendo, a saída para as meninas no seu trajeto até tornar-se uma mulher e chegar à feminilidade normal. Freud afirma que o caminho da menina, desde o monismo sexual até tornar-se uma mulher, implica, em ao menos dois pontos, em um caminho mais tortuoso que o do menino. Ela precisa atravessar uma dupla mudança: deve mudar de zona erógena, do clitóris para a vagina, e de objeto, pois tendo a mãe como primeiro objeto de amor, tem que se dirigir ao pai para poder alcançar a feminilidade normal. Enquanto o menino sairia do Complexo de Édipo a partir da entrada no Complexo de Castração, a menina teria no Complexo de Castração a sua entrada no Complexo de Édipo.

O descobrimento da castração para a menina, ou seja, a percepção do pênis do menino com diferença do seu corpo seria um ponto crucial e a lançaria em um de três caminhos possíveis: um que conduziria à inibição sexual; outro, que a levaria a um complexo de masculinidade; e um terceiro, seria o que a conduziria à feminilidade normal. Nessa terceira via, o desejo com o qual a menina se orientaria na direção do pai, buscando conseguir dele o falo que a mãe lhe teria negado, seria substituído pelo desejo de ter um filho dele. O que, no futuro, poderia transformar-se no desejo dela de ter um filho com outro homem. A feminilidade

¹⁸ Tradução minha. Original: "That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man - when I could get it - and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?"

para Freud, portanto, seria essa substituição do desejo impossível de ter um falo, pela realização possível de ter um filho (FREUD, 1925; 1931;1933/ ano da edição consultada).

Em contrapartida, Lacan avançou muitíssimo frente ao impasse da elaboração freudiana sobre a sexualidade feminina, principalmente para mantê-la na ordem do indizível, de algo que não se recobre com a linguagem e, para tanto, ele se debruça sobre a questão do gozo feminino.

Na impossibilidade de se apoiar totalmente no referente fálico, o gozo da mulher se afasta, radicalmente, da noção de identidade e conjunto; daí a afirmação de que não se pode falar de A mulher, mas somente de uma mulher.

Lacan esclarece que o gozo feminino não está todo balizado pela função fálica; esse modo de gozo, por outro lado, não poderia ser considerado complementar ao da posição masculina, porque isso levaria à noção de um todo, Um que seria impossível de conceber. Logo, não se trata de complementariedade, mas sim de suplementariedade. Assim, o gozo feminino, sendo outro em relação ao gozo fálico, deixaria uma mulher numa condição de tal alteridade que ela poderia ser considerada como Outro sexo, um sexo como Outro (LACAN, 1972-1973/2008).

O efeito da castração na mulher, segundo a concepção lacaniana – diferentemente da noção freudiana, que a colocaria como cativa da inveja do pênis – lhe permitira alcançar um gozo suplementar, não todo fálico e, portanto, sair de uma posição que poderia ser tomada “de menos” para a posição “não toda”. Não é porque ela é não toda na função fálica que deixa de estar nela de todo inserida. Ela está lá na significação fálica. Mas há algo a mais (LACAN, 1972-1973/2008, p. 80).

Para Lacan, o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo, gozo este que está para além do prazer e se aproxima da perda.

“Eu constantemente me pego comparando meu corpo com o corpo da minha irmã, é que nós somos muitos diferentes a começar pela cor da pele. Ela toda magrinha, delicada, de pele clara, já eu tenho tudo demais... peito, cabelo, bunda... até minha cor é escura demais. Eu acho que eu faço essa comparação por causa da minha mãe, ela me trata diferente do que ela trata minha irmã. Parece que ela não gosta de mim, sempre ressalta que a minha aparência é feia. Então para tentar agradá-la, eu tento de diferentes formas de esconder o que em mim está demais: uso roupas largas, deixo meu cabelo sempre preso, até procurei técnicas de maquiagem que afinam os traços do rosto.” (Flávia)

O corpo funciona como marca dos valores sociais, e o corpo negro, como socialmente concebido, representa o que corresponde ao excesso, ao que é Outro, ao que extravasa. Esse corpo guarda a memória de toda uma história, desde a ancestralidade, guarda as alegrias e o

sofrimento. Assim, o corpo negro lembra, a todo momento, aquilo que não se pode esquecer. Um corpo que sofre com as marcas do racismo.

