



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FE)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA (PPGP)

LUCAS PASSOS DE MOURA

Notas de um bastardo do Ocidente: tensões entre a psicanálise, o
problema negro e a literatura

GOIÂNIA

2024

**UFG**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE
TESES****E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor**LUCAS PASSOS DE MOURA****3. Título do trabalho*****Notas de um bastardo do Ocidente: tensões entre a psicanálise, o problema negro e a literatura*****4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)**

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Passos De Moura, Discente**, em 03/09/2024, às 10:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 03/09/2024, às 14:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4794452** e o código CRC **783DD79E**.

LUCAS PASSOS DE MOURA

Notas de um bastardo do Ocidente: tensões entre a psicanálise, o problema negro e a literatura

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Linha de pesquisa: Processos psicossociais e educacionais.

Orientadora: Prof^ª Dr.^a Priscilla Melo Ribeiro de Lima.

GOIÂNIA

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Moura, Lucas Passos de
Notas de um bastardo do Ocidente [manuscrito] : tensões entre a psicanálise, o problema negro e a literatura / Lucas Passos de Moura. - 2024.
174 f.

Orientador: Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Goiânia, 2024.
Bibliografia.

1. Psicanálise. 2. Literatura. 3. Homem negro. 4. Lima Barreto. 5. James Baldwin. I. Lima, Priscilla Melo Ribeiro de, orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata Nº 18 da sessão de Defesa de Dissertação de **LUCAS PASSOS DE MOURA** que confere o título de **Mestre em Psicologia** pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás-PPGP/FE/UFG, na *área de concentração em Psicologia*.

Aos **vinte e oito dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro (28/08/2024)**, a partir das **9:00h**, nas dependências da Faculdade de Educação da UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **"Notas de um bastardo do Ocidente: tensões entre a psicanálise, o problema negro e a literatura"**. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora Prof^a. Dr^a. **Priscilla Melo Ribeiro de Lima (PPGP/FE/UFG)**, doutora em **Psicologia Clínica e Cultura** pela **UnB**, com a participação dos demais integrantes da Banca Examinadora: Prof^a. Dr^a. **Elizabeth Cristina Landi de Lima e Souza (FE/UFG)**, doutora em **Psicologia Clínica e Cultura** pela **UnB** - integrante titular interna, Prof. Dr. **Deivison Mendes Faustino (Unifesp)**, doutor em **Philosophy** pela **University of Connecticut-UConn** - integrante titular externo e e Prof. Dr. **Pedro Eduardo Silva Ambra (PUC-SP)**, doutor em **Psicologia Social** pela **USP/SP** - integrante titular externo. Durante a arguição os integrantes da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus integrantes. Proclamados os resultados pela Prof^a. Dr^a. **Priscilla Melo Ribeiro de Lima**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Integrantes da Banca Examinadora, aos vinte e oito dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e quatro.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Prof^a. Dr^a. Elizabeth Cristina Landi de Lima e Souza

Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino

Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva Ambra

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Passos De Moura, Discente**, em 03/09/2024, às 10:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 03/09/2024, às 14:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elizabeth Cristina Landi De Lima E Souza, Professor do Magistério Superior**, em 16/09/2024, às 11:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Livia Gomes Dos Santos, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 17/09/2024, às 22:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4794224** e o código CRC **C91C2984**.

Referência: Processo nº 23070.044825/2024-93

SEI nº 4794224

Ao meu irmão, Matheus, *my kindred spirit*.

“*Plus ça change,*” geme a/o francês(a) zangada(o) (que certamente sabe o que fala), “*plus c’est le même chose.*” (Quanto mais muda, mais continua a mesma coisa). Ao menos, eles têm o estilo para admitirem isso.¹

James Baldwin, 1955/2017, em retrospecto, sobre o “problema negro” no prefácio de 1984 de *Notes of a native son*.

O Brasil é mais complexo, na ordem social econômica, no seu próprio destino, do que Portugal. A velha terra lusa tem um grande passado. Nós não temos nenhum; só temos futuro. E é dele que a nossa literatura deve tratar, da maneira literária.

Lima Barreto, 2017, em um pequeno ensaio de 1918 intitulado “Literatura militante”.

A arquitetura do presente trabalho se situa na temporalidade. Todo problema humano precisa ser considerado a partir do tempo. O ideal seria que, sempre, o presente servisse para construir o futuro. E este futuro não é o do cosmos, mas sim o do meu século, de meu país, de minha existência. Eu não me proponho, de maneira nenhuma, a preparar o mundo que me seguirá. Eu pertenço, irredutivelmente, à minha época. E é para ela que eu devo viver. O futuro deve ser uma construção suportada pelo homem existente. Essa construção se liga ao presente, na medida em que eu o considero como algo a ser superado.²

Frantz Fanon, 1952/2015, a propósito de seu *Peau noire, masques blancs* na introdução da primeira edição.

¹ Tradução minha para: “*Plus ça change*” groan the exasperated French (who should certainly know), “*plus c’est le même chose.*” (The more it changes, the more it remains the same.) At least they have the style to be truthful about it.

² Tradução minha para: *L’architecture du présent travail se situe dans la temporalité. Tout problème humain demande à être considéré à partir du temps. L’idéal étant que toujours le présent serve à construire l’avenir. Et cet avenir n’est pas celui du cosmos, mais bien celui de mon siècle, de mon pays, de mon existence. En aucune façon je ne dois me proposer de préparer le monde qui me suivra. J’appartiens irréductiblement à mon époque. Et c’est pour elle que je dois vivre. L’avenir doit être une construction soutenue de l’homme existant. Cette édification se rattache au présent, dans la mesure où je pose ce dernier comme chose à dépasser.*

RESUMO

Com este trabalho, busco investigar as possíveis contribuições das obras literárias de Lima Barreto (1881-1922) e James Baldwin (1924-1987) para a teorização e para a práxis psicanalítica contemporânea, tomando como base a interface entre a psicanálise, a literatura e a crítica da cultura. Minha hipótese é de que, na obra destes, encontramos a possibilidade de um diálogo com as problemáticas de nosso tempo, tomando como foco as considerações destes escritores acerca do colonialismo e de suas heranças. Apoio-me, assim, nos debates atuais acerca das vicissitudes dos processos da constituição subjetiva e da identificação em nosso contexto, tendo em vista a sua relação intrínseca com o “problema negro” [*le problème noir*], termo empregado por Frantz Fanon a fim de descrever a incidência do colonialismo na vida psíquica e, também, na cultura. Abordo essa temática a partir do recorte dos homens negros, reconhecendo a necessidade de pensarmos nessa parcela de nossa população que chega na clínica, cuja experiência vivida revela o *continuum* existente entre os já declarados polos de enfoque da presente investigação — o polo do social e o polo do psíquico. Dessa forma, este trabalho trata-se de uma pesquisa qualitativa que segue, como proposta para o percurso metodológico, as contribuições da hermenêutica de Paul Ricoeur acerca da análise de narrativas ficcionais e históricas (tríplice *Mimese*), assim como o que há de questionável em sua abordagem em face das discussões atuais, tendo como âncora teórica a psicanálise e o seu diálogo com o campo das produções literárias.

Palavras-Chave: Psicanálise. Literatura. Homem negro. Lima Barreto. James Baldwin.

ABSTRACT

With this work, I seek to investigate the possible contributions of the literary works of Lima Barreto (1881-1922) and James Baldwin (1924-1987) to theorization and contemporary psychoanalytic praxis, taking as a basis the interface between psychoanalysis, literature and the critique of culture. My hypothesis is that, in their work, we find the possibility of a dialogue with the problematics of our time, focusing on these writer's considerations about colonialism and its legacies. Therefore, the research is supported by the current debates about the vicissitudes of the processes of identification and subjective constitution in our context, in view of their intrinsic relationship with the "black problem" [*le problème noir*], a term used by Frantz Fanon in order to describe the incidence of colonialism in psychic life and, also, in the culture. I approach this theme from a perspective of black men, recognizing the need to think about this portion of our population that arrives at the clinic, whose lived experience reveals the *continuum* between the already declared centers of focus for this investigation — the social pole and psychic pole. Thus, this work is a qualitative research that follows, as a proposal for the methodological path, the contributions of Paul Ricoeur's hermeneutics regarding the analysis of fictional and historical narratives (triple *Mimesis*), as well as what is questionable in its approach to current discussions, having psychoanalysis as its theoretical anchor and its dialogue with the field of literary productions.

Keywords: Psychoanalysis. Literature. Black man. Lima Barreto. James Baldwin.

RÉSUMÉ

Avec ce travail, je cherche à étudier les contributions possibles des œuvres littéraires de Lima Barreto (1881-1922) et de James Baldwin (1924-1987) à la théorisation et à la praxis psychanalytique contemporaine, en prenant comme base l'interface entre la psychanalyse, la littérature et la critique de la culture. Mon hypothèse est que, dans leurs travaux, nous trouvons la possibilité d'un dialogue avec les problématiques de notre temps, en nous concentrant sur les considérations de ces écrivains sur le colonialisme et ses héritages. Je me soutiens donc dans les débats actuels sur les vicissitudes des processus d'identification et de constitution subjective dans notre contexte, au vu de leur relation intrinsèque avec « le problème noir », terme utilisé par Frantz Fanon afin de décrire l'incidence du colonialisme dans la vie psychique et, aussi, dans la culture. J'aborde ce thème du point de vue des hommes noirs, reconnaissant la nécessité de penser à cette partie de notre population qui arrive à la clinique, dont l'expérience vécue révèle le *continuum* entre les centres d'intérêt déjà déclarés pour cette investigation — le pôle social et le pôle psychique. Ainsi, ce travail est une recherche qualitative qui suit, comme proposition de cheminement méthodologique, les apports de l'herméneutique de Paul Ricoeur concernant l'analyse des récits fictionnels et historiques (triple *Mimesis*), ainsi que ce qui est discuté dans son approche des discussions actuelles, ayant la psychanalyse comme ancrage théorique et son dialogue avec le champ des productions littéraires.

Mots-clés : Psychanalyse. Littérature. L'homme noir. Lima Barreto. James Baldwin.

SUMÁRIO

RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	11
RÉSUMÉ.....	12
INTRODUÇÃO.....	15
Justificativa da pesquisa e apresentação de suas principais temáticas.....	15
PRIMEIRA PARTE.....	28
No seio conflitivo da cultura.....	28
PRIMEIRO CAPÍTULO.....	29
Uma possível face para o horror.....	29
1.1 A origem comum.....	29
1.2 Aquilo que resta.....	34
SEGUNDO CAPÍTULO.....	47
Diante do inexorável.....	47
2.1 O excesso.....	48
2.2 A ruptura.....	55
SEGUNDA PARTE.....	64
As desventuras do problema negro.....	64
TERCEIRO CAPÍTULO.....	65
Ainda sobre o resto.....	65
3.1 Ainda sobre o esquecido.....	65
3.2 Ainda sobre o mito.....	75
QUARTO CAPÍTULO.....	92
O duplo narcisismo.....	92
4.1 O bastardo do Ocidente.....	92
4.2 As máscaras brancas.....	104
TERCEIRA PARTE.....	118

Trabalhando a partir do resto.....	118
QUINTO CAPÍTULO.....	119
Falando da “lata de lixo”.....	119
5.1 Desafios específicos deste trabalho.....	119
5.2 Percurso metodológico.....	123
5.2.1 <i>A análise dos dados.....</i>	<i>123</i>
5.2.2 <i>A divisão do percurso metodológico em momentos.....</i>	<i>130</i>
SEXTO CAPÍTULO.....	133
Em torno do incômodo.....	133
6.1 Ainda sobre os “reflexos preciosos do real”.....	133
6.2 O espólio de um “Triste visionário”.....	139
SÉTIMO CAPÍTULO.....	145
Em uma terra estranha.....	145
7.1 Olhar para si, dar espaço à estranheza.....	146
7.2 Um estranho no mundo branco.....	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
(ou ainda sobre o <i>plus ça change, plus c’est le même chose</i>).....	156
Referências.....	164

INTRODUÇÃO

Justificativa da pesquisa e apresentação de suas principais temáticas

O que eu quero ao escrever esta dissertação? Quais foram os motivos que me levaram a, durante dois anos, dedicar parcela de minha vida ao trabalho desta pesquisa de mestrado? Acredito que essa questão surgiu logo no início do processo seletivo para a entrada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Como requisito parcial para a avaliação, precisávamos escrever um texto de caráter memorialístico, que justificasse o interesse no projeto e as contribuições da possível pesquisa para a academia e para a sociedade. Depois de apresentar a minha defesa e ser arguido pela banca, a pergunta inicial, “por que fazer essa pesquisa?”, começou a soar diferentemente, com uma nova profundidade. Já não era marcada pelo receio ansioso de falar tudo de maneira concisa e compreensível a fim de garantir um bom desempenho na avaliação. Era marcada por uma dúvida genuína, por uma dúvida que escancarou um pouco da minha condição como pesquisador. Por causa do mestrado, precisei abrir mão de um emprego e, assim, da estabilidade financeira sendo que, até pouco menos que metade do tempo da pesquisa, não consegui uma bolsa. A pergunta, então, tornava-se mais urgente e menos abstrata: “por que fazer uma pesquisa em que eu não ganho nada?”. A falta de apoio financeiro e, também, de um apoio afetivo mais presente me fez repensar toda a minha trajetória como pesquisador, trajetória que acredito ser necessário contar brevemente a fim de sustentar melhor a justificativa deste trabalho.

Entrei na Universidade Federal de Goiás em 2017, pretendendo, desde o início, engajar-me com os projetos de pesquisa. Este interesse nasceu no ensino médio, tanto pela curiosidade de descobrir uma série de obras da filosofia, sociologia e literatura, quanto pela busca por pertencimento tão comum da adolescência — a busca por forjar um rosto que fosse meu. A curiosidade e a fome de pertencimento se estenderam e logo no segundo ano do curso de Psicologia, momento em que nos era possibilitado participar de iniciações científicas (ICs), encontrei a Priscilla. Fui apresentado ao seu projeto sobre literatura, Clarice Lispector e Virginia Woolf e, imediatamente, eu me interessei. Mande um e-mail para ela, perguntando se eu poderia participar das suas reuniões de discussão e recebi a resposta no mesmo dia. Então, comecei a participar de seus grupos de estudos: o primeiro plano de trabalho que desenvolvemos foi “‘Orlando’, de Virginia Woolf: uma perspectiva da Modernidade” (2018-2019), em que

buscamos aprofundar no entendimento acerca das rupturas advindas com a Modernidade a partir da teoria psicanalítica e da obra de Walter Benjamin. Igualmente, ao entrar em contato com a obra de Woolf, escritora imortal da literatura inglesa, pude, de maneira crítica, desvelar a correlação da opressão no Sistema Capitalista às raízes do sofrimento moderno, entendendo como essa opressão se especifica a partir de marcadores sociais — nessa pesquisa em especial, no marcador de gênero.

Por causa das contribuições deste trabalho, interessei-me por uma objeto muito particular: o “problema negro” [*le problème noir*]. A ideia por trás deste termo aparece nas produções de diversos intelectuais da diáspora³ — como Aimé Césaire e James Baldwin, através do uso direto desta expressão, como igualmente em Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, com expressões similares, “problemática negra”, “problemática racial”, “problema racial”. No presente trabalho, aproximo da abordagem fanoniana deste fenômeno, que observa a gênese da noção colonialista de raça como impeditiva para a vivência do movimento contraditório da experiência humana, o que ele chama de “descida ao verdadeiro inferno” [*descente aux véritables enfers*] (Fanon, 1922/2020, p. 22). Em sua obra seminal, *Pele negra, Máscaras brancas* (Fanon, 1952/2020), o teórico utiliza a expressão em diversas passagens, associando-a a sua pesquisa, que se pretendia uma leitura psicanalítica do problema negro. Em suma, poderíamos encarar este termo, que em verdade não nasce somente na pena de Fanon, como aquele que conseguiu capturar as contradições evidentes associadas ao colonialismo, irrompidas no pós-guerra e que, ainda hoje, ecoam e nos chamam a atenção. Ao pesquisar a obra de Woolf e suas produções críticas acerca da opressão de gênero na passagem da Era Vitoriana e do período entre guerras, comecei a me inquietar sobre a condição imposta pela ideia de raça, entendendo que, na esteira dessa violência, haveria implicações psíquicas ainda muito vivas em nossa cultura.

