

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

Julia Higa Eda

O SIGNIFICANTE RAÇA

Proposições da psicanálise para um devir antirracista

SÃO PAULO

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

Julia Higa Eda

O SIGNIFICANTE RAÇA

Proposições da psicanálise para um devir antirracista

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência
parcial para a graduação no curso de Psicologia,
sob orientação do Professor Doutor Sergio
Wajman.

SÃO PAULO

2024

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais pelo carinho, pela compreensão e pela aposta de sempre. O amor de vocês engrandece a minha vida.

Às minhas avós, Maura, Hiro e Hideko. À medida que o tempo passa, vejo mais marcas de vocês na pessoa que me torno e por isso sou eternamente grata.

Aos meus amigos Isadora, Ueda, Ana Helena e Camila, por nossos debates e trocas sobre raça que permitem que eu continue me questionando, e que também fizeram minha caminhada um pouco menos solitária.

Às amigas que tive sorte de encontrar ao longo da graduação e às que conheci antes de tudo isso, Paulinha, Isabella e Juliana.

Ao Andre, pela compreensão durante o desenvolvimento dessa pesquisa, pela escuta atenta e interessada, pelo abraço e o aconchego nos momentos mais importantes.

À minha psicóloga Bia, por ter me apresentado ao livro *Memórias da plantação* e pelas conversas sobre psicanálise que provocam rupturas, transformações e deslocamentos sobre minha prática e percepção.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Sergio Wajman, pela aposta no trabalho, pelas trocas enriquecedoras sobre o tema e pelas afirmações tranquilizadoras nos momentos de maior desespero. Ao Prof. Dr. Pedro Ambra, meu parecerista e orientador do projeto de pesquisa, cujos apontamentos foram essenciais para dar forma a este trabalho.

*Words in papers, words in books
Words on TV, words for crooks
Words of comfort, words of peace
Words to make the fighting cease
Words to tell you what to do
Words are working hard for you
Eat your words but don't go hungry
Words have always nearly hung me
[...]*

*Words are like a certain person
Who can't say what they mean
Don't mean what they say*

(Tom Tom Club, *Wordy Rappinghood*, álbum Tom Tom Club, 1981)

O SIGNIFICANTE RAÇA: PROPOSIÇÕES DA PSICANÁLISE PARA UM DEVIR
ANTIRRACISTA

7.000.00.00-0 - CIÊNCIAS HUMANAS

7.07.00.00-1 - PSICOLOGIA

ORIENTANDA: JULIA HIGA EDA

ORIENTADOR: PROF. DR. SERGIO WAJMAN

RESUMO

O presente trabalho teve como eixo central a afirmativa de Stuart Hall, um dos principais autores dos Estudos Culturais, de que raça se configura como um significante flutuante, por se tratar, na verdade, de uma construção discursiva ao invés de biológica, possuindo, portanto, um sentido relacional e transfigurador. Objetivou-se aqui investigar como a leitura de raça como significante pode despertar novos deslocamentos e significações para a questão das relações raciais e do racismo no Brasil. Para tal, optou-se por realizar uma revisão de literatura fundamentada na teoria psicanalítica – especialmente em sua vertente lacaniana - articulada com autores negros que a utilizam como suporte epistemológico, de forma a tensionar os limites da própria psicanálise a respeito dessa matéria. No primeiro capítulo, abordamos a releitura da teoria freudiana realizada por Jacques Lacan, fortemente influenciada pela Linguística e pela Antropologia estruturais, de maneira a entender a primazia do significante em sua teoria, seu caráter vazio e seu poder constitutivo sobre o sujeito. Posto isso, apresentamos a visão halliana de raça como construção discursiva e ideológica, e do corpo como um texto. No segundo capítulo, demos conta de lacunas deixadas por Hall em relação às consequências teóricas e empíricas de sua asserção. Também estudamos como opera o discurso sobre raça e racismo no Brasil. No último capítulo, mapeamos e conciliamos proposições de autores referenciados nesta pesquisa para um devir antirracista, refletindo sobre como a psicanálise e o debate das relações raciais, e do racismo, contribuem mutuamente um para o outro.

Palavras-chave: Raça; Psicanálise; Decolonialidade; Racismo; Estudos Culturais.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Diagrama de cadeias associativas do esquecimento de Signorelli	19
Figura 2 - Reprodução do esquema do signo linguístico saussuriano	20
Figura 3 - Banda de Moebius	34

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. OBJETIVOS	11
2.1. Objetivo geral	11
2.2. Objetivos específicos	11
3. MÉTODO.....	12
4. O SIGNIFICANTE RAÇA.....	14
4.1 O retorno a Freud e à linguagem: o significante lacaniano.....	14
4.2 O significante flutuante de Stuart Hall	23
5. ARTICULAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE E O TEMA	32
5.1 O caráter moebiano da pele e do eu	33
5.2 O racismo discursivo: como flutua o significante <i>raça</i> ?	35
5.3 Efeitos subjetivos do discurso racista.....	38
5.4 A política racial mítica do Brasil.....	45
6. PROPOSIÇÕES DA PSICANÁLISE PARA UM DEVIR ANTIRRACISTA	52
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	62
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	66

1. INTRODUÇÃO

A força motriz para o desenvolvimento deste estudo é, além do desejo de produzir um trabalho partilhável que possa contribuir para a ampliação do debate acerca das relações étnico-raciais, distanciar essa discussão de uma perspectiva biológica e pseudocientífica, que impede a produção de novas significações. E considerando a posição da pesquisadora como pessoa amarela, também procuramos romper com o binarismo que atravessa as conversas sobre raça e racismo no Brasil, tradicionalmente dirigidas à relação dicotômica entre negros/as/es e brancos/as/branques. Dessa forma, implicamos a sociedade brasileira, em sua miríade de cores e etnias, como um todo nessa questão, não a tratando como um tema que diz respeito apenas à negritude e à branquitude.

Nosso ponto de partida é a fala de Stuart Hall que leva o título, um tanto provocativo, de “Raça, o significante flutuante”, proferida em 1995. Sua transmissão operou um corte sobre as concepções cristalizadas acerca do assunto, em um momento no qual muitos acreditavam que tudo o que poderia ser dito sobre raça já houvesse sido dito (Hall, 2013). O autor introduz sua questão da seguinte maneira:

O que quero dizer com “significante flutuante”? Para falar em termos bem genéricos, raça é um dos principais conceitos que organiza os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam em sociedades humanas. E dizer que raça é uma categoria discursiva é reconhecer que todas as tentativas de fundamentar esse conceito na ciência, localizando as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética, se mostraram insustentáveis (Hall, 2013, seção “A rejeição ‘formal’ do racismo biológico”).

De imediato, Hall se desfaz da classificação biológica de raça, uma vez que não há marcadores genéticos que validem cientificamente a categorização de indivíduos em grupos raciais. Há, portanto, por trás desse sistema classificatório, uma ideologia de dominação que legitima o racismo pseudocientífico de teorias eugenistas. A partir disso, Hall provoca um giro: raça é uma construção discursiva.

Antes de avançarmos, é preciso nos determos por um instante no sentido que o autor dos Estudos Culturais emprega o conceito de *significante flutuante*. Para Lévi-Strauss, a ideia de significante flutuante possui a função semântica de permitir que o pensamento simbólico se efetue apesar da contradição inerente a ele; isto é, apresenta um valor simbólico nulo e dessa maneira, pode reter qualquer significação (Mehlman, 2016). Apesar de Hall (2013) não fazer menção direta à obra de Lacan em nenhum momento de sua fala, compreendemos que há uma

correspondência entre o modo como o significante flutuante é empregado aqui e o significante lacaniano - fortemente influenciado pela antropologia estrutural e Lévi-Strauss -, que por si só, também é estanque, produzindo significação apenas se colocado em cadeia com outros. Feita essa correlação, estabelecemos que a leitura que fazemos do significante flutuante referenciado por Hall é equivalente ao significante concebido por Lacan. Mais adiante em sua fala, entendemos que Hall (2013) concorda com o nosso posicionamento:

E essas coisas [os significantes] ganham sentido não por causa do que contêm em suas essências, mas por causa das relações mutáveis de diferença que estabelecem com outros conceitos e ideias num campo de significação. Esse sentido, por ser relacional e não essencial, nunca pode ser fixado definitivamente, mas está sujeito a um processo constante de redefinição e apropriação (Hall, 2013, seção “Raça como linguagem, ‘um significante flutuante’).

Notamos, então, como a compreensão psicanalítica de raça como significante abre espaço para novas perguntas: Se o sujeito é um produto da linguagem completamente submetido ao poder do significante, então quais são os efeitos que o significante raça incute nele? É uma questão que teremos em vista a cada passo que dermos neste trabalho.

Hall (2013) entende como a noção de raça como algo discursivo pode encontrar resistência no senso comum, uma vez que a diferença racial se inscreve na aparência, ou seja, é visível, concreta:

Talvez pensem que é uma coisa absurda e ridícula, talvez até estejam olhando em volta para terem certeza de que suas aparências estejam funcionando bem. Garanto que estão. As pessoas são meio esquisitas, algumas marrons, outras bastante pretas, algumas até, com esta luz, repugnantemente rosadas. Mas não há nada de errado com suas aparências. Mesmo assim, quero defender que raça funciona como uma linguagem (Hall, 2013, seção “Raça como linguagem, um ‘significante flutuante’).

Como superar a realidade da raça? Como não se fixar por “[u]ma diferença racial que se inscreve indelevelmente na escritura de um corpo” (Hall, 2013, seção “Ver é crer”)? Parece-nos que o pensamento biológico se retira pela porta da frente, dá a volta por trás e retorna pela janela, como metaforiza o autor (Hall, 2013).

Outra questão que a visão de raça como significante implica é: Os traumas ocasionados pelo racismo, pelo colonialismo e pela escravidão são, na verdade, apenas produtos de um discurso? Na opinião de Hall - que também é a nossa -, sim. Bem, talvez outra pergunta que possamos nos fazer é: Qual o peso de um discurso?

A proposta que Hall (2013) nos faz ao final de sua fala é um recomeço no modo como entendemos as noções de raça e identidade, desta vez sem nos ampararmos em falsas garantias,

como no caso da ciência e da religião. Contudo, o autor não expõe passo a passo como executar essa torção concepcional e, também não nos propomos aqui a fazê-lo de maneira didática e arrematada. O que buscamos nesse trabalho é refletir sobre uma mudança na maneira como pensamos em raça e identidade no Brasil, como um caminho para um devir antirracista.

A escolha de orientar nossa investigação pela psicanálise se deu justamente pelo lugar central que a linguagem ocupa em sua teoria e em sua clínica. Desse modo, a teoria psicanalítica nos fornece instrumentos para elaborar e compreender as lacunas deixadas por Hall em sua transmissão sobre raça como significante flutuante. Hall (2018), apesar de tê-la criticado, reconhece sua importância no estudo das subjetividades na pós-modernidade e observa que a Psicanálise e os Estudos Culturais surgem dos mesmos intervalos teóricos. Além disso, a distância entre as concepções de raça para Hall e Lacan não é tão grande quanto imaginamos. Em 1973, em seu texto *O aturdo*, Lacan também posiciona a raça na dimensão da linguagem, fazendo uma oposição à sua definição biológica e constatando que seu caráter discursivo atribui lugares simbólicos ao sujeito (Lacan, 2003a). O racismo, para Lacan, é “discursos em ação” (Lacan, 2003a, p. 463), entendimento que empregamos ao longo desta pesquisa. O autor não se deteve com tanta atenção sobre a questão da raça, mas suas considerações nesse escrito foram suficientes para ampliar nossa compreensão sobre o assunto.

Todavia, não deixamos de concordar que nem Freud e nem Lacan se debruçaram enfaticamente sobre raça e racismo em suas obras, e, por isso convocamos autores que a utilizam para versar sobre a experiência vivida por negros/as/es e os efeitos do racismo sobre o sujeito em questão. A análise de *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon (2008) nos ajuda a refletir sobre os impactos subjetivos do racismo e nos permite traçar paralelos entre a vivência da negritude na Martinica e no Brasil. De Neusa Santos Souza (2021), entendemos como o ideal de eu do negro é branco e como a impossível apreensão deste ideal provoca sofrimento psíquico. Evocamos Isildinha Baptista Nogueira (2022) e sua constatação - que soou demasiadamente transgressiva para toda uma congregação de psicanalistas - de que o inconsciente tem cor para versarmos sobre como a raça adentra o sujeito, produzindo configurações psíquicas particulares. Por meio de Grada Kilomba (2021), compreendemos a importância da desmontagem de uma gramática colonial que permeia nossa língua e, com isso, dá-nos notícias de como flutua o significante raça. Também recorremos a Lélia Gonzalez (2020a; 2020b; 2020c; 2020d) para examinarmos as especificidades do racismo à brasileira. Estes autores nos auxiliam a compreender a raça e o racismo como processos discursivos, e cada qual à sua maneira, contribuem com suas visões para a construção de um devir antirracista.

É importante destacar que a psicanálise, mesmo em sua qualidade de epistemologia dominante, possui um potencial subversivo e antirracista em seu âmago ao dar enfoque às margens, ao resto que a lógica e a ciência positivista descartam (Gonzalez, 2020a), à “verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação” (Ambra, 2019, p. 98), sempre provocando fissuras em saberes instituídos. É por essa psicanálise que nos orientamos neste trabalho.

À luz das provocações de Hall (2013) em sua fala, ficam as principais questões: O que aprendemos sobre as relações raciais e o racismo no Brasil, a partir da leitura de raça como significante? Como flutua esse significante? E quais são seus efeitos sobre o sujeito? Como opera o discurso vigente sobre raça no Brasil? O que a psicanálise tem a oferecer para a construção de um devir antirracista?

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo geral

Investigar como a noção de raça como significante pode nos ajudar a produzir novas significações para a questão das relações raciais e do racismo no Brasil, através da teoria psicanalítica, tanto em sua vertente lacaniana quanto decolonial, em conjunção com a obra de Stuart Hall.

2.2. Objetivos específicos

Definir o conceito de significante pela teoria psicanalítica lacaniana, retrçando seus antecedentes na Linguística e na Antropologia estruturais, e compreendendo sua importância na constituição do sujeito.

Esmiuçar as consequências teóricas e empíricas da visão de raça como um significante.

Abordar os fenômenos e os sofrimentos particulares do racismo sobre a subjetividade, pela perspectiva psicanalítica.

Analisar as especificidades do racismo à brasileira.

Trazer para o debate autores da psicanálise que contribuam com um olhar desbiologizante e interseccional acerca da temática racial, expondo e relacionando suas proposições para um devir antirracista.

3. MÉTODO

Considerando que se trata de uma pesquisa teórica em psicanálise, procurou-se aqui analisar as implicações de uma leitura de raça como significante sobre as dinâmicas étnico-raciais presentes no Brasil, através de uma revisão de literatura da teoria psicanalítica articulada com noções derivadas de autores negros que se utilizam dela para versar sobre aspectos da negritude e racismo. Assim, objetivou-se discutir e conciliar produções provenientes desses campos.

A revisão de literatura teve como eixo principal as considerações da obra lacaniana referentes ao significante enquanto modelo metodológico, em conjunto com, principalmente, os trabalhos de Stuart Hall, que realiza uma interpretação de raça como um significante flutuante, e também com Frantz Fanon (2008), Isildinha Baptista Nogueira (2022), Lélia Gonzalez (2020), Grada Kilomba (2021) e Neusa Santos Souza (2021), de modo a desvelar o caráter discursivo das identidades raciais, costurando a relação entre raça, racismo, linguagem e subjetividade.

Sabemos que para a Psicanálise - referindo-se aqui principalmente às suas vertentes freudiana e lacaniana - não era uma prioridade dar voz ao sujeito racializado, muito menos reconhecer os efeitos do racismo em sua teoria, sendo escrita por autores majoritariamente brancos, homens e europeus. No entanto, de acordo com Ambra (2019), apesar de ter sido conivente com discursos dominantes, a Psicanálise possui um potencial subversivo e antirracista em seu cerne, observável

sobretudo [n]a crítica da alienação, [n]a hermenêutica da suspeita e [n]a articulação entre o desejo inconsciente e gramáticas de sofrimento que permitirá um uso tanto epistemologicamente implicado quanto metafisicamente advertido de suas noções. (p. 96).

Assim, não coincidentemente, teóricos como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Grada Kilomba, Frantz Fanon e Isildinha Baptista Nogueira utilizam-se da Psicanálise para abordar criticamente a estrutura do racismo (Ambra, 2019). Estes autores foram constantemente aludidos ao longo da pesquisa, visto que suas releituras da teoria psicanalítica não se configuram apenas como replicações, mas modificam-na, adquirindo um caráter transfigurador. Dessa forma, realizar uma pesquisa em Psicanálise significa abrir possibilidade para a produção de novas significações, ultrapassando os limites determinados por suas vertentes mais conservadoras (Garcia-Roza, 1991).

Reconhece-se outra importância de convocar esses nomes para o debate: eles incluem na escrita acadêmica inquietações e experiências pessoais acerca de questões referentes a raça e racismo, garantindo um discurso sobre si mesmos e posicionando-se como sujeitos. Além disso, em concordância com Kilomba (2021), defende-se que as vivências pessoais e subjetivas devam ser incluídas no saber acadêmico, visto que nenhum discurso é neutro e que a teoria está sempre posicionada (Kilomba, 2021, p. 58). Dessa forma, experiências e situações compartilhadas pelos autores citados, bem como estudos de caso realizados por estes, ilustrarão alguns fenômenos que serão analisados nos capítulos subsequentes.

Para realizar essa revisão bibliográfica, foram utilizadas bases de dados como Google Acadêmico, Scielo, BVSalud, Repositório PUC-SP e BDTD. Orientaram a busca descritores como: raça, Psicanálise, Estudos Culturais, racismo, significante flutuante, Stuart Hall, Lacan, identidade.

4. O SIGNIFICANTE RAÇA

4.1 O retorno a Freud e à linguagem: o significante lacaniano

Para iniciar este trabalho, será necessário reconhecer a teoria do significante como pedra angular da obra de Jacques Lacan e elucubrar sobre essa posição, retrazando seus antecedentes nas descobertas de Sigmund Freud a respeito da centralidade da linguagem nos processos inconscientes, bem como na antropologia de Claude Lévi-Strauss e na linguística de Ferdinand de Saussure, e de Roman Jakobson. Em seguida, debruçar-nos-emos sobre a subversão lacaniana de noções importadas e apropriadas destes autores.

Lacan proclama oficialmente seu retorno a Freud na conferência *O simbólico, o imaginário e o real* de 1953, defendendo que “não há apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana, e que não podemos deixar de retornar às fontes e apreender esses textos em todos os sentidos da palavra.” (Lacan, 2005, p. 2). No mesmo ano, em *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise*, relatório do Discurso de Roma - que marca o início do ensino de Lacan -, o autor apresenta de que modo sua releitura da teoria de Freud se daria, circundando a questão da linguagem e do inconsciente: “[p]ara resgatar o efeito da fala de Freud, não é a seus termos que recorreremos, mas aos princípios que a regem” (Lacan, 1998a, p. 293).