Com Lacan, sabemos que o trajeto que constitui o feminino é complexo e enigmático e que passa pela importância do Outro materno e seu desejo, a relação mãe-filha e a relação do sujeito com o corpo próprio.

Quando falamos em corpo, se levanta a questão: De qual corpo se trata na psicanálise? O corpo na psicanálise não é o corpo inato; o corpo no interior do campo psicanalítico só pode ser pensado pulsionalmente, como corpo-efeito do investimento pulsional do Outro, isto é, como efeito do significante. É daí que o processo de constituição do sujeito terá, neste investimento que é sempre articulado à linguagem, seu ponto de partida.

Conforme discorrido em capítulo anterior, ao nascer, a criança humana recebe do Outro uma enxurrada de significantes. A existência de um sujeito, se inicia no encontro do vivo com o significante; encontro sempre traumático, que implica uma perda constitutiva de gozo que implica o seu corpo. É sob as marcas dessa afetação primordial que se constituirá o sujeito, como dividido pela relação com a linguagem. O corpo é, então, objeto de investimento do Outro e deverá ser assumido pelo sujeito, já que, entre ambos, nenhuma relação natural existe: sujeito e corpo não vieram juntos ao mundo. Há que haver uma operação psíquica para que o corpo seja assumido pelo sujeito. Como nos diz Lacan em seu último ensino, o homem não é um corpo, ele tem um corpo.

No ato em que o corpo é pulsionalmente investido pelo Outro, se desconstitui enquanto corpo orgânico, esvazia-se de seus órgãos. Isto significa que o corpo natural, o corpo biológico, está perdido para o sujeito, e só se tornará acessível a ele, por intermédio da ordem simbólica que o marca como humano. Sendo assim, os significantes medeiam a relação do sujeito com o corpo, já esvaziado de órgãos, são também eles que organizam, a relação que o sujeito estabelece com a imagem de seu corpo, com as imagens dos seus semelhantes e os objetos da realidade (ELIA, 1995). É isso que observamos na fala de Flávia, que sofre com sua negritude, posto que o olhar do Outro determina o sujeito e produz afecção de gozo, contudo, quando o olhar do Outro materno porta as marcas do racismo, pode provocar no sujeito, neste caso, na mulher negra, a realidade da devastação enquanto a intrusão do desejo materno, mortífero. Assim, as tentativas de esconder aquilo que não se pode ser escondido demonstra a resposta encontrada por essa mulher em busca da própria feminilidade.

Cabe ressaltar que Miller (2014) nos adverte que ao longo do ensino de Lacan o estatuto do corpo vai-se aprimorando. Em primeiro lugar o corpo é introduzido como imagem, estabelecendo sua unidade por meio da imagem no espelho. Em segundo lugar, o corpo se

articula com Ideal do eu e o eu ideal, a partir das dinâmicas de identificação. Em terceiro, a afinidade entre o corpo e imaginário é reafirmada no ensino dos nós, esse viés, enfatiza que é pelo viés de sua imagem que o corpo participa, primeiro, da economia do gozo. Em quarto lugar, avançando mais, “o corpo condiciona tudo o que o registro do imaginário aloja de representações: significado, sentido e significação, a própria imagem do mundo” (MILLER, 2014, p. 8).

Diante dessas considerações supracitadas torna-se lícito afirmar que um sujeito não é seu corpo, mas sim tem um corpo e o ter implica saber fazer algo com ele. Pois trata-se de um corpo simbólico, um corpo mapeado por marcas e traços significantes, irreduzíveis à ordem biológica. Mas também um corpo imaginário, um corpo de identificações, modificado pelos efeitos gerados pela assunção, no sujeito, da imagem dos objetos por ele investidos e amados. E finalmente, o corpo é também real, não porque ele seja um corpo orgânico, ele é real na medida em que não é totalmente imaginarizado e simbolizado, ou, antes, porque o é *não-todo*, pois, a partir do corte representado por sua entrada na ordem simbólica, que toma o corpo passível de reconhecimento imaginário, o corpo orgânico natural, para sempre perdido na experiência do sujeito, dá lugar a um vazio não imaginarizável nem simbolizável, lugar, inclusive, que se constitui como furo no campo das representações.