Este meu interesse, que se iniciou no trabalho como pesquisador, foi lapidado pela minha aproximação à psicanálise e à possibilidade de trabalho crítico a partir desta teoria. Acredito que meu contato com a clínica endossou o meu interesse pela escuta, ferramenta diferenciada do nosso campo de atuação que me possibilitou estranhar-me com esse aspecto do meu cotidiano, com o “problema negro”, e com as suas implicações nos processos de constituição subjetiva em nossa sociedade. Nesse sentido, tomo esta noção conceitual fanoniana como centro das problemáticas que discutirei por entender a sua sofisticação quanto à continuidade do

³ Como Munanga (1986/2020, pp. 78-79) observa, originalmente, o uso dessa palavra estava relacionado ao “estabelecimento dos judeus fora de sua pátria, à qual se acham vinculados por fortes laços históricos, culturais e religiosos”. No entanto, ao longo do desenvolvimento das críticas anticoloniais, esta se estendeu à condição dos povos africanos sequestrados, sendo, hoje, também “[utilizada] para designar os negros de origem africana deportados para outros continentes e seus descendentes”.

psíquico e do social, mesmo não sendo exatamente um conceito exclusivo de sua teorização. Enxergo a abordagem de Fanon desta expressão comum na diáspora como muito sofisticada, abrangendo a problemática da criação da raça sem resumi-la, apenas, ao racismo. Para além disso, aproximo-me desta por reconhecer a sua pertinência em nosso contexto, reconhecimento que se dá em meu trabalho como clínico e como pesquisador no Brasil. Assim, penso ser interessante apresentar, também, como a clínica psicanalítica inscreveu-se na minha história. Quando entrei na psicologia, não necessariamente interessei-me pelo que me era apresentado como o trabalho clínico, não restringindo o meu olhar desinteressado apenas à psicanálise. Tudo se anunciava com muita distância e eu era marcado, obviamente, com os meus ainda recentes vinte anos, pelo olhar cético e opositor. Acredito que não conseguia entender como o trabalho da clínica psicológica poderia causar algum efeito patente. Era certo que esse meu preconceito ancorava-se na minha falta de vivência e naquilo que eu escutava nos meios sociais que circulei durante a minha vida, em que a psicologia, pouco acessível, era representada pela rígida imagem de uma ciência para cuidar de gente louca, sendo a psicanálise ainda mais restrita, confundindo-se com outras práticas psicológicas.

Até que em 2019, no início do terceiro ano do curso, busquei acompanhamento de um profissional. Lembro-me que essa decisão foi não somente conflituosa, mas marcada pela ansiedade de me submeter a algo inteiramente novo e que contradizia toda a crença de minha classe social, a crença de minha família e, antes de tudo, a crença vinculada às pessoas de minha raça. O escritor francês Édouard Louis (2018), em *O fim de Eddy*, no capítulo “A resistência dos homens à medicina”, relata como, no pequeno vilarejo de proletários que cresceu no norte da França, havia uma crença marcada pelo apreço à virilidade e como a demonstração daquilo que era frágil, tanto nos homens quanto nas mulheres, era algo rechaçado violentamente. O exemplo que mais me chama a atenção utilizado pelo autor é o de escovar os dentes. Para as pessoas com quem Louis conviveu durante boa parte de sua infância e início da adolescência, era incomum escovar os dentes todos os dias — algo que o escritor relaciona a essa crença de condenação à fragilidade. A frase que o narrador repete durante todo o romance, “*hoje eu vou ser um durão*” (p. 131, grifo do autor), revela como a opressão de classe era escamoteada pela cultura machista entre os operários do vilarejo, ocultando o que me parece ser a problemática principal dessa situação: a injustiça que todos sofriam por não terem acesso à saúde pública de qualidade. Creio que algo semelhante acontece no *locus* em que me situo; quando se diz que psicologia é coisa para gente doida, há um ocultamento da importância do cuidado em relação à saúde, principalmente entre pessoas negras.

Quando busquei um psicanalista, algumas das minhas concepções já tinham se trans-

formado no infinito movimento dialético tão comum que nós, estudantes, vivenciamos na academia. No entanto, mesmo com uma abertura maior para experimentar a psicanálise, houve algo que coloquei como pressuposto e que, ainda hoje, faz-me refletir: eu gostaria que o meu analista fosse um homem negro. Eu o encontrei. A experiência foi inesperada. A psicanálise era muito diferente do que eu concebera e, não bastando, ela tinha efeitos. Lembro-me que, diversas vezes, repetia para o meu analista “é muito bom saber que você existe”, sem entender a significação disso e sendo sempre convocado a falar sobre. Certamente, isso foi decisivo para a escolha do meu estágio no centro de atendimento de psicologia da UFG já no fim da graduação (2021-2022), como, igualmente, em meu trabalho na clínica que comecei a investir depois de entrar no mestrado. Eu não vislumbrava em ter esta profissão e o que me mantinha era outro estágio remunerado que fui desligado ao me formar antes do tempo previsto para poder ingressar na pós-graduação. Hoje, lembro-me e entendo que aquela frase que eu repetia constantemente no início do meu percurso analítico, endereçada ao meu psicanalista, dizia da minha dificuldade em me inserir neste mundo que eu considerava como antagônico a pessoas como eu, pessoas negras, e que me causava estranhamento por ditar, regularmente, alguns jargões que resumiam a experiência da subjetividade negra em coisas que não faziam o menor sentido para mim — um exemplo é a ideia de que sentir que alguém te observa e te segue quando você entra em uma loja ser associada à paranoia e não à nossa história marcada pela negrofobia em espaços públicos e embranquecidos.

Pelo exposto, parece-me que toda essa experiência, na clínica e na academia como pesquisador, foi essencial para a construção do projeto de pesquisa que escrevi para entrar no mestrado. Antes deste e seguindo a primeira iniciação científica em que me recolhi na obra woolfiana, ainda desenvolvi mais três planos de trabalho na interface entre literatura, psicanálise e crítica da cultura entre 2019 e 2022, focando no tema do problema negro na obra do escritor brasileiro Lima Barreto (1881-1922). Assim, participando de projetos de pesquisa (Lima 2018; 2020), consegui o privilégio de somar às críticas atuais acerca das problemáticas da psicanálise em nosso contexto, reunindo as produções destes últimos três anos de pesquisa em um empreendimento maior, o meu trabalho de conclusão de curso, em que propus enxergar a melancolia brasileira pelo prisma das contribuições presentes na obra autobiográfica de Lima Barreto. Terminando este ciclo de pesquisas, parti para o mestrado, querendo focar em outros aspectos que não havia trabalhado durante a graduação. Inspirado pelos trabalhos da minha orientadora com mulheres idosas, comecei a formular o pré-projeto pensando em realizar entrevistas com homens negros. O objetivo principal seria identificar relações entre aspectos da ferida narcísica infligida ao homem negro brasileiro e as contradições fundantes de nos-

sa cultura. Contudo, a pergunta que a banca me fez ainda soava como pano de fundo do meu cotidiano e, por vezes, eu pensava sobre quais eram os motivos para continuar insistindo neste percurso que aliava a clínica, a investigação científica e a atividade no meio acadêmico. A pergunta, obviamente, aparecia inúmeras vezes em minha análise pessoal e, durante os últimos meses, foi o seu *leitmotiv*. Em um ponto, recordei-me de duas lembranças infantis e que, de certa forma, foram essenciais para escutar melhor o meu desejo e entender a minha persistência em meu movimento atual. Os dois fatos lembrados são da mesma época, eu tinha doze anos e, junto do meu irmão gêmeo Matheus, mudava de uma escola no centro de Goiânia para uma mais perto de casa.

Nesta nova escola, as crianças não eram como as da outra que estávamos acostumados. Eram crianças de classe média alta, que viajavam para o exterior nas férias e que tinham dois carros em casa. Eram crianças que falavam de suas raízes familiares na Europa e que sonhavam em mudar-se para os Estados Unidos para largar o nosso país, já que aqui não tinha nada que prestava. Eram crianças que, não veladamente, revelaram que pessoas negras eram pessoas desprezíveis; eram preguiçosas, ladras e desavergonhadas. Tudo isso enquanto, contraditoriamente, todos admiravam o futebol e sonhavam em ser jogadores famosos, como Neymar — que, atualmente, reconheceu-se como um homem negro. A minha surpresa, então, não foi somente quanto ao conhecimento de um mundo avesso ao meu e que me desprezava, mas acredito que consistiu em perceber como este desprezo era investido de grande violência. Aos poucos, percebi que essa violência não era algo que se restringia a esse lugar; estava na mídia televisiva, nos ônibus que pegávamos, nas ruas em que andávamos e, até mesmo, dentro de nossa casa, sendo que o saldo desse contato foi em grande parte ruim, presentificando-se em silêncio, solidão e, acima de tudo, vergonha.

Este último é o sentimento que experimentei durante toda a minha estadia nesta escola. Vergonha pela minha família, pela nossa condição financeira, pelos nossos costumes, pela maneira que falávamos, que nos vestíamos, e vergonha pela nossa aparência, principalmente pelo cabelo crespo que meu pai insistia em raspar toda vez que os cachos começavam a aparecer. Foi a vergonha que marcou duas outras lembranças infantis que emergiram quando pensava na pergunta que a banca me fez. A primeira aconteceu logo na minha entrada no colégio. A turma dividia-se por causa do convênio com uma escola de inglês. O meu irmão ficava em uma sala e eu, em outra. Ficávamos na parte superior do prédio, já que um colega tinha quebrado a perna. Este mesmo colega, com frequência, dirigia ofensas a mim, chamava-me de “macaco”, de “pretinho” e de “favelado”. Eu experimentava a confusão das ofensas que surgem inesperadamente e que nos atingem com força, vivência que, depois dessa vez, tornou-se

frequente, mas não menos violenta e vergonhosa. Não conseguia entender o porquê dele me chamar desses nomes. Não me parecia com um macaco e não morava em uma favela. Mas, eu era preto.

Um dia, durante a aula de inglês, este colega se descontrolou.

Ele havia ganhado um relógio de presente de seus pais. Era um relógio de pulso, horrível, proporcionalmente grande para o seu braço fino. Ele me ameaçava, dizendo que eu queria roubá-lo, pois era um relógio muito caro. Obviamente, eu não me interessava pelo relógio e respondia-lhe dizendo que não o queria. No entanto, ele se recusava a acreditar e o guardava no estojo. Com o passar da aula, ele acabou se esquecendo que o fazia e, então, dando falta do relógio, em um ataque, ele se descontrolou e gritou “ladrão! O Lucas roubou meu relógio!”. Tentei me justificar e dizer que não tinha pego nada e, entre os gritos de desespero dele, lembrei-me que ele tinha guardado no estojo. A professora e os colegas nos observavam em silêncio e eu pensava em como aquilo era algo que não devia estar acontecendo. Ele, ainda desconfiado e nervoso, soltando ofensas e gritando, encontrou o relógio no estojo. Não se desculpou e eu não me lembro se cheguei a insistir para que ele fizesse isso. Não me lembro se sentia que ele me devia desculpas. Tudo continuou como se esse estranho evento não tivesse, de fato, interrompido a ordem das coisas: a aula seguia, a professora continuava com a atividade de *listening* e os colegas continuavam acompanhando com os ouvidos, sem demonstrar perturbação ou desconforto. Lembro-me de olhar para a professora, uma que eu gostava muito, e de lhe perguntar se ela não faria nada, quase que uma tentativa última de arrancar a normalidade daquilo que acontecia. Ela permaneceu em silêncio e continuou olhando para o livro. Olhei para os meus colegas buscando, neles, o mínimo de compreensão e revolta que eu sentia; não havia nada. Apenas o silêncio.

A segunda lembrança infantil é bem parecida com essa primeira. Estávamos na aula de arte, provavelmente neste primeiro ano no colégio novo. Matheus estava comigo. Estudávamos “arte primitiva”, ou seja, a pintura rupestre e as esculturas marcadas pela proximidade da aparência humana a de animais, o antropomorfismo. Olhávamos, especificamente, a imagem da Vênus de Willendorf, descrita como guardiã da fartura e da abundância: uma figura humana com o ventre, o busto, as nádegas e a vulva de proporções volumosas, com a cabeça melancolicamente abaixada, coberta de um cabelo curto, muito parecido com o cabelo crespo. Enquanto eu olhava para a sua figura no livro didático, escutei um burburinho no fundo da sala, que aos poucos se generalizou, chegando ao meu irmão que me disse: “Estão falando que somos os gêmeos de Willendorf”. Falavam-no por causa de nossa aparência. Diziam que parecíamos com a imagem da estatueta. Vi-me transportado para algum sítio desconhecido na

Áustria, onde arqueólogos europeus encontravam-me e me cunhavam de “arte rupestre”, de “arte primitiva”. Estas duas lembranças infantis, mesmo que diferentes, causavam-me a mesma impressão, que pode ser resumida em simplesmente vergonha. Annie Ernaux (1997/2022), em seu livro *A vergonha*, descreve como este sentimento parece insuperável àquele que o experimenta; a vivência da vergonha é marcada pelo pressentimento de que ela se tornará cada vez maior, somando-se, infinitamente, a mais vergonha. Ganha um *status* de acumulação permanente e impossibilita o vislumbre de qualquer outra coisa para além de si própria. Todos os atos, então, são exercidos com a finalidade de evitar cada vez mais a vergonha que, possivelmente, está prestes a acontecer. No romance, Ernaux (1997/2022), descreve como a sua própria existência tornava-se uma vergonha. Era algo próximo disso que eu sentia e este sentimento se estendeu até a minha entrada na Universidade.

Se Ernaux (1997/2022) precisou escrever um livro para poder elaborar a vergonha e, assim, dar outro nome ao que sentia, foi a análise que me possibilitou algo parecido. No trabalho da análise, entendi que estas duas lembranças infantis diziam de um contexto em que eu era enxergado como exótico e como um perigo. Naquele ambiente de classe média emergente, uma criança preta era, por certo, um perigo à imagem nutrida e investida de afetos e racionalização. Era, por certo, uma ferida narcísica, algo próximo da pergunta “o que este preto está fazendo aqui?”. Assim, consigo voltar ao início desta justificativa, entendendo que o movimento da presente pesquisa é uma resposta a isso. Vivenciando as contradições de ser um homem negro em espaços embranquecidos, os questionamentos que essas vivências infantis suscitaram, implicitamente, “será que sou um ladrão? Será que sou primitivo?”, deslocaram-se para “será que sou um ser humano? O que é o ser humano?” e, além: “o que fazer com isso? O que fazer com a ‘experiência vivida’ do negro?” [*l’expérience vécue du Noir*] — termo que tomo emprestado, novamente, de Fanon (1952/2020) e que cunha o quinto capítulo de seu livro *Pele negra, máscaras brancas*. A pergunta desta pesquisa, então, é efeito do deslocamento dessas perguntas iniciais que, antes respondidas com a vergonha, agora buscam explorar a contradição por trás da vivência cotidiana do sofrimento no Sistema Capitalista.

Como este deslocamento, alguns outros aconteceram ao longo do meu percurso de investigação científica, tendo em vista as mudanças ocasionadas pela elaboração da temática e, conseqüentemente, dos principais objetivos listados. Relaciono essa elaboração à complexidade do campo das pesquisas em psicanálise, correlata à complexidade do psiquismo, e à sua importância para a articulação dos caminhos possíveis quanto à construção do percurso metodológico. Dessa forma, parece-me inegável a importância do tripé na formação em psicanálise para o que proponho com este trabalho, uma vez que se trata de uma pesquisa qualitativa, ten-

do como foco a possibilidade de sua construção a partir de sujeitos participantes e de considerar a minha própria implicação de pesquisador como determinante. Reconheço como grande parte das produções deste trabalho tem sua gênese: em minha análise pessoal, na experiência clínica, em supervisões, em discussões da formação permanente, em diálogos dos grupos de estudos e em seminários. Por causa de todos estes fatores, comecei a questionar a ideia inicial desta pesquisa — que seria realizar entrevistas com homens negros a fim de evidenciar como a ferida narcísica infligida pelo racismo revela a indissociabilidade entre o social e o psíquico dos fenômenos psicológicos. Comecei a questionar porque, ao longo da elaboração do tema, percebi que todo o meu percurso formativo nos projetos de pesquisa havia focado quase que unicamente em assuntos marcados pela violência e pelo sofrimento psíquico. Durante as ICs, o trabalho consistia em reconhecer o sofrimento atrelado à experiência vivida do negro e as particularidades da já citada impossibilidade de vivência do movimento contraditório da experiência humana a partir deste *locus*. No entanto, como muitas vezes reconhecemos no trabalho clínico, este fenômeno não necessariamente é constituído apenas por aspectos relacionados ao sofrimento. Esta percepção, que nasceu em minha análise pessoal e no meu trabalho como analista, provocou-me a pensar em outros aspectos da experiência vivida do homem negro e, mais detalhadamente, pensar em um *corpus* para a análise que pudesse acompanhar este importante deslocamento. Foi por causa disso que retornei para a possibilidade de produzir na interface entre a psicanálise, a crítica da cultura e a literatura. Quando proponho discutir sobre as interfaces destas áreas, remeto à continuidade de trabalhos como o próprio empreendimento freudiano diante das problemáticas de sua época.

A descoberta do inconsciente por Freud, abriu caminho para a possibilidade de encarmos as relações sociais de uma maneira diversa — sempre no interior de um conflito, do embate entre a destruição e a convivência. A hipótese do inconsciente, ainda, assegura outra novidade: de um saber que foge ao que está previamente estabelecido, de um saber inconsciente. Em vista do recalque e da impossibilidade de uma expressão direta, as formações do inconsciente, que carregam este conhecimento, também versam sobre o contexto em que o sujeito se constitui. É notório que a psicanálise tenha sido construída, primeiramente, em Viena, através da escuta de mulheres que sofriam as consequências daquilo que Freud (1908/2020d) descreveu como a moral dupla vitoriana. É por isso que Birman (1997) defende enxergarmos a teorização freudiana como uma análise da Modernidade e assim, circunscrevendo as condições de trabalho de Freud, como uma leitura crítica da cultura burguesa e colonialista da Europa entre guerras. Os sintomas histéricos e a sua infamiliaridade diziam acerca do contexto — eram tanto parte do comumente considerado individual, como também do social. Também,

continuo com Freud quando este aproxima as duas áreas citadas, a psicanálise e a crítica da cultura, a uma terceira: a literatura. Como Vieira e Lima (2019) sugerem, a arte foi encarada por ele como uma satisfação substitutiva, mas também como uma maneira muito eficaz de prever descobertas científicas. Esta aproximação freudiana entre a literatura e a psicanálise desbocaria em seu estilo reconhecidamente literário, vide o único prêmio que Freud recebe em vida: Prêmio Goethe de literatura.