Devemos ter em vista que esta constatação está inserida dentro de um contexto em que Lacan está às voltas com uma reformulação da teoria do imaginário - que não dá conta de solucionar a questão da constituição do sujeito, necessitando, portanto, pensar além da alienação especular - e com o reconhecimento da incontornabilidade da noção de inconsciente. Simultaneamente, na opinião do psicanalista, mesmo que fosse atribuído um valor científico à Psicanálise de Freud na época, a literatura freudiana ainda conservava a “ambiguidade da língua vulgar” (Lacan, 1998a, p. 240-241) por ter sido mal criticada e mal interpretada por seus discípulos. Entretanto, segundo Silveira (2022a, p. 50), “ainda não haviam sido equacionadas as bases teóricas para a defesa de uma nova via que pudesse se afirmar ‘freudiana’” e que possibilitassem uma releitura da noção de inconsciente. É apenas com a aproximação do movimento estruturalista - que emprestou a ideia-conceito de uma estrutura que formalizasse a verdade do sujeito (o inconsciente), permitindo, dessa maneira, que Lacan não abrisse mão de sua cientificidade - que o psicanalista pôde “começar a ser freudiano” (Silveira, 2022a, p. 54).

Portanto, Lacan incumbe a si mesmo a tarefa de criticar a teoria freudiana, buscando equivalências de termos psicanalíticos em outros campos - tais como a antropologia e a

linguística estruturais, e a filosofia kojéviana -, não apenas relendo a obra freudiana, mas apropriando-se dela e conduzindo a psicanálise a um ponto de inflexão, de reinvenção. Assim, ao propor um retorno a Freud, recorrendo aos princípios que regem a fala, o autor regressa ao exame da linguagem enquanto eixo da teoria e da prática psicanalíticas. Elaboraremos mais adiante a respeito da relação de Lacan com o estruturalismo e seu retorno a Freud; agora, é preciso nos atermos em como comparece a questão da linguagem nos textos freudianos.

Primeiramente, faz-se interessante salientar como Anna O., paciente de Josef Breuer - cujo caso foi relatado no livro *Estudos sobre a histeria*, publicado em 1895 -, referiu-se ao método psicanalítico como *cura pela fala*. Isto porque, como observado por Breuer, fora observada uma remissão de seus sintomas após estes terem encontrado uma expressão verbal (Sousa, 2018). Logo, a relevância da linguagem no dispositivo clínico é manifesta, especialmente se levarmos em consideração sua regra fundamental, a livre associação, na qual o paciente é convidado a falar o que lhe vem espontaneamente à cabeça, sem julgamentos, tal como “numa conversa em que se pula de um assunto a outro” (Freud, 2016, p. 324). Freud via o conteúdo desse encadeamento de ideias como derivado de “produtos psíquicos reprimidos (pensamentos e impulsos)” (Freud, 2016, p. 325), detectando a influência do inconsciente sobre os materiais que lhe eram apresentados. Desse modo, o paciente poderia compreender algo de si mesmo a partir de novos caminhos associativos e da escuta de sua própria fala.

A livre associação substituiu a hipnose como técnica na clínica freudiana, mas ambas visavam um objetivo comum: fazer com que as pacientes falassem, de maneira a preencher lacunas da memória e desmanchar a resistência. No entanto, ao se dar conta de que não era possível induzir um estado hipnótico em todas as suas pacientes, Freud migrou gradualmente para o método da livre associação. Essa mudança foi fundamental, como pode ser observada na seguinte passagem:

Nesta relação dos pensamentos não intencionais com o material psíquico reprimido é que reside o seu valor para a técnica terapêutica. Quando se tem um procedimento que possibilita chegar ao material reprimido partindo dos pensamentos espontâneos, ao material deformado partindo das deformações, pode-se tornar acessível à consciência, mesmo sem hipnose, o que antes era inconsciente na vida psíquica. (Freud, 2016, p. 326).

Sabemos que, a esta altura, Freud já havia realizado uma leitura acerca do sintoma como uma expressão simbólica de conteúdos recalcados. Todavia, a partir da técnica da livre associação, o pai da Psicanálise descobriu que um sintoma poderia surgir de uma simples combinação de palavras - como observado em sua análise do caso de Elisabeth von R., ao

relacionar suas *dores nas pernas* com uma fala da paciente sobre sua solidão, que não a permitia *sair do mesmo lugar* -, apontando não somente a linguagem como fonte do adoecimento, mas também como um caminho para a cura (Sousa, 2018).

Logo, a arte de interpretação de Freud operava de maneira a “extrair do mineral bruto das ideias não intencionais o metal dos pensamentos reprimidos” (Freud, 2016, p. 326). Além dos pensamentos espontâneos, seu trabalho interpretativo também tinha como objeto “[os] sonhos, que permitem o acesso mais direto ao conhecimento do inconsciente, [os] atos não intencionais, não planejados (atos sintomáticos) e os erros nas ações cotidianas (lapsos de fala, confusões etc.)” (Freud, 2016, p. 326). É nesse sentido que Freud se refere à interpretação dos sonhos como a via régia para o inconsciente, bem como observa seu transbordamento em fenômenos da fala.

A elaboração onírica consiste em uma deformação do conteúdo latente (o que o sonho nos quer dizer) em conteúdo manifesto (o que o sonho nos mostra); em outras palavras, ela “traduz o conteúdo latente, em prosa convencional, para o texto poético, denso e hermético, do conteúdo manifesto” (Castro, 2009, p. 7). Em *A interpretação dos sonhos*, publicado em 1900, Freud discorre sobre três mecanismos fundamentais para o trabalho do sonho:

1. A figurabilidade, que consiste na transformação de pensamentos oníricos em imagens visuais.
2. A condensação, que “opera no sonho com imagens, criando figuras coletivas ou compostas, como a fusão cinematográfica, ou com palavras e nomes, como a poesia” (Castro, 2009, p. 8), ao comportar em uma representação única ou elemento manifesto várias cadeias associativas, fundindo, combinando e omitindo elementos latentes, de maneira a atribuir a certas imagens oníricas “uma vivacidade muito especial”, como expresso por Laplanche e Pontalis (1991, p. 88), sinalizando um forte investimento energético presente nelas.
3. O deslocamento, que atua como um facilitador para os fenômenos supracitados, por seu caráter de substituição e deslizamento associativos, representando elementos latentes de grande importância com detalhes secundários, geralmente relacionados a acontecimentos indiferentes do cotidiano ou a fatos antigos da infância. Este dispositivo tem o intuito de contornar a censura, na medida que deforma pensamentos oníricos para que estes ganhem expressão dentro do sonho (Castro, 2009). Desse modo, “favorece a condensação* na medida em que o deslocamento ao longo de duas cadeias associativas conduz a representações ou a expressões verbais que constituem encruzilhadas” e possibilita a figurabilidade quando “efetua uma passagem de uma idéia abstrata para

um equivalente suscetível de ser visualizado; o interesse psíquico traduz-se então em intensidade sensorial” (Laplanche e Pontalis, 1991, p. 117).

Porém, tanto a condensação quanto o deslocamento são mecanismos cuja atuação não se restringe apenas à análise do sonho. Podemos observar o trabalho da condensação em fenômenos como chistes, lapsos, esquecimentos e a formação de neologismos, bem como a participação do deslocamento nos sintomas neuróticos e nas formações do inconsciente (Laplanche e Pontalis, 1991).

Em *Linguística e Comunicação*, o linguista russo Roman Jakobson tece uma relação entre condensação e deslocamento, e os processos metafóricos e metonímicos, em uma deliberada alusão ao trabalho de Freud acerca dos sonhos:

A competição entre os dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer social. Eis por que numa investigação da estrutura dos sonhos, a questão decisiva é saber se os símbolos e as seqüências temporais usadas se baseiam na contigüidade ("transferência" metonímica e "condensação" sinedóquica de Freud) ou na similaridade ("identificação" e "simbolismo" freudianos). (Jakobson, 2003, p. 60).

Antes de adentrarmos nas implicações do trecho acima, precisamos elucidar alguns aspectos do trabalho de Jakobson. Para o autor, a linguagem poderia se dar a partir de dois procedimentos diferentes: pela *combinação*, na qual as relações de *contigüidade* produzem o contexto e determinam o sentido a partir da posição de uma unidade linguística em relação a outra; ou pela *seleção*, que opera por meio das relações de *similaridade*, nas quais as unidades linguísticas se associam baseadas nos princípios de semelhança ou diferença. A metonímia, então, seria produzida pelas relações de contigüidade, enquanto a metáfora, pelas de similaridade.

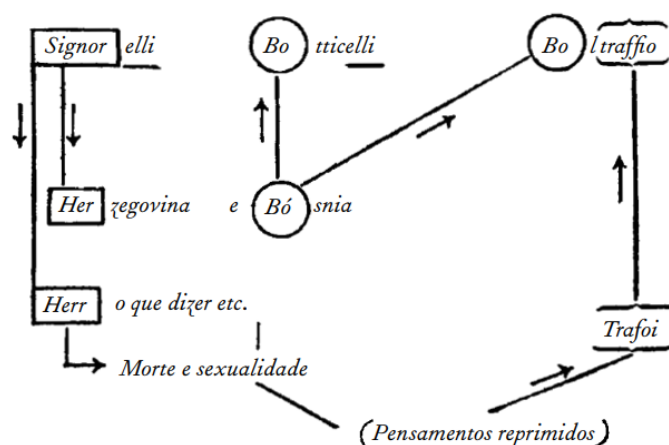
Assim, como podemos entender do trecho supracitado, a relação entre a contigüidade com a “transferência” metonímica e a “condensação” sinedóquica de Freud, e a similaridade com a “identificação” e “simbolismo” freudianos, aproxima “o deslocamento da metonímia, onde a ligação de contigüidade é que está em causa, enquanto o simbolismo corresponderia à dimensão metafórica, onde reina a associação por semelhança” (Laplanche e Pontalis, 1991, p. 118). A interpretação lacaniana da teoria de Jakobson consistiu em asseverar a correspondência entre metáfora/condensação e metonímia/deslocamento, sublinhando o funcionamento linguageiro destes processos do inconsciente.

A respeito da relação entre os equívocos da fala (lapsos, atos falhos, chistes), linguagem e cadeias de associação, cabe trazermos aqui uma auto-observação exemplar que Freud realiza

nas primeiras páginas em *Psicopatologia da vida cotidiana e sobre os sonhos*, publicado em 1901. O autor descreve uma situação em que, viajando na companhia de um desconhecido da Dalmácia até a Herzegovina, tenta se recordar do nome do artista que pintara os afrescos da catedral de Orvieto, chamado Signorelli, e acabam lhe ocorrendo à cabeça os pintores Botticelli e Boltraffio, mesmo sabendo que não estavam corretos. Ao retrair as influências e associações que desencadearam esse esquecimento, Freud lembra que o assunto anterior a este se tratava de uma conversa sobre os turcos que habitavam a Bósnia e a Herzegovina, os quais depositavam toda sua confiança na figura do médico e se resignavam totalmente ao destino. Então, quando defrontados com um quadro clínico irreversível, diziam ao médico: ““Senhor [Herr], o que dizer? Sei que, se ele tivesse salvação, o senhor o salvaria.”” (Freud, 2020, p. 17). Desse modo, verificamos a associação entre *Bósnia, Herzegovina e Herr*, e *Signorelli, Botticelli e Boltraffio*.

Ainda ponderando sobre os turcos, Freud remete a uma anedota sobre a importância do prazer sexual para este povo, que quando acometidos por distúrbios do sexo, assumem uma posição semelhante àquela da resignação frente à morte, uma vez que a vida não possuiria mais seu valor. Em seguida, interrompe este fluxo de pensamentos pois não gostaria de discuti-los com um estranho, desviando do assunto e perguntando ao companheiro de viagem se este conhecia Orvieto e seus afrescos. O psicanalista, então, percebe uma conexão entre os temas morte e sexualidade, do qual fugira, com a notícia que recebera semanas antes em Trafoi, sobre o suicídio de um paciente que sofria de um distúrbio sexual incurável, a cujo caso Freud se dedicara muito. O triste acontecimento não lhe ocorreu de forma consciente, porém, ao analisar a cena, Freud percebe a semelhança entre *Trafoi e Boltraffio*, e entende que o motivo para a interrupção dos pensamentos acerca dos turcos (da morte e da sexualidade) se dera em razão de uma repressão. O psicanalista, naquele momento, queria se esquecer intencionalmente de algo - o suicídio de seu paciente - e acabou se esquecendo de outra coisa contra a sua vontade - o nome do artista de Orvieto. Explica: “A aversão a recordar se dirigiu a determinado conteúdo; a incapacidade de recordar se manifestou em outro.” (Freud, 2020, p. 19). No esquema abaixo, Freud resume as associações entre Signorelli, Botticelli, Boltraffio, e Herr, Bósnia, Herzegovina e Trafoi:

Figura 1 - Diagrama de cadeias associativas do esquecimento de Signorelli



Fonte: Freud, 2020, p. 19

A partir deste diagrama, podemos observar de forma mais clara o movimento metonímico do deslocamento. O nome próprio esquecido involuntariamente, Signorelli, faz referência a Herzegovina e a Herr, que remetem aos costumes dos turcos relacionados a morte e sexualidade e que, inevitavelmente, tocam no imo dos pensamentos recalçados - o suicídio do paciente de Freud que padecia de um distúrbio sexual. Por conseguinte, o psicanalista recebeu a notícia em Trafoi, comuna cujo nome se assemelha à palavra Boltraffio, que também alude a Bósnia, e que, por sua vez, reporta-se a Botticelli. Apreendemos, assim, como essas associações se combinam e se encadeiam de modo a suplantarem o esquecimento, numa tentativa de se afastar dos pensamentos reprimidos, mas, ao mesmo tempo, dando pistas deles. Ou seja, nesse momento, Freud desvenda algo do funcionamento do inconsciente que Lacan posteriormente desenvolverá e nomeará como cadeia significante.

Posta essa contextualização da teoria freudiana, constatamos que os sonhos e os equívocos da fala operam por meio da linguagem, tanto para Freud quanto para Lacan. Segundo o último, “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (Lacan, 1998b, p. 498).

Com tudo isso, podemos afirmar que, sendo a psicanálise anterior à linguística moderna e ao estruturalismo, Freud havia antecipado algumas descobertas do primeiro campo (a metonímia como deslocamento e a metáfora como condensação), bem como poderia ter se beneficiado de aportes de ambos para “refinar suas análises”, como sugere Castro (2009, p. 3). Este é o caminho que Lacan desbravou ao empreender uma releitura da teoria freudiana fundamentada no movimento estruturalista, apropriando-se da noção de significante

saussuriano e subvertendo-a, com vistas a demonstrar, justamente, a estrutura do inconsciente como linguagem.

Ferdinand de Saussure, linguista e filósofo suíço, é considerado fundador da linguística enquanto ciência moderna por ter matematizado a língua e tê-la equacionado “dentro de um conjunto simplificado de relações” (Couto e Souza, 2013, p. 196). Foi dessa maneira que pôde identificar o signo linguístico como unidade mínima que rege o sistema (a língua).

Na obra *Curso de Linguística Geral*, publicada em 1916, Saussure classifica o signo como a união entre um conceito e uma imagem acústica (ou impressão psíquica do som), elementos que se opõem por evocar, de um lado, um termo mais abstrato, e do outro, uma imagem *material*. Desse modo, o signo linguístico seria “uma entidade psíquica de duas faces” (Saussure, 2006, p. 80), que se une a outro signo em um plano psíquico, não simplesmente representando ou nomeando uma coisa. Por uma questão terminológica, de modo a expressar a combinação indissociável entre conceito e imagem acústica, o linguista opta por substituí-los, respectivamente, por significado (s) e significante (S). Como representado no esquema abaixo, podemos observar a correspondência biunívoca entre os elementos, indicada pelas flechas, a primazia do significado sobre o significante (s/S) e a intrínseca união entre eles, representada pelo círculo que os envolve:

Figura 2 - Reprodução do esquema do signo linguístico saussuriano



Fonte: Saussure, 2006, p. 133

Apontar o signo como unidade mínima e sustentadora do sistema é uma forma de reduzir “a linguagem aos seus suportes essenciais” (Couto e Souza, 2013, p. 191), delineando, assim, uma estrutura - por isso, a designação desta teoria como linguística *estrutural*. Aqui, a estrutura é determinada pelos signos que mobilizam o sistema, cujo funcionamento pode ser desvendado segundo dois princípios destes constituintes elementares:

1. A arbitrariedade: a seu respeito, Saussure (2006) constata que “[o] laço que une o significante ao significado é arbitrário” (p. 81), ou seja, a ideia de “mar”, por exemplo, não está indissociavelmente vinculada ao significante *m-a-r*, podendo ser substituída por outras sequências de sons. Um testemunho disso é a existência de várias línguas,

de modo que é possível representar o significado da palavra “mar” com inúmeros outros significantes (*m-e-r* em francês, *s-e-a* em inglês, etc.). Em seguida, Saussure faz uma ressalva sobre o sentido da noção de arbitrariedade que está aplicando: o linguista quer dizer que o significante é arbitrário ao significado, em outras palavras, é imotivado, não possui laço com a realidade.

2. A linearidade do significante: os significantes representam uma extensão, dispostos em uma linha ou cadeia, um após o outro, de forma que só adquirem valor quando colocados em relação (Saussure, 2006). O significante sozinho é esvaziado de sentido. Sinteticamente, para Saussure, significante e significado seriam “dois elementos [que] estão intimamente unidos e um reclama o outro” (Saussure, 2006, p. 80).

A partir desse alicerce linguístico, Lacan realiza não apenas uma apropriação, mas uma subversão da teoria saussuriana, e a veicula em uma conferência proferida em maio de 1957, na Sorbonne. O texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* é resultado dessa palestra e, nesta fala-escrito - como ele se refere a ela -, o psicanalista apresenta sua inversão do signo linguístico de Saussure, de modo a discorrer sobre o lugar da *letra*¹ no inconsciente e com isso, demonstrar o estatuto deste como linguagem.

O algoritmo do signo lacaniano é sistematizado como *S/s*, isto é, de maneira especular à de Saussure, colocando o significante (*S*) sobre o significado (*s*). Além dessa alteração de posições, o círculo e as flechas que indicavam a relação biunívoca e a união entre os elementos são descartadas, e não à toa: para Lacan, significante e significado são considerados “[...] ordens distintas e separadas inicialmente por uma barreira resistente à significação” (Lacan, 1998b, p. 500). Essa barra da significação atesta que o significante não representa o significado, combatendo a concepção nominalista de que um nome pode equivaler a uma coisa no mundo e constatando a dependência do significado em relação a outros significantes. Demonstra, assim, o algoritmo *S/s* como “pura função significante” (Lacan, 1998b, p. 504), defendendo a primazia do significante e atribuindo-lhe a importância da noção de signo em Saussure e em Lévi-Strauss. Segundo Silveira (2004),

O que importa na consideração do significante não é que ele se relacione com um significado, mas que seu lugar seja referenciado ao conjunto dos outros significantes que compõem a língua. Esse conjunto de elementos é a estrutura da língua à qual se devem os efeitos de linguagem que são as formações do inconsciente. [...] Em outras palavras, o sujeito é, de ponta a ponta, um fenômeno de linguagem como tal inteiramente submetido ao determinismo da ordem simbólica (p. 55).