É assim, dentro da dinâmica de tornar-se sujeito, assumir e fazer-se um corpo e tornar-se uma mulher, cabe à mulher negra achar seu caminho para subverter as marcas psíquicas que o racismo produz.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o desenvolvimento desta monografia do curso de formação em psicanálise, parti da minha inquietação diante do silenciamento dos psicanalistas brasileiros perante a questão racial no Brasil. A partir da minha clínica, que coincidentemente, ou não, se configura por demandas de atendimento endereçadas por mulheres que carregam em sua pele o signo da negritude, fui impelida a pensar a dimensão psíquica da questão do racismo e sobre os modos que a realidade histórico-social brasileira determina a nós, mulheres negras, condições psíquicas particulares. Busquei tentar responder as seguintes questões: Como se dá no plano psíquico a elaboração dos sentidos que o racismo traz consigo? Como as mulheres negras lidam e quais são os efeitos das marcas impostas pelo racismo? Até que ponto essas marcas afetam a constituição da subjetividade? Como essas marcas reverberam nas expressões do corpo e na feminilidade?

Para tanto, recorri ao arcabouço da psicanálise dialogando com outros campos do saber, que estão mais avançados no percurso dessa seara que se chama racismo brasileiro, como a sociologia, a antropologia e o feminismo negro. Além disso, contei com o auxílio de vinhetas clínicas usadas como formas de ilustração, atuando como disparadoras da discussão do tema debatido.

Na introdução, abordei sucintamente a história da formação da sociedade brasileira dando foco à situação da mulher negra nesse período. Na primeira parte me propus discutir sobre a dimensão sociocultural do racismo. No primeiro capítulo, discorri sobre o tema da negritude, começando pelo lugar que é atribuído à pessoa negra na sociedade brasileira: o lugar de coisa, desumanizado, subalternizado, esvaziado de afetos; articulando a isso a lógica da construção do laço social do racismo e como esse lugar atribuído é disseminado e fixado pela cultura, começando pela leitura freudiana do tabu, seguindo para o sistema de significações e representações, chegando à teoria dos discursos. No segundo capítulo, abordo as contribuições psicanalíticas no que concerne ao racismo relacionando os afetos de amor e ódio, ao estranho mais íntimo, apresentando o ódio ao Outro como o mais *êxtimo* ao sujeito, o insuportável em si mesmo.

Na segunda parte, discuto a dimensão psíquica do sujeito marcado pela negritude. Iniciei abordando a *démarche* cartesiana, construindo um percurso partindo da consideração de que não há subjetividade que se organize fora do campo da fala e da linguagem, transitando pelo algoritmo lacaniano da constituição subjetiva expresso no esquema L, abordando conceitos como alienação, estádio do espelho e identificação.

No último capítulo, exponho algumas contribuições a respeito do estatuto do corpo e do feminino em psicanálise, no entanto, não foi possível aprofundar tais questões. Questões estas que relacionam as expressões e os impactos do racismo com o estatuto que o corpo ganha no último ensino de Lacan. Estas questões estão sendo por mim discutidas em minha dissertação de mestrado, desenvolvida na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) no programa de Pós-graduação em Psicanálise.