Tendo essas considerações em vista, encaro essa aproximação já presente na obra freudiana como um possível caminho de trabalho quanto aos desafios que demonstrei. Para além disso, desde o início da minha vivência como pesquisador vinculado aos programas de pesquisa da UFG — dois anos como pesquisador voluntário na categoria PIVIC (2018-2019; 2019-2020), e mais dois anos como pesquisador bolsista pelo CNPQ na categoria PIBIC (2020-2021; 2021-2022), a minha relação com esta interface me possibilitou, por exemplo, produzir em uma área em que a bibliografia era muito restrita. Por causa dessas elaborações e conversando novamente com a minha orientadora, optei por mudar o *corpus* da pesquisa: de entrevistas com homens negros, para a obra selecionada dos escritores Lima Barreto e James Baldwin (1924-1987). O critério de seleção deu-se, evidentemente, pela temática das obras, que em sua maioria compreendem a constelação de assuntos que interessam à atual pesquisa, como também pelo perfil dos escritores, ambos implicados político e intelectualmente com as discussões acerca do problema negro. Também creio ser necessário ressaltar que esta escolha é delimitada pelo meu contato com suas obras e pelo efeito destas em minhas produções.

Como descrevi, o meu contato com a obra literária do escritor Lima Barreto foi a base para muitas das considerações que produzi ao longo das iniciações científicas em minha graduação. Já conhecia o escritor desde muito cedo, dado o seu indubitável peso para a literatura brasileira e, além disso, por causa de sua presença notória no acervo que tínhamos em casa. Quando retornei a ele nas ICs, de uma maneira mais sistematizada e com objetivos estruturados, surpreendi-me com a atualidade de sua crítica quanto à nossa cultura e, por causa disso, dediquei-me a estudar a sua obra durante três anos no Programa de Iniciação à Pesquisa. O meu contato com a obra de James Baldwin, por sua vez, é bem mais recente, mesmo já conhecendo sua emblemática figura e tendo acesso a partes de seu pensamento. Acredito que a incipiência deste contato é fruto da falta de traduções de suas obras para o português-brasileiro e, não obstante, por sua modesta divulgação em nossos meios literários e acadêmicos. Poderia resumir o meu contato com os seus trabalhos a partir de uma recente lembrança: durante o fim da graduação, entre a escrita do meu trabalho de conclusão de curso e meu ingresso no mestrado, eu li *Giovanni's room* (1956/2013) e *Notes of a native Son* (1955/2017), ainda no pro-

cesso de conhecê-lo para além do que escutava falar sobre ele. Porém, foi somente no início de 2023, em uma das visitas que fazia no intervalo da aula de francês à Biblioteca Central Professor Alpheu da Veiga Jardim, que eu encontrei um de seus livros que, de fato, prendeu a minha atenção. Tratava-se da primeira edição de *The fire next time* pela editora *Dell Pritings* de 1964. Eu a peguei emprestado e a li rapidamente, encontrando, neste escrito, um relato autobiográfico do escritor e, dentre outras coisas, uma vívida descrição de seu *status* como um intelectual negro. Por meio desse contato, comecei a vislumbrar um possível e interessante diálogo entre James Baldwin e Lima Barreto que, cada um segundo a sua particularidade social e histórica, buscaram descrever a experiência vivida do homem negro em diáspora — fenômeno que eu também, a minha maneira, busco analisar.

Diante deste contato, emergia uma possível solução para o meu incômodo quanto à atenção que eu direcionava ao sofrimento na experiência vivida do homem negro e, assim, creio ter apresentado um pouco do trabalho de elaboração que propiciou o deslocamento quanto à temática da presente pesquisa. Este deslocamento me fez refletir sobre o entrelace irreduzível entre psicanálise e cultura, acreditando ser necessário endossar sua importância — ou, retornar à importância que o próprio Freud dava a essa ligação essencial, tratando-se, também, de meu próprio retorno quanto às minhas primeiras leituras dessas obras que empreendi em pesquisas anteriores. Acredito ser necessário reafirmar a importância dessa ligação revelada, por exemplo, na continuidade entre a psicanálise, a crítica da cultura e a literatura, por entender a potência que reside nesta interface, principalmente tendo em vista a falta de trabalhos teóricos com temas relacionados ao contexto do colonialismo. Essa importância já foi defendida por contemporâneos, como Isildinha Baptista Nogueira (2021) que, rememorando a gênese de seu trabalho seminal, *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*, denuncia o silêncio da psicanálise diante de questões urgentes, como o problema negro. No prólogo de seu livro, a psicanalista descreve uma lembrança de sua juventude acerca de seu contato com o filósofo francês Felix Guattari durante o seu estágio na clínica psiquiátrica *La Borde*. A partir da instigação de Guattari para que falasse de sua negritude, Nogueira apresenta um trabalho em um painel do *Rencontre Latino-Américaine de Psychanalyse* na *Maison de L'Amérique Latine* para o evento *Le Psychanalyste sous la terreur*, apresentação provocante, afinal, “como falar de algo que ... não aprendera a pensar, um tema que era proibido, que não [se aprende] na escola?” (Nogueira, 2021, p. 12). Depois da apresentação, a psicanalista expõe como foi abordada por diversos analistas franceses e destaca a interpelação que Radmila Zygoris lhe direcionou: “essa fala é você, e tudo quanto a psicanálise ou analistas ainda não pensaram, uma falta” (p. 13).

Desse modo, o objetivo principal desta pesquisa, após reflexões e correções em virtude desta mudança, corresponde em avaliar as possíveis contribuições das obras literárias dos escritores Lima Barreto e James Baldwin para a teorização e para a práxis psicanalítica contemporânea, tomando como recorte a noção fanoniana de problema negro e a sua articulação com a psicanálise. Quanto aos objetivos específicos, tendo em vista a necessidade de alinhamento entre estes e a escrita da dissertação, elenquei-os da seguinte maneira: (a) descrever a possibilidade de crítica da psicanálise e da literatura diante da emergência da Modernidade; (b) identificar as relações entre a Modernidade, o colonialismo e a constituição subjetiva dos homens negros em diáspora; (c) especificar as contribuições das obras literárias de Lima Barreto e James Baldwin para o campo de interação entre a psicanálise, a crítica da cultura e a literatura. Remetendo à complexidade do campo teórico da psicanálise e das reflexões acerca do método em pesquisas com sujeitos participativos, provoqueei-me a pensar sobre um percurso metodológico que me possibilitasse trabalhar com os escritores, não os resumir às suas obras e, conseqüentemente, não direcionar a pesquisa para uma leitura puramente interpretativa das produções de Lima Barreto e James Baldwin. Para tanto, tomo como proposta de percurso metodológico as orientações de Paul Ricoeur acerca do estudo de narrativas (ficcionais e históricas), que sugere a possibilidade de mantermos a relação horizontal entre pesquisador e colaborador.

Ricoeur (1994), inspirando-se no conceito de *poiesis* desenvolvido por Aristóteles, propõe a divisão para análise das narrativas a partir de três momentos. Referindo-se à noção aristotélica de *Mimese*, de criação a partir da repetição, a investigação divide-se em: *Mimese I*, *Mimese II* e *Mimese III*. Seguindo essas orientações, proponho a divisão da análise em três partes, sendo que: (1) o primeiro momento, concerne à análise do contexto social e histórico no qual e a partir do qual a narrativa foi gerada; (2) o segundo, condiz com o momento da articulação dos eventos pelo narrador, isto é, a análise do enredo construído; (3) já o terceiro momento refere-se à relação entre o mundo daquele que tem contato com a história narrada e o mundo da narrativa, como o contexto e a narrativa podem auxiliar a pensar criticamente a realidade atual. Dedico o quinto capítulo da dissertação para detalhar melhor os desafios com que me deparei com a pesquisa e este meu receio acerca dos perigos de uma leitura unicamente interpretativa. Trata-se, portanto, de uma pesquisa de abordagem qualitativa, a nível exploratório-descritivo, inscrevendo-se no campo das pesquisas com histórias de vida, tomando a psicanálise como base teórica. Recorre, ainda, à literatura, buscando estabelecer um diálogo entre os avanços deste campo quanto ao campo da teorização científica, valendo-se, dessa forma, de diversas obras literárias para argumentação. Reforço que, seguindo esta perspectiva de

percurso metodológico e de escrita da dissertação, tomei como caminho a apresentação de episódios que vivi, organizados e transmitidos, ao longo do texto, a partir de uma estrutura próxima aos microcontos não-ficcionais. Este caminho, que remete às referências que tive durante o meu trajeto formativo, referências do feminismo negro e da teorização anticolonial, procura aliar a minha particularidade como pesquisador e analista em formação permanente ao que estou propondo aos debates relativos à psicanálise contemporânea. Também acredito que compõem uma perspectiva clínica e, portanto, singular, por estenderem elaborações que nasceram na práxis psicanalítica — tanto em minha análise pessoal, quanto em minha formação. Por esses motivos, dividi o presente trabalho em três partes, cada uma concernindo à costura existente entre os objetivos específicos e dialogando com o objetivo principal.

Na primeira parte, busquei demonstrar o papel central das mudanças advindas com Modernidade na estruturação de nossa cultura. Através dessa premissa, pretendo apresentar a condição moderna, direcionando-me ao seu pressuposto: um conflito inexorável. Dessa forma, articulo a renúncia pulsional necessária para a vida em cultura ao mal-estar, retomando a perspectiva freudiana sobre a arte como via reconciliatória diante deste conflito. Já no segundo capítulo, continuo com a discussão iniciada no anterior, entendendo que há a possibilidade de crítica quanto à própria cultura no resto deste movimento conflitivo, naquilo que é impossível de ser abarcado com plenitude. Para tanto, associo as noções de trauma e desamparo a uma crise ética diante das passagens ocasionadas pelas rupturas modernas e termino esta parte descrevendo as implicações deste cenário de rompimentos inevitáveis — uma destas, o próprio surgimento da psicanálise como propositora de um paradigma ético muito específico. Na segunda parte da dissertação pretendi relacionar a Modernidade, o colonialismo e a constituição subjetiva dos homens negros em diáspora. Com este fim, retomo à noção fanoniana de problema negro entendendo como este fenômeno, descrito por Fanon e seus contemporâneos, poderia ser enxergado através do *continuum* existente entre o psíquico e o social. No terceiro capítulo, debato acerca da relação intrínseca entre a dominação colonial e o racismo, buscando analisar os motivos da permanência desta opressão em nosso cotidiano. Dando continuidade, no quarto capítulo, discuto sobre a identificação e a constituição subjetiva dos homens negros, decompondo as possíveis vicissitudes deste fenômeno no contexto colonial. Em seguida, chegamos na terceira parte deste escrito, em que analiso as obras literárias selecionadas. Assim, o quinto capítulo é dedicado à discussão quanto ao percurso metodológico da pesquisa e os capítulos seis e sete dedicados às análises das obras de Lima Barreto e James Baldwin, respectivamente. Ainda que dedicando capítulos inteiros para o debate a partir das produções destes escritores, escolhi apresentar, em determinadas partes do percurso argumentativo, aspectos de

seus trabalhos que contribuem para a discussão e, sobretudo, para a articulação e entrelace das diversas temáticas que compõem esta pesquisa.

Decerto, este início e justificativa acolhe os ecos daquilo que produzi até agora, como, igualmente, os contatos que mantive ao longo deste percurso. Iniciei-o caminhando nas indicações de Fanon (1952/2015, p. 8), principalmente quando este se pergunta “O que quer o homem negro?” [*Que veut l'homme noir ?*] e quando, como que se explicando para si mesmo, ele lança o questionamento: “por que escrever esta obra? Ninguém me pediu para que o fizesse. Muito menos aqueles a quem ela se dirige”. De semelhante maneira, iniciei este trabalho com a pergunta “o que eu quero ao escrever esta dissertação?”, pergunta impossível de ser plenamente respondida, muito mais próxima de uma incitação, mas que me moveu a estruturar uma possível resposta que organizasse, minimamente, as hipóteses e os objetivos deste trabalho. Contudo, para além dos objetivos tracejados com a finalidade de estruturar uma linha argumentativa possível, creio que busco contribuir para o avanço da leitura psicanalítica da cultura de nosso tempo, uma vez que parto de um incômodo clínico e cotidiano, caminhando rumo a “além” quanto a tanto tempo de solidão, silêncio e vergonha, ou, como anuncia Fanon (1952/2020, p. 26), “[almejando sacudir] da maneira mais vigorosa possível a deplorável libré urdida por séculos de incompreensão”.

PRIMEIRA PARTE

No seio conflitivo da cultura

PRIMEIRO CAPÍTULO

Uma possível face para o horror

“Jamais faltei à minha palavra. Não sou daqueles que fogem aos seus juramentos. Não sei mentir. Sou escravo da minha palavra”. (Wilde, 1896/2002, p. 130)

“A vida humana — era o que lhe parecia ser a única coisa que valia a pena investigar. ... havia venenos tão sutis que o conhecimento de suas propriedades causava náuseas. *Havia doenças tão estranhas que éramos obrigados a passar por elas se quiséssemos compreender a sua natureza. E, no entanto, como era grande a recompensa!*”. (Wilde, 1891/2021, p. 70, grifo meu)

“Com passos rápidos e apressados, tinha passado do Romance ao Realismo. *O esgoto [gutter], e tudo o que nele vive, já tinha começado a exercer sobre você o seu fascínio.* Esta foi a causa do problema que fez com que você me procurasse em busca de exílio, quando eu, tão imprudentemente e indo contra a sabedoria do mundo, por compaixão e bondade, decidi auxiliá-lo”. (Wilde, 1949/2018, p. 14, grifo meu)

Neste capítulo, pretendo adentrar no cenário que conforma a temática central da pesquisa, o problema negro, entendendo ser necessário, antes, descrever o contexto de sua gênese, como um fenômeno eminentemente moderno. Tendo isso em conta, parto do recorte da emergência da psicanálise, localizando a sua origem comum com o gótico em vista das rupturas adjuntas às transformações modernas. Recorro, assim, à noção conceitual de mal-estar, a fim de apresentar a leitura psicanalítica do que seria cultura e, igualmente, apresentar quais seriam os seus limites. Neste sentido, descrevo como o empreendimento artístico poderia ser encarado como uma crítica quanto à própria cultura. Para exemplificar esta minha leitura, abordo a temática do horror, reafirmando como este assume, via de regra, um caráter de denúncia.

1.1 A origem comum

A segunda citação, do escritor irlandês Oscar Wilde, retirada de sua *magnum opus*, parece revelar algo de um horror escuso, algo próprio de nossa condição moderna que, repetidamente, temos lançado ao esquecimento. Escrita em 1895, em virtude de sua experiência como

prisioneiro de algumas instituições carcerárias por sua conduta considerada escandalosa para a moral inglesa do século XIX, a longa carta intitulada *De profundis* versa sobre a dupla face da cultura ou, como o próprio escritor reforçaria, da sua face abjeta e da sua face criativa/fascinante. O teor desse relato de tons confessionais seria, segundo o seu biógrafo Schiffer (2010), fruto da meditação forçada diante das privações que o acometeram no cárcere; já não refletia a mesma luz que os anteriores, assim como o escritor já não era mais o autor celebrado de outrora, antes admirado como uma das maiores figuras da cultura de seu tempo. No momento da redação de seu *De profundis*, Wilde já não gozava de nenhuma regalia ou reconhecimento social. Ao contrário, suas peças eram encenadas sem o seu nome estampado nos cartazes promocionais, suas posses tinham sido confiscadas em vista das dívidas que acompanharam a sua derrocada moral, e a sua esposa e filhos, a fim de fugirem do desprezo acarretado pela sua prisão, buscavam exílio na Suíça, abandonando o sobrenome “Wilde”. Neste cenário de total desalento e em meio aos trabalhos forçados, em um cubículo minúsculo e malcheiroso, vestindo somente um uniforme puído, o artista conheceu um estado de profunda miséria, estado do qual pouquíssimos condenados sobreviviam, dado o regime degradante e exaustivo. Ele próprio “não tardou em ficar doente, com terríveis infecções intestinais, diarreia e violentos surtos de febre — a tal ponto que até mesmo seus guardas temeram por sua saúde mental ao vê-lo prostrado na obscuridade de sua cela” (Schiffer, 2010, p. 234).