¹ Definida como “(...) suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem.” (Lacan, 1998b, p. 498).

Desse modo, a autora coloca dois raciocínios fundamentais: 1) o significante é vazio, podendo significar nada ou qualquer coisa, se não encadeado com outros, e é unicamente por meio da cadeia significante que se produz significação; e 2) o sujeito como produto da linguagem e submetido à ordem simbólica, encontra-se completamente rendido e determinado pelo poder do significante (Silveira, 2004), desde o seu nascimento, quando imerso no banho linguagem pelo Outro primordial.

“Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?” (Lacan, 1998a, p. 286), instiga Lacan, de modo a inferir como a influência da antropologia estrutural de Lévi-Strauss foi fundamental para ratificar o inconsciente estruturado como linguagem. Relacionando a interdição do incesto à ordem simbólica e a lei à linguagem, Lacan pôde verificar que “a submissão inconsciente da vida em comunidade à estrutura do parentesco [...] possui a mesma forma da submissão do homem às leis da linguagem” (Silveira, 2004, p. 57). É a partir daí que o autor poderá reinterpretar o complexo de Édipo como “um fenômeno humano universal conseqüente à relação entre a estrutura inconsciente da aliança e da linguagem e a proibição do incesto como fato cultural primordial” (Silveira, 2004, p. 57), conquistando um espaço central em sua teoria.

Com a releitura da obra freudiana a partir das lentes da linguística e da antropologia estruturais, Lacan situa o inconsciente enquanto parte do discurso concreto e transindividual, isto é, não uma realidade individual, mas intersubjetiva, na medida que o inconsciente é discurso do outro. Léa Silveira (2004) elucida:

[...] o inconsciente, apesar de não remeter à miragem de uma coletividade, é uma estrutura simultaneamente singular, porque determina a urdidura subjetiva do desejo e, social, porque sinônima, em última instância da estrutura do discurso humano em geral, pois sua subsistência como sistema de operações é conseqüência direta da relação humana com a linguagem, é expressão de sua faculdade para a simbolização. Assim, a verdade mais íntima é também uma verdade universal (p. 54).

Além disso, o inconsciente é aquilo que transborda nas discontinuidades desse discurso transubjetivo, evidenciando a ilusão de completude e de unidade do homem ao manifestar-se à sua revelia, seja, como escreve Lacan (1998), *nos monumentos* - como uma metáfora para o corpo -, seja *nos documentos de arquivo*, isto é, as memórias parcialmente acessíveis da infância, seja *na evolução semântica*, configurada pela escolha de palavras do indivíduo e sua

personalidade, aquilo que lhe é singular, seja *nas tradições* ou mitos que veiculam a sua história, e por fim, seja *nos vestígios*, aquilo que resta do capítulo censurado ao ser reinserido entre os demais.

O inconsciente também é o discurso do Outro, que antecede a constituição do sujeito e compõe a sua história, de modo que delimita seu livre-arbítrio pelas leis da linguagem e pelo desejo do Outro. O campo do Outro, assim como do inconsciente, é o lugar dos significantes, no qual se encadeiam repetidamente e desse modo, interferem no discurso (naquilo que nos escapa, como os atos falhos e os chistes) e estruturam a elaboração onírica, configurando-a como um texto a ser decifrado (Ferreira, 2002).

Se ainda não está manifesta a primordialidade da linguagem no âmago da obra de Jacques Lacan (e de Freud também), recorremos a Silveira (2004) mais uma vez:

Do nascimento do sintoma, alvo do tratamento analítico, ao registro de atuação do psicanalista, passando pelo estofo do conceito central de inconsciente, a psicanálise é toda recoberta e definida por sua identidade com a ordem simbólica, com o campo da linguagem (p. 54).

Feita essa contextualização da interpretação de Freud por Lacan pela via do estruturalismo, ressaltando a posição do significante enquanto elemento que estrutura a linguagem do inconsciente transindividual e, portanto, determinando o sujeito como produto da linguagem, podemos avançar rumo à questão central deste trabalho: a leitura de raça como um significante e as consequências teóricas - e empíricas - desta exegese

4.2 O significante flutuante de Stuart Hall

Tratando-se de um estudo que articula linguagem e raça, faz-se profícuo realizar uma reflexão acerca da etimologia da palavra *raça* e as transformações de sua concepção ao longo da História. *Raça* provém do italiano, *razza*, que por sua vez deriva do latim, *ratio*, significando *sorte*, *categoria* e *espécie*. Na Idade Média, o conceito foi utilizado para se referir à linhagem de um grupo de pessoas que descendiam de um ancestral comum e que, conseqüentemente, compartilhavam certos traços fisiômicos. No século XVIII, o naturalista sueco, Carl Von Linné, também conhecido como Lineu na língua portuguesa, adotou essa noção em uma tentativa de classificar o reino vegetal em 24 raças. Este mesmo botânico posteriormente se propôs a dividir a espécie humana em quatro raças, organizadas em uma hierarquia:

- ❖ os americanos ou vermelhos, que seriam *morenos*, *governados pelo hábito* e *coléricos*;

- ❖ os asiáticos ou amarelos, que seriam caracterizados pela sua *melancolia*, por seus *preconceitos* e por *usar roupas largas*;
- ❖ os africanos ou negros, retratados como *inflegmáticos*, *preguiçosos* e *governados pela vontade de seus chefes*;
- ❖ e por fim, os vencedores da loteria racial, os europeus ou brancos, descritos como *sanguíneos*, *musculosos*, *inventivos*, *governados pela lei* e conhecidos por *usar roupas apertadas* (Munanga, 2004).

Podemos observar aqui como a classificação de raças, que inicialmente serviu como ferramenta para operacionalizar um interesse científico em estudar a variabilidade humana, transformou-se em uma escala hierárquica que legitimou os sistemas de dominação racial, ao relacionar morfologia e aspectos físicos com traços psicológicos, morais e intelectuais, e até mesmo - na categorização de Lineu -, de forma irrisória, indumentária (Munanga, 2004).

Também é interessante sublinhar o fato de que o critério principal para tal organização se respaldava inteiramente na cor da pele, embora esta se trate de uma porcentagem ínfima de nosso patrimônio genético e portanto, insuficiente para determinar distinções reais entre grupos biológicos. A partir do século XIX, outros parâmetros foram acrescentados, tais como os formatos do nariz, do crânio e dos lábios, que deram maior contorno às teorias eugenistas e que são igualmente estanques ao primeiro, na medida que os mesmos marcadores genéticos poderiam ser encontrados em raças diferentes e que indivíduos de diferentes raças poderiam ser mais geneticamente similares do que indivíduos da mesma raça. A conclusão de pesquisadores desse campo diante de tantas discordâncias, foi que raça não era um conceito biológica e cientificamente comprovável.

Partindo disso, o antropólogo e professor brasileiro-congolês, Kabengele Munanga (2004) constata que raça se configura como uma categoria etno-semântica, de modo que diferentes nações concebem leituras distintas acerca do conceito de raça². E apesar de não existir a nível biológico e científico, defende que seus efeitos reais são sentidos, visto que uma política de dominação e exclusão subjaz abaixo de sua superfície.

Em *O aturdido*, texto de 1973, Lacan chega à mesma conclusão: reconhece a influência da antropologia física e do discurso científico sobre a construção biológica de raça - uma noção que dataria dos tempos da *cervidão* (no original, *cervage*, neologismo que brinca com os termos franceses *cerveau* e *servage*, traduzidos em português como cérebro e servidão) -, e dispensa

² Por exemplo, uma pessoa lida como negra nos Estados Unidos talvez não seja vista da mesma forma no Brasil, visto que para os americanos, a noção de raça está muito vinculada aos laços sanguíneos e à ancestralidade, enquanto para os brasileiros, constitui-se em uma dinâmica de contrastes, relacional.

essa definição de raça pela ciência (Lacan, 2003a). Dessa maneira, o autor localiza raça na ordem da palavra, assim como no caso da horticultura e dos animais, que também são “efeitos da arte, e portanto, do discurso: as raças dos homens se mantêm pelo mesmo princípio que as do cão e do cavalo” (Lacan, 2003a, p. 463). Não somente, raça é um discurso que atribui lugares ao indivíduo: “Ela se constitui pelo modo como se transmitem, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos, aqueles com que se perpetua a raça dos mestres/senhores e igualmente dos escravos [...]” (Lacan, 2003a, 462).

Munanga também afirma que categorizações taxonômicas, nelas incluso o conceito de raça, “são como todos os fenômenos linguísticos convencionais e arbitrários” (Munanga, 2004, p. 3). Que seriam fenômenos linguísticos, estabelecidos por um grupo falante de uma mesma língua, imotivados e vazios, se não significantes? Quem versa sobre essa relação de forma deliberada e detida é Stuart Hall, um dos principais nomes dos Estudos Culturais.

Nascido em 1932, em uma Jamaica ainda colonizada pelo Império Britânico, Hall advinha de uma linhagem heterogênea, composta por raízes africanas, indianas, portuguesas, judias e inglesas. Era o filho mais novo de uma família de classe média que aspirava à entrada na alta sociedade (majoritariamente branca). Era também o membro mais escuro da família. Quando nasceu, sua irmã espiou dentro do berço e se alarmou, questionando a origem daquele bebê *coolie*³. Era aluno exemplar do melhor colégio de Kingston e cresceu sob as pressões conflituosas, tanto da família quanto da norma colonial, de tornar-se um inglês legítimo. Consequentemente, resistiu aos valores pigmentocráticos e imperialistas ao assumir-se independentista na juventude. Aos dezessete anos, quando a mesma irmã colapsou devido à proibição de um namoro por parte do preconceito racial dos pais - havia se enamorado por um estudante de medicina de Barbados, de classe média e, *por azar*, negro -, Hall se deu conta da contradição da cultura colonial e de seu potencial de destruição subjetiva. Futuramente, já radicado no Reino Unido, revelaria que o motivo real de sua migração teria sido fugir da mãe. Desse modo, pode-se inferir que, desde o início, o teórico-ativista dos Estudos Culturais, foi um renegado na pátria e na família.

Os dados de sua biografia acima foram colhidos do minucioso artigo de Liv Sovik (2015), *A trajetória intelectual de Stuart Hall: As liberdades complexas do pensar*. Faz-se interessante trazê-los de forma a elucidar o âmago de certas ideias e escolhas teóricas do autor que serão discutidas ao longo deste trabalho. É nesse sentido que Silvano Santiago (2014)

³ Termo pejorativo empregado para designar trabalhadores humildes, de ascendência indiana ou chinesa, que configuravam como mão-de-obra barata ou traficada.

afirma que a produção halliana se situa “dentro e fora do teórico, dentro e fora do autobiográfico” (p. 199), uma vez que concilia sua formação colonial e sua experiência diaspórica - caracterizada pela distância das origens jamaicanas concomitante ao fato de que nunca foi considerado um inglês autêntico, suspenso entre dois lugares, sem realmente pertencer a nenhum deles - com sua escrita teórica e política.

A princípio, Hall se interessou pelos estudos de comunicação articulados com a noção de ideologia marxista, o que resultou em um de seus ensaios mais conhecidos, *Codificação e Decodificação*, no qual abordou os processos de dominação e resistência na cultura midiática. Nos anos 80, o autor deslocou seu campo de interesse para questões referentes à identidade - especificamente, uma identidade cultural, vinculada a processos de identificação com um Estado-nação. Em *Minimal Selves*, Hall afirma que, antes mesmo de conseguir formular este pensamento de maneira teórica, sempre teve consciência de que a identidade era uma invenção, que se originava do ponto de convergência entre histórias *indizíveis* da subjetividade e as narrativas históricas e culturais (Hall, 1987). Inspirado pela diáspora afro-caribenha, seu principal foco era

desmistificar o processo único de assimilação identitária, que, a partir de meados do século XIX, circunscreveu a aculturação de todo e qualquer imigrante europeu e de todos os ex-escravos africanos a um exclusivo e soberano Estado-nação do Novo Mundo (Santiago, 2014, p. 196).

Portanto, para Hall, a identidade é um conceito que deve ser lido sob rasura, localizado “no intervalo entre a inversão e a emergência: uma idéia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas” (Hall, 2014, p. 104). O autor propõe uma noção de identidade como algo não inato, como um processo inacabável, que muda de acordo com o modo que o sujeito é interpelado nos sistemas em que está inserido, surgindo “de *uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*” (Hall, 2006a, p. 39, grifos do autor), concordando com os princípios psicanalíticos de que o eu se constitui pelo outro, que a identidade não se configura como uma unidade e que o sujeito se estrutura a partir de um furo. É isso o que Hall descortina através do seguinte relato:

Várias vezes durante meus trinta anos de vida na Inglaterra, tenho sido chamado ou interpelado como “pessoa de cor”, “West Indian”, ou seja, das Índias Ocidentais, “preto” [Negro], “negro” [black] ou “imigrante”. Algumas vezes na rua; às vezes nas esquinas; às vezes abusivamente; às vezes amistosamente; outras vezes ambigualmente. [...] Todos eles me inscrevem “no lugar” da cadeia de significantes que constrói identidades através de categorias de cor, etnia e raça (Hall, 2006b, p. 187).

Assim, o autor percebe sua identidade se metamorfosear (como preto/negro/imigrante, significantes que ora assumem um tom afável, ora depreciativo, de acordo com o contexto), como algo constituído pelo outro, a partir daquilo que é visível, que jaz na aparência: sua raça, que carrega a marca da diferença. Não é à toa que Hall é sempre interpelado a partir de categorias referentes a isso.

A confluência dessas ideias e experiências desaguou em sua interpretação de raça como um significante flutuante, noção que norteará o presente trabalho. O autor introduziu esta compreensão em uma palestra realizada em 1996, na Universidade de Londres, que nunca foi transformada em artigo (Sovik, 2011). Partia de um entendimento de que a ideia de raça como significante não havia se estendido para além do território acadêmico e alcançado o senso comum - ainda contaminado pela perspectiva pseudobiológica-científica racista -, de forma a produzir impactos verdadeiros sobre as formas cotidianas de apreender e falar sobre raça. Com esta fala, pretendeu mapear os deslocamentos que a maneira de pensar em raça como um sistema discursivo poderia produzir sobre a discussão acerca das relações raciais e do racismo, e que outras estratégias de luta e educação antirracistas poderiam fruir disso (Hall, 2013).

O autor se utilizou de uma elaboração tecida pelo sociólogo panafricanista, W. E. B. Du Bois, de que a cor da pele é como um distintivo da herança da escravidão e do trauma resultante dessa experiência, configurando-se, assim, como um signo. É desse modo que percebe raça como um significante, uma construção discursiva e não biológica, que opera como linguagem e, refere-se a sistemas e conceitos de classificação de cultura que não possuem um sentido essencial, porém relacional, devido às relações de diferença que estabelecem com os outros (Hall, 2013).

Dessa forma, reiterou sua oposição à perspectiva biologizante e essencialista acerca da diferença racial, que a reduz ao traço biológico e a extrai de um contexto histórico e cultural, impossibilitando o movimento para a mudança. Concluiu, assim, que a ciência desempenharia o papel de fixação de sentidos, tentando garantir um saber verídico a respeito da diferenciação das raças que se respalda univocamente na anatomia (Hall, 2013). Ainda que o raciocínio biológico não se sustente e não prevaleça na agenda das formas atuais de racismo - ou seja, não se fala tanto de *superioridade* ou *inferioridade* racial, presentes em discursos eugenistas no fim do século XIX e no início do XX (Kilomba, 2021) -, “a definição biológica, fisiológica e genética de raça, convidada a se retirar pela porta da frente, tende a dar a volta e retornar pela janela” (Hall, 2013, seção “A sobrevivência do pensamento biológico”), tal como regressa o recalado.

A diferença existe e é incontestável. Hall (2013) relembrou o que Du Bois chamou de *diferenças grosseiras*, referindo-se a características que dizem respeito a *cor, cabelo e osso*, e que não são apreendidas pelo código genético, mas visíveis a olho nu, ou “indisputavelmente presentes”, como descreve o autor (Hall, 2013, seção “Ver é crer”). Também evocou Frantz Fanon em sua obra inaugural, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, quando este chama de evidência implacável e indiscutível, a diferença racial inscrita na superfície do corpo negro (Fanon, 2008). A partir dessa ideia, Hall (2013) reconheceu que não se pode escapar da “diferença racial que se inscreve indelevelmente na escritura do corpo” (seção “Ver é crer”), mas argumentou que ainda assim, produz-se aí um jogo de significantes.

Se o corpo é uma escritura, então podemos lê-lo como um texto. Tomamos como signo um código que não é apreensível - o código genético -, mas que dá origem a essas diferenças na superfície da pele, que são instrumentalizadas para categorizar indivíduos em grupos, ao sabor de quais interesses estão em jogo. Baseando-se nessas proposições, Hall (2013) constata ousadamente que essas diferenças visíveis também são significantes e que nós somos leitores de raça, da diferença, e “circulamos, olhando esse texto, inspecionando-o como críticos literários cada vez mais de perto para ver as diferenças mais refinadas, as tão sutis diferenças de metáfora” (Hall, 2013, seção “Ler o corpo”). Como se o que se situa na superfície do corpo, a visibilidade da raça, encerrasse a discussão sobre raça como um sistema discursivo e cultural:

É exatamente essa a função de invocar o corpo como o último significante transcendental, como se ele fosse o marcador além do qual todos os argumentos são suspensos, toda linguagem cessa; como se todo discurso fosse derrubado diante dessa realidade. Acho que não podemos nos desviar da realidade de raça porque a própria realidade de raça é o obstáculo que nos separa de uma compreensão mais profunda do sentido de dizer que raça é um sistema cultural (Hall, 2013, seção “Por que precisamos ir além da ‘realidade’”).

A pele, portanto, “se isola na realidade corporal como isca” (Lacan, 2003a, p. 456) e pela função que lhe é atribuída por meio do discurso, passa a significante. Enquanto órgão, oferece-se no anzol e o significante, enquanto peixe, “engole aquilo de que os discursos precisam para se sustentar” (Lacan, 2003a, p. 456). Podemos traçar um paralelo entre a metáfora lacaniana da pesca com o ato de invocar o corpo para falar da raça: o discurso precisa do órgão em sua realidade corporal para se sustentar, num primeiro momento. A partir de então, o órgão, nesse caso, a pele, adquire estatuto de significante.

Por meio de Fanon, Hall (2013) demonstra que por trás do esquema corpóreo, existe outro que cinde o sujeito negro em três, tornando-o responsável por representar seu corpo, sua

raça e seus ancestrais, de modo a nunca ser ele mesmo apenas, sempre uma existência tripla (Fanon, 2008). Conforme Kilomba (2021, p. 174), constituem esse esquema:

Memórias, lendas, piadas, comentários, histórias, mitos, experiências, insultos, tudo isso inscrito simbolicamente na superfície de nossas peles, nos dizendo onde sentar e onde não, aonde ir e aonde não, com quem falar e com quem não falar.