Com as articulações possíveis de serem desenvolvidas nesta monografia, elaborada durante a pandemia de Covid-19 que atingiu números exorbitantes de mortes, dentre essas podendo considerar-se que a grande maioria trata-se de corpos negros, já que no estado de São Paulo pessoas negras têm 62%¹⁹ mais chance de morrer desta doença devido à situação de vulnerabilidade na qual vivem, finalizo com a aposta de que um primeiro caminho possível para um sujeito marcado pelo traço da cor da pele, que traz consigo a marca desse gozo mortífero – o racismo – pode ser o de saber fazer com essa inscrição de gozo. Um saber fazer que, em um primeiro momento, pode passar por buscar maneiras de se autodeterminar e autodefinir e construir para si uma identidade que inclua e dê um lugar digno à negritude, para assim ser possível destituir-se desses pontos de fixação. Já com relação ao posicionamento dos(as) psicanalistas brasileiros e da psicanálise, não nos podemos abster dessa problemática e devemos, sim, construir uma *práxis* que vise um horizonte que implique a psicanálise ao empreendimento antirracista. Uma vez que a psicanálise em suas múltiplas dimensões (discurso, saber, movimento, instituição e prática clínica) não se deve eximir de problematizar a questão racial, de apresentar suas leituras quanto ao racismo estrutural e os modos de subjetivação que lhes são correlatos e de se manter em posição crítica à altura de outros campos de saber que abordam crítica e corajosamente essa difícil questão. Concluo, por ora, que a psicanálise tem um papel fundamental na abordagem dos efeitos do racismo na atualidade e na realidade brasileira, na medida em que toda forma de segregação que se imponha a vida social do indivíduo é indissociável de uma profundidade inconsciente da racialização, uma vez que o sujeito é dividido pelo Outro e pela linguagem, e que há a possibilidade de utilizar as contribuições psicanalíticas para se pensar, discutir e fazer uma leitura dos efeitos do racismo para subjetividade de cada falasser e também sobre os laços sociais organizados a partir dessa lógica segregativa. Pois como Lacan afirmou:

Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas

¹⁹ Ver Secretaria Municipal da Saúde COVID-19 Boletim Quinzenal n.3, 30/4/2020, p. 23. Disponível em https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/vigilancia_em_saude/index.php?p=295572

quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas. (LACAN, 1953/1998, p. 322)

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia (1956)**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.

ADORNO, Theodor W. **Introdução à sociologia (1968)**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

AMADO, Yuri D. **O significativo como representante do sujeito para outro significativo**. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/99330>. Acesso em: 27 fev. 2021.

BARROS, Romildo R. Ódio, semblante e ser. *In*: IX ENCONTRO AMERICANO DE PSICANÁLISE DA ORIENTAÇÃO LACANIANA, 2019, São Paulo. **Boletim OCI – 4**. São Paulo, abr., 2019. Disponível em: <https://ix.enapol.org/boletim-oci-4/>. Acesso em: 03 ago. 2020.

BASSOLS, Miquel. El odio como vínculo y ruptura. *In*: 4 ENCONTRO AMERICANO, 2009, Argentina. **Argumento**. Argentina, jul., 2009. Disponível em: http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/bassols_odio.html. Acesso em: 10 ago. 2020.

BICUDO, Virgínia. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo (1945)**. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BORGES, Rosane. Prefácio. *In*: KON, Noemi M.; SILVA, Maria L.; ABUD, Cristiane C. (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 7-14.

BRAGA, Ana P. M. **Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas das psicanálise sobre mulheres negras**. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/td-e-10052016-104955/pt-br.php>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BRANDÃO, Kelly. O que a teorização lacaniana do discursos nos ensina sobre o laço contemporâneo?. **Revista de filosofia do IFCH**, Campinas, v. 3, n. 5, jan. jun., 2019. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3883>. Acesso em: 29 jul. 2020.

BROUSSE, Marie-Hélène. As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. **Opção Lacaniana online**, ano 9, n. 25-26, p. 1-12, mar. jul. 2018. Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_25/As_Identidades_uma_politica_a_identificacao.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

CASTRO, Julio C. L. O inconsciente como linguagem: De Freud a Lacan. **CASA**, v. 7, n.1, jul. 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/255982049_O_inconsciente_como_linguagem_de_Freud_a_Lacan#:~:text=This%20article%20shows%20that%20Freud,Ja kobson%2C%20furthered%20the%20Freudian%20conception. Acesso em: 29 jul. 2020.

CHAVES, Wilson C. A noção lacaniana da subversão do sujeito. **Psicologia, Ciência e Profissão**, v. 22, n. 4, p. 68-73, dez. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pcp/v22n4/08.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

COELHO, Carolina M. S. Psicanálise e laço social – uma leitura do Seminário 17. **Mental**, Barbacena, v. 4, n. 6, jun. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1679-44272006000100009>. Acesso em: 29 jul. 2020.