A pergunta que faço ao me deparar com este caso de Wilde é: por que alguém insistiria em escrever estando em uma situação como esta? Depois de vivenciar a admiração profunda e o reconhecimento social, já relegado ao desprezo, encarceramento e contínuo ostracismo, por que continuar o empreendimento desta atividade que, à primeira vista, não seria exatamente imprescindível ou vital? Este movimento de Wilde parece materializar a inseparabilidade do agradável/comum, que ele mesmo analisa, disso que é desagradável, este “esgoto” [*gutter*] que acordamos por manter implícito e que, a despeito desse movimento de censura, continua reivindicando expressão. No entanto, este movimento que destaco como objeto de questionamento não parece se restringir a este momento específico da vida do artista — ao menos a sua temática, de descrever a inseparabilidade entre aquilo que é e o que não é considerado como agradável. Para além desta situação em que o epigrama de Wilde foi construído, é possível, em toda a obra do escritor, encontrar essa ideia de conflito. Em seu único romance, *O retrato de Dorian Gray* (Wilde, 1889/2021), há a construção de um enredo fantástico em que o personagem principal, por apego à sua beleza juvenil, realiza algo como que um “pacto fáustico” — expressão comum na literatura que alude à obra do escritor alemão Goethe, em que Fausto, um homem que desejava apreender o máximo de conhecimento possível, vende a sua alma a

Mefistófeles, figura eminentemente demoníaca. Entretanto, a ambição de Dorian Gray, diferente da ambição de Fausto que tinha ares intelectualizados, concentra-se em sua aversão à ideia de envelhecimento. Ao mirar o retrato que seu amigo e admirador Basil Hallward fez, Dorian apaixona-se por sua própria imagem, quase que a incorporando: “Estou apaixonado por ele, Basil. É parte de mim. Eu o sinto” (Wilde, 1889/2021, p. 37). Esta admiração, porém, sob a influência de Lord Henry, *dandy* e defensor do hedonismo, transforma-se aos poucos em um vaticínio: “haveria um dia em que o rosto estaria enrugado e murcho, os olhos apagados e descoloridos, a graça de sua figura partida e deformada. O escarlate dos lábios desapareceria, e o dourado se furtaria de seus cabelos” (Wilde, 1889/2021, p. 34-35). Dessa forma, a atração apaixonada, confrontada pela possibilidade de envelhecimento e, mais, de finitude, dá origem ao medo: “a vida que construiria a sua alma desfiguraria o corpo. Ele se tornaria horroroso, medonho e estranho” (Wilde, 1889/2021, p. 35). A partir desse enamoramento, Dorian realiza uma série de atos hediondos cujas consequências são marcadas no retrato, enquanto a sua imagem permanece a mesma desde o momento do pacto fáustico. Revela-se, novamente, a inseparabilidade daquilo que é admirável e daquilo que é desprezível, como reforçado nas citações que usei de epígrafe.

Voltando à questão que coloquei, sobre o porquê de alguém desejar escrever estando em uma situação de profundo abatimento, acredito que exista certa estranheza ao nos depararmos com a biografia e as produções de Wilde (1889/2021; 1949/2018), uma vez que estes corrompem o que poderíamos esperar — um exemplo é o próprio *O retrato de Dorian Gray* que, envolto na *finèsse* de um vocabulário pomposo, possui uma trama monstruosa de um criminoso imoral e, antes de tudo, belo. Corrompe porque, talvez, esperaríamos que uma história horrenda fosse contada de maneira igualmente horrenda. Porém, o que encontramos é este estranho e extravagante drama de Dorian Gray, que produzido no *Fin de siècle*, até hoje ecoa na contemporaneidade, afirmando não somente a sua qualidade como um clássico do cânone literário, mas também a urgência e a importância das problemáticas da obra. Estas remetem à excêntrica temática que já citei, o horror, e se enquadram na estética do gótico, cujos principais temas são: o conflito entre os afetos violentos e a vida comum, o lado sombrio do cotidiano e a existência do desconhecido nas grandes descobertas da cultura, como a ciência. Botting (2012) ainda detalha que estas principais temáticas do gótico fazem referências ao sobrenatural, ao bárbaro e medieval, condensando-se na crítica à moralidade, à razão e no seu apego à beleza dos costumes, aos trabalhos e às crenças feudais. Para o teórico, o tom sombrio e nostálgico das obras góticas aponta para o contexto de sua emergência no século XVIII, um momento de transição, vide as diversas rupturas e as suas transformações, como as causadas pelo

iluminismo, pelas revoluções industriais e burguesas e pelas crescentes visões seculares. A visão gótica seria, assim, antagonista ao que era defendido pela cultura de seu tempo, opondo-se aos ideais do progresso e dos, assim chamados, avanços civilizacionais, lançando seu olhar para o passado e evidenciando a crise advinda por esta sua oposição, como afirma Botting (2012): “[o gótico] é a reconstrução do passado como a imagem invertida e espelhada do presente, sua escuridão permite a razão e virtude do presente uma reflexão mais brilhante”⁴ (p. 15).

Teixeira e Lima (2020) fazem coro a esta análise da literatura gótica descrevendo como, mesmo inconscientemente, muitos dos trabalhos escritos durante este período marcado por mudanças paradigmáticas na forma de subjetivação anteriormente estabelecida engendram críticas à ideologia hegemônica de sua época. As autoras abordam essa ideia a partir da escrita criativa de mulheres europeias, revelando como, ao empreender na atividade literária, estas puderam questionar “a ideia de que por natureza são inferiores e incapazes, desmerecedoras de educação e vazias de conteúdo digno de ser compartilhado” (p. 186). Um exemplo expressivo dessa série de trabalhos, também analisado por Teixeira (2021), é *Frankenstein ou O Prometeu moderno* de Mary Shelley (1831/2015), cuja sinopse poderia ser resumida como a aterradora história da criação de um ser nos limites do conhecimento humano, que é repudiado e, depois de muito tempo isolado e enjeitado, retorna para assombrar o seu criador, Victor Frankenstein. Romance que parece dialogar perfeitamente com a noção de infamiliar [*Unheimlich*] descrita por Freud (1919/2019), consistindo em algo “aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo” (p. 33), em algo “que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (p. 45); fenômeno que diz, enfim, do retorno do recaiado: “é algo íntimo à vida anímica desde muito tempo e que foi afastado pelo processo de recalca-mento” (p. 85). No ensaio de 1919, o teórico descreve como encontraríamos este sentimento [*Gefühlsqualität*] — não apenas um afeto [*Affekt*], como nos lembra Dunker (2019) — na práxis clínica, ao nos depararmos com os sintomas, com os atos falhos e os chistes, por estes apresentarem, mesmo que de uma maneira deformada, algo de íntimo que passou pelo processo de recalca-mento e que retornou modificado, em vista do trabalho empregado de censura. O horror, tão presente no encontro proporcionado pelo retorno, condiria, então, com o reconhecimento de algo que gostaríamos de manter encoberto e nos lembraria, novamente, do conflito que fundamenta a emergência da Modernidade, exemplificado a partir do conceito psicanalítico de recalque.

⁴ Tradução minha para: *a reconstruction of the past as the inverted, mirror image of the present, its darkness allows the reason and virtue of the present a brighter reflection.*

Caminhando com as considerações de Freud, parece-me prudente ressaltar como *Frankenstein* (Mary Shelley, 1831/2015), um romance de autoria feminina, contradiz as principais crenças direcionadas às mulheres nessa época, já que “o cânone cultural percebia a mulher ... como insubordinada, rebelde e intelectualmente débil” (Teixeira e Lima, 2020, p. 180), imagem que demandou, inequivocamente, “sua domesticação e docilização” (p. 180). A crítica subjacente no romance de Mary Shelley remete à associação da própria concepção de escrita à figura do homem durante a ascensão do Capitalismo industrial, uma vez que, sendo mulher, a escritora não deveria produzir nenhuma obra artística, muito menos histórias profundas de traços filosóficos como a do trabalho mencionado. Através disso, acredito possível reafirmar a reveladora crítica existente na literatura de horror, já que nesse exemplo específico, o da escrita gótica de autoria feminina, encontramos uma verve que se revolta contra os ditames opressores defendidos pela burguesia e que traz à tona aquilo que é rechaçado, mesmo sendo tão familiar. Não somente isso, Teixeira e Lima (2020) chamam a atenção para como as escritoras góticas conseguiram “traçar para si um lugar na realidade que lhes fora negado, desestabilizando a hegemonia, criando fissuras nas proposições ideológicas e nos mecanismos de controle e demonstrando que a materialidade pode ser transformada” (p. 186). As obras góticas, assim, revelariam a dupla face deste processo — a dupla face que, como já abordado, Wilde (1949/2018; 1891/2021) descreveria em boa parte de suas obras, principalmente em *De profundis* e em *O retrato de Dorian Gray*.

Ainda sobre o exemplo desenvolvido por Teixeira e Lima (2020) acerca da visão gótica das transformações modernas, é imprescindível lembrarmos como esse movimento literário desvela as consequências de rupturas profundas na ordem social e, igualmente, das contradições na emergência de um sujeito moderno rudimentar, idealizado a partir da noção de indivíduo e, ainda, mesmo que veladamente, da noção de conflito. Via de regra, as obras desta determinada perspectiva estética se envolveriam em um conflito, usualmente enxergado como o embate entre algo positivo e negativo, sendo o exemplo maior deste aspecto conflitivo o livro *O médico e o monstro* de Stevenson (1886/2015), em que o personagem principal, Dr. Jekyll, após experimentar um elixir, dissocia toda a parcela considerada má de si mesmo, originando uma figura diabólica e monstruosa, o Sr. Hyde. A história se desenvolve por meio das tentativas falhas de um aniquilar totalmente o outro, impossibilitando uma abertura para a conciliação entre os dois. O desfecho, assim como o romance de Wilde, sintetiza-se na derrocada das duas parcelas, da parcela boa e da parcela ruim, de Dr. Jekyll e Sr. Hyde respectivamente. No último capítulo da trama, nomeado como “O relato completo do caso por Henry Jekyll”, temos a confissão do personagem, lamentando-se por ter ultrapassado os limites da ciência e

blasfemado contra a doutrina e as suas ordenanças — certamente, a de não questionar o que seria o “bem” e o “mal”. O pano de fundo da novela, entretanto, sublinha como estes, mesmo que descritos como opostos, residem e originam-se de um lugar-comum e, dessa forma, relacionam-se intrinsecamente: “a maldição da humanidade foi que esses dois feixes incongruentes [o bem e o mal] tivessem sido amarrados juntos — que no ventre angustiado da consciência aqueles gêmeos opostos lutem continuamente” (Stevenson, 1886/2015, p. 126). Através das obras góticas de Stevenson (1886/2015), Shelley (1831/2015) e Wilde (1949/2018; 1891/2021), temos acesso ao horror e àquilo que lhe é mais essencial: o conflito.

É por meio deste prisma, o do conflito, que Massé (2012) aproxima esta visão à visão da psicanálise, entendendo que ambas partilham de preocupações centrais. Para a teórica, um exemplo da aproximação da psicanálise ao gótico seria como as duas perspectivas lançam o olhar sobre aquilo que é irracional e desequilibrado, tirando as suas conclusões a partir de respostas consideradas como exageradas e idiossincráticas, respostas que o crivo de uma leitura a partir da filosofia racionalista não conseguiria abstrair. Massé (2012) destaca que, ao contrário do que muitos teóricos observam, estas duas perspectivas não poderiam ser consideradas somente como sintomas do mesmo desconforto cultural, mas como visões desenvolvidas pelos movimentos de mudanças sociais, cada uma em sua particularidade. Mesmo distintas, seriam paradoxalmente próximas, nascidas da ansiedade e da esperança humana (Massé, 2012). Assim, retornando novamente à nossa pergunta inicial, parece-me que as obras góticas e o empenhimento de sua escrita, em especial, as obras de Wilde, assumem uma nova dimensão, aliando-se a uma crítica. Tanto *De profundis* quanto *O retrato de Dorian Gray* (Wilde, 1949/2018; 1891/2021) versam sobre a ética moderna, cuja rigidez moral buscaria garantir a perpetuação da cultura e da segurança generalizada. No entanto, o próprio escritor e, também, a psicanálise descreveram a parte subjacente destas promessas, revelando o seu caráter conflitivo e a fragilidade humana por trás desta construção que chamamos de cultura. O exemplo de Wilde é ilustrativo por compreender o conflito existente entre a conduta do escritor, considerada como vexaminosa e condenável pela sociedade vitoriana do final do século XIX, mas também a situação de desalento que somos passíveis de vivenciar — desalento que se aproxima à ideia de mal-estar e que, igualmente, concebe uma face crítica, opondo-se à cultura.

1.2 Aquilo que resta

A noção conceitual de mal-estar, desenvolvida por Freud (1930/2020f) com mais robustez nos textos da década de 1930, tem suas raízes em formulações anteriores, empenhos de sua tentativa audaz de análise de seu contexto sociocultural. Dessa forma, creio ser interessan-

te voltar às raízes desta noção na produção freudiana antes de propriamente discutirmos sobre o que ela concerne. Como Iannini e Santiago (2020) sinalizam no prefácio para a publicação mais recente do compêndio de textos freudianos acerca da cultura, da religião e do social, o conceito “mal-estar” é engendrado após mudanças notáveis na própria maneira que Freud encarava a práxis e a transmissão da teoria psicanalítica. Recorrendo à pesquisa realizada pela professora de história da psicanálise e saúde mental urbana Elizabeth Ann Danto acerca das clínicas públicas de Freud, Iannini e Santiago (2020) defendem que as mudanças ocorridas depois de 1918 — sobretudo as decorrentes da primeira Grande Guerra — estariam na base da mudança de perspectiva de Freud, movimento visível a partir do crescimento no número de seus “textos sociais” e da perda de força das grandes narrativas clínicas no seu horizonte de interesses. Depois desta data, delimitada simbolicamente pelos autores em setembro de 1918, no V Congresso Internacional de Psicanálise, ocorreu uma inseparabilidade entre a reflexão metapsicológica e a cultural — isso se daria pelo fato de que “a prática clínica [seria] atravessada, de ponta a ponta, por aquilo que se precipita das formas da vida social na vida psíquica do sujeito” (p. 36), sendo, desse modo, “impróprio estabelecer uma linha divisória rígida entre os chamados textos clínicos, metapsicológicos e os textos ‘sociais’” (p. 36).

Mesmo assim, desde o início da obra freudiana, antes mesmo desta fase descrita por Iannini e Santiago (2020), há um interesse pelo social a partir da lente da teoria psicanalítica. No meio desta produção em que o *continuum* entre o social e o psíquico apresenta-se como pano de fundo, ressaltado a temática da finitude, trabalhada pelo teórico por influência dos conflitos da Primeira Grande Guerra entre 1914 e 1918. Enxergo proximidades entre as considerações freudianas acerca da dificuldade de lidar com o fim — ou melhor, com a morte — à, por exemplo, incapacidade de Dorian Gray lidar com o envelhecimento, movimentos que exprimem uma das principais querelas do processo de avanço cultural: a irrepresentabilidade da morte. Em “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte”, breve escrito articulando o social e o psíquico que lança base para conceitos e noções fundamentais da teoria psicanalítica, Freud (1915/2020b) descreve como a cultura, em especial, a cultura da modernidade capitalista das sociedades ocidentais, não detém recursos capazes de encontrar uma maneira satisfatória de lidar com a morte. A forma assumida, usualmente, seria a renegação [*verleugnen*] — como exemplo as religiões que prometem uma vida posterior e que roubam da morte o “seu significado de aniquilação da vida” (Freud, 1915/2020b, p. 125). Logo, a renegação, especialmente a da religião, apresenta-se como uma ilusão que nos priva do desprazer, mas que, ao se chocar com a realidade, facilmente se despedaça. Operaria, assim, em consonância com o funcionamento do inconsciente, que “não conhece absolutamente nada que seja negati-

vo ... nele os opostos coincidem, e por isso também não conhece a própria morte, à qual só podemos dar um conteúdo negativo” (Freud, 1915/2020b, p. 127). O teórico, contudo, acreditava que a intransigência da guerra e das suas consequências — como uma frente a essa renegação e, assim, uma desilusão — nos obrigaria a encontrar novas possibilidades de lidar com a finitude: “a guerra necessariamente varrerá esse tratamento convencional da morte. A morte já não se deixa mais renegar; temos de acreditar nela. Os seres humanos realmente morrem, e não mais um a um, mas muitos” (p. 120). Este movimento muito próprio da tradição psicanalítica de desvelar criticamente um aspecto sociocultural — em nosso exemplo, a necessidade de lidar diferentemente com a finitude — descreve, além de tudo, a falibilidade da *kultur*, termo traduzido, hoje, como cultura e, anteriormente, como civilização.