Ou seja, nas palavras de Hall (2013): “Um esquema composto de histórias e anedotas e metáforas e imagens que é o que na realidade constrói a relação entre o corpo e seu espaço social e cultural. São essas histórias e não o fato em si” (seção “Analisar as histórias do corpo”). O fato em si, no caso, seria a superfície da raça, o engodo da aparência, que na verdade, serve como um distintivo, ou melhor, um significante que, encadeado com a bagagem simbólica que o acompanha, “permite distinguir entre dentro e fora, entre nós e eles, entre quem pertence e quem não pertence” (Hall, 2013, seção “Analisar as histórias do corpo”), organizando as diferenças de maneira que a realidade seja palatável para a hegemonia colonial.

É precisamente essa a crítica que Hall (2013) teceu: a categoria *raça* se trata de uma forma de organizar diferenças em consonância com uma escrita do poder. Isto é, porta-se como uma classificação, além de discursiva, ideológica. A função de tais categorizações embasadas em um suposto discurso científico, é a de garantir uma verdade acerca da diferença racial, verdade esta que é inapreensível, que não pode ser fixada e estabilizada. Mais ainda, serve para tranquilizar o sono daqueles que se beneficiam desta conjuntura - “São chupetas, chupetas de conhecimento que se coloca na boca” (Hall, 2013, seção “Dormir melhor: a função cultural do conhecimento”), metaforiza o autor. Para engendrar esse sistema de classificação, é necessário que haja sempre alguém do lado de fora, o lado externo que constitui o interno, do qual depende a ideia de raça. Mas é certo que esse alguém retorne “de sua posição de expelido e abjeto, externo ao campo da significação, para perturbar os sonhos de quem está à vontade do lado de dentro” (Hall, 2013, seção “Raça como linguagem, um ‘significante flutuante’”).

Dessa forma, Hall (2013) advogou por uma mudança de paradigma, por uma mudança na linguagem que usamos quando falamos de raça, um recomeço sem garantias - sem as garantias da ciência, da genética, da biologia, da religião, da aparência -, de maneira a libertar o significante raça de certezas enrijecedoras e de encadeamentos que reproduzem significações racistas, caminhando na direção de um pensamento crítico e ético acerca da política racial em sociedade. Este trabalho não possui a pretensão de fornecer uma resposta correta ou um plano ao qual devemos nos ater para alcançarmos um objetivo final. Propõe-se aqui um exercício de

questionamento sobre os discursos vigentes no tocante a raça e racismo. Empenharemos-nos nesta tarefa no próximo capítulo.

Por fim, faz-se importante pontuar que o argumento de Hall (2013) ao considerar raça simplesmente como um significante não anula o sofrimento ocasionado pelo racismo e o trauma colonial. Inclusive, não é contraditório constatar que raça não existe ou que não passa de um discurso, e ao mesmo tempo, legitimar a cultura da resistência à violência e reconhecer as atrocidades do racismo, e seus efeitos reais. Um significante nunca é *apenas* um significante. Nas palavras de Lacan,

um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo (Lacan, 1998c, p. 819).

Com isso, Lacan reforça a posição do sujeito como aquilo que advém nos intervalos da cadeia significante, como produto da linguagem alienado à ordem simbólica. O significante exerce uma função primordial desde a constituição do sujeito, de modo que, mesmo sem sabermos, decorremos dos significantes que herdamos de nossos pais e da cultura na qual estamos inseridos. E sem a articulação entre S1 (o significante unário) e S2 (outros significantes a qual S1 se ligará), o sujeito é nada, é um vazio (Lacan, 1998). É justamente esse movimento de deslizamento do significante que

[...] determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico (Lacan, 1998d, p. 34).

Faz-se importante colocar aqui uma ressalva: o sujeito é aquilo que aparece nos intervalos da cadeia significante, porém não é o significante. Reduzi-lo a isso implica em uma fixação, que pode ter consequências destrutivas, especialmente para negros/as/es e outros grupos racializados, como veremos mais adiante neste trabalho.

Assim, podemos observar como é esse o argumento está por trás da afirmação arrojada de Hall (2013) na seguinte passagem:

Que caminho através da história é mais literalmente marcado pelo sangue e a violência, pelo genocídio da *Middle Passage*, os horrores da servidão nos engenhos e a força improvisada? Um significante, um discurso? Sim, esse é o meu argumento (seção “Como dar conta da realidade da discriminação e da violência raciais?”).

Em conclusão, Hall (2013) localizou a ideia de raça na dimensão discursiva, a fim de não encerrar o debate acerca das relações raciais e do racismo na realidade concreta, isto é, nas obviedades da aparência, que em si mesmas, não dizem nada. No entanto, essas diferenças visíveis enquanto significantes, encadeiam-se com outros - histórias, piadas, imagens, estereótipos, insultos etc. - e produzem diversos sentidos sobre essa noção, antes vazia, de raça. Tais significantes não são *apenas* significantes, na medida que definem o sujeito, podendo fixá-lo em determinada posição, enclausurá-lo ou até mesmo retalhá-lo subjetivamente.

Traçados os caminhos que a leitura de Hall (2013) acerca de raça deslindou, procura-se agora esmiuçar sua teoria a partir da psicanálise e enquadrá-la no cenário político-racial brasileiro. Também se faz necessário ponderar sobre questões deixadas em aberto pelo autor, como: Se raça é um significante *flutuante*, de que modos ele flutua? E quais os efeitos desses deslizamentos sobre o sujeito racializado?

5. ARTICULAÇÕES ENTRE A PSICANÁLISE E O TEMA

Apesar de ter tecido críticas à teoria e ao método psicanalíticos, questionando a árdua apreensão dos processos inconscientes por meio de técnicas de interpretação sem comprovação científica⁴, Stuart Hall reconhecia o impacto da Psicanálise sobre a subjetividade na pós-modernidade (Hall, 2006a). O descentramento do sujeito proposto por Sigmund Freud com a descoberta do inconsciente, afirmando que o eu não é senhor de sua própria morada, rompe com a ideia do sujeito cartesiano, cuja identidade é imutável e una. Assim como Jacques Lacan, ao formular o esquema do estágio do espelho, a partir da releitura do narcisismo de Freud, evidencia a importância do outro na constituição do eu, bem como o caráter ficcional de sua unidade. Segundo o autor,

o estágio 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 (Lacan, 1998e, p. 100).

Antecipação no sentido de uma identificação imaginária que nomeia suas ações, gestos e corpo, fornecendo uma imagem unificada de um eu despedaçado. É nessa medida que o eu é uma ficção, visto que suas características são antecipadas desde antes do seu nascimento e que sua completude é ortopédica - em outras palavras, ilusória. O estágio do espelho embasa, dessa forma, o caráter fantasioso de uma identidade unificada de um eu, por definição, cindido, fornecendo os subsídios teóricos para a noção de identidade de Hall como

algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada" (Hall, 2006a, p. 38).

Hall (2018) atribui a possibilidade de uma intersecção entre Psicanálise e Estudos Culturais à releitura que Lacan empreendeu da teoria freudiana. Defende que os dois campos surgiram a partir de intervalos e fundamentos teóricos comuns: Lévi-Strauss, o estruturalismo, a crítica ao marxismo e a semiótica. Acrescenta que “são produtos das mesmas rupturas

⁴ Na verdade, embora não se encaixe no modelo positivista de ciência, a psicanálise é uma ciência, porém diferente das outras: não possui uma técnica, consagra-se como uma prática baseada na escuta, que possui vertentes terapêutica e epistêmica, e é orientada pela Ética do sujeito e sua singularidade.

teóricas, embora não possuam os mesmos efeitos e objetos” (Hall, 2018, p. 890, tradução minha), inferindo que compartilham uma história análoga. Não somente, é interessante destacar como Hall propôs uma visão desbiologizante de raça ao voltar-se para o discurso, em um movimento semelhante ao de Lacan, quando este tencionou desbiologizar a teoria freudiana, enfatizando a centralidade da linguagem e da instância do Simbólico em sua vertente psicanalítica.

A articulação entre Psicanálise e Estudos Culturais não é óbvia, mas certamente produz significações novas e importantes. Hall (2018) exalta as contribuições de uma psicanálise “which is always disruptive and unsettling, and which puts on the agenda questions like those of sexuality, feminism and subjectivity which are not easy to address theoretically” (p. 892)⁵. Assim, é preciso também recorrer a autoras (Kilomba, 2021; Gonzalez, 2020; Souza, 2021; Nogueira, 2022) que utilizam a psicanálise como suporte epistemológico e que realizam uma leitura interseccional entre raça e gênero, visto que ambos não podem ser analisados separadamente.

Além disso, Hall (2018) constata que a correspondência entre psicanálise e estudos feministas abre uma questão sobre a realidade psíquica e o social, considerando ainda a existência de um inconsciente que não pode ser deixado de lado. Isto é, o autor se pergunta sobre a relação entre o dentro e o fora, e, algo que é perdido e irrecuperável no meio dos processos de introjeção e projeção (Hall, 2018). No entanto, acreditamos que talvez seja mais interessante pensar além dessas operações inconscientes e procurar a resposta para a questão de Hall não no diálogo entre psicanálise e feminismo, mas na topologia lacaniana. Faz-se profícuo aqui trazer esse olhar para examinarmos os caminhos que o encontro entre a teoria de Hall e a psicanálise possibilitam.

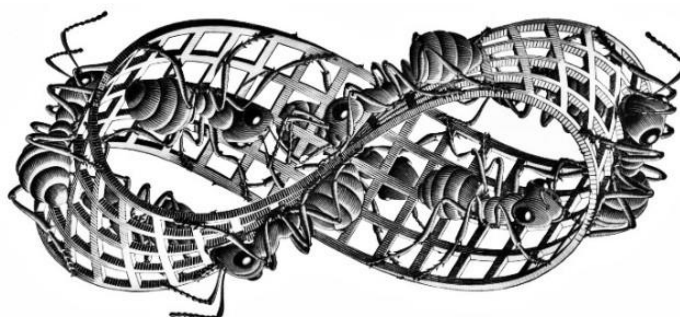
5.1 O caráter moebiano da pele e do eu

Segundo Rivera (2008), a utilização dos modelos topológicos para Lacan não se dá em um sentido metafórico; trata-se de uma reflexão sobre o sujeito, o espaço que ocupa e sua configuração. Por muito tempo, a topologia da esfera serviu como modelo filosófico para representar o sujeito racional, separando o que está dentro do que está fora e pressupondo uma unidade em si mesma, com um centro possível de localizar, equidistante de sua superfície (Mattos, 2023). Nos seminários 9 e 10, Lacan serve-se da banda de Moebius como dispositivo

⁵ “Uma psicanálise sempre disruptiva e provocadora, que coloca em pauta questões referentes à sexualidade, ao feminismo e à subjetividade que não são fáceis de abordar teoricamente” (Tradução livre).

teórico, apresentando-a como “uma faixa de papel da qual se colam as duas extremidades após tê-la torcido, de maneira que o ser infinitamente chato que passeia por ela pode prosseguir sem nunca ultrapassar nenhuma borda” (Lacan, 2003b, p. 327). Sendo uma superfície unilátera, ambas as faces estão relacionadas e não há diferença entre dentro e fora.

Figura 3 - Banda de Moebius



Fonte: Pavón-Cuellar, 2019.

A banda de Moebius, tal como apresentada na figura 3 é de autoria de M.C. Escher, artista gráfico holandês, e ilustra a capa do décimo seminário, intitulado *A angústia*. Como podemos observar, as formigas transitam de um lado ao outro da fita ininterruptamente. Assim, trata-se de uma estrutura que não possui avesso nem direito (visto que há uma continuidade entre suas duas faces).

Dentro da topologia lacaniana, há algumas visões acerca da banda de Moebius, entre elas: a fita como uma subversão da relação entre significante e significado⁶, o corte da faixa como advento do sujeito⁷ e a banda como representante do irrepresentável⁸. Porém, o uso que faremos desse modelo aqui é a ideia de que a banda moebiana retrata o eu, tanto em sua torção, análoga à sua divisão, quanto no que diz respeito a algo que não possui uma separação entre dentro e fora, que é afetado pelo outro, pelo Outro e pelo seu meio exterior. O eu como aquilo que “desliza pela banda, movimento que passa dentro e fora, subvertendo sua distinção — afinal, como formula Lacan, o mais íntimo é êxtimo” (Rivera, 2008, p. 221).

⁶ “[...] pois seu avesso e seu direito são contínuos, por isso o significado de um significante num momento dado, logo já não será mais o mesmo. Como o significado não cessa de deslizar pelo avesso, quando completa a volta já está no direito e já é outro” (Monteiro, 2014, p. 134).

⁷ “[...] não basta representar o sujeito no espaço, faz-se necessário também o ato de cortar, de traçar uma curva fechada. O ato de dizer é da mesma ordem, pois o significante determina, fende o sujeito em dois: ele o representa e, representando-o, o faz desaparecer. É cortando a banda que se poderá dizer: aqui está o sujeito” (Nasio, 2011, p. 16).

⁸ “O corte, ao tempo em que é efetuado, mostra a superfície da banda e faz desaparecer a estrutura dessa mesma banda, pois o faz em “fading” – espaço que se mostra ao desaparecer. [...] A conclusão de Lacan de que o Real está sempre voltando ao mesmo lugar está, portanto, evidente na banda de Moebius” (Monteiro, 2014, p. 134).

Essa concepção pode nos ajudar a pensar a pele não como um revestimento epidérmico, mas como um texto a ser lido, como nos propõe Hall (2013). Um texto que é lido, interpretado e nomeado pelo outro/Outro. E tais nomeações não permanecem na superfície; elas adentram e nos constituem. Nesse ponto, é interessante evocar a controvérsia em torno do título da obra de Isildinha Baptista Nogueira, *A cor do inconsciente: Significações do corpo negro* (2022) para complementar essa discussão. Ao defender a tese que deu origem ao livro, em 1998, a autora optou por omitir a primeira parte do título de modo a evitar uma possível polêmica por parte de uma ortodoxia teórica diante de sua provocação. A questão aberta por Nogueira não é sobre a coloração literal de um aparelho psíquico, mas diz respeito “[à]s marcas da humilhação e do desprezo [que] vão marcar o inconsciente por intermédio dessas marcas mnêmicas [...]” (Munanga, 2022, p. 19) da infância. Ou seja, discursos, representações e imagens negativos construídos sobre o corpo negro são introjetados desde um período de formação e estruturação do psiquismo, produzindo, assim, efeitos duradouros sobre o sujeito (Nogueira, 2022).

A pele não será lida apenas por sua singularidade, mas por “nomeações destitutivas compartilhadas no social, com efeitos materiais terríveis para as populações marcadas por esses significantes” (Mattos, 2023, p. 1262). Nomeações essas que são produzidas por uma gramática Outra, uma gramática colonial branca (Mattos, 2023). “Nós nos tornamos visíveis através do olhar e do vocabulário do *sujeito branco* que nos descreve [...]”, afirma Grada Kilomba (2021, p. 73) a respeito disso. Segundo a autora, o negro é sempre colocado como *outro*⁹ em relação ao branco, de forma que essas nomeações desumanizadoras não passam de fantasias produzidas pelo imaginário branco, “de aspectos negados do eu *branco* reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os” (Kilomba, 2021, p. 38).

Portanto, a qualidade moebiana tanto da pele quanto do eu nos mostra uma continuidade entre avesso e direito, entre dentro e fora, de um modo que as nomeações subalternizantes/objetificantes - ou cadeias de significação racista, como quisermos chamar - que vêm do exterior, dessa gramática branca colonial, adentrem também, produzindo assim “configurações psíquicas particulares”, como nos demonstra Nogueira (2022, p. 67).

5.2 O racismo discursivo: como flutua o significante *raça*?

De forma a nos aprofundarmos sobre os efeitos subjetivos do racismo, precisaremos antes entender o seu funcionamento enquanto discurso. Ao mesmo tempo, estaremos nos

⁹ “Outro” no sentido de alteridade, daquele que é diferente, que está do lado de fora.

debruçando sobre como o significante raça flutua. Neste subcapítulo, realizaremos um exame acerca dos deslizamentos - ou flutuações - dos significantes *negro/negra/negre* em cadeias de significação racistas.

Para iniciar essa descrição, trazemos aqui uma lista organizada por Kilomba (2021) das principais categorias preconceituosas e estereotipizantes nas quais negros, negras e negres são comumente encaixados/as/es:

- ❖ Infantilizado/a/e (aquele/aquela/aquelu que depende de seu senhor);
- ❖ Primitivizado/a/e (aquele/aquela/aquelu que está mais próximo da natureza);
- ❖ Incivilizado/a/e (aquele/aquela/aquelu que transgride a Lei);
- ❖ Animalizado/a/e (aquele/aquela/aquelu que personifica uma outra forma de humanidade; é comum aqui a associação a primatas);
- ❖ Erotizado/a/e (personifica a hipersexualização, um apetite sexual descarado, animalesco até) (Kilomba, 2021).

Assim, os significantes *negro/negra/negre* podem flutuar entre *criança, serviçal, selvagem, perigoso/perigosa/perigose, prostituta, cafetão, exótico/exótica/exótique*, de acordo com o contexto e os interesses que estão em jogo (Kilomba, 2021). É isso que, na opinião de Kilomba, define o racismo:

Nós nos tornamos a corporificação de cada um desses termos, não porque eles estão inscritos fisicamente na superfície de nossas peles e não porque eles são reais, mas por causa do racismo, que, como mencionei anteriormente, é discursivo e não biológico; funciona através do discurso, através de uma cadeia de palavras e imagens que se tornam associativamente equivalentes, mantendo identidades em seu lugar” (Kilomba, 2021, p. 156-157).

Em outras palavras, deslizando pela cadeia significante racista, *negro/negra/negre* e *criminoso/criminosa/criminose*, por exemplo, são lidos como metonímia, de modo que o segundo substitui o primeiro, ocupando seu lugar de nome próprio, assim como toda denominação (Nogueira, 2022). Segundo Kilomba (2021), é devido a este movimento metonímico que discursos racistas passam despercebidos. A autora utiliza a história de uma de suas entrevistadas no livro *Memórias da plantaço: episódios de racismo cotidiano* (2021), Alicia, como amostra desse velamento: após lavar seu cabelo, a mulher negra passa uma manteiga de coco para deixá-lo perfumado e macio. Seu *paquera* branco cheira seu cabelo, constata o aroma de coco e em seguida, começa a cantar uma canção sobre macacos bárbaros - “Os macacos correm rápido pela floresta. Um mata o outro... Quem roubou o coco?” (Kilomba, 2021, p. 129, nota de rodapé). A entrevistada demonstra seu incômodo com a

associação feita - entre seu cabelo, ela e os macacos -, porém ele não reconhece e não se responsabiliza por seu ato. ““Mas seu cabelo cheira a coco!”” (Kilomba, 2021, p. 132), argumenta o homem branco, negando o mecanismo associativo racista por trás de seu canto. Kilomba (2021) desconstrói a cadeia significante engendrada:

A canção retrata representações *brancas* de territórios colonizados e seus povos: animais vivendo no caos, na desordem, in-civilizados, cujo cenário é a selva. Essas eram formas de propaganda usadas para justificar o projeto europeu da ocupação colonial, a fim de domesticar e civilizar a/o ‘*Outra/o*’. A canção, assim como as imagens, pode ser analisada em três estágios: primeiro, sua letra: ‘Há macacos em África brigando por um coco’; então, sua mensagem: ‘africanas/os também podem brigar por um coco, como macacos’. Enquanto a canção apresenta as personagens, a mensagem introduz a problemática nessa cena. É seu código, no entanto, que fica registrado em nosso inconsciente, mostrando ‘africanas/os’ como ‘macacas/os’ (Kilomba, 2021, p. 132).