COLLINS, Patricia H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONCEIÇÃO, Evaristo. **Conceição Evaristo**: ‘minha escrita é contaminada pela condição da mulher negra’. *In*: Entrevista concedida a Juliana Domingos de Lima. **Nexo Jornal**. São Paulo, mai. 2017. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Conceicao-Evaristo-minha-escrita-e-contaminada-pela-condicao-de-mulher-negra>. Acesso em: 30 set. 2020.

COSTA, Jurandir F. Apresentação – Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In*: SOUZA, Neusa S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1990.

CUNHA, Luiz F. C.; ARENAS, Gerardo; MACHÍN, Gustavo A. Z. Ódio, cólera, indignação: desafios para a psicanálise. *In*: IX ENCONTRO AMERICANO DE PSICANÁLISE DA ORIENTAÇÃO LACANIANA, 2019, São Paulo. **Argumento**. São Paulo, abr., 2019. Disponível em: <https://ix.enapol.org/argumento/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

DAMACENO, Janaína. **Os segredo de Virgínia**: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-14032014-103244/es.php>. Acesso em: 14 jan. 2020.

DAVIS, Angela. Race and Criminalization: black americans and the punishment industry. *In*: LUBIANO, Wahneema (org.). **The House that Race Built**: black americans. U. S. Terrain. Nova York: Pantheon, 1997. p. 264-279.

_____. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Eliane A. C.; MUSACHI, Blanca. Soluções ao ódio?. **La libertad de pluma**. Espanha, ano 3, n. 10, jun. 2019. Disponível em: <http://lalibertaddepluma.org/blanca-musachi-e-eliane-costa-dias-solucoes-ao-odio/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

EDELSZTEIN, Alfredo. Esquema “L”. *In: Modelos, esquemas e grafos no ensino de Lacan*. São Paulo: Toro Editora, 2018.

ELIA, Luciano. **Corpo e sexualidade em Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

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

_____. **Os condenados da terra (1961)**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FERREIRA, Nadiá P. Jacques Lacan: apropriação e subversão da linguística. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 5, n. 1, p. 113-132, jan. jun. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/agora/v5n1/v5n1a09.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

FERREIRA-LEMONS, Patricia P. Sujeito na psicanálise: o ato de resposta à ordem social. *In: SPINK, Mary J.; FIGUEIRECO, Pedro; BRASILINO, Jullyane (orgs.). Psicologia social e personalidade*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, ABRAPSO, 2011. p. 89-108. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/xg9wp/pdf/spink-9788579820571-08.pdf>. Acesso em: 09 mar. 2020.

FILHO, José T. R. **Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica**. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/15816/1/Jose%20Tiago%20dos%20Reis%20Filho.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2020.

FLANZER, Sandra N. Sobre o ódio. **Interações**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p. 215-229, jul./dez., 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/354/35402210.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2020.

FREUD, Sigmund. **Estudos sobre a histeria (1893-1895)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **A interpretação dos sonhos (1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). *In: _____*. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentaria de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-172.

_____. Sobre as teorias sexuais infantis (1908). *In: _____*. **O delírio e os sonhos na gradiva, análise da fobia de um menino de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 390-411.

_____. Totem e Tabu (1912-1913). In: _____. **Totem e Tabu, contribuições à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-244.

_____. Introdução ao narcisismo (1914). In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50.

_____. Os instintos e seus destinos (1915). In: _____. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 51-81.

_____. O sentido dos sintomas (1917). In: _____. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 343-364.

_____. O inquietante (1919). In: _____. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 328-376.

_____. Além do princípio do prazer (1920). In: _____. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239.

_____. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: _____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 13-113.

_____. A organização genital infantil (1923). In: _____. **O eu e id, “autobiografia e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175.

_____. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: _____. **O eu e id, “autobiografia e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 203-213.

_____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). In: _____. **O eu e id, “autobiografia e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 283-299.

_____. “Autobiografia” (1925). In: _____. **O eu e id, “autobiografia e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 75-167.

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122.

_____. Sobre a sexualidade feminina (1931). *In:* _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 371-398.

_____. A feminilidade (1933). *In:* _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 263-293.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira (1984). *In:* _____. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

_____. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social (1988). *In:* _____. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 267-270.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade (1988). *In:* _____. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 127-138.