No cerne deste movimento, Freud (1915/2020b) traceja a ideia que servirá de base para a progressão de sua crítica posterior, com reflexos atuais não somente para a psicanálise, como também para a sociologia, para a antropologia e para as ciências humanas em geral. Na parte em que a desilusão que acompanharia os conflitos bélicos é abordada, o teórico apresenta a hipótese de um acordo engendrado a fim de evitar o conflito generalizado, tendo como sua raiz a abdicação de uma parcela de nossas pulsões que seriam contrárias às exigências da comunidade humana. No entanto, Freud (1915/2020b) enfatiza como esse acordo não seria suficiente para extirpar tudo aquilo que declaramos como mal. O teórico retorna a este argumento já em sua produção derradeira, em um texto de 1933, “Por que a guerra?” — inicialmente escrito como uma resposta à carta que Albert Einstein lhe enviou através de uma iniciativa da Organização das Nações Unidas. Neste, há o esboço sobre uma crítica do direito, aproximando os termos *gewalt* [violência] e *macht* [poder], entendendo que todas as decisões de conflito, inclusive aquelas refinadas por níveis de abstração, teriam em sua gênese a resolução a partir do emprego da violência. Por meio desta resolução, surge a pressão, entre os membros da cultura, em estabelecer um acordo capaz de assegurar a possibilidade de coesão: “para que se realize essa passagem da violência ao novo direito, uma condição psicológica precisa ser preenchida. É preciso que a união de muitos seja estável e duradoura” (Freud, 1933/2020g, p. 429).

Através disso, chegamos a um postulado da teoria psicanalítica: a impossibilidade de extirpar as pulsões agressivas da experiência humana. Esta assunção, já desenvolvida no texto de 1915, traça um esboço do que seria o conceito de mal-estar. Segundo essa assertiva, mesmo com a passagem de poder para uma unidade maior, essencial para a superação da violência generalizada e mantida pelas ligações afetivas de seus membros, a agressividade ainda permaneceria no seio da cultura, sendo expressa, muitas vezes, na resolução de pequenos con-

flitos ou, nas batalhas entre grupos e nas guerras. Em vista disso, Freud (1933/2020g, p. 437) admite: “do que foi dito anteriormente, retiramos para os nossos fins imediatos simplesmente o fato de que não há nenhuma perspectiva em se querer abolir as tendências agressivas dos seres humanos” (p. 437). Esta nova abordagem sobre o tema da guerra em 1933 seria endossada pela sua revisão da teoria das pulsões realizada no ano de 1920 em *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2020), com a introdução de novas categorias conceituais. Como Pontalis e Laplanche relembram (2001), essa última teoria freudiana das pulsões descreve um movimento antagônico entre a categoria de pulsões de vida e pulsões de morte; enquanto a primeira buscaria constituir unidades maiores e mantê-las, abrangendo as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação, a segunda tenderia a uma diminuição total das tensões, reconduzindo o ser vivo ao seu estado anorgânico — em um primeiro momento, estas pulsões seriam voltadas ao interior, à autodestruição, e em um segundo momento, exteriorizadas, tomando a forma de pulsões de destruição e agressão. Na missiva em resposta a Einstein, Freud (1933/2020g), responde à hipótese do físico de uma necessidade humana de aniquilação e de ódio, aproximando-a às pulsões de agressividade e de destruição, e descrevendo a sua inseparabilidade em relação às pulsões eróticas. Assim, nestes dois textos cujos temas são muito próximos, encontramos o reflexo do contínuo esforço de Freud ao revisar e retrabalhar a sua teoria, como também a sua preocupação em expor como o seu trabalho na clínica não se eximia de uma reflexão acerca do social. Nessa perspectiva, a noção de que a cultura se embasa na necessidade de renúncia pulsional, individual e coletiva, presente desde sua obra inicial até os seus últimos textos, será explorada com ampla deferência em “O mal-estar na cultura” (Freud, 1930/2020f).

Este texto essencial da década de 1930 inicia-se, curiosamente, como uma extensão de um trabalho anterior acerca da crítica de Freud quanto à religião. Ao receber uma carta-resposta de um conhecido escritor, posteriormente revelado como Romain Rolland, em que se propunha um sentimento de infinitude, descrito como “sensação de ‘eternidade’, um sentimento como o de alguma coisa sem fronteiras, sem barreiras, ‘oceânico’” (Freud, 1930/2020f, p. 306), o teórico propõe a análise das promessas subjacentes ao acordo coletivo de renúncia pulsional, destacando, em suma, como aquilo que se promete não é passível de ser realizado plenamente. Para tanto, Freud (1930/2020f, p. 308) se vale de sua teoria sobre a estruturação do psiquismo, entendendo que haveria “linhas de fronteira claras e nítidas” entre o Eu e aquilo que está “para fora” dele, o “mundo exterior” — mesmo sendo passível de que este sentimento de Eu [*Ichgefühl*] se perturbe, como no caso do enamoramento, em que Eu e o outro afirmam-se e se portam como um, ou em afecções psicológicas, como no caso de melancolias

graves. Freud (1930/2020f, p. 308) destaca, a partir do exemplo de um bebê, que este sentimento não existiria desde o princípio, mas precisaria ser desenvolvido: “o lactente ainda não diferencia seu Eu de um mundo externo como fonte das sensações que afluem sobre ele. Ele aprende a fazê-lo pouco a pouco, a partir de diversos estímulos”. Através desta experiência, o bebê se torna alvo da impressão de que fontes de estímulo — que depois ele reconhecerá como seus órgãos — são capazes de lhe enviar sensações. Ao mesmo tempo, algumas outras sensações lhe são retiradas, sendo a demonstração deste fenômeno algo muito categórico. Percebermos isso a partir da afirmação de Freud (1930/2020f) acerca da sensação mais preciosa para o bebê neste momento: o seio materno, já que este objeto externo ao que será o Eu apareceria, somente, depois de uma ação específica particular, o grito de choro do bebê. Ainda segundo Freud (1930/2020f), outra demonstração dessa série de experiências que estruturam o Eu seriam as inevitáveis sensações de dor e de desprazer que o princípio do prazer buscaria evitar.

Como já apresentado em um texto da década de 1910, “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (Freud, 1911/2010a), o princípio do prazer, compêndio da díade prazer-desprazer, anterior ao princípio da realidade, seria imperioso nos processos anímicos inconscientes (primários) e buscaria, terminantemente, ganhar prazer e evitar o desprazer. Sua participação no funcionamento psíquico [*psychischen geschehens*], estaria intrinsecamente relacionada ao sentimento de Eu, uma vez que, no processo de estruturação do psiquismo, haveria, através da ausência da satisfação esperada e da decepção conseguinte, o surgimento do princípio da realidade. Sobre isso, Freud (1911/2010a) afirma que “o aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior ... já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável” (pp. 111-112). Este movimento oportuniza o aumento da significação da realidade externa e, semelhantemente, o aumento da “significação dos órgãos dos sentidos voltados para o mundo externo e da *consciência* a eles vinculada, que além das qualidades de prazer e desprazer, as únicas que até então lhe interessavam, começou a apreender também as qualidades sensoriais” (p. 113, grifo do autor). Isso é pressuposto para a função especial de analisar o mundo exterior, a função da atenção, e também para a ação e seu trabalho na realidade como substituta da descarga motora governada anteriormente apenas pelo princípio do prazer como alívio diante do aumento de excitações. Mesmo assim, a substituição do princípio do prazer pelo da realidade não implicaria sua deposição, mas sua garantia: “abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois” (p. 117). Ao cabo, Freud (1911/2010a, p. 116) propõe a ideia de um Eu-de-prazer

e de um Eu-realidade, entendendo que: “assim como o Eu-de-prazer não pode senão desejar, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos”.

Pontalis e Laplanche (2001) observam como estas considerações anteriores acerca do funcionamento psíquico preservaram-se sem grandes alterações ao longo do desenvolvimento da teoria freudiana, sendo resgatada em “O mal-estar na cultura” (Freud, 1930/2020f). Voltando ao detalhamento do processo de estruturação do psiquismo e da tentativa de diferenciar aquilo que é de fora, Freud (1930/2020f) ressalta como, na experimentação da dor e do desprazer, surge uma inclinação por isolar e expelir tudo que possa originar este desprazer, formando, assim, um Eu-de-prazer pretensamente incontaminado e que se opõe ao que é ameaçador e externo. No entanto, a experiência põe à prova este Eu-de-prazer primitivo e, dessa maneira, “aprendemos um procedimento que consiste em poder distinguir, através do direcionamento intencional da atividade sensorial e da ação muscular adequada, aquilo que é interno — que pertence ao Eu — do que é externo — proveniente de um mundo exterior” (Freud, 1930/2020f, p. 310). Esta seria a síntese do processo de separação entre o Eu e o mundo exterior, constatação que requer a ideia de que “nosso atual sentimento de Eu é apenas um resto atrofiado de um sentimento muito mais abrangente, na verdade — de um sentimento que tudo abrangia e que correspondia a uma ligação mais íntima do Eu com o mundo ao seu redor” (p. 310). Assim, este sentimento de Eu-sem-limites poderia ser a raiz daquilo que Romain Rolland propôs em sua carta ao teórico, o sentimento oceânico, endossando a ideia de que como tudo o que foi formado, na vida anímica, este permaneceria conservado sem perecer. Essas reflexões servem como anteparo para a ideia maior do ensaio crítico de Freud: a impossibilidade de uma renúncia pulsional completa, uma vez que, mesmo com todo este processo de estruturação do psiquismo, existiria um apego insuperável às antigas formas de satisfação, apego que se mantém conservado já que, como descrito, “na vida anímica, a conservação daquilo que é passado é antes a regra do que a estranha exceção” (p. 315).

Nesta perspectiva, Freud (1930/2020f) sobreleva como o sofrimento seria algo incontornável da experiência humana e como também marcaria, permanentemente, a estrutura do psiquismo, sendo necessário encontrar vias de enfrentamento diante deste contato: “a vida, tal como nos é imposta, é muito difícil para nós, traz-nos muitas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos prescindir de medidas paliativas” (p. 318). O teórico também adianta que as principais medidas a fim de remediar o contato com o sofrimento seriam: as satisfações substitutivas, as distrações poderosas e o uso de substâncias entorpecentes. Ao contrário do que vaticina essa experiência inadiável no curso da vida em sociedade, o ser hu-

mano, em face das dificuldades experimentadas ao viver, buscaria alcançar a felicidade e permanecer feliz, sendo que este anseio teria dois lados: “uma meta positiva e uma negativa; por um lado, ele quer a ausência de dor e de desprazer, e, por outro, a experiência de intensos sentimentos de prazer” (p. 320). Entretanto, o sofrimento, como Freud (1930/2020f) aponta incansavelmente em seu texto, ameaçaria constantemente este anseio e se apresentaria a partir de três fontes: do mundo exterior, do próprio corpo e das relações com outros seres humanos. Mesmo a satisfação pulsional poderia ser encarada como uma fonte de sofrimento quando esta não é acolhida no mundo exterior, o que pressupõe uma possibilidade de desfazer uma parte deste sofrimento através da dominação das fontes internas das necessidades.

O que resta dessas promessas advindas com a renúncia pulsional é, certamente, a noção de que sempre haverá algo não contemplado, sempre haverá algo que remete às experiências primeiras de satisfação pulsional e às pulsões agressivas. Quanto a essas últimas, Freud (1930/2020f), na parte final do ensaio, discorre acerca das vias encontradas pela cultura a fim de dar destinos às pulsões aversivas à vida em comum, dando como exemplo a estruturação de uma instância psíquica, o Supereu. Segundo o teórico, esse processo condiria com a introjeção e o redirecionamento dessa agressividade, antes endereçada ao outro, para o próprio Eu, reclamando, sobretudo, uma tensão entre o severo Supereu e o Eu submetido — tensão reconhecida como consciência moral e manifestada a partir do sentimento de culpa. Outro exemplo dessas possibilidades de destinos pulsionais oferecidos pela cultura descrito no ensaio seria o narcisismo das pequenas diferenças, fenômeno em que a agressividade encontra expressão através do ataque e ridicularização de comunidades vizinhas, muito próximas, cujas identificações são maiores do que as diferenças substanciais, como no caso dos ingleses e os escoceses, dos portugueses e dos espanhóis, dos alemães do norte e os do sul etc. Mesmo com esses recursos oferecidos pela cultura a fim de vislumbrar destinos pulsionais, Freud (1930/2020f) reafirma como a plenitude colocada no limiar das satisfações nunca é alcançada e a resposta para isso é o descontentamento do sujeito quanto ao social, quanto à sua relação com os dispositivos criados a fim de protegê-lo, sendo este embate entre o sujeito e a cultura o cerne do ensaio e, igualmente, o cerne da noção conceitual de mal-estar [*Unbehagen*]: “uma grande parte da culpa por nossa miséria [seria] daquilo que chamamos de nossa cultura; seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e voltássemos a nos encontrar em condições primitivas” (p. 334).

Comentando a tradução de *Unbehagen*, Dunker (2018) descreve como o entendimento deste deveria passar pela ideia de uma negação do próprio estar, uma vez que *Un-* se refere a uma negação tanto do adjetivo *behagen* [agradável], quanto do substantivo *Hag* [clareira]: “o

mal-estar é essa ausência de lugar ou essa suspensão da possibilidade de uma escansão no ser, a impossibilidade de ‘uma clareira’ no caminhar pela floresta da vida” (p. 192). Para Dunker (2018), as dificuldades para a tradução correspondem à natureza do conceito como algo que não pode ser precisamente designado, como as dificuldades presentes na edição standard inglesa, em que o próprio autor chegou a opinar — inicialmente *Man's discomfort in civilization* [o desconforto do homem na civilização] e, depois, por interferência de sua tradutora, Joan Rivière, *Civilization and Its discontents* [Civilização e seus descontentamentos]. Dunker (2018) ressalta que esta inviabilidade de determinar propriamente o que é o mal-estar não impede, ao contrário, a possibilidade de entendermos este como um sentimento compartilhado, convocando uma dimensão moral e não o esgotando em um sentido meramente fisiológico. Além disso, o autor chama a atenção para o fato de que, dentro desses impasses na tradução, o que está em causa é o objeto do texto, o sentimento de mundo, objeto abordado logo no início do trabalho, com a noção de sentimento oceânico proposto por Rolland, sendo este muito mais que um sentimento de si. Tendo isso como perspectiva, “o mal-estar não seria apenas uma sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar” (Dunker, 2018, p. 196). Essa assertiva é substancial para localizar o conceito de mal-estar como englobando tanto sintoma, quanto sofrimento, descrevendo, novamente, a sua inevitabilidade: “aprendemos que o ‘abrigo’ — seja ele a neurose, a narcose, o retirar-se do mundo como o anacoreta, o estetizar a vida, o trabalhar para conquistar a natureza ou qualquer outra solução na busca de uma vida confortável — é precário” (Dunker, 2018, p. 197).

Quanto a isso, considero necessário apresentar brevemente a correlação entre mal-estar, sofrimento e sintoma. O sofrimento, como hipótese e conceito da psicanálise, deveria responder a três condições, como observa Dunker (2018). A primeira condição seria a de que sofrimento deveria ser pensado a partir de uma teoria do reconhecimento, entendendo que “os atos de reconhecimento determinam a ontologia da experiência de sofrimento, estabelecendo, por exemplo, a linha de corte entre o sofrimento que deve ser suportado como necessário e o sofrimento que é contingente e pode ser modificado” (p. 219), sendo ainda urgente assinalar que “todo sofrimento contém uma demanda de reconhecimento e responde a uma política de identificação” (p. 219). A segunda condição seria a da obrigatoriedade de pensarmos o sofrimento em psicanálise estruturado como narrativa, entendendo que “ele exprime um processo transformativo que é reconhecido num âmbito da linguagem intermediário entre o discurso e a fala” (p. 219). A terceira condição seria a do transitivismo, processo de “de indeterminação de sentido e de inversão de significação ... experiência psicológica que a criança experimenta

quando suspende e confunde a relação entre aquele que pratica a ação e aquele que sofre a ação” (p. 219). Dessa maneira, entenderíamos o sofrimento como dependendo “de atos de reconhecimento, articulados pela narrativa em demandas transativistas, e considerando que [este se exprime] como uma dialética entre o eu e as situações socialmente elaboradas” (p. 220). Já o sintoma, para a perspectiva psicanalítica, teria um sentido que, por sua vez, diria das vivências daquele que o constrói, assim como os atos falhos e os sonhos. Portanto, seria considerado como uma resolução de conflito, que não resolve nada plenamente, entre as demandas do princípio de prazer e da realidade externa, assim como também uma satisfação substitutiva nascida da impossível síntese que resolveria este embate. Também, não necessariamente estaria relacionado à patologia, sendo possível considerá-lo como normal dentro das condições sociais em que se enquadra, naquilo que é ou não considerado como sofrimento (Dunker, 2018). O mal-estar englobaria o sintoma, como exemplo eminentemente do conflito incidente no *continuum* do psíquico e do cultural, e o sofrimento, dentro de um contexto em que há, antes de tudo, o seu reconhecimento; esta abrangência não seria redutível — mal-estar não se resume a nenhum destes outros dois, e confirmaria a sua inevitabilidade e impossibilidade de ser solucionado: “o mal-estar é inescapável e incurável” (Dunker, 2018, p.197).