O que também verificamos aí é a equivocação da fala, isto é, aquilo que expressamos sem perceber, a enunciação por trás do enunciado. Insistindo que estava apenas cantando a letra de uma música, o homem branco nega sua significação racista e a associação que traçou entre a entrevistada e os macacos da canção. Mesmo que tal operação tenha ocorrido a nível inconsciente, quando Alicia explica seu incômodo, seu ficante não se responsabiliza, numa tentativa de neutralizar a situação e apontá-la como a incoerente/a louca/a sensível. A seguinte passagem de Neusa Santos Souza resume sucintamente o entrave vivenciado pela entrevistada, e que ilustra uma realidade universal: “Interpelado num tom e numa linguagem que o dilacera por inteiro, o negro se vê diante do desafio múltiplo de conhecê-lo e eliminá-lo” (Souza, 2021, p. 55).

Os encadeamentos fabricados pelo imaginário branco também possuem a função de limitar o sujeito a uma representação fixa, privando-o de significações outras em suas relações consigo mesmo e com o outro. “O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo [...]” (Kilomba, 2021, p. 94) e acrescenta-se ainda, o homem amarelo emasculado e a *gueixa* lasciva, o homem indígena selvagem e a mulher indígena exótica; são cadeias significantes infinitas, cujos sentidos também indicam atravessamentos de gênero. Ora como objeto *bom*¹⁰, ora como objeto de ódio. Tais representações carregam a função dupla de satisfazer fantasias do imaginário branco de que o sujeito racializado está em *seu lugar* designado e, simultaneamente, lembra-

¹⁰ Na verdade, não se trata de um objeto bom, e sim, de representações ofensivas mascaradas por uma positividade, servindo para reforçar de maneira latente uma posição de subalternidade do sujeito racializado. O preconceito racial nunca é positivo.

o de qual lugar é esse na sociedade (no caso, as margens) (Kilomba, 2021). A partir disso, percebemos também que, na lógica branca colonial, o sujeito racializado é sempre objeto.

Enquanto isso, observamos o significante *branco/branca/branque* flutuar de maneira completamente oposta: “Aqui, branco quer dizer aristocrata, elitista, letrado, bem-sucedido. Noutro momento, branco é rico, inteligente, poderoso. Sob quaisquer nuances, em qualquer circunstância, branco é o modelo a ser escolhido” (Souza, 2021, p. 65). Para arrogar-se como modelo, a brancura necessita do *negro*, atribuindo-lhe “escatologicamente, o repertório do execrável que a cultura afasta pela negativização” (Nogueira, 2022, p. 66). Não à toa, são representados por cadeias significantes antagônicas.

Quando Stuart Hall questiona: “Enquanto indivíduo vivo e concreto, sou mesmo qualquer uma dessas interpelações? Alguma delas me esgota?” (Hall, 2006b, p. 188), põe em xeque a lógica branca colonial que atribui e fixa o sujeito a nomeações desumanizantes, lembrando-nos de seu caráter inesgotável e da “ação profundamente remanejadora” (Lacan, 1995, p. 310) da cadeia significante. Lembrando que Hall cunha raça como um significante *flutuante* na medida que se escora em relações de diferença que estão sempre suscetíveis a mudança, em outras palavras, que não podem ser fixadas (Picelli, 2018). Segundo Lacan, “a constelação significante opera mediante o que podemos chamar de um sistema de transformações, isto é, um movimento giratório que, [...], cobre a cada instante o significado de uma maneira diferente [...]” (Lacan, 1995, p. 310), ou seja, os significantes constantemente se recombina de modo a produzir novas significações. Mostra, assim, a importância de romper com cadeias de significação racista, que representam um risco se o sujeito se identificar/se alienar/se colar a esses significantes que carregam a marca da desumanidade. Mas sabemos que essa não é uma tarefa de fácil execução.

5.3 Efeitos subjetivos do discurso racista

Em sua palestra, *Raça, o significante flutuante* (1996), Stuart Hall reconhece que tomar raça e racismo como um discurso não anula seus efeitos reais sobre o sujeito. Entretanto, não discorreu mais a respeito desses impactos e de que forma se dariam. A ideia deste subcapítulo não é mapear e examinar minuciosamente *todas* as implicações subjetivas do racismo, mas abordar certos fenômenos e as afecções que incutem no sujeito. Para isso, escolhemos nos orientar por uma leitura detida do capítulo 5 de *Pele negra, máscaras brancas* (2008), intitulado *A experiência vivida pelo negro*, articulando o pensamento de Frantz Fanon - uma vez que foi

referenciado por Hall em sua fala - com autoras negras contemporâneas a ele, e com esse diálogo, deslocá-lo de seu enquadre temporal e europeu.

“Impossível ir ao cinema sem me encontrar. Espero por mim” (Fanon, 2008, p. 126). Neste trecho, Fanon descreve uma cena em que, durante o intervalo de um filme, aguarda nervosamente um estereótipo ofensivo ou uma caricatura de si mesmo surgir na tela. Dessa forma, reforça como o discurso e o conhecimento sobre o/a/e negro/a/e é produzido pelo imaginário branco. Enquanto isso, sente o olhar branco o acossando, atravessando, perfurando. Há algumas passagens que falam dessa mirada invasiva sobre o corpo negro:

Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, **e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador.** Fiquei furioso, exigí explicações... Não adiantou nada. **Explodi.** Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu (Fanon, 2008, p. 101).¹¹

Depois tivemos de **enfrentar o olhar branco.** Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço (Fanon, 2008, p. 104).¹²

Caminho rastejando. **Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade** (Fanon, 2008, p. 108).¹³

O corpo é um texto que o olhar branco fixa, nomeia e retalha. Olhar que diseca, ajustando o microscópio como se quisesse entrever o código genético recôndito na escritura da pele, na esperança de alguma garantia - porém não há nada que este código possa nos provar. A experiência colonial do sujeito racializado é ser interpelado por esse olhar¹⁴.

“No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (Fanon, 2008, p. 104). Com isso, o autor explica como o olhar branco implode o esquema corporal do/a/e negro/a/e/ - isto é, aquilo que diz respeito aos automatismos desenvolvidos pelo ser humano - e localiza abaixo deste, um esquema epidérmico-racial tecido pelo Outro branco “através de mil detalhes, anedotas, relatos” (Fanon, 2008, p. 105). Como já o descrevemos anteriormente, este esquema torna o sujeito responsável por seu próprio corpo, por sua raça e por seus ancestrais simultaneamente, constituindo-o como uma existência eternamente tripla (Fanon, 2008). O sujeito é impedido de ser visto em sua singularidade, é sempre “sobredeterminado pelo exterior” (Fanon, 2008, p. 108), precisando

¹¹ As ênfases são nossas.

¹² Idem

¹³ Ibidem

¹⁴ Encontro do grupo de estudos “Psicanálise, clínica e relações raciais” ministrado pelo psicanalista e doutor em Psicologia Social pela PUC-SP, Paulo Bueno, em 09/01/2024.

ser repetidamente lembrado das histórias e associações feitas à sua aparência: “[...] e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com ‘y’a bon banania’” (Fanon, 2008, p. 105).

A raça, assim, torna-se um marcador de diferenças. Quando se trata do sujeito racializado, ela é sempre referenciada, conforme os dois trechos de Fanon (2008) citados abaixo:

Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal (p. 109).

A evidência estava lá, implacável. Minha negrura era densa e indiscutível. Ela me atormentava, me perseguia, me perturbava, me exasperava (p. 109).

O direito à espontaneidade e à universalidade lhe é negado; não é possível brincar e cantar na corda bamba da existência como o branco (Souza, 2021; Fanon, 2008). O/a/e negro/a/e é impedido/a/e de ser simplesmente uma pessoa entre outras; a verdadeira universalidade é branca (Faustino, 2020). “No momento em que eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada em pleno rosto, minha mensagem! O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação”, conclui Fanon (2008, p. 107).

O autor também define o racismo como pertencente à ordem do irracional:

Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente, mas por toda uma raça. Estava exposto a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contacto com o racional. Pessoalmente eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada de mais neurotizante do que o contato com o irracional (Fanon, 2008, p. 110).

Isso porque, na sociedade colonial, a razão é branca. Deivison Mendes Faustino aponta que a utilização política da razão e da igualdade se “afirmava apenas no plano discursivo”, não se materializando na prática “seja pela tardia condenação religiosa à escravidão, seja pelo moderno conceito de igual dignidade ou pela afirmação, no campo da biologia, de que a raça não existe, ao mesmo tempo em que se silencia sobre o racismo [...]” (Faustino, 2020, p. 91). Kilomba (2021) qualifica a irracionalidade do racismo como traumática, visto que se trata de uma reatualização do passado colonial, e a desumanização sofrida pelo/a/e negro/a/e é impossível de ser simbolizada, dizendo respeito, portanto, a algo da ordem do real.

Diante da irracionalidade traumática do racismo, Fanon (2008) contempla três posicionamentos:

Queria ser tipicamente negro - mas isso não era mais possível. Queria ser branco - era melhor rir. E, quando tentava, no plano das ideias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim (p. 120).

O primeiro posicionamento, *querer ser tipicamente negro*, diz sobre uma alienação às imagens preconceituosas acerca do que é *ser negro*, na qual o sujeito “introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu, o discurso do branco” (Souza, 2021, p. 62). Podendo apenas existir como uma imagem alienada de si mesmo, toma para si o sinal de inferioridade. De inferioridade não, de inexistência, como corrige Fanon (2008). É isso que configura a experiência de despersonalização absoluta (Kilomba, 2021), em que o sujeito não vê outra opção senão performar o eu roteirizado pelo colonizador (Kilomba, 2021) e acaba se encontrando em uma zona de não-ser (Fanon, 2008), conforme os trechos seus citados em seguida:

Deslizo pelos cantos, captando com minhas longas antenas os axiomas espalhados pela superfície das coisas, - a roupa do preto cheira a preto - os dentes do preto são brancos - os pés do preto são grandes - o largo peito do preto, - deslizo pelos cantos, permaneço silencioso, aspiro ao anonimato, ao esquecimento. Vejam, aceito tudo, desde que passe despercebido! (p. 108).

Magia negra, mentalidade primitiva, animismo, erotismo animal, tudo isso refluí para mim. Tudo isso caracteriza os povos que não acompanharam a evolução da humanidade. Trata-se, em outros termos, da humanidade vilipendiada. (p. 116).

Entretanto, como enuncia Fanon, *querer ser tipicamente negro* não é uma escolha possível. O autor olha com desconfiança para as representações racistas acerca de si. Não se reconhece nelas e não quer incorporá-las. É o que sucede em um episódio em que um menino branco, ao se deparar com o autor, exclama para sua mãe: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (Fanon, 2008, p. 105). Em seguida, Fanon tenta remontar a linha de pensamentos do garoto ao avistá-lo:

Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (2008, p. 107).

A visão do/a/e negro/a/e pelo imaginário branco é perturbadora na medida que “reflete uma autoimagem assustadoramente deformada” (Kilomba, 2021, p. 117), na qual o sujeito não se reconhece e não quer se reconhecer. Por meio de uma escrita circular e repetitiva (*o preto treme porque sente frio - o menino treme porque tem medo do preto - o preto treme de frio - o menino treme porque pensa que o preto treme de raiva*), Fanon descreve uma imagem

monstruosa de si criada pelo outro, que o autor repudia, mas sente adentrar nele. Faz frio, mas a brancura o calcina (Fanon, 2008).

Já a segunda posição, que é mencionada com certo humor, é a de *querer ser branco*. Vimos no subcapítulo anterior como a brancura assume um estatuto de modelo; Neusa Santos Souza dirá que esse modelo se apresenta como ideal de eu para o/a/e negro/a/e. O ideal de eu é uma instância simbólica que se constitui pela introjeção da função paterna e “que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem” (Souza, 2021, p. 64). Forma-se no contexto familiar e é passado geracionalmente. Desse modo, os antepassados, cujas “palavras têm estatuto de verdade e força de lei” (Souza, 2021, p. 67) para o/a/e negro/a/e, procuram se realizar por meio de seus descendentes, que introjetam esse ideal de eu branco. É o que notamos no discurso da entrevistada de Neusa Santos Souza, no livro *Tornar-se negro* (2021), cuja avó a orienta a se casar com um branco para “limpar o útero” (Souza, 2021, p. 80). Dito e feito, Luísa apenas se relaciona afetiva e sexualmente com homens brancos, salvo algumas exceções. Destarte,

Luísa faz da sua vida o discurso da avó. O interdito se atualiza na escolha do objeto amoroso, que se dá de acordo com os cânones da Lei que ameaça com a desgraça da castração (morte) aqueles que ousam transgredi-la. E Luísa cumpre a Lei (Souza, 2021, p. 91).

Quanto mais próximo o eu está do ideal de eu, maior é a sensação de triunfo; quanto mais distante, maior é o sentimento de culpa e de inferioridade (Freud, 2011). Preso/a/e em uma ideologia em que a brancura é sinônimo de êxito e aceitação, o/a/e negro/a/e percebe que não é possível ser branco/branca/branque. “Dilacerante, crua, cruenta descoberta...” (Souza, 2021, p. 73).

A relação entre eu e ideal de eu para o/a/e negro/a/e é diferente do que para o/a/e branco/a/branque. Fanon diz: “Entre o branco e eu, há irremediavelmente uma relação de transcendência” (Fanon, 2008, p. 124). Dessa forma, não importa seu empenho e os êxitos conquistados, sempre restará - para o/a/e negro/a/e que tenha a brancura como ideal de eu - “uma acentuada defasagem traduzida por uma dramática insatisfação” (Souza, 2021, p. 71).

Isildinha Baptista Nogueira, inspirando-se no Édipo estrutural de Lacan, realiza uma leitura da brancura enquanto objeto simbólico, cuja falta, para o/a/e negro/a/e, manifesta-se como real, visto que é sentida a nível do corpo. Tratar-se-ia, então, de uma experiência de privação. Mesmo assim, o sujeito sustenta o desejo pela brancura - um desejo do plano imaginário - sem saber por quê. Porém, como a brancura não lhe pertence, “só pode existir a

baixa autoestima e a negação da condição de negro, porque o grande Outro, o espelho em que o negro vai se mirar pela primeira vez, também o nega” (Nogueira, 2022, 149). Desse modo, a autora afirma que “ser negro é a não condição de toda ordem, um real marcado pela falta do objeto simbólico” (Nogueira, 2022, p. 150), visto que a pele negra é um significante que remete, por contraste, esse objeto simbólico do desejo inalcançável.

Perante esse cenário, Souza (2021) aponta duas saídas para esse sujeito:

1. Melancolia: A distância entre o ideal de eu branco e o eu gera “um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica” (Souza, 2021, p. 73). Não podendo escapar da própria negritude, nem do racismo que o cerca, o sujeito se vê sem saída (Kilomba, 2021).
2. Realização desse ideal por outras vias: *Embranquecer* por meio da ascensão social ou pela escolha de um objeto amoroso, isto é, um/uma/ume parceiro/a/e branco/branca/branque que possa substituir esse ideal impossível (Souza, 2021).

Em todos esses caminhos, ocorre um movimento de dupla negação: de si mesmo/a/e e da própria raça, cujos efeitos são a fragmentação da identidade e, o desmantelamento da união e do orgulho do grupo negro. A ideia de *transcender* a negritude por meio da ascensão social nada mais é que uma “assimilação aos padrões brancos de relações sociais” (Souza, 2021, p. 53), uma renúncia à identidade a título de um embranquecimento impossível. Já a escolha de um/uma/ume parceiro/a/e unicamente pela brancura escamoteia uma permuta enganadora: “a impossibilidade de cumprir o ideal pela inviabilidade de experimentar o amor autêntico” (Souza, 2021, p. 76-77). Em outras palavras, a pessoa *amada* não passa de um instrumento de efetuação das exigências superegoicas: “Ama-se a brancura” (Souza, 2021, p. 76).

É isso o que Fanon demonstra no seguinte trecho, ao falar sobre a rejeição de seus amigos negros em relação ao autor: “Horror, eles me rejeitam. Eles são quase brancos! E depois, eles vão se casar com uma branca. Terão filhos morenos... Quem sabe, pouco a pouco, talvez...” (Fanon, 2008, p. 109). Talvez, assim, possam embranquecer, é o que quer dizer o psiquiatra-filósofo.

Por fim, a terceira tentativa de processamento da experiência do racismo, conforme Fanon (2008), é a de *querer reivindicar sua negritude e tê-la arrancada de si*. Esta, na verdade, é uma crítica direta a Jean-Paul Sartre, autor francês existencialista que demonstrou seu apoio veemente ao movimento da *Négritude*¹⁵ e com quem Fanon já dialogara anteriormente

¹⁵ “O Movimento de *Négritude* foi um momento político-estético de valorização da identidade negra promovido por jovens estudantes antilhanos e africanos que viviam na França metropolitana, a partir da década de 1930”

(Faustino, 2020). Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), o autor destaca alguns trechos de *Orphée Noir*, entre os quais, Sartre caracteriza a negritude como tempo fraco de uma progressão dialética, visto que, se raça e a ideia do que é ser negro/a/e são criadas pelo imaginário branco, a destruição da negritude após completar sua tarefa como vanguarda à alienação colonial é algo garantido (Faustino, 2020). Este é um posicionamento com o qual Fanon já havia concordado ao reconhecer os limites da Négritude em outros textos, porém seu incômodo vinha de outro lugar:

Orphée Noir é um marco no intelectualismo do existir negro. E o erro de Sartre não foi apenas de querer chegar à fonte da fonte, mas, de certo modo, secar a fonte (Fanon, 2008, p. 121).

E também:

O que é certo é que no momento em que tento reorganizar o meu ser, Sartre, que permanece o Outro, denominando-me, elimina qualquer ilusão. (Fanon, 2008, p. 124).

Sartre seca a fonte na medida que sua visão da dialética é fechada e racionalista, mas também por definir a negritude enquanto faltante e ao *aconselhar* o negro a aceitar essa condição tal como um amputado de guerra aceita a falta de um membro (Faustino, 2020). Além disso, Fanon tece uma crítica ao fato de Sartre, na posição de Outro, realizar um discurso sobre o negro - em suas palavras, denominando-o. Apesar de ambos autores possuírem ideias consonantes a respeito da negritude, ainda assim, o que prevalece nessa cena é o discurso do branco sobre o que é ser negro. E o/a/e negro/a/e em uma posição de objeto a ser estudado, não de sujeito; ocupando as margens, não o centro.

Não por coincidência, *Pele negra, máscaras brancas* foi escrito inicialmente como um Trabalho de Conclusão de Curso, sob o título de *Ensaio sobre a desalienação do negro*, mas foi indeferido por seu orientador, sob a justificativa de ser inadequado para o curso de psiquiatria (Faustino, 2020). Nota-se aí novamente o movimento de desejar reivindicar sua negritude e tê-la roubada de si.