GRECO, Musso. Os espelhos de Lacan. **Opção lacaniana online**, ano 2, n. 6, p. 1-13, nov. 2011. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_6/Os_espelhos_de_Lacan.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Censo 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em: 05 mar. 2020.

JORGE, Marco A. C. **Sexo e discurso em Freud e Lacan**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. v. 1. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

KOLTAI, Caterina. Racismo: uma questão cada vez mais delicada. **Revista Ide psicanálise e cultura**, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 66-69, dez. 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000200011. Acesso em: 06 ago. 2020.

KON, Noemi M. À guisa de apresentação: por uma psicanálise brasileira. *In:* KON, Noemi M.; SILVA, Maria L.; ABUD, Cristiane C. (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 15-29.

KUPFER, Maria C. O sujeito na psicanálise e na educação: bases para a educação terapêutica. **Educação & Realidade**, v. 35, n. 1, p. 265-281, jan. abril 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3172/317227076016.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário e o real. *In*: CONFERÊNCIA DE 8 DE JULHO 1953 NA SOCIEDADE FRANCESA DE PSICANÁLISE. Disponível em: <https://psicoanalysis.org/lacan/rsi-53.htm>. Acesso em: 27 jan. 2021.

_____. **O seminário, livro 1:** os escritos técnicos de Freud (1953-1954). 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **O seminário, livro 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955), 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. **O seminário, livro 3:** as psicoses (1955-1956), 2. Ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. **O seminário, livro 4:** a relação de objeto (1956-1957), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **O seminário, livro 5:** as formações do inconsciente (1957-1958). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **O seminário, livro 7:** a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 10:** a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 16:** de um outro a outro (1968-1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 17:** o avesso da psicanálise (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O seminário, livro 20:** mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 23:** o sintoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada (1945). *In*: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 197-213.

_____. A agressividade em psicanálise (1948). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 104-126.

_____. O estágio do espelho como formador da função do eu (1949). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 96-103.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 238-324.

_____. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud (1954). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 383-401.

_____. Variantes do tratamento-padrão (1955). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 325-364.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 496-533.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1957-1958). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 537-590.

_____. A significação do falo (1958). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 692-703.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P. 807-842.

_____. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade” (1960). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 653-691.

_____. A ciência e a verdade (1966). *In:* _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 869-892.

_____. O aturdido (1973). *In:* _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 448-497.

_____. Televisão (1974). *In:* _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 508-543.

LAURENT, Eric. Falar com seu sintoma, falar com seu corpo. **Revista Correio**, n. 72, p. 09-25, abr., 2012/2013.

_____. O racismo 2.0. **Lacan cotidiano**, n. 371, fev. 2014. Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>. Acesso em 20 jan. 2020.

LEMOS, Joelma G. O que Sigmund Freud nos fala sobre o ódio?. **Psicanálise & Barroco em revista**. Sergipe, v. 17, n. 3, p. 177-190, dez. 2019. Disponível em: <http://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/article/download/9626/8217+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 06 ago. 2020.

MARTINHO, Maria H. C. Que lugar para o sujeito na escola? *In*: RINALDI, Doris; JORGE, Marco A. C. (orgs.). **Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário**, livro 17, de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MILLER, Jacques-Alain. O inconsciente e o corpo falante. *In*: IX CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE (AMP), 2014, Paris. **Textos de Orientação**. Paris, abr., 2014.

MOUNTIAN, Ilana; ROSA, Miriam D. O outro: análise crítica de discursos sobre imigração e gênero. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 152-160, aug. 2015.

MRECH, Leny M.; RAHME, Monica M. F. Psicanálise, educação e contemporaneidade: novas interfaces e dimensões do laço social. *In*: MRECH, Leny M.; PEREIRA, Marcelo R.; RAHME, Monica M. F. (orgs.). **Psicanálise, educação e diversidade**. Belo Horizonte: Fino Traço/FAPEMIG, 2011. p. 13-26.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASIO, Juan D. **Cinco lições sobre a teoria de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

NOGUEIRA, Isildinha B. **Significações do Corpo Negro**. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.ammapsique.org.br/baixar/corpo-negro.pdf>. Acesso em 14 jan. 2020.