Seriam por estes aspectos que o já abordado o sentimento de negação existente no mal-estar — que diria da “ausência de lugar ou essa suspensão da possibilidade de uma escansão no ser” (Dunker, 2018, p.192), registrado na proposição freudiana de *Unbehagen*, cuja tradução para o português talvez não consiga sustentar satisfatoriamente suas significações, revela a dimensão conflituosa da Modernidade e do sujeito inscrito na cultura. Birman (1997), ao avaliar o tom conflituoso presente no pilar das reflexões conceituais da teoria psicanalítica, descreve como estas estão bem localizadas dentro de uma tradição ocidental, cuja cultura desenvolveu, por muito, a problemática da civilização. Dessa forma, a noção conceitual de mal-estar proposta por Freud poderia ser considerada, igualmente, como a sua perspectiva acerca da Modernidade: “a leitura freudiana sobre o sujeito na cultura é uma elaboração psicanalítica sobre os impasses do sujeito na Modernidade” (Birman, 1997, p. 10). Esta leitura, também marcada pela sua história como clínica de escuta do inconsciente, baseia-se na construção da técnica psicanalítica, que buscaria estabelecer um campo intersubjetivo muito próprio, a transferência. Por meio da transferência, ou seja, de uma outra topologia de onde se fala e o que se escuta, “a prática psicanalítica pretende realizar a decifração da verdade singular de uma individualidade, supondo que exista uma verdade latente no psiquismo que fundaria as apresentações patentes do indivíduo” (p. 15). Este movimento, por sua vez, recorreria a uma nova proposta quanto às “modalidades de existência de uma individualidade dada, na medida em que a

suposta verdade do desejo possa ser reconhecida e apropriada pela individualidade” (p. 16). Birman (1997) descreve como a própria criação da psicanálise exprime este caráter conflituoso diante da emergência da Modernidade e da ruptura com a tradição já estabelecida, recorrendo ao escrito freudiano “Uma dificuldade da psicanálise” (1917/2010b).

Logo no início deste texto, Freud (1917/2010b) revela que a dificuldade que ele pretende abordar é de ordem afetiva, apresentando o desenvolvimento da teoria da libido até o momento e descrevendo o fenômeno do narcisismo, aquele em que o Eu retém para si a libido, cunhado através do mito do jovem Narciso que se apaixona pelo reflexo que produz. A partir dessa breve apresentação, Freud (1917/2010b) aponta a existência de um narcisismo geral, um amor que toda a humanidade e o próprio ser humano nutrem por si mesmos, e os seus abalos diante das descobertas advindas pelo avanço da pesquisa científica, abalos diante: (a) das descobertas da obra de Copérnico, consistindo no aniquilamento da crença de que a terra seria o centro do universo e que, ao redor desta, o sol, a lua e os planetas se moveriam; (b) das descobertas de Charles Darwin acerca da evolução, inviabilizando a crença de que os seres humanos se destacam como superiores aos animais; (c) e, então, das descobertas da natureza psicológica pela teoria psicanalítica, que, para Freud (1917/2010b), teriam atacado a soberania humana assegurada a partir do psiquismo. Após as descobertas psicanalíticas, como as do inconsciente, as da estruturação do psiquismo, as do adoecimento neurótico e as da sexualidade infantil, este domínio do humano sobre o psiquismo não se sustentaria, uma vez que a própria consciência não se confundiria com a totalidade da vida psíquica e com importância daquilo que era descrito como inútil e inoportuno, a exemplo os sintomas. A dificuldade afetiva diante da psicanálise seria, dessa maneira, a dificuldade de fazer frente a esta terceira injúria ao amor-próprio da humanidade.

A emergência de um sujeito forjado no e pelo conflito com a cultura descrito por Freud (1930/2020f) e endossada pela proposta de Birman (1997) em reconhecer a psicanálise, em especial a noção conceitual de mal-estar, como a sua perspectiva do advento da Modernidade, apontaria, certamente, para o reconhecimento de novos destinos pulsionais admitidos pela própria cultura. Kehl (2001) assevera como estas mudanças apareceriam, ainda, na maneira com que descrevemos a passagem do tempo, tendo em vista que, em sociedades ocidentais, a criação do conceito de indivíduo e o seu processo de construção como algo reconhecível ao longo do tempo teria uma influência inegável. Nessa leitura, haveria uma perda quanto ao quadro de referências simbólicas e estáveis ocasionada pelo fim das sociedades tradicionais e passagem para as sociedades modernas, em que “o sujeito se inscreve numa ordem tão complexa e abstrata que não se dá conta de suas filiações simbólicas e passa a se considerar como

um indivíduo isolado” (p. 57). O indivíduo moderno, dessa forma, seria este que experimenta uma desconexão à nível consciente de sua ligação com a cultura e da herança legada através das gerações, mas que, paradoxalmente, experimentaria à nível inconsciente os efeitos deste descolamento quantos aos seus referenciais socioculturais — como Birman (1997) observa, não existe um indivíduo sem um outro que lhe transmita a cultura, com quem se identifique. Tendo em vista, este descolamento decorrente das mudanças ocasionadas pela Modernidade, realço o valor de um dos destinos pulsionais admitidos pela cultura: a sublimação.

Descrita por Pontalis e Laplanche (2001) como uma atividade humana sem uma aparente ligação com a sexualidade, mas que se valeria da força da pulsão sexual, normalmente caracterizada por Freud como investigação intelectual e atividade artística, a sublimação seria um desvio do objetivo sexual, visando objetos com valor social. No texto de 1911, há o prenúncio do status que o conceito assumirá na produção tardia de Freud, pois o teórico propõe, neste momento de sua produção, que a arte poderia gerar a reconciliação entre os dois princípios do funcionamento psíquico. Isso se daria porque aquele que produz arte, afastando-se da realidade por não conseguir abdicar da satisfação das pulsões que primeiramente requer, poderia se valer dos desejos eróticos e ambiciosos em sua fantasia. Assim, contrariando a crença de que o artista é uma pessoa alheia ao seu contexto, esta proposição freudiana encontraria, no processo criativo, um “caminho de volta desse mundo de fantasia para a realidade, ao transformar suas fantasias, por meio de dons especiais, em realidades de um novo tipo, valorizadas [socialmente]... como reflexos preciosos do real” (Freud, 1911/2010a, p. 118). Ao se empenhar no processo criativo, aquele que produz arte poderia se tornar naquele que gostaria de ser e o conseguiria apenas porque “outras pessoas partilham a sua insatisfação com a renúncia real exigida, e porque tal insatisfação, que resulta da substituição do princípio do prazer pelo da realidade, é ela mesma parte da realidade.” (p. 118). Também no “Mal-estar na cultura”, tratando da objeção contra as exigências de renúncia pulsional, Freud (1933/2020c) descreve como o movimento crítico, muitas vezes intrínseco à atividade artística e intelectual, não seria oposto à cultura, ao contrário, “[teríamos] o direito de esperar que, em nossa cultura, pouco a pouco se façam valer essas alterações que satisfaçam melhor as nossas necessidades e que escapem a essa crítica” (p. 368).

Lembrando-nos da abordagem do horror como crítica pelas obras góticas, entendemos como o próprio empreendimento literário é uma referência ao conflito que tem como motor a insatisfação e o mal-estar residual — o esgoto [*gutter*] que a cultura busca esconder, nas palavras de Wilde (1949/2018). Como Teixeira (2021) adverte, o surgimento do gótico e o seu confronto com a criação dos grandes centros urbanos por causa da industrialização entre os

séculos XVIII e XIX denuncia os horrores subjacentes a um cotidiano marcado pela necessidade de um rápido esquecimento: das péssimas condições de trabalho, das mudanças quanto ao núcleo familiar, dos problemas relacionados ao sistema sanitário ineficaz, da proliferação de doenças etc. Ao contrário deste esquecimento, o gótico empreenderia um retorno ao horror, assim como a própria psicanálise, apresentando a figura de monstros, como a criatura de *Frankenstein* (1981/2015), o horrível retrato de Dorian Gray (Wilde, 1891/2021) e Mr. Hyde de Stevenson (1886/2015). Segundo Teixeira (2021, p. 40), estas figuras monstruosas “põem em xeque os limites do que é instituído ideologicamente enquanto aceitável ou normal, evidenciando os processos de injustiça e violência social”, e ainda revelando que isto que é pretensamente esquecido retorna para assombrar com a sua presença infamiliar, para lembrar em tom de denúncia: “o corpo descrito como monstruoso se faz enquanto corpo político, transgressor à medida em que expõe as exclusões sociais”. É por meio dessas considerações que Teixeira (2021, p. 40) se aproxima da leitura que proponho neste capítulo, descrevendo que, por trás destas figuras abjetas, há um trabalho diante da condição humana na cultura: “retirando o pelo, as escamas, os espinhos, a gosma e a pele monstruosa, encontramos nós mesmos, inevitavelmente, já que as monstruosidades são criações humanas”. Esta afirmação lembra-nos do contexto da situação horrenda experimentada por Wilde que abordei no início deste texto, uma vez que expõe como a face abjeta e a face criativa/fascinante da cultura possuem uma intrínseca ligação. Retornando à nossa questão inicial e à situação de desalento de Oscar Wilde, a pergunta soa de uma maneira menos estrangeira: por que alguém insiste em escrever estando em um estado como a que o escritor irlandês se encontrava? Obviamente, não tenho uma resposta definitiva, mas, mantendo um diálogo com o legado do escritor, caminhos surgem para pensarmos como o descaso e a ojeriza direcionadas a ele, hoje, podem ser enxergados como um epitáfio que denunciam os horrores que existiram em nossa cultura, como, também, os que permanecem existindo.

Há um texto de Freud (1908/2015a) em que uma pergunta semelhante é suscitada. Trata-se de “O poeta e o fantasiar”, que se inicia com o tom questionador: de onde o poeta extrai seus temas? Como ele consegue comover tanto o seu público? Tentando responder esta pergunta, Freud (1908/2015a) reconhece que, na experiência humana, existiria uma prática muito similar a do fantasiar artístico, a brincadeira. Aquele que brinca se comporta como um poeta, por buscar a construção de um mundo só seu, um mundo em que transpõe as coisas que vive para uma nova ordem mais agradável. Esta prática, entretanto, seria tomada a sério, sendo dotada de grandes quantidades de afeto, sendo o oposto da brincadeira a realidade: “a criança diferencia enfaticamente seu mundo de brincadeira da realidade, apesar de toda a distri-

buição de afeto, e empresta, com prazer, seus objetos imaginários e relacionamentos às coisas concretas e visíveis do mundo real” (p. 54). Semelhantemente, o poeta criaria um mundo só seu, fazendo-o com muita seriedade, sendo esse tipo de prática algo sucedâneo à brincadeira, algo que garantiria uma satisfação a partir de formação substitutiva: “quando alguém que está crescendo deixa de brincar, nada mais faz a não ser esse empréstimo aos objetos reais; em vez de *brincar*, agora *fantasia*” (p. 55, grifo do autor). Enquanto a brincadeira infantil seria movida pelo desejo da criança tornar-se adulta, os desejos da fantasia do adulto são necessariamente ocultados, enxergados como proibidos e infantis. É por meio disso que Freud (1908/2015a, p. 57) afirma: “quem é feliz não fantasia, apenas o insatisfeito. Desejos insatisfeitos são as forças impulsionadoras [*Triebkräfte*] das fantasias, e toda fantasia individual é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória”. Ainda, a fantasia pairaria sobre três momentos temporais da imaginação, entendendo que o desejo que a impulsiona se utiliza de uma oportunidade do presente, projetando-se para o futuro segundo um modelo do passado: “passado, presente, futuro se alinham como um cordão percorrido pelo desejo” (p. 58).

Assim, volto à descrição freudiana de empreendimento crítico quanto ao movimento conflitivo, inevitável por sua correlação ao mal-estar na cultura. Como obras de arte e, igualmente, como exercícios da crítica à cultura, estas peças artísticas conseguem avançar no campo das possibilidades dos destinos pulsionais e, dessa forma, sendo consideradas um avanço da própria cultura, segundo uma perspectiva freudiana. Seriam, arriscando retornar à expressão de Freud (1911/2010a, p. 118) acerca das obras artísticas, “reflexos preciosos do real” que revelam, talvez, ângulos anteriormente inacessíveis ou drasticamente ofuscados. Certamente, estas obras que exemplificam o movimento crítico ante a falência da cultura ampliam a variedade de destinos para eventos que, mesmo prometidos ao esquecimento e ao silenciamento, causam um inevitável incômodo, como Teixeira observa acerca da relação do gótico e da opressão sexista (2021). Aquele que cria grandes obras como Oscar Wilde, segundo a máxima freudiana, seria uma pessoa assaz insatisfeita, mas que não construiria somente enredos cheios de intrigas para fugir da realidade — crítica muito comum endereçada à arte em geral e que, por vezes, escuto. Ao contrário, em um esforço crítico, buscaria construir uma possível face ao horror que se pretende esquecido.

SEGUNDO CAPÍTULO

Diante do inexorável

“A liberdade intelectual depende de coisas materiais. A poesia depende da liberdade intelectual. E as mulheres sempre foram pobres, não só nos últimos duzentos anos, mas desde o início dos tempos ... As mulheres, portanto, não têm a menor chance de escrever poesia”. (Woolf, 1929/2022, p. 200).

“Mas, então, o que acho da minha escrita? — Este livro, este *The Hours*, é este mesmo o nome? Deve-se escrever sobre um sentimento profundo, disse Dostoiévski, eu o faço? Ou eu crio por meio das palavras, amando-as como eu as amo? Não, acredito que não. Nesse livro, eu quase tenho ideias demais. Quero mostrar a vida e a morte, sanidade e insanidade; eu quero criticar o sistema social e mostrar como ele funciona em sua forma mais intensa”.⁵ (Woolf, 1953/1982, p. 56).

“O corpo relaxou e no mesmo instante endureceu, A luta estava acabada. Agora a insignificante criaturinha tinha conhecido a morte. Quando olhei para a mariposa morta, esse triunfo minúsculo e secundário de uma força tão grande sobre um antagonista tão reles me encheu de espanto. *Tanto quanto a vida fora algo estranho alguns minutos antes, agora a morte era igualmente estranha*”. (Woolf, 2024, p. 313, grifo meu).

Neste capítulo, busco dar seguimento ao que discuti anteriormente, aprofundando-me nas mudanças decorrentes da Modernidade e seus desdobramentos contemporâneos. De início, pretendo abordar as proposições freudianas acerca do trauma, buscando estabelecer seu diálogo com a noção de desamparo, entendendo a emergência da psicanálise como relacionada a uma crise ética. Ao fim, descrevo como estes processos conformariam o *pathos* moderno que tem como inevitável a individualização do conflito. Assim, diante disso que reconheço

⁵ Tradução minha para: *But now what do I feel about my writing? — This book, that is, The Hours, if that's Its name? One must write from deep feeling, said Dostoiévski, and do I? Or do I fabricate with words, loving them as I do? No. I think not. In this book I have almost too many ideas. I want to give life and death, sanity and insanity; I want to criticize the social system and to show It at work, at Its most intense.*

como inexorável, o conflito, retomo a correlação existente entre cultura e mal-estar. Para construir estas articulações, escolhi recorrer ao trabalho da escritora inglesa Virginia Woolf, expoente do modernismo inglês, cuja obra e biografia, ao que me parece, conversam com o que proponho desenvolver.

2.1 O excesso

Se, como detalhei no capítulo anterior, Oscar Wilde representa o cenário conflituoso em que o gótico e a psicanálise encontraram condições para emergência, acredito que a obra e a vida da escritora inglesa Virginia Woolf poderiam ser enxergadas como faces exemplares das implicações das rupturas modernas. Para explicar melhor esta afirmação⁶, recorro a um acontecimento quase que anedótico, senão irônico, na história de vida da escritora, relacionando Freud e o período que passavam, o da Segunda Grande Guerra. Em 1939, Virginia e seu esposo, Leonard Woolf — na época, responsáveis pela publicação da obra freudiana em sua editora Hogarth Press, visitaram-no quando este se refugiava em Maresfield Garden, Hampstead, fugindo dos horrores do nazismo. Como bem descreve Fusini (2011, p. 371), biógrafa de Woolf, Freud já estava abatido, no final da vida, aparentando velhice com seu “rosto magro, enrugado”, de modo que respondia monossilabicamente. Por este motivo, o encontro não teria caminhado com fluidez, atravessando somente os assuntos incontornáveis do momento, como a já citada edição inglesa das obras do teórico e o medo generalizado por causa da pérfida e ameaçadora imagem de Hitler — ameaçadora tanto para Freud e sua família, quanto para a escritora e seu esposo, já que ele também era judeu. Esta ameaça ao casal, inclusive, era muito menos implícita: ambos estavam na *hit-list* do líder nazista como inimigos do estado, ao lado de figuras proeminentes da sociedade inglesa.

Mesmo com esta tensão como pano de fundo e com a dificuldade de manter a conversa, este memorável e breve diálogo teve um ápice, que se deu logo no final, quando os Woolf já se levantavam para partir, em que Freud surpreende a escritora com um gesto inesperado: presenteava-lhe com um narciso. A ironia desse fato consiste na intenção por trás deste momento e no que ficou subentendido, uma vez que Woolf, durante a sua vida, sofreu de diversas crises psicológicas e tentativas de suicídio, internando-se em hospitais psiquiátricos e recebendo o diagnóstico de melancólica, ou mais acertadamente para o jargão médico das décadas seguintes, “psicose maníaco depressiva” e, hoje, “transtorno bipolar do humor”. Freud (1917/2010b) cunha a melancolia como uma “neurose narcísica”, justamente por incidir sobre

⁶ Já propus uma aproximação entre a análise da Modernidade e a literatura de Woolf, em conjunto com Rocha e Lima, no trabalho “Mrs. Dalloway: uma leitura da Modernidade”, apresentado no II Colóquio Internacional Walter Benjamin e publicado na coletânea *Walter Benjamin: Memória e Atualidade* (2024).

o movimento de retorno da libido ao Eu, movimento chamado de narcisismo e que, por certo, é marcado pelo conflito — tônica da condição Moderna. A ousadia do criador da psicanálise em dar um narciso à escritora torna-se mais evidente e, de igual forma, instiga-nos a indagar as implicações da Modernidade em sua própria obra.