Portanto, consideramos a importância “[d]o entendimento e [d]o estudo da própria marginalidade [para criar] a possibilidade de devir como um novo *sujeito*” (Kilomba, 2021, p. 69). Afinal, como escreve Neusa Santos Souza na introdução de *Tornar-se negro* (2021),

(Faustino, 2020, p. 77). Deve, portanto, ser diferenciado do termo negritude, que se refere a “um sentimento de pertença étnico-racial que se difundiu por toda diáspora africana” (Faustino, 2020, p. 77, nota de rodapé).

“[u]ma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (Souza, 2021, p. 45).

Contudo, Fanon não deixa de reivindicar a razão da negritude e o discurso sobre si: “Tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado” (Fanon, 2008, p. 124). E, declina a objetificação e a condição faltante que lhe são impostas:

Apesar de tudo, recuso com todas as minhas forças esta amputação. Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita (Fanon, 2008, p. 126).

Por conseguinte, reconstruindo e edificando sua negritude, Fanon defende a universalidade da luta contra o colonialismo - que pode libertar tanto o servo quanto o senhor -, bem como a universalidade do/a/e negro/a/e/ e sua essência de humanidade - que são tolhidas pelo racismo -, ao contrário da noção de sua existência como algo *especí(e)fico*, “determinado pela natureza selvagem e pelo passado de escravidão” (Faustino, 2020, p. 92).

O pensamento de Fanon pode nos ajudar a compreender a configuração das relações raciais e do racismo no Brasil, na medida que, se “é normal na Martinica sonhar com uma salvação que consiste em branquear magicamente” (Fanon, 2008, p. 55), aqui também o é. No próximo subcapítulo, buscaremos, então, descrever como é transmitido o discurso brasileiro acerca da raça.

5.4 A política racial mítica do Brasil

O mito, segundo Neusa Santos Souza, “é uma fala, um discurso [...]. Mas [...] não é uma fala qualquer” (Souza, 2021, p. 54), podendo ser utilizado como instrumento ideológico, que organiza e, ao mesmo tempo, vela uma hierarquia. É também um produto psíquico, regido pela ordem do imaginário. O mito da horda primeva, por exemplo, é uma invenção de Freud, mas nem por isso deixa de remeter a uma fantasia estruturante do sujeito (Tolipan, 2012). O que realizaremos aqui é uma leitura da organização das relações étnico-raciais e do racismo na sociedade brasileira por meio de seus mitos “fundadores”.

O primeiro que trataremos é o mito das três raças, idealizado por Darcy Ribeiro e altamente proliferado pelo senso comum para referir-se a uma ideia de identidade nacional - algo difícil, quiçá impossível, de definir com unanimidade. Retrata a cultura brasileira como uma amálgama de três elementos étnicos coesos: o branco europeu, o negro e o indígena.

Contudo, há várias problemáticas dentro dessa concepção: além de omitir as violências da colonização - ao inferir que a miscigenação entre raças não se deu de maneira forçada e que a colonização, apesar de tudo, foi uma experiência positiva - encobre o objetivo de branqueamento homogeneizante desse processo (Carneiro, 2016). Colocando o negro e o indígena como componentes secundários da formação da cultura, supõe que somente a partir da intervenção do branco é que se tornaram relevantes. Ademais, também exclui porções da população advindas de diversas diásporas e que se estabeleceram no país há gerações.

Mesmo sendo uma concepção reducionista e excludente, o mito das três raças é o discurso dominante sobre identidade nacional e sobre o que é considerado brasilidade.

M. D. Magno (2008) se refere ao romance de Mário de Andrade, *Macunaíma*, como um mito de origem - e de destino - da cultura brasileira, que de certa forma entra em consonância com o mito das três raças, mas também revela o engodo por trás dele.

É interessante nos debruçarmos sobre o epíteto de Macunaíma: *o herói sem caráter*. Alguém desprovido de caráter não possui uma identidade definida, tal como a cultura brasileira no início da República, que se via às voltas com essa questão e procurava a resposta no embranquecimento de sua população. Macunaíma nasce no fundo do mato-virgem, “preto retinto e filho do medo da noite” (Andrade, 2019, p. 21), e após se banhar em águas encantadas, transforma-se em um homem branco loiro de olhos azuis, à medida que um de seus irmãos, após o banho, adquire uma coloração avermelhada, e o outro, que só consegue lavar as palmas das mãos e dos pés, permanece preto. Novamente, vemos aí a configuração das três raças fundadoras e a ideologia de embranquecimento que as permeia.

Dessa forma, a transformação de Macunaíma ilustra, nas palavras de M. D. Magno, o que “todo crioulo nacional aspira”, em outras palavras, revela o “privilegio de certos significantes [...] [n]esse barato estranho chamado Brasil” (Magno, 2008, p. 5). O embranquecimento de Macunaíma evidencia a aspiração de brasileiros racializados a internalizar e reproduzir valores brancos ocidentais (Gonzalez, 2020a, p. 89). Uma leitura que tanto Magno quanto Gonzalez realizam a partir disso, é do significante *Negro* enquanto inaugurador (S1) da ordem significante de nossa cultura (Magno, 2008; Gonzalez, 2020a). Não apenas, é aquele que exerce a função paterna da brasilidade (Gonzalez, 2020a). A autora exemplifica seu pensamento com um trecho do Samba Enredo da Portela que fala sobre Macunaíma: “Vou morar no infinito e virar constelação”¹⁶. Virar constelação, no caso, seria uma metáfora para a inscrição do Nome-do-Pai, significante que ordena todos os outros, como

¹⁶ Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/portela-rj/480502/>.

nomeação que permite a criança (a cultura brasileira) adquirir sua identidade (Gonzalez, 2020a). Assim, brilha no céu como um nome e como um real (Magno, 2008).

Se “o Pai” é preto, e “a Mãe”? A mãe é a *mãe preta*, diz Lélia Gonzalez. “A branca que é a outra” (Gonzalez, 2020a, p. 87), justamente por não ser ela quem exerce a função materna. Quem desempenha esta função é aquela que “amamenta, que dá banho, que limpa o cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite para cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora” (Gonzalez, 2020a, p. 87). Rita Laura Segato (2006) distingue a maternidade entre a mãe jurídica e a biológica - normalmente, fundidas em uma pessoa -, e a “mãe” e a babá, que seriam, estas últimas, aquelas que, para Gonzalez (2020a), dão conta da função materna.

A figura da *mãe preta* tem suas origens no passado colonial, na medida que alude ao serviço de ama-de-leite que era incumbido às escravizadas negras, e foi sendo paulatinamente transformado nos papéis de ama-seca e depois, da babá. Sendo assim, foi a mãe preta que

passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira [...]. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (Gonzalez, 2020a, p. 88).

O pretuguês, referenciado no trecho acima, é justamente o português africanizado que falamos e que foi transmitido pela presença da mulher negra na sociedade brasileira, ao desempenhar a função materna - afinal, é a mãe que introduz a criança na linguagem. Dessa maneira, sacrificando os cuidados de seus próprios filhos e resignando-se à exploração do senhor, e, nos dias de hoje, do patrão, a mulher negra foi transformando anonimamente o português camoniano - este que nos soa estranho - em pretuguês, a nossa língua materna (Gonzalez, 2020c).

É nesse sentido que a batalha discursiva da cultura brasileira foi ganha, mesmo que às avessas, pelo/a/e negro/a/e (Magno, 2008). Se o “Pai” é preto e a “Mãe” é preta, a parentalidade desse *infans* de quem Lélia Gonzalez fala é indiscutível. Segundo Magno, a branca é a outra e o branco é “o tio, se não for o corno” (Magno, 2008, p. 24). Portanto, a branquitude ocupa um lugar de alteridade, mesmo que “[s]upomos, o tempo todo, que somos filhos de europeus” (Magno, 2008, p. 24), como se nossa cultura só tivesse sido inaugurada com a chegada dos portugueses. Gonzalez comenta sobre essa posição:

E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem (Gonzalez, 2020a, p. 78).

Essas marcas são inegáveis; são aquilo que chamamos de brasilidade. É o samba, o maracatu, o carnaval, o candomblé, entre muitos outros, que são reduzidos a *cultura popular* ou *folclore nacional*, encobrendo suas verdadeiras origens negras africanas (Gonzalez, 2020b).

Dessa maneira, o Brasil não é “um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas” (Gonzalez, 2020b, p. 127), como se pensa. É isso o que leva M. D. Magno e Betty Milan a chamarem a América Latina de Améfrica Ladina, uma América Africana, com o T no lugar do D, devido à sua latinidade inexistente (Gonzalez, 2020b; Magno, 2008). Gonzalez (2020b) declara que *todos* os brasileiros, não apenas pretos e pardos, são ladino-amefricanos. É uma qualidade, no entanto, denegada; denegação no sentido freudiano da palavra, um processo pelo qual o sujeito reconhece um conteúdo recalcado e simultaneamente, desmente que seja seu, formulando-o em sua negativa. Tomando como exemplo a frase “Não existe racismo no Brasil”, percebemos o funcionamento desse mecanismo de defesa: o racismo é admitido ao consciente em sua forma negativa (Kilomba, 2021), de modo que podemos desconsiderar o *não*, já que “ao negar, afirmo” (Ambra, 2023, p. 282).

É por meio da denegação que opera o racismo *à brasileira*, voltando-se “justamente contra aqueles que são testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer [...]” (Gonzalez, 2020b, p. 127). Inclusive, a frase “Não existe racismo no Brasil” é a asserção do mito da democracia racial, que sustenta a ideia fantasiosa de nosso país como um paraíso tropical, no qual todas as raças convivem e se misturam harmonicamente. É isso que leva Gonzalez (2020a) a afirmar que o racismo é a manifestação sintomática da neurose cultural brasileira. Explica:

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. [...] No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (Gonzalez, 2020a, p. 84).

A denegação é um mecanismo que apazigua a angústia de se a ver com o recalcado, que no caso, seria a diferença racial e as desigualdades que lhes são tributárias, e, o passado escravocrata e sua reatualização por meio do racismo cotidiano, institucional e estrutural (Kilomba, 2021). Reproduzindo uma falsa ideia de igualdade, o mito da democracia racial

escamoteia uma hierarquia estruturante da sociedade, em que a brancura como ideal de eu e a ideologia do embranquecimento são dois pilares.

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 que é preto (Gonzalez, 2020a, p. 78).

No trecho acima, Lélia Gonzalez exemplifica como se transmite o discurso mítico da democracia racial. Critica, ironicamente, o hábito constante de comparar a conjuntura das relações raciais do Brasil e dos Estados Unidos, e a falsa igualdade entre pretos e brancos - como se o desnivelamento socioeconômico entre essas camadas ocorresse apenas por uma questão de *falta de esforço* por parte dos primeiros. Também demonstra como o ideal de brancura comparece no discurso (*Nem parece que é preto*), como se ser educado, culto e elegante não pudessem ser significantes que representam a negritude. E as *feições tão finas* remetendo a um modelo de beleza que também é branco.

Nesse *modus operandi*, o mito da democracia racial encobre e relativiza o racismo em suas manifestações no cotidiano: “[...] transformando-[o] em afeto nas relações de intimidade; em meritocracia, no campo institucional; ou em chiste, no laço social, recobrando e denunciando, por meio do incômodo que produz, a permanência da questão” (Mattos, 2018, p. 1265, grifo meu).

Podemos constatar, então, que assim “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra” (Gonzalez, 2020a, p. 80). Ao naturalizar o racismo, o mito determina o lugar que cada um deve ocupar. Em uma sociedade racialmente estratificada, opera também uma divisão racial do espaço:

E não é por acaso, portanto, que vamos constatar que a maior parte da clientela dos presídios brasileiros é constituída por negros. E não é por acaso que a maior parte da clientela dos hospícios brasileiros é constituída por negros e por mulheres; não é por acaso que a mulher negra se encontra na prostituição, uma vez que a ideologia que aí está, a ideologia que nos vê a nós mulheres negras como prostitutas (Gonzalez, 2020c, p. 249).

E de forma simetricamente oposta, notamos uma presença fraca de negros/as/es em posições centrais do sistema de produção capitalista, mesmo que constituam a maioria da população do país.

O discurso da ilusória democracia racial determina o lugar que cada um deve ocupar, não apenas no sentido de espaço territorial, mas existencial, isto é, no tocante à posição no laço social. Quando um discurso é tido como totalizante e tomado como verdade, o sujeito é fixado em uma posição de submissão ou de marginalização no laço. Esse lugar que é dado e não pode ser modificado ou questionado, segundo o mito da democracia racial, nada tem a ver com o racismo e a ferida aberta que é a escravidão na história de nosso país. É por esse motivo que Gonzalez (2020b) defende que o racismo por denegação pode causar efeitos mais alienantes e subalternizantes do que as formas de racismo aberto em outras regiões do mundo¹⁷. Uma frase de Millôr Fernandes que a autora constantemente alude em seus textos e falas resume o modo que se dá essa alienação: “Não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar” (Gonzalez, 2020b, p. 131).

Gonzalez descreve o funcionamento do racismo por denegação como sofisticado, na medida que mantém negros e indígenas “na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas” (Gonzalez, 2020b, p. 132), utilizando como instrumento a ideologia de embranquecimento que, como sabemos, imprime efeitos devastadores no sujeito - como o estilhecimento da imagem corporal e a consequente negação de sua própria raça. Também há um tom paternalista impregnado no teatro da democracia racial, o qual Fanon retrata com uma cena:

Quando acontece de o preto olhar o branco com ferocidade, o branco lhe diz: “Meu irmão, não há mais diferença entre nós.” Entretanto o negro *sabe* que há uma diferença. Ele a *solicita*. Ele gostaria que o branco lhe dissesse de repente: “Preto sujo”. Então ele teria uma oportunidade única de “lhe mostrar”...
Porém normalmente não acontece nada, nada além da indiferença, ou da curiosidade paternalista (Fanon, 2008, p. 183).

Ao contrário das formas de racismo aberto, o racismo por denegação instrumentaliza essa indiferença/curiosidade/gentileza paternalista, negando o racismo e, simultaneamente, impedindo de trazer à luz discussões sobre raça e racismo, tratando-os como assuntos tabus e, desse modo, continuando a engrenar a fantasia da democracia racial.

¹⁷ No racismo aberto, a internalização da superioridade do colonizador frente ao colonizado se dá pela opressão, enquanto no segundo, ocorre pela via da exploração. No primeiro, os grupos discriminados têm bem estabelecida uma identidade racial que assumem sem constrangimentos, possibilitando que percebam a sociedade de maneira diferente - desalienada - e que os movimentos de resistência se unam e ganhem força social e política (Gonzalez, 2020b). Não se percebe esse senso de identidade e unificação entre raças no Brasil, embora essa seja a ilusão do mito da democracia racial.

Afinal, existe o brasileiro? “O brasileiro, isto não existe, é uma ficção, mas como toda verdade tem estrutura de ficção, é por aí que temos de ir, e aí retorno à América-Africana [...]” (Magno, 2008, p. 22-23), responde M. D. Magno. De fato, é impossível encerrar a querela acerca da identidade nacional; por outro lado, são inegáveis as contribuições e, a presença vital e edificadora da negritude para a cultura brasileira, esta que carrega marcas arraigadas de amefricanidade. Talvez essa também seja a resposta para o que Lélia Gonzalez pergunta: “Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo?” (Gonzalez, 2020a, p. 90). Bem, se o pai é preto, admitir o preconceito não seria destroná-lo? Em outras palavras, não é nossa cultura fundamentalmente ladinamefricana? “Os requebros, as poupanças, os temperos, os tamanhos, os sovacos, as mandingas, as virilhas, etc., etc., que percorrem esse molejo nosso?” (Magno, 2008, p. 25-26). Assumir o racismo, dentro dessa conjuntura, seria contraditório.

Além disso, o racismo brasileiro “tem vergonha” de si porque é um modo de “não assunção da própria castração” (Gonzalez, 2020a, p. 90), deslocando os aspectos reprimidos e negativos da sociedade branca, e os personificando na figura do/a/e negro/a/e (Kilomba, 2021). Fixados/as/es no lugar de *outro*, de dejetos, de tabu, o direito de existir como igual lhes é ceifado (Kilomba, 2021). Todavia, como demonstramos anteriormente - por meio das raízes ladinamefricanas da cultura brasileira, do Negro como S1, da mãe preta como Mãe, do pretuguês -. a branquitude que é *outra*.

Em conclusão, optou-se aqui por uma leitura dos mitos que permeiam a política racial no Brasil porque, sobretudo, podemos qualificar a própria noção de raça como um mito, criado e difundido pelo discurso hegemônico - presente no sistema educacional, nos meios de comunicação e até mesmo na família (Gonzalez, 2020c). E o racismo, como nos ensinou Lacan, não é nada mais do que “discursos em ação” (Lacan, 2003a, p. 463): discurso que pode desencadear ações de violência, segregação, genocídio e totalitarismo (Batista, 2018). Dessa forma, o mito, mesmo sendo uma ficção (ou *simplesmente* um discurso), revela algo da estrutura do sujeito e pode ser utilizado como um dispositivo ideológico - como o mito da democracia racial, que ordena, de forma mais ou menos consciente, mais ou menos manifesta, as posições que o sujeito pode ocupar no laço social.

6. PROPOSIÇÕES DA PSICANÁLISE PARA UM DEVIR ANTIRRACISTA

Inicialmente, iremos nos orientar por duas perguntas que se fazem pertinentes: Por que a psicanálise? E o que ela tem a nos oferecer quanto ao modo que pensamos em raça?

A primeira é uma questão que já abordamos ao longo desta pesquisa, enfatizando o caráter subversivo da psicanálise e sua contribuição para a questão das relações raciais com o conceito de inconsciente transindividual, que possibilita a compreensão de uma continuidade entre realidade psíquica e social (Hall, 2018). Contudo, faz sentido, nesse momento, aprofundarmo-nos ainda mais nessa matéria, tendo em vista que a psicanálise, como uma clínica baseada na palavra e na escuta, tem muito a nos proporcionar no debate sobre raça e racismo como produtos da linguagem (Mattos, 2023).

Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia Gonzalez identifica contradições internas e limitações nos estudos sobre o racismo por meio das ciências sociais e de experiências na militância, que por um lado, conseguiam elucidar diversos impasses sobre as relações raciais; no entanto, sempre haveria algo que não dariam conta de explicar. Haveria, então, um *resto*. Especialmente acerca da ambivalência da cultura brasileira em relação às figuras da mãe preta, da doméstica e da mulata. A partir daí, Gonzalez declara a psicanálise como seu suporte epistemológico (Gonzalez, 2020a).

Quanto à escolha da antropóloga, Ambra entende que não é o caso de “acusá-la de acreditar ingenuamente que as ferramentas do senhor podem dismantelar a casa grande” (Ambra, 2019, p. 95), visto que a psicanálise, mesmo sendo considerada uma epistemologia dominante, “tanto se propõe a dar conta da estrutura das marginalizações discursivas quanto critica as naturalizações pré-linguísticas” (Ambra, 2019, p. 95-96). Assim, tomar a psicanálise como pilar epistemológico não é contraditório, nem significa se submeter a um saber branco hegemônico; é colocá-lo a seu favor.