_____. Cor e Inconsciente. *In*: KON, Noemi M.; SILVA, Maria L.; ABUD, Cristiane C. (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 121-126.

NUNES, Henrique R.; FILHO, Miguel F. V.; FRANCO, Daniel. Os quatro discursos de Lacan e o discurso da ciência: convergências e divergências. **Psicanálise UFC**, Ceará. Disponível em: <http://www.psicanalise.ufc.br/hot-site/pdf/Trabalhos/33.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

PAES, Kettle D.; DELLAGNELO, Eloise H. L. O sujeito na epistemologia lacaniana e sua implicação para os estudos organizacionais. **Cadernos EBAPE**, v. 13, n. 3, p. 540-546, jul. set. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cebape/v13n3/1679-3951-cebape-13-03-00530.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

PONTALIS, Jean – B. **A força da atração**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

QUINET, Antonio. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

RATTI, Fabiana C.; ESTEVÃO, Ivan R. Instituição e o ato do psicanalista em sua extimidade. **Opção lacaniana online**, ano 6, n. 18, p. 1-12, nov. 2015. Disponível em: http://www.opcao-lacaniana.com.br/pdf/numero_18/Instituicao_e_o_ato_do_psicanalista_em_sua_extimidade.pdf. Acesso em: 09 ago. 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ROCHA, Helenice F. O. Do pai da horda a Moisés: o ideal como articulador entre o sujeito e a cultura. **Boletim de Psicologia**, São Paulo, v. 62, n. 137, p. 117-127, dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0006-59432012000200002. Acesso em: 24 jul. 2020.

RODRIGUES, José C. **O Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

ROSA, Miriam D. O discurso e o laço social dos meninos de rua. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 205-217, 1999. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65641999000200013&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 17 jan. 2020.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral (1911)**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

SCHWARCZ, Lilia M. Ser peça, ser coisa: definições e especificidades da escravidão no Brasil. *In*: SCHWARCZ, Lilia M.; REIS, Leticia U. S. (orgs.). **Negras Imagens**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 20-35.

SEGANFREDO, Gabriela F. C.; CHATELARD, Daniela S. Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos. **Caderno de Psicanálise/CPRJ**. Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, jan./jun. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-6295201400010004. Acesso em: 10 ago. 2020.

SILVA, Maria L. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros. *In*: KON, Noemi M.; SILVA, Maria L.; ABUD, Cristiane C. (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 71-89.

SIQUEIRA, Elizabete. Reflexões sobre o ser e o sujeito em psicanálise. **Opção lacaniana online**, ano 8, n. 24, p. 1-21, nov. 2017. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_24/Reflexoes_sobre_o_ser_e_o_sujeito_em_psicanalise.pdf. Acesso em: 10 jan. 2021.

SIRELLI, Nilda M. Ou não penso ou não sou: uma discussão sobre sujeito. **Psicanálise & Barroco em revista**, v.10, n. 2, p. 142-163, dez. 2012. Disponível em: <http://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/article/view/8701/7397>. Acesso em: 10 jan. 2021.

SKOWRONSKY, Silvia B. O mito Freudiano sobre as Origens. **Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise**, Porto Alegre, p. 357-367, set. 2013. Trabalho apresentado no XXIV Congresso Brasileiro de Psicanálise, 2013, [Campo Grande, MS]. Disponível em: <http://sbpdepa.org.br/site/wp-content/uploads/2017/03/O-Mito-Freudiano-Sobre-as-Origens.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2020.

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

SOUZA, Octavio. **Fantasia de Brasil**: as identificações em busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

_____. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAL, Caterina (org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998. p. 140-170.

TRUTH, Sojourner. Ain't I a woman? In: LOEWENBERG, Bert J.; BOGIN, Ruth (orgs.). **Black Women in Nineteenth-Century American Life**. University Park, Pennsylvania State University Press, 1976. p. 235.

VORSATZ, Ingrid. O sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência: Descartes, Freud e Lacan. **Psicologia Clínica**, v. 27, n. 2, p. 249-273, jan. 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/2910/291044011013.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.