Considero um bom exemplo dessas implicações da Modernidade o seu romance mais famoso, *Mrs. Dalloway* (Woolf, 1925/2016), antes planejado como *The Hours* [As Horas]. Destaco as ações em torno dos personagens Clarissa Dalloway e Septimus Warren Smith, concebidos a partir da ideia do duplo, como bem nos lembra a escritora em uma introdução de 1928 para a edição estadunidense de seu romance pela editora Random House (Woolf, 1925/2016). A personagem principal da trama, Clarissa Dalloway, já figurava em alguns de seus escritos anteriores, como em seu romance de estreia, *A viagem* (Woolf, 1915/2021), em que é narrada, ironicamente, como uma supérflua madame da aristocracia inglesa, defensora da moral vitoriana e opositora aos germens do insurgente movimento feminista — movimento que Virginia Woolf serviu como influência fundamental. A personagem aparece novamente em um conto de 1923, intitulado “Mrs. Dalloway em Bond Street” (Woolf, 2023), agora vivenciando os efeitos da Primeira Grande Guerra em contraste ao cotidiano da já moribunda *Belle Époque*, contraste que se materializa nos estrondos das ruas de Londres, causando horror e confusão: não se sabe se são barulhos corriqueiros dos bondes e dos automóveis, ou se são barulhos de bombas, verdadeiros fantasmas do pós-guerra. Clarissa Dalloway também está presente em uma série de outros contos escritos entre 1922 e 1925, sendo eles: “O vestido novo”, “A apresentação”, “Juntos à parte”, “O homem que amava à sua espécie” e “Uma recapitulação” (Woolf, 2023). Em todos, aparece ou é citada, sendo representada como uma senhora envolta nas celebrações da alta sociedade inglesa. Mas, é no romance homônimo que a escritora empreende, mais demoradamente, um trabalho criativo e, não obstante, crítico em torno da personagem.

O livro, que é modernista por excelência, não possui exatamente um enredo definido, apresenta-se mais como um novelo de monólogos interiores em que, um possível fio condutor, seria a vida de Clarissa Dalloway, da Sra. Dalloway. Começa já com esta em um frenesi por simplesmente poder sair e comprar flores para a festa que terá, de noite, em sua casa, celebração para a alta sociedade, principalmente por causa dos influentes políticos convidados, já que seu esposo, Richard Dalloway, era membro do parlamento britânico. Ao longo do livro, que se passa em um dia de junho de 1923, Clarissa encontra outras personagens, como sua velha amiga Sally Seton e o seu antigo namorado Peter Walsh, sendo que um desses personagens, desconhecido para ela até então, revela-se como fundamental para a epifania no desfe-

cho da obra. Trata-se de Septimus, um jovem ex-combatente dos conflitos do final da década de 1910, que sofre as sequelas da guerra. No meio da trama, após muitas tentativas de suicídio, Septimus se lança da janela de sua casa e morre. A notícia atravessa Londres por meio da figura do médico William Bradshaw, que acompanhava o jovem, e chega na festa da Sra. Dalloway. Logo, a euforia da personagem, tão bem retratada no início do romance, resvala na conclusão taciturna: “Oh! pensou Clarissa, eis que surge a morte, pensou ela, bem no meio da minha festa” (Woolf, 1925/2016, p. 186).

Clarissa reconhece-se no fim de Septimus, como Woolf (1925/2016, p. 200) revela no prefácio de 1928: “originalmente, a Sra. Dalloway deveria se matar, ou, talvez, simplesmente morrer no fim da festa”. Esta, como tantas outras senhoras da alta sociedade londrina, por vezes descrita como superficial e antiquada, desvela uma crise contínua em seu cotidiano. Demonstra a sua impossibilidade de seguir com a vida após as tragédias da Grande Guerra e da pandemia de gripe Espanhola — doença que a personagem pegou e que se recupera com dificuldades. Evidencia, ainda, as contradições de sua própria condição como mulher em uma sociedade cuja moral e os costumes são patriarcais, mulher que perde cada vez mais o seu valor diante do envelhecimento que se apresenta indiscreto no reflexo do espelho. Este luto velado ou, ainda, esta incapacidade de enlutar nos remete ao trabalho da melancolia, de um luto contínuo, que não aponta para um possível rearranjo libidinal. Parece-me que isso fica evidente logo na descrição que abre o romance: “a Sra. Dalloway disse que ela mesma ia comprar as flores ... pensou Clarissa Dalloway, que manhã — fresca como se nascida para crianças numa praia. Que folia! Que mergulho!” (Woolf, 1925/2016, p. 5); descrição de um momento de puro êxtase, que lhe lembrava de como se sentia em sua adolescência: “que fresco, que calmo, mais parado que o de agora, sem dúvida, era o ar do começo da manhã; como o tapa de uma onda; o beijo de uma onda; gelado e cortante”. Descrição de momento que, ainda, guardava a inevitabilidade de algo imprevisível: “contudo (para uma garota de dezoito anos, que era o que tinha então), solene, sentindo, como sentia, ali parada junto à porta aberta, que algo terrível estava para acontecer”. Mesmo diante da possibilidade de retornar à vida normal da *Belle Époque*, com festas e com uma movimentação animadora, o perigo do inesperado, que dizia das tragédias há pouco vivenciadas — guerra e pandemia, fazia-se presente. Presente, mas não falado e, dessa maneira, impossível de ser elaborado.

Com isso em vista, creio que a melancolia que atravessou a história de vida da escritora — através, por exemplo, de diagnósticos médicos — reaparecia em sua literatura, desta vez com um teor de denúncia, como destacado na segunda citação que usei de epígrafe. Esta é a hipótese defendida por Vieira (2019) que, analisando os diários e uma parte selecionada da

obra de Woolf, endossa esse movimento presente no trabalho da escritora, exprimindo como seu exercício literário aproxima-se do trabalho da melancolia por sustentar a dinâmica narcísica de perda diante de um objeto amado. Segundo este estudo, a escritora reconhecia-se em seu pai, Leslie Stephen e, sobretudo, no ideal vitoriano que ele defendia e transmitia. Todavia, ao mesmo tempo, a escritora o execrava, revelando a ambivalência tão comum na melancolia, mas também a existente na relação entre pais e filhos, como ela própria revelou em um texto no final da sua vida: “em mim ..., a raiva [em relação ao meu pai] se alternava com amor. Somente dia desses, quando li Freud pela primeira vez, foi que descobri que esse conflito violentamente perturbador de amor e ódio é um sentimento comum, e se chama ambivalência” (Woolf, 1939/2020).

Não buscando resumir a atividade artística de Woolf à sua biografia e, então, a uma patologização de seu empreendimento intelectual, o que pretendo extrair desse conflito diversas vezes confessado pela própria escritora é a sua crítica, retomando a ideia que abordei no capítulo anterior. Temos acesso a essa dinâmica conflitiva em um de seus relatos memoriaísticos da década de 1930, em que, distante havia quase trinta anos da morte de Leslie Stephen, Woolf (1932/2017) apresenta algumas impressões que ainda restavam sobre ele. O texto inicia-se com uma sequência de feitos realizados pelo pai, tais como a publicação de seus escritos e, conseqüentemente, o renome intelectual entre os seus pares. Ao mesmo tempo, a escritora sugere como estas realizações eram efêmeras e, de certa forma, convencionais, expondo um paradoxo. Ainda que, ironicamente, desconsiderasse o renome de seu pai, Woolf (1932/2017, pp. 32-33) detém o que havia de positivo na maneira que foi criada, sendo, dentre estes, o aspecto principal aquilo que ela reconhece como liberdade: “mas se liberdade significa o direito de ter os seus próprios pensamentos e seguir as suas próprias metas, então ninguém respeitava a liberdade — na verdade, insistia nela — mais completamente do que ele [Leslie Stephen]”.

Assim, mesmo lançando um olhar crítico quanto à conduta de seu pai, ou melhor, quanto à cultura transmitida pela moral vigente admitida por ele, a escritora declara como este cenário lhe proporcionou a sua formação intelectual: “os filhos, com exceção do exército e da marinha, podiam seguir a profissão que quisessem; as filhas, embora ele valorizasse muito pouco a educação superior para as mulheres, deviam ter a mesma liberdade” (p. 33). Ainda que não tivesse direito à educação formal, algo destinado apenas aos filhos homens das famílias da aristocracia, Woolf acessou, livremente, à volumosa biblioteca de seu pai, fato controverso para as famílias conservadoras da época. Dessa maneira, havia um reconhecimento neste mundo construído na imagem paterna, como nos lembra sua biógrafa Alexandra Lemasson

(2015, pp. 77-78). Este reconhecimento também aparecia sob a insígnia do conflito: era algo que lhe proporcionava certo pertencimento a este esquema transmitido com os costumes e com a moral vitoriana, mas também causava-lhe profundo aborrecimento: “eis precisamente o que desagrada Virgínia ... ela tem a cada dia diante de seus olhos um homem intratável com quem não quer de jeito nenhum ser parecida, apesar de ser igualzinha a ele”. Percebia as contradições engessadas nas estruturas dessa imagem e, como resposta vanguardista, buscou criticar e destruir a lógica patriarcal que a oprimia. Ao observar o seu passado e ao escrever a partir de suas memórias, lutava para se desprender dos fantasmas marcantes de injustiças ocasionadas por sua condição social — em suma, por sua condição de mulher, como bem demonstra o seu ensaio seminal *Um teto todo seu* (1929/2022). Voltamos, novamente, àquilo que, segundo a perspectiva freudiana, designa o seio conflitivo em que nascem as obras de arte, sendo que este, em específico, é marcado pela perda⁷. Essa atmosfera de perdas, expressada em sua história de vida mas, igualmente, de maneira generalizada em sua época, através de um profundo desalento na cultura, agrava-se ainda mais com as consequências da Primeira Grande Guerra.

Enxergo como esta atmosfera de perdas, condensada no tema da guerra, também, marcou profundamente a Freud, sendo presente na gênese de um dos escritos fundamentais da psicanálise, *Além do princípio do prazer*. Como já descrito, neste, Freud (1920/2020a) reformula o dualismo pulsional, antes restrito às pulsões sexuais e às de autoconservação, passando para pulsões de vida e pulsões de morte. A introdução deste último quadro pulsional na teoria freudiana é antecedida de um *quid pro quo* quanto aos pesadelos vivenciados pelos soldados que sofriam das neuroses de guerra, uma vez que estes eventos seriam contrários às explicações psicanalíticas acerca dos sonhos: “[por reconduzirem] os doentes tão regularmente de volta à situação do acidente, eles certamente não estão a serviço da realização de desejo, cuja produção alucinatória tornou-se a função dos sonhos sob o domínio do princípio de prazer” (Freud, 1920/2020a, p. 119). A problemática dos pesadelos se desdobra na aproximação das neuroses de guerra às neuroses traumáticas, em que “o aparecimento dos sintomas é consecutivo a um choque emotivo, geralmente ligado a uma situação em que o sujeito sentiu a sua vida ameaçada”, como afirmam Pontalis e Laplanche (2021, p. 315). Ainda, a neurose traumática seria marcada pela tomada do traumatismo “como parte determinante do próprio conteúdo do sintoma ... que aparece como uma tentativa repetida de ‘ligar’ e ab-reagir o trauma”

⁷ Detalhei isso outro lugar (Rocha, Moura e Lima, 2024), uma vez que acredito que esta atmosfera de perdas seria marcada, também e sumariamente, por uma série de lutos enfrentados pela escritora. Em 1895, quando Woolf tinha apenas treze anos, sua mãe, Julia Stephen, morre. Em, 1897, morre Stella Duckworth, irmã a quem Woolf aproximou após o passamento da mãe. Ainda, em 1904 e 1906, morreram, respectivamente, Thoby Stephen, irmão a quem Woolf alimentava grande admiração e carinho, e Leslie Stephen, seu pai.

(p. 315), em que esta fixação no trauma “é acompanhada de uma inibição mais ou menos generalizada da atividade do sujeito” (p. 315). Pontalis e Laplanche (2021) nos lembram: o trauma diz de uma lesão e, dessa maneira, o traumatismo proposto por Freud (1920/2020a) também seguiria este pressuposto, em que o que é lesionado seria a camada receptora de estímulos do sistema *Pcp-Cs* [percepção-consciência], cuja atividade principal seria a de lidar com as sensações de prazer e desprazer e com as excitações do mundo exterior: “[as excitações] que chegam de fora e são suficientemente intensas para romper a proteção chamaremos de traumáticas” (p. 113).

Essa camada se torna uma hipótese, no ensaio, a partir da figura de uma vesícula viva, “[um] pedacinho de substância viva [que] paira em meio a um mundo exterior carregado com as energias mais intensas” (p. 107), que poderia ser “facilmente [aniquilada] pelos efeitos dos estímulos deste se não fosse [dotada] de um protetor contra estímulos” (p. 107). Este protetor seria a camada cortical, uma “membrana que detém os estímulos” (p. 107) e que permitira a entrada das energias do mundo exterior sem perturbações capazes de desestabilizar toda a unidade viva. Nos organismos mais desenvolvidos, esta camada cortical teria se retraído “para as profundezas do interior do corpo, mas partes dela [teriam ficado] na superfície, imediatamente abaixo da proteção geral ... [tratando-se] dos órgãos dos sentidos” (p. 109), que coletariam quantidades pequenas de estímulos do mundo exterior, atividade semelhante às antenas dos insetos (Freud, 1920/2020a). O teórico, esboçando toda essa teoria, ainda assevera que, ao contrário dos estímulos externos, aqueles advindos do interior não passariam por toda essa proteção: “as excitações das camadas mais profundas propagam-se diretamente e em proporção não reduzida em direção ao sistema” (p. 112).

Pelo apresentado, fica evidente o caráter especulativo do ensaio, já advertido em seu início pelo próprio Freud (1920/2020a), mas foi a partir desta especulação que foi possível compreender o enigmático motivo dos insistentes pesadelos dos soldados no pós-guerra: estes obedeceriam à compulsão à repetição. O uso de expressões semelhantes a esta já apareciam na pena de Freud (1914/2020c) anteriormente, como no ensaio técnico “Lembrar, repetir e perlaborar”, apontando para o que foi esquecido, que, via de regra, se repetiria como ato: “[o analista] não se *lembra* de mais nada do que foi esquecido e recalcado, mas ele *atua* com aquilo. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele *repete* sem, obviamente, saber que o repete” (Freud, 1914/2020c, p. 154, grifo do autor). A compulsão à repetição, dessa maneira, seria provocada pelo tratamento analítico, entendido como uma reprodução do passado, experimentada de maneira infamiliar. Também seria encontrada na vida de pessoas não neuróticas — Freud (1914/2020c, p. 95) chega a citar a expressão “‘eterno retorno do mesmo’” [*Ewige*

Wiederkehr des Gleichen], comumente associada à filosofia de Nietzsche, a fim de descrever situações de repetições na vida cotidiana. A compulsão à repetição, dessa maneira, revela-se como pedra angular do ensaio, descrevendo como nas neuroses traumáticas ela seria uma tentativa de dominar as excitações do evento traumático, remetendo a um funcionamento mais primitivo que o princípio de prazer.

Kehl (2020), ao abordar a questão do trauma desenvolvida no ensaio de Freud (1920/2020a), caminha um pouco adiante quanto à relação de sua gênese com o contexto de guerra e releva como a Modernidade, por si, seria marcada pela “velocidade traumática [dos] acontecimentos da vida atual” (p. 169), base para as suas considerações acerca da depressão como o sintoma de nossa época. Neste sentido, haveria uma aproximação radical entre o patológico e aquilo que consideramos como normal, algo já realizado pela psicanálise, mas, também, pela própria Woolf. Ao aproximar o ex-combatente suicida à madame aristocrata, a escritora nos possibilita entender que a condição moderna é marcada por um excesso que é endereçado a um trabalho individual, outrora coletivo. Basta ler o livro, que descrevi como um novelo de monólogos interiores, para percebermos como este endereçamento ao individual é algo, acima de tudo, desorientador⁸. Poderíamos confirmar isso com ainda mais força lançando nosso olhar ao estilo desenvolvido pela escritora, algo próximo ao que a teoria literária contemporânea descreve como o fluxo de consciência [*stream of consciousness*]. Trata-se de um emaranhado de frases e descrições não previamente localizadas; como se tivéssemos acesso a todos os pensamentos dos transeuntes das ruas movimentadas de Londres. Em meio a estes, ainda haveria o som do relógio Big Ben, dos aviões pouco antes usados nas guerras e, depois, usados para fazerem propagandas, dos estouros dos carros que lembram os bombardeios; tudo isso enquanto a Sra. Dalloway se prepara para dar uma festa, não se reconhece no espelho por causa da velhice esboçada em seu rosto, tenta ignorar o desprezo de sua filha e busca lidar com o reencontro de antigos amantes.