Gonzalez fundamenta sua aproximação da teoria psicanalítica a partir da oposição que Jacques Allain-Miller verifica entre psicanálise e lógica: “[...] uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica” (Miller *apud* Gonzalez, 2020a, p. 77). Dessa mesma maneira, o/a/e negro/a/e estaria nas latas de lixo da sociedade brasileira, sendo submetido/a/e às tentativas de domesticação da lógica de dominação. Caberia aí, na opinião da autora, um olhar da psicanálise, uma vez que “é uma teoria que pensa a verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação por intermédio da valorização dos *lugares* das discontinuidades da *fala* em sua concretude e ato” (Ambra, 2019, p. 98).

Assim, Gonzalez identifica a raça negra na posição de objeto *a*, atribuindo-lhe o lugar daquilo que “é expulso do domínio da inteligibilidade [...] e do humano, mas, por outro, é também nomeado como objeto causa do desejo, ou seja, é ele quem está, escamoteadamente, por trás de toda empresa que move o sujeito, seja ele histórico ou do inconsciente” (Ambra, 2019, p. 98). É o que Hall coloca em outras palavras ao posicionar o negro como alguém que está sempre do lado externo constitutivo: que está de fora, mas ao mesmo tempo, possui um papel central na construção da noção de raça, que depende de uma abjeção para definir o normativo. Dessa maneira, “tem como destino certo voltar de sua posição de expelido e abjeto, externo ao campo da significação, para perturbar os sonhos de quem está à vontade do lado de dentro” (Hall, 2013, seção “Raça como linguagem, um ‘significante flutuante’).

É esse o movimento que podemos observar na declaração de Gonzalez: “o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 2020a, p. 78). Ao assumir, em sua obra, “o ato de falar com todas as implicações” (Gonzalez, 2020a, p. 77), a autora contesta o lugar de marginalização designado a pessoas negras e reivindica uma fala sobre si, uma fala própria (Gonzalez, 2020a). E não apenas, Ambra acrescenta que

Trata-se de uma proposta ainda mais radical: assumir a fala é assumir nosso modo de falar, assumir nosso pretuguês, assumir que aquilo que se mostra como mais estrangeiro às instâncias (psíquicas e sociais) dominantes, na verdade, as constitui inexoravelmente. Isso implica não em equilibrar a balança, mas em questionar a própria raiz de seu sistema de medida (Ambra, 2019, p. 98).

Logo, falar é constituir um lugar e é também a assunção de nossa língua materna, o pretuguês, e de nossa amefricanidade, dentro de uma cultura neurótica que as denega, possibilitando a emergência de uma verdade que incorpora “a contradição, ao invés de projetá-la no outro” (Ambra, 2019, p. 99).

As considerações da psicanálise sobre o debate de raça e racismo como processos discursivos a aproximam de seu surgimento como uma clínica que deu enfoque à linguagem e que dirigiu questionamentos aos saberes instituídos (Mattos, 2023), possibilitando-nos a utilizá-la como instrumento para “pensar em estratégias que incluam a palavra, os significantes, para produzir furos em seu funcionamento” (Mattos, 2023, p. 1268). É esse o convite que Stuart Hall nos faz ao propor um recomeço em relação ao discurso vigente sobre raça:

Recomeçar em um outro espaço, com um conjunto diferente de pressupostos para tentar nos perguntar o que é na identificação humana, na prática humana, na construção de alianças humanas que — sem as garantias e certezas da religião, ou da ciência, antropologia, genética, biologia, ou da aparência diante de nossos olhos —, sem qualquer garantia, poderia nos possibilitar a condução de um discurso e de uma prática

humanos eticamente responsáveis sobre raça em nossa sociedade (HALL, 2013, seção “Por que importa? Combatendo o racismo”).

Tomar raça como significante possibilita um afastamento de sua acepção como algo da ordem do biológico, abrindo novas fronteiras para o exame das relações raciais e do racismo sem que este se encerre na lógica mortificante da aparência e das diferenças visíveis. E como Hall (2013) já havia nos provado anteriormente, percebemos que mesmo na superfície da pele se produz um jogo de significantes.

O que quer dizer Hall ao sugerir um recomeço pela via da linguagem? Nossa suposição vai na direção de uma mudança da linguagem que usamos quando falamos de raça. Ao longo deste trabalho, procuramos demonstrar como um significante não é *apenas* um significante, visto que retém o poder de determinar o lugar de um sujeito no laço social, tendo um potencial destrutivo dependendo do modo como se encadeia. Ou nas palavras de Grada Kilomba,

[...] a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana* (Kilomba, 2021, p. 14).

Dessa maneira, a autora vai apontando uma série de terminologias que “quando escritas em português, revelam uma profunda falta de reflexão e teorização da história e herança coloniais e patriarcais, tão presentes na língua portuguesa [...]” (Kilomba, 2021, p. 14). É o caso do termo *mulato/a*, que se refere a uma pessoa nascida de pais de raças diferentes, um negro e outro branco. A etimologia dessa palavra revela uma significação pejorativa, remetendo ao cruzamento de duas espécies distintas, a mula e o cavalo. Observamos a cadeia significante formada aqui: a birracialidade de uma pessoa negra está para o cruzamento entre a mula e o cavalo, conferindo, assim, uma condição animalesca a este sujeito (birracial - mulato/a - animal). E ainda, podemos nos deter em uma reflexão sobre qual genitor (negro/a/e ou branco/a/branque) estaria para o cavalo (animal quadrúpede inteligente, atlético e evoluído) e qual estaria para a mula (associada ao atraso, à burrice, ao produto de uma hibridização *impura* entre um jumento e uma égua).

Enfim, na parte introdutória de seu livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2021), Kilomba se empenha em desmontar as significações de certas terminologias, entre elas, *mulato/a*, a qual opta por abreviar com *M.*, de forma a evitar o efeito injurioso que a palavra pode suscitar. A autora realiza o mesmo com o termo *preto/a*, sob a justificativa de

que este sempre foi empregado em um sentido pejorativo. No entanto, recentemente no Brasil, essa nomeação tem passado por um processo de ressignificação, de modo que pessoas negras se autodeclaram pretos/as/es corriqueiramente. Em uma entrevista ao Jornal de Minas, Conceição Evaristo, escritora e linguista brasileira, opina sobre o assunto:

Sou de uma geração que assistiu esse esvaziamento negativo da palavra negro. A palavra negro era usada sempre no sentido pejorativo. Quando queria atingir uma pessoa negra, o termo era usado. Houve um trabalho, uma aut nomeação da palavra negro para esvaziar o sentido negativo dessa palavra. Foi criada uma semântica de positividade. Isso muito por meio da literatura (Evaristo, 2020, seção “Luta pela positividade”).

Evaristo expõe como a denominação negro/a/e também já havia carregado uma significação racista, mas passou por um processo de esvaziamento da negativização, que seria o mesmo pelo qual preto/a/e está atravessando. Não diríamos aqui, com esses termos, que se trataria de uma semântica de positividade ou de um esvaziamento do sentido negativo, mas de uma torção, um movimento de “tomar a palavra em nome próprio, torcendo a injúria que vem do outro racista” (Menezes *et al*, 2020, p. 136) e com isso, permitindo um deslizamento de significantes. Outro exemplo dessa torção é a substituição da alcunha escravo/a por escravizado/a, que “descreve um processo político ativo de desumanização”, enquanto a primeira “descreve o estado de desumanização como a identidade estrutural das pessoas que foram escravizadas” (Kilomba, 2021, p. 20). Também podemos percebê-la no caso de negros/as/es estadunidenses que grafam *Black* com letra maiúscula, destacando que “não se trata de uma cor, mas de uma identidade política (Kilomba, 2021, p. 16).

A renúncia de terminologias coloniais permite que uma nomeação, antes imposta pelo outro, definida a partir da brancura e carregada de significações racistas, passe a vir de dentro, possibilitando a assunção de um nome próprio (Menezes *et al*, 2020). Esse deslocamento faz parte de um processo que Neusa Santos Souza chama de tornar-se negro. Segundo a autora, não se nasce negro, pois compartilhar a mesma cor da pele e traços fisionômicos, e “uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial não organizam, por si só, uma identidade negra” (Souza, 2021, p. 115). Para Hall (1987), esta é uma identidade que precisou ser aprendida, na medida que sempre foi instável: “É, também, uma narrativa, uma estória, uma história. Algo construído, contado, dito, não simplesmente encontrado” (Hall, 1987, p. 45, tradução minha).

Sobre o que é tornar-se negro, Souza diz:

Ser negro, é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer tipo de exploração (Souza, 2021, p. 115).

A partir de sua explicação, podemos entendê-lo como um reposicionamento que se dá pela via do discurso (Menezes *et al*, 2020), uma vez que o sentido em que entendemos a fala não é em sua função de comunicação. Nem de empoderamento, como diz Ambra (2019), mas como um ato político. Segundo o autor, “é aí, pela fala, onde erro e desejo deixam de pelejar e se encontram, onde a verdade se emancipa da certeza dos saberes e as identidades se dissolvem rumo tanto às singularidades quanto a possibilidades de laço social sem segregação” (Ambra, 2019, p. 99). Na mesma esteira, pensando em uma práxis de conscientização sobre raça e racismo que possa nos levar a uma democracia racial de fato, Lélia Gonzalez reitera:

Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres se fala muito em ser o sujeito da própria história; nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo. Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético muito rico (Gonzalez, 2020d, p. 312).

Ou seja, ser sujeito do próprio discurso nos conduz a um recomeço no modo como concebemos identidades, algo que só se realiza em um processo dialético, implicando não apenas negros/as/es, mas brancos/as/branques, e acrescentamos ainda, a sociedade brasileira como um todo. De acordo com Souza (2021), apenas assim será possível pensar em um mundo não dividido entre negros/as/es e brancos/as/branques - evocando a fala de Ambra (2019) sobre uma dissolução de identidades que vise um enfoque às singularidades e um laço social não segregado.

Bem, é importante assumir um discurso próprio; por outro lado, não é apenas sobre reescrever e ressignificar a história, é preciso também olhar para suas marcas, aquilo que a fundamenta¹⁸. Porque, servindo-nos das palavras de Lélia Gonzalez, “um povo que desconhece a sua própria história, a sua própria formação, é incapaz de construir um futuro para si mesmo” (Gonzalez, 2020c, p. 255). Necessitamos retomá-la para recolher as promessas da campanha abolicionista que, desde 1888, não se cumpriram e entender a correlação entre essa lacuna e o fato da população negra ter sido alijada do sistema de produção capitalista. Gonzalez (2020c)

¹⁸ Encontro do grupo de estudos “Psicanálise, clínica e relações raciais” ministrado pelo psicanalista e doutor em Psicologia Social pela PUC-SP, Paulo Bueno, em 09/01/2024.

invoca a urgência de encarar o racismo *olho no olho*, rompendo com uma conduta paternalista de denegá-lo, mecanismo este que impede aqueles que ocupam posições de poder, de escutar verdades desconfortáveis que os destituíam desse lugar (Kilomba, 2021). Afinal, invertendo uma afirmativa de Fanon (2008), quando não há mais senhores, não há mais escravizados. E há algo da perda desse passado colonial - uma supremacia branca mítica - que, de acordo com Kilomba (2021), o sujeito branco não quer superar, e desse jeito, “não é capaz de se reassociar à ideia de igualdade racial” (Kilomba, 2021, p. 226), ou pelo menos, não completamente, ou não genuinamente.

O paternalismo permeia as relações dentro da sociedade brasileira na medida que transforma dinâmicas de opressão e dominação em relações de compadrio (Gonzalez, 2020c). Fanon o sintetiza dessa maneira: “O preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor. O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa” (Fanon, 2008, p. 182). A postura paternalista mascara a lógica colonial enquanto se esforça para preservá-la.

Por isso, Gonzalez conjura a emergência da verdade na direção de um devir ético-político de raça:

[...] não podemos mais construir mentiras que abalem a possibilidade, que são uma grande ameaça à possibilidade da construção da nação brasileira, porque sem o crioulo, sem os negros, não se construirá uma nação neste país! Não adianta continuarmos com essa postura paternalista de bater nos ombros, mas que na hora H fecha todas as portas para que o negro, com toda a sua competência histórica, não tenha acesso ao mercado de trabalho, à organização dos partidos políticos. Sempre somos as bases, já perceberam isso? (Gonzalez, 2020c, p. 251).

Na leitura de Ambra (2023), a eclosão da verdade histórica seria necessária para o atravessamento do racismo enquanto sintoma de uma neurose cultural brasileira. Segundo o autor, a sociedade “sofre de reminiscências de tal forma que a relação entre culpa e exaltação sobre o passado produz estagnação, perpetuada pelo recalçamento da verdade histórica [...]” (Ambra, 2023, p. 285). Assim, para pensar em um futuro, em uma saída da inércia característica do impasse neurótico, precisaríamos construir uma outra historiografia, revisitando retroativamente o passado e suas promessas (Ambra, 2023).

Gonzalez continua:

Nós queremos, sim, mecanismos de resgate que possam colocar o negro efetivamente numa situação de igualdade porque, até o presente momento, somos iguais perante a lei, mas quem somos nós? Somos as grandes populações dos presídios, da prostituição, da marginalização no mercado de trabalho (Gonzalez, 2020c, p. 258).

E tais mecanismos de resgate não podem ser impulsionados pela culpa - Gonzalez (2020c) nos adverte a não nos deixarmos iludir por seu discurso -, que é diferente da responsabilização. Assim, políticas de memória e de ações afirmativas não visam “um amansamento da luta social” (Ambra, 2023, p. 285) ou o apaziguamento da culpabilidade branca, mas um futuro que implique promessas recalcadas do passado. Ambra (2023) traça um paralelo entre a função de rememoração da história no processo analítico e no devir antirracista: não é sobre elaborar um conteúdo traumático de forma a dissolver os sintomas, mas olhar o passado como “o caleidoscópio de meus futuros possíveis calados pela violência da historiografia hegemônica, neurotibranca” (Ambra, 2023, p. 286).

Ainda se valendo da metáfora da análise, Ambra (2023) constata que a emergência da verdade histórica na direção de uma transfiguração antirracista da sociedade se assemelha a um fim de análise na neurose, momento no qual a posição de *sujeito suposto saber* do analista declina para dar lugar à fala verdadeira e ao fim da sujeição. Desse modo, “[a] destituição deste suposto saber colonizador e de seu pacto narcísico correlato é o efeito esperado da assunção do sujeito racializado no Brasil dos devires revolucionários ainda silenciados de nossa história” (Ambra, 2023, p. 288).

A construção de um futuro de nação exige, portanto, uma inversão dos saberes - ou seja, retirar o colonizador de sua posição de superioridade em relação ao colonizado -, a emergência da verdade histórica e a assunção de uma fala própria por indivíduos racializados. É assim que caminharemos na direção de uma descolonização do eu. Descolonização que Kilomba (2021) qualifica como simbólica, na medida que o racismo é metaforicamente um ato de colonização, “um ritual *branco* de conquista colonial” (Kilomba, 2021, p. 225) no qual a pessoa contra a qual a injúria racial é infligida se sente invadida como uma porção de terra. Nesse sentido, o ato de descolonizar implica na “realização da independência e da autonomia” (Kilomba, 2021, p. 224), possibilitando o aparecimento de um sujeito, em oposição ao lugar de assujeitado diante do colonialismo.

Tornar-se sujeito (de sua história, discurso, etc.), no entanto, não significa apenas a afirmação positiva de uma identidade racial (Ambra, 2023), mas também olhar para aquilo que é da ordem da singularidade. A fim de discorrer sobre essa ideia, trouxemos um excerto do livro *O avesso da pele* (2020), de Jeferson Tenório, que segue a história de um rapaz chamado Pedro ao tentar reconstituir e desvendar a pessoa que seu pai, Henrique, assassinado em uma abordagem policial, um dia foi, a partir de memórias lacunares. O autor entremeia à empreitada do protagonista reflexões sobre as relações raciais no Brasil e a violência que marca corpos

negros. Sem lançar mão de conceitos psicanalíticos para tratar desses temas, Tenório nos prova como “a prática da letra converge com o uso do inconsciente” (Lacan, 2003c, p. 200); e por isso que o evocamos. O trecho abaixo é um conselho de pai para filho:

É necessário preservar o avesso, você me disse. Preservar aquilo que ninguém vê. Porque não demora muito e a cor da pele atravessa nosso corpo e determina nosso modo de estar no mundo. E por mais que sua vida seja medida pela cor, por mais que suas atitudes e modos de viver estejam sob esse domínio, você, de alguma forma, tem de preservar algo que não se encaixa nisso, entende? Pois entre músculos, órgãos e veias existe um lugar só seu, isolado e único. E é nesse lugar que estão os afetos. E são esses afetos que nos mantêm vivos (Tenório, 2020, p. 61).

Podemos verificar nesta citação como Tenório realiza uma leitura sobre a cor da pele consonante com a que desenhamos aqui; não como um revestimento superficial, mas algo que adentra o sujeito, que o determina, que afeta sua relação com o outro e consigo mesmo, e que resulta em configurações psíquicas particulares (Nogueira, 2022) - nesse sentido, podemos inferir que sim, o inconsciente tem cor -; em resumo, a cor da pele como um significante. O que o pai transmite ao filho é a importância de preservar sua singularidade, aquilo que ninguém vê, na medida que não tem a ver com a aparência, é aquilo que está em seu avesso; que vai além de sua identidade racial, apesar de que, por muitas vezes, deixamo-nos ser definidos unicamente pela raça - o que é uma visão equivocada, uma vez que não existe um significante último que represente o sujeito.

É possível conceber uma sociedade pós-racial (no sentido de uma superação/dissolução da noção de raça como um parâmetro de categorização de sujeitos)? Não sabemos e é até discutível se essa é uma proposição coerente, visto que a identificação a um grupo racial pode assumir a dimensão de uma luta de resistência ou de exaltação a uma cultura. Mas é promissor pensar em um cenário no qual o significante raça seja como qualquer outro, podendo circular livremente para além de sua significação racista, e permitindo uma continuidade entre avesso e direito, de modo que o sujeito também possa ser visto por sua singularidade e não apenas pelos significantes visíveis que jazem na superfície de sua pele.

Entendemos o conselho de Henrique para Pedro como um pedido para que o filho não perca de vista aquilo que não se refere necessariamente a raça e que também é essencial para que se constitua como sujeito; um lugar apenas dele, de seus afetos, que o mantém vivo. Mas a partir disso, também podemos expandir nossas leituras sobre como a singularidade comparece nesta discussão: como algo que não perpassa pela esfera racial, bem como algo que diz sobre os afetos, sobre uma perspectiva relacional. Segundo Ambra (2023), a afirmação positiva de uma identidade minorizada é imprescindível para o fim do racismo e deve ser “universal, mas

não sem a radicalidade do particular” (Ambra, 2023, p. 287). Ou seja, é importante se identificar com/assumir uma identidade racial, mesmo como um ato político; porém não devemos perder de vista aquilo que é da ordem do singular, porque o modo como nos relacionamos com raça e racismo não pode ser generalizado.

O que queremos dizer com tudo isso é que reconhecemos a importância de assumir uma identidade racial no combate ao racismo, porém, ao mesmo tempo, é indispensável pensar o sujeito em sua singularidade, de modo a não encerrá-lo no significante raça. Além disso, o debate sobre raça e racismo não deve ser completamente conduzido a partir de uma universalização, visto que há algo impossível de homogeneizar, que é como cada sujeito se relaciona com essas esferas de sua historicidade.