Em vista disso, reafirmo como Woolf teria empreendido uma leitura exemplar de seu tempo, através de um movimento crítico que se confundiu com a sua história de vida. Retornando às suas produções de caráter autobiográfico, encontramos a descrição de todo o contexto de seus trabalhos, mas, para além disso, encontramos o seu ímpeto de denúncia, como evidenciei nas epígrafes que escolhi para abrirem este capítulo. Nestas, Woolf descreve um trabalho quanto às mazelas enfrentadas por ser escritora e mulher, revelando a vulnerabilidade própria a este *locus* social, como também, agora demarcando o contexto de sua atividade literária,

⁸ Pegue emprestado a expressão de Walter Benjamin, que descreve a Modernidade a partir de uma profunda desorientação [*Ratlosigkeit*] dos vivos. Trabalho melhor esta ideia no texto que citei em nota anterior, recentemente publicado em parceria com Rocha e Lima (2024).

a vulnerabilidade mandatória em vista das opressões que compõe a exploração no Sistema Capitalista. À face do exposto, acredito ser possível aproximar o trabalho crítico de Woolf, focalizando a sua leitura da Modernidade, às considerações psicanalíticas sobre a instituição do psiquismo, principalmente à ideia desenvolvida por Freud e tão presente nos trabalhos atuais acerca da noção conceitual de desamparo [*hilflosigkeit*] e das consequências éticas da assunção deste conceito pela teoria psicanalítica.

2.2 A ruptura

Como Birman (1999) aponta, não existiria um consenso atual sobre o significado do conceito de desamparo, sendo este utilizado por diversas correntes de pensamento da clínica contemporânea. No entanto, no próprio discurso freudiano, haveria certa disparidade entre o uso da palavra “desamparo” e a construção desta como uma noção conceitual. Para essa construção, foi necessário um longo percurso teórico-clínico, marcado, sumariamente, pelos deslocamentos das escolhas biológicas e metafísicas por trás das concepções metapsicológicas de Freud, sendo que o uso da palavra nos primórdios do pensamento freudiano não corresponderia, exatamente, ao que foi esboçado no final dos anos de 1920. Birman (1999) ressalta que, com a segunda tópica, há uma virada do postulado biológico presente no início dos trabalhos freudianos, o de um discurso vitalista que localizava a origem do ser na ordem da vida, para um modelo mortalista, que, por sua vez, realçava “uma forma de incapacidade originária para a vida do organismo, como também uma insuficiência vital deste” (p. 19). Esta virada será a substância para o conceito de desamparo, por modelar a ideia de uma “insuficiência abissal” (p. 19) do ser humano, exibindo como este “precisaria de outro, de maneira absoluta, como condição *sine qua non* para a sua sobrevivência enquanto organismo” (p. 19, grifo do autor). Esta dependência insuperável em relação ao outro sustentaria o pensamento freudiano de que “seria o outro como ordem que inscreveria o infante marcado pela desordem no registro da vida” (p. 19). Por isso, Birman (1999) classifica o conceito de desamparo como devedor do conceito de pulsão de morte e das mudanças que este propõe.

No discurso freudiano, o texto em que a temática do desamparo se estabelece é “O futuro de uma ilusão” (Freud, 1927/2020e) — empreendimento crítico contra as religiões, destacando-as como uma satisfação substitutiva de caráter ilusório. A ilusão, já professada no título, é descrita pelo teórico como derivada dos desejos humanos, algo próximo do que a psiquiatria da época descreveria como um delírio, já que a ilusão não precisa ser “necessariamente falsa, isto é, ser irrealizável, ou estar em contradição com a realidade.” (p. 263). Teria, dessa maneira, uma íntima relação com o desejo: “chamamos, então, uma crença de ilusão quando

... a realização de desejo passa para o primeiro plano, e ... desistimos de sua relação com a realidade, da mesma forma como a própria ilusão renuncia às suas comprovações.” (p. 264). Como Roudinesco e Plon (1998) descrevem, as ideias religiosas, no ensaio, especificamente as da religiões cristãs, seriam “realização dos mais antigos anseios da humanidade, antes de mais nada o de nos protegermos da onipotência da natureza, sem termos que suportar as limitações e as privações trazidas pela cultura” (p. 289), sendo esta a sua crítica central. Para Freud (1927/2020e), estas promessas descrevem uma maneira falha de lidar com a realidade, tendo suas raízes no inevitável desamparo vivenciado durante a infância — parte incontornável da condição humana. Assim, o estabelecimento deste conceito é associado ao fenômeno de relacionar as forças da natureza a atributos humanos, movimento em que somos capazes de nos sentir “familiarizados [*heimisch*] em meio ao que é infamiliar [*Unheimlichen*], [elaborando] psiquicamente nosso medo [*Angst*] sem sentido” (Freud, 1927/2020e, p. 247). Para o teórico, o desamparo seria a repetição de um modelo infantil, a continuação de uma situação anterior, assemelhando-se ao momento em que “éramos crianças pequenas diante de um casal parental, de quem tínhamos motivos para ter medo, especialmente do pai, de cuja proteção, no entanto, também estávamos seguros contra os perigos que conhecíamos na época” (p. 248). Estes dois fenômenos estariam associados pois um seria a base afetiva do outro: o ser humano não somente nomearia as forças da natureza como humanas por simplesmente relacionar-se com estas assim como se relaciona com os seus pais; daria um caráter paterno, transformando-as em deuses e seguindo um modelo filogenético, transmitido através dos avanços culturais (Freud, 1927/2020e).

Kehl (2002) retoma a conceituação freudiana de desamparo a fim de desvelar o seu caráter profundamente moderno e de relacionar a possibilidade de encararmos a própria psicanálise como propositora de um paradigma ético muito particular. Segundo esta perspectiva, o advento da Modernidade teria rompido com as significações anteriores que preenchiem o sentido coletivo da vida, movimentando-se na direção contrária e revelando, exatamente, uma falta generalizada deste sentido. Existiria, conseqüentemente, desde o princípio desses rompimentos, uma noção de crise ética, algo que se estende ainda à condição atual de nossa cultura. Observando a ascensão das monarquias e a revolução dos costumes adjunta ao Renascimento, Kehl (2002) sublinha a antiga e insurgente ideia de civilização, que estaria alinhada à criação do indivíduo como modelo de subjetivação. Este movimento de individualização exigiria “não só a separação entre cada homem e todos os outros que o rodeiam, vivos ou mortos (antepassados, tradição), como também, para que a convivência seja possível nesses novos termos, a separação entre cada homem e uma grande parte de si mesmo” (p. 52). Em conseqüência dis-

so, a teórica descreve como a ideia de civilização corresponderia a uma separação: “‘civilização’ é o nome que damos a esse estado de separação entre os homens, e sobretudo entre cada homem e seus impulsos, suas necessidades fisiológicas, boa parte de seus afetos e de suas vontades” (p. 52).

Esta falta generalizada de uma significação coletiva da vida apontada por Kehl (2002) é exemplificada pela noção de mito individual do neurótico. Discutido inicialmente no texto “A eficácia simbólica” de Lévi-Strauss (1949/2008), a proposta de mito individual nasce na tentativa de aproximar o processo de “cura xamânica” (p. 201) presente nas culturas sul-americanas à cura empreendida na Europa, a partir do conhecimento médico-científico. Para isso, é abordado um canto dos povos Cuna, localizados no território do Panamá, que tinha como objetivo ajudar em partos difíceis. A análise se estende sobre os quinhentos e trinta e cinco versos originais, naquilo que descreve um processo em que o Xamã “realizaria uma viagem sobrenatural” (p. 203) a fim de garantir a cura.

Lévi-Strauss (1949/2008) revela que o canto poderia ser enxergado como representando literalmente, no pensamento indígena, a vagina e o útero da mulher grávida, possibilitando entender que “[este constituiria] uma *manipulação psicológica* do órgão doente, e que é dessa manipulação que se espera que decorra a cura” (p. 207). A cura adviria, então, do mito presente no canto que se transcorreria no corpo da grávida com dificuldades em dar a luz: “a técnica da narrativa [visaria] ... à restituição de uma experiência real, da qual o mito apenas substitui os protagonistas” (p. 210). Enquanto na cura médico-científica empreendida pela cultura europeia, há uma relação de causa e efeito, relação entre micróbio e doença por exemplo, na cura xamânica, seria fornecida à paciente “uma *linguagem* na qual podem ser imediatamente expressos estados não formulados, e de outro modo informuláveis” (p. 215, grifo do autor). Isto “[reorganizaria], num sentido favorável, [a] sequência de cujo desenrolar a paciente é vítima” (p. 215), situando a cura xamânica entre a medicina orgânica e a psicanálise. Em vista disto, Lévi-Strauss (1949/2008) pondera: “o fato de a mitologia do xamã não corresponder a uma realidade objetiva não [teria] importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê” (p. 215). Por este motivo, entendemos que a cura advinda do canto condiria com a concepção de universo sustentada por este povo. A semelhança do xamã ao psicanalista se daria pela própria concepção de mito investida no texto, uma concepção que o entenderia como algo que sustenta a existência de povos e de sujeitos.

Nesta aproximação — entre a cura própria da perspectiva psicanalítica e a cura xamânica — realizada por Lévi-Strauss (1949/2008, p. 215), que visava compreender estes processos a partir de uma perspectiva linguística, descreve-se a diferença fundamental que tomo

para a discussão: “num caso, é um mito individual que o paciente constrói com elementos tirados de seu passado e, no outro, é um mito social que o paciente recebe do exterior e que não corresponde a um estado pessoal antigo”. Em uma cura, o analista realizaria as operações e o paciente produziria o seu mito; na outra, seria fornecido o mito e o paciente realizaria as operações (Lévi-Strauss, 1949/2008). Lacan (2008b) se vale das proposições de Lévi-Strauss (1949/2008), circunscrevendo-as à condição moderna e as relacionando à própria emergência da psicanálise como uma ciência que não se conformaria às postulações dos métodos científicos de sua época. Essa estranheza da psicanálise corresponderia àquilo que revolve no centro de sua práxis, um mito, entendendo-o como “o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui” (Lacan, 2008, p. 8). Por isso, poderíamos afirmar que “aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o complexo de Édipo, tem valor de mito” (p. 8). Encontraríamos este mito individual na vivência de um neurótico, sendo que a constelação original — termo empregado pelo teórico no sentido proposto pela astrologia, constelação anterior ao nascimento do sujeito, à sua pré-história e ao seu destino, seria “formada na tradição familiar pelo relato de um certo número de traços que especificam a união dos pais” (p. 11). O relato desta constelação original sairia “fragmento por fragmento, durante a análise, sem que o sujeito estabeleça qualquer ligação com o que quer que seja que aconteça de atual” (p. 12), sendo que o processo terapêutico proporcionaria uma visão panorâmica da correspondência entre esses elementos iniciais da constelação subjetiva e, por exemplo, a obsessão fantasística presente nos conflitos neuróticos. Ao roteiro fantasístico, desenrolado como drama e com esta ancoragem específica, denominaríamos como mito individual do neurótico.

Dunker (2018, p. 361) observa como a assunção lacaniana do mito individual proposta por Lévi-Strauss (1949/2008) consideraria a neurose “como uma espécie de mito patológico, um mito que perdeu sua função de integração e partilha coletiva”. Voltamos, então, ao cenário de rupturas inevitáveis da Modernidade e é neste que Kehl (2002, p. 52, grifo da autora) se demora, comentando sobre o que ela cunha como “*face contemporânea do desamparo*”, gerada pelos rompimentos descritos. Nas sociedades medievais, por exemplo, esta falta constitutiva da condição humana era camuflada pelas “estruturas simbólicas de parentesco, que conferiam às pessoas um lugar, um nome, um destino, referendados pela comunidade e dificilmente modificados ao longo da vida” (Kehl, 2002, p. 40). Na contemporaneidade, ao contrário desta visão unitária comum à época do mundo antigo, há o surgimento de uma visão mais fragmentada, ameaçada pelas constantes rupturas e pelo seu afastamento em relação à garantia divina

na religiosidade. Trata-se de uma perspectiva de um sujeito sozinho, de um sujeito marcado pelo sentimento de desamparado, cuja principal possibilidade de amenização seria através das instituições criadas com a finalidade de serem referenciais de “estruturas razoavelmente sólidas de apoio para esses seres por definição desgarrados da ordem da natureza” (p. 53). No entanto, esta possibilidade de amenização do sentimento de desamparo sofreria com a crise dessas instituições, iniciada desde o Renascimento e não cessando de se agravar. Analisando essa crise, que também é uma crise ética, Kehl (2002) resgata o mito criado por Freud (1914/2010c) em seu texto “Totem e tabu” e descreve como o ensaio freudiano, inicialmente pensado como um empreendimento antropológico a fim de descobrir a gênese da cultura, foi uma das bases para o seu pensamento sobre as “origens do laço que permite ao homem viver em sociedade” (p. 41).

Este interessante texto, mesmo que muito restrito às produções de sua época acerca da psicologia dos povos [*völkerpsychologie*], que necessariamente era influenciada pelo pensamento darwinista e por uma concepção evolucionista das culturas, ainda assim é muito atual e, como Kehl (2002) mesmo aponta, imprescindível para compreendermos a face contemporânea do desamparo. A principal ideia do ensaio é a de que as divisões em grupos específicos a partir da mesma origem de parentesco, os totens, e as proibições quanto aos relacionamentos sexuais endógenos a estes mesmos grupos e outras proibições relacionadas à morte, os tabus, estariam intimamente ligados à neurose. Segundo essa perspectiva, nas comunidades organizadas a partir da instituição totêmica, haveria um horror ao incesto, coletivamente repreendido pelos tabus. Já nas condições sociais modernas analisadas pela perspectiva freudiana, o destino para os desejos incestuosos seria marcado pela rejeição ao inconsciente através da ação do recalque — ou seja, um paradigma de relação conflituosa diferente, entre o indivíduo e a civilização. Outro exemplo da profunda conexão entre o tabu e a neurose seria o relacionado ao castigo para a violação dos tabus, uma vez que, nas comunidades totêmicas, este seria vingado por si mesmo, enquanto, na neurose, há a permanente ideia de punição quanto a proibições que o sujeito coloca para si, desconhecendo seu significado consciente. Por este motivo, Freud (1914/2010c) chega a afirmar que os doentes obsessivos poderiam chamar o seu estado como doença do tabu, já que estes “individualmente criaram para si proibições de tabu ... [seguindo-as] de forma tão rigorosa como os selvagens obedecem às que são comuns à sua tribo ou sociedade” (p. 53). O teórico ainda correlaciona a consciência moral [*Gewissen*] à consciência de culpa experimentada após a transgressão do tabu, relacionando esta a mais antiga forma do fenômeno da consciência.

Descrevendo estas ideias, há um retorno a Darwin para imaginar um estado primevo

da condição humana, consistindo na dedução de que, semelhante aos hábitos dos macacos superiores, “também o homem viveu originalmente em pequenas hordas, dentro das quais o ciúme do macho mais velho e mais forte impediu a promiscuidade” (p. 193). Essa “promiscuidade” (p. 193) estaria relacionada ao número de esposas, sendo que, segundo esta leitura, o homem mais velho e mais forte teria o maior número destas. Ainda quanto a isso, Freud (1914/2010c) analisa um costume típico, o banquete totêmico, em que os membros da comunidade se alimentariam da carne crua do animal escolhido como o totem e, logo em seguida realizariam um ritual de luto. O teórico não demora para associar essa figura do homem primevo à figura paterna, como também à própria figura do animal totêmico a estas duas, por todas se relacionarem à proibição quanto ao incesto: “ao assassinio torna-se ocasião de festa, de que o animal [sucedâneo do pai] é morto e, no entanto, pranteado” (p. 215). Apresenta-se, então, o mito da horda primeva, como uma junção da hipótese darwiniana, da concepção psicanalítica do totem e do costume do banquete totêmico. Contudo, o teórico sinaliza como não haveria uma correspondência quanto a esse mito e as condições das comunidades analisadas; ao contrário, encontraríamos “como organização primitiva, que ainda hoje vigora em determinadas tribos, ... bandos de machos, compostos de membros com direitos iguais e sujeitos às restrições do sistema totêmico, inclusive a herança por linha materna” (Freud, 1914/2010c, p. 216).

Freud (1914/2010c), estranhando a falta de correspondência dessa situação mítica intuída, a de “um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem” (p. 216), aposta em uma possível correlação desta com o banquete do totem seguido do luto. Essa conexão seria justificada pela pressuposição de um momento em que “os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva ... [ousando] fazer o que não seria possível individualmente” (p. 216). O modelo do pai primevo violento, temido e invejado pelos irmãos fundaria o ritual totêmico da refeição seguida do luto, sendo que esta “talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (p. 217). O saldo seria a consciência de culpa e o sentimento de que pai morto tornava-se ainda mais forte do que quando vivo. Funda-se a tentativa de revogar o crime através da instituição do totem como sucedâneo do pai e, também, através dos tabus relacionados aos desejos incestuosos, sendo o incesto o