É dessa maneira que a clínica psicanalítica opera, por meio da escuta do sujeito e de sua singularidade. Segundo Batista (2018), “[o] discurso analítico particulariza um a um, ao invés de universalizar, e, contingencialmente, pode encerrar o real em seu circuito” (Batista, 2018, seção “Cervidão com ‘c’”), ao contrário do discurso da ciência, que lança mão de saberes universalistas para embasar sua classificação de raças humanas. Essa é a crítica de Lacan ao criar o neologismo *cervidão* (uma mescla de *cérebro* com *servidão*); não se trata mais de uma servidão aos senhores de engenho, e sim, à ciência, que procura homogeneizar indivíduos e extrair aquilo de mais íntimo de sua singularidade (Batista, 2018). O que Batista (2018) chama de *clínica do racismo* é uma clínica que, atenta ao particular, possibilita “estudar a ação do discurso racista caso a caso, um a um” (Batista, 2018, seção “Cervidão com ‘c’”).

A psicanálise, assim, pode produzir fissuras no discurso totalizante sobre raça, como pontuações e cortes que o analista manobra que desencadeiam “a possibilidade de o sujeito se ouvir de outra maneira, de experimentar o contraditório, o ambivalente, de se estranhar e se reencontrar onde menos imaginava” (Mattos, 2023, p. 1268). A clínica pode contribuir para construir coletiva e subjetivamente as noções de raça como um significante e como uma produção singular a partir da nomeação do Outro (Mattos, 2023), e o racismo enquanto sintoma do discurso (Menezes *et al*, 2020), deslocando sentidos cristalizados, rompendo com saberes instituídos e utilizando a palavra como seu principal artifício. Como escreve Fernandes (1997, p. 115), “[s]e a psicanálise não é revolução, ela enquanto discursividade [...] é intervenção no social, mesmo que sua efetividade se articule no plano de cada um”.

O presente debate sobre raça, relações raciais e racismo se faz crucial, na medida que são temas inescusáveis na clínica atual. Dessa forma, articular a psicanálise com autores negros que a utilizam como suporte epistemológico para abordar, em diferentes espessuras e contextos, a questão da raça, se faz fundamental para a escuta clínica - de maneira a manejar e

compreender os entraves decorrentes de interpelações destitutivas racistas - e, para pensar em uma travessia do racismo e suas consequências pela dimensão da palavra. Em síntese, é o que nos ensina Lacan, que renuncie à prática da psicanálise “quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1998a, 322).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este trabalho abordando o retorno a Freud que Lacan empreende na primeira fase de sua transmissão e que inaugura esta parte de sua obra como o campo da linguagem, uma vez que procurava não apenas distanciar a psicanálise de uma psicologia do eu - mal interpretada pelos discípulos de Freud -, como também reaproximá-la de seus fundamentos: uma cura pela fala, um método no qual a linguagem desempenhava papel central. Assim, bebendo da fonte da linguística e da antropologia estruturais, Lacan desenvolve seu próprio modelo do signo, privilegiando o significante em relação ao significado. A respeito do significante, realizamos duas considerações importantes: 1) seu caráter vazio, que só produz significação se colocado em cadeia; e 2) seu poder constitutivo sobre o sujeito. O sujeito, sendo aquele de quem se fala, não é nada até que o significante o convoca, o denomina; o sujeito depende do significante e é nele onde faz sua morada, e aí “lembramos que a fala é a morada do ser” (Leite, 2000, p. 46).

Em seguida, analisamos a afirmativa de Stuart Hall sobre raça ser um significante flutuante, refutando uma perspectiva pseudobiológica e pseudocientífica sobre a diferença racial, e evidenciando o projeto de dominação, e exclusão do discurso científico ao categorizar raças. Hall (2013) nos mostra como o corpo é uma escritura, um texto que inspecionamos minuciosamente à procura de uma concretude que possa comprovar alguma coisa de nossas diferenças visíveis. Com isso, o autor dos Estudos Culturais nos mostra que mesmo aí se produz um jogo de significantes. Raça, portanto, é o discurso que se produz sobre ela, é uma categoria etnosemântica (Munanga, 2004).

A partir dessas retomadas das teorias tanto de Lacan quanto de Hall, notamos como suas leituras sobre raça não se distanciam tanto: ambos a posicionam na dimensão da linguagem (Lacan, 2003a; Hall, 2013). Apesar de suas críticas à psicanálise, Hall admite que sua conjunção com os Estudos Culturais pode ser muito prolífica, com contribuições como o conceito de inconsciente transindividual e a noção do eu como uma ficção. Assim, utilizamos a psicanálise lacaniana para elaborar lacunas que Hall não pôde contemplar em sua transmissão, por exemplo: Como flutua o significante raça? E quais são os efeitos subjetivos do racismo? Somando à literatura autores como Frantz Fanon, Grada Kilomba, Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista Nogueira e Lélia Gonzalez, pudemos criar novas perguntas: Como pensar em um atravessamento do racismo no Brasil, se o mesmo é denegado por quem o comete? É possível respondermos com unanimidade a questão de nossa identidade nacional? Quais são os caminhos para uma descolonização do eu?

Concluímos, assim, que raça não é *apenas* um significante: ela define um modo de ser e estar no mundo. E desliza, podendo adquirir significações racistas, como verificamos no caso do significante negro/negra/negre, que percorre categorias que o infantilizam, primitivizam, animalizam e erotizam. São nomeações que buscam desumanizar o sujeito, limitá-lo a uma posição fixa e que são lidas como metonímia, de modo que substituem o nome próprio. Além do mais, são fabricadas pelo imaginário branco e deformam a autoimagem de pessoas racializadas. Também exercem a função de atribuir lugares, isto é, determinar quem pertence e quem não, quem está no centro e quem está nas margens; estabelecendo as posições que o sujeito pode ou não ocupar no laço social.

O racismo produz configurações psíquicas particulares, como afirma Isildinha Baptista Nogueira (2022), de modo que podemos constatar que sim, o inconsciente tem cor. Percebemos como, para indivíduos racializados, a brancura é a norma e o ideal de eu, e diante da impossibilidade de cumprir esse ideal, o sujeito encontra duas saídas: a melancolia e o embranquecimento por outras vias (seja pela ascensão social, seja pela escolha objetal), porém em ambos os caminhos observamos um movimento de dupla negação, de si mesmo e da própria raça como todo.

Vimos também como o discurso que é produzido sobre raça estrutura a sociedade brasileira, de maneira que tanto o racismo quanto as marcas da amefricanidade que, não apenas integram, como originam nossa cultura, são denegados. É o que leva Lélia Gonzalez a afirmar que o Brasil padece de uma neurose cultural, não querendo se a ver com o passado colonial e a estratificação racial de nossa sociedade - que distingue, a partir da cor da pele, corpos normativos e corpos abjetos/matáveis -, tendo o racismo como principal manifestação sintomática. A autora discorre também sobre como o racismo disfarçado ou por denegação tem efeitos mais alienantes que as formas de racismo aberto, como verificamos nos Estados Unidos, pois torna a questão racial um tabu do qual não podemos falar, e sem poder fazer a palavra circular, é muito custoso provocar qualquer deslocamento. Gonzalez se utiliza de uma fala de Millôr Fernandes que sintetiza essa alienação: “Não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar” (Gonzalez, 2020b, p. 131).

A declaração de Gonzalez (2020a, p. 78) de que “o lixo vai falar, e numa boa” reivindica “o ato de falar com todas as implicações” (Gonzalez, 2020a, p. 77), tanto no sentido do/a/e negro/a/e assumir um discurso sobre si mesmo/a/e - constituindo, assim, um lugar para si que não seja de resto, das margens da sociedade -, quanto na assunção de nossa língua materna, o pretuguês, indicando um movimento de emergência da verdade histórica, necessária para o atravessamento do racismo, considerando o diagnóstico de neurose da cultura brasileira. Logo,

para pensarmos em um futuro, devemos olhar para o passado e suas promessas, e construir uma outra historiografia (desta vez, não produzida pelo colonialismo) (Ambra, 2023). Inspirando-nos no gosto de Lélia Gonzalez pelos aforismos de Millôr Fernandes, trazemos aqui mais um de sua autoria, pois traduz a ideia que estamos tecendo: *O Brasil tem um grande passado pela frente*.

Por fim, mapeamos proposições de autores, tanto negros quanto brancos, para um devir antirracista e uma verdadeira descolonização do eu, chegando às seguintes conclusões: 1) tomar raça e racismo como produtos da linguagem permite que desloquemos o debate de suas pretensas certezas científicas, atribuindo à fala e à palavra suas devidas importâncias na luta contra o racismo; 2) assumir um discurso sobre si não tem uma função apenas de empoderamento, mas uma maneira de repensar como concebemos as identidades, algo que só é possível por meio de um processo dialético (Ambra, 2019; Gonzalez, 2020d); 3) portanto, a implicação da sociedade brasileira como um todo - não apenas negros/as/es e brancos/as/branques - na questão racial é imprescindível para que nos aproximemos de um laço social não segregado (Ambra, 2019). Acreditamos que essa seja a motivação por trás da escolha do recorte de nosso trabalho (pensar na população negra brasileira para versar sobre raça como um significante), visto que poderíamos ter optado por estudar as subjetividades indígenas ou amarelas ou arábicas-brasileiras ou judaicas e por aí vai, e chegaríamos em fenômenos semelhantes, e na mesma conclusão: é indispensável nos responsabilizarmos diariamente no combate ao racismo dirigido à negritude e na emergência da verdade de nosso passado colonial para caminharmos na direção do futuro. Tendo sido escrito por mãos amarelas, este trabalho também visou romper com um binarismo que permeia a questão racial no Brasil, que historicamente contempla apenas a relação antagônica entre negros/as/es e brancos/as/branques.

A psicanálise tem muito a contribuir para o debate sobre as relações raciais e racismo. Apesar de não ter se debruçado atentamente nessa questão, vimos como Lacan, em 1973, já havia posicionado a raça e o racismo no plano discursivo. Além disso, reconhecemos o potencial subversivo da teoria psicanalítica, e não à toa, diversos autores que referenciamos também concordam com isso, de modo que a utilizam como pilar epistemológico - é o caso de Fanon, Neusa Santos Souza, Isildinha Nogueira, Lélia Gonzalez e Grada Kilomba. Por outro lado, a questão racial tem muito a oferecer à psicanálise, visto que é um tema inescusável na clínica atual e na contemporaneidade, e como bem sabemos, o psicanalista deve estar à altura da subjetividade de sua época.

Não tivemos a pretensão de solucionar a questão do racismo no Brasil ou mesmo de traçar um plano que se seguido rigorosamente poderá alcançar seus resultados de forma plena - afinal, a completude para a psicanálise é ilusória e de impossível apreensão. Compreendemos também que as noções de raça como significante e do racismo como algo que opera pelo discurso ainda permanecem um tanto restritas ao campo acadêmico, encontrando certa resistência em se difundir no senso comum, onde a perspectiva biológica continua a exercer sua influência. Como nos alenta Hall (2013, seção “Por que importa? Combatendo o racismo”), “é uma verdade muito difícil de ser encarada pelas pessoas que sentem que a ‘realidade de raça’ dá uma espécie de garantia ou sustentação a seus argumentos políticos, juízos estéticos e crenças sociais e culturais”. No entanto, o exercício que empreendemos aqui é propriamente de esburacar o saber dominante e as certezas acerca da questão racial, e assim, invocando Hall uma última vez, “mergulhamos de cabeça no único mundo que temos: o abismo do debate e da prática políticos permanentemente contingentes e sem garantias. Uma política crítica contra o racismo, que é sempre uma política da crítica” (Hall, 2013, seção “Por que importa? Combatendo o racismo”). Parece-nos legítimo encerrar esta pesquisa com a única certeza de que não há garantias, de que sempre haverá um resto.

Concluímos, finalmente, com o rogo que fecha *Pele negra, máscaras brancas*: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que se questiona!” (Fanon, 2008, p. 191).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBRA, P. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. In: **SIG Revista de psicanálise**, Ano 8, n. 1, ed. 14. Jan-Jun/2019
- _____. Diagnósticas sociais da branquitude. In: **Humanidades & Inovação**, v. 10, n. 4, p. 275-290, fev. 2023.
- ANDRADE, M. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Chapecó: Ed. UFFS, 2019.
- BATISTA, M. C. Prescindir do tempo da cervidão, com c. In: **Correio Express EBP**, 2018. Recuperado de https://www.ebp.org.br/correio_express/extra001/texto_MCBatista.html
- CARNEIRO, M. L. T. Sobre a coleção. In: TAKEUCHI, M. Y. **Imigração japonesa nas revistas ilustradas: preconceito e imaginário social (1897-1945)**. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2016. p. 11-13.
- CASTRO, J. C. L. O inconsciente como linguagem: de Freud a Lacan. In: **Cadernos de Semiótica Aplicada [online]**, v. 7, n. 1, p. 1-12, jul. 2009. <https://doi.org/10.21709/casa.v7i1.1773>
- COUTO, L. F. S.; SOUZA, M. F. G. O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. In: **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 16, n. 2, p. 185–200, jul. 2013.
- EVARISTO, C. Negro ou preto? Lideranças negras refletem sobre o uso dos termos ao longo da história. *Jornal Estado de Minas*, Minas Gerais, nov. 2020. Dia da Consciência Negra. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2020/11/20/interna_gerais,1208016/negro-ou-preto-liderancas-negras-refletem-sobre-o-uso-dos-termos-ao-l.shtml
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, D. Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. **Entrelinhas**, Araguaína, v. 11, n. 2, p. 74-101, mai./ago. 2020.
- FERNANDES, F. L. F. Sujeito e Linguagem. In: **Letra Freudiana**. Colóquio Psicanálise e Filosofia - Sujeito e Linguagem - Ano XVI, nº. 22, 1997.
- FERREIRA, N. P.. Jacques Lacan: apropriação e subversão da lingüística. In: **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 5, n. 1, p. 113–131, jan. 2002.
- FREUD, Sigmund. O método psicanalítico de Freud (1904). In: **Obras Completas, Volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**, São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 321-330.

_____. Psicopatologia da vida cotidiana (1901). In: **Obras Completas, Volume 5: Psicopatologia da vida cotidiana e sobre os sonhos (1901)**, São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 13-323.

GARCIA-ROZA, L.A. Pesquisa de tipo teórico. In: **Psicanálise e universidade**, pp. 9-32, 1991.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

_____. Discurso na constituinte. In: **Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c.

_____. A democracia racial: uma militância. In: **Por um feminismo afrolatino-americano: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flávia Rios e Márcia Lima**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b.

_____. Minimal Selves. In: APPIGNANESI, L. (Ed.) **The Real Me: Post-Modernism And The Question Of Identity**. London: The Institute of Contemporary Arts, 1987, p. 44-46.

_____. Psychoanalysis and cultural studies. In: **Cultural Studies**, Vol 32, No 6, pp.889-896. Abingdon: Routledge Taylor & Francis Group, 2018.

_____. Raça, o significante flutuante. (Tradução Liv Sovik e Kátia Santos). **Z Cultural Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**. Rio de Janeiro: UFRJ, ano VIII, vol. 2, p. 3, 2013. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%ef%80%aa/>. Acesso em: 9 abr. 2023.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Tradução e organização de Tomaz Tadeu da Silva. ed. 15, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 103-133.

JAKOBSON, R. **Linguística e comunicação**. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LACAN, J. O Simbólico, o Imaginário e o Real. In: **Nomes-do-Pai**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 9-54.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998a. p. 238-324.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998b. p. 496-533.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998c. p. 807-842.

_____. O seminário sobre "A carta roubada". In: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998d. p. 13-66.

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

_____. O aturdido. In: **Outros escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 2003a. p. 448-497.

_____. **A identificação: seminário 1961-1962**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003b.

_____. Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: **Outros escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 2003b. p. 198-205.

_____. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. Vocabulário da Psicanálise 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LEITE, N. V. Sobre a singularidade. **Cadernos de Estudos Lingüísticos** - A singularidade como questão, Campinas, n. 38, p. 39-49, 2000.

MAGNO, M. D. "América Ladina: introdução a uma abertura". In: **Acesso à Lida de Fi-Menina** (Seminário 1980). Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008. pp. 145-165.

MATTOS, A. A superfície da raça: topologia e identificações raciais brasileiras. In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 23, n. 4, p. 1255-1270, dez. 2023.

MEHLMAN, J. "The 'Floating Signifier': From Lévi-Strauss to Lacan." **Yale French Studies**, no. 48, 1972, pp. 10-37. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/2929621>. Accessed 19 May 2023.

MENEZES, D. et al. Das impossibilidades do racismo etnosemântico à fala como saída. In: **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v.72, n. spe, p. 124-138, 2020. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300010&lng=pt&nrm=iso>.

- MONTEIRO, M. P. A topologia de Lacan. In: **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte , n. 41, p. 133-139, jul. 2014.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**, EDUFF: s.n.], Niterói, 2004.
- _____. Prefácio. In: NOGUEIRA, I.B. **A cor do inconsciente: Significações do corpo negro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2022. p. 23-29.
- NASIO, J. D. **Introdução à topologia de Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- NOGUEIRA, I. B. **A cor do inconsciente: Significações do corpo negro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2022.
- PICELLI, P. C. Raça, identidade e pós-modernidade em Stuart Hall: contrapontos com o debate de Paul Gilroy. In: **INTRATEXTOS**, Rio de Janeiro, vol. 9, n.1, 2018.
- RIVERA, T. Ensaio sobre o espaço e o sujeito: Lygia Clark e a psicanálise. In: **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 11, n. 2, p. 219–238, jul. 2008.
- SANTIAGO, S. Stuart Hall e os movimentos diaspóricos. In: **Revista Brasileira**, Fase VIII, jan-fev-mar, Ano III, No.78. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2014, p. 195-201.
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SEGATO, R. **O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2006.
- SILVEIRA, L. **A Travessia da Estrutura em Jacques Lacan**. São Paulo: Blucher, 2022a.
- _____. Linguagem no Discurso de Roma: programa de leitura da psicanálise. In: **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 20, n. 1, p. 49–58, jan. 2004.
- SOUSA, L. A. F. **A associação livre em Freud: fundamento do tratamento psicanalítico** Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) - Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília. Brasília, 2018. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/32177>
- SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- SOVIK, L. A trajetória intelectual de Stuart Hall: as liberdades complexas do pensar. In: *Revista do centro de pesquisa e formação*. São Paulo: Sesc, 2015, p. 161 – 177. Disponível [online] em: < <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/c94aea80-5fe6-440b-90bc-d661a02ee360.pdf>>.
- _____. Pensando com Stuart Hall. In: GOMES, Itania Maria; JANOTTI JUNIOR, Jeder (orgs.). **Comunicação e Estudos Culturais**. Salvador: Edufba, 2011, p. 49-62.
- TENÓRIO, F. **O avesso da pele**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

TOLIPAN, E. Os paradoxos do gozo. In: Pulsão e gozo. **Letra freudiana**, ano XI n.10,11,12. Rio de Janeiro, 1990, p. 210-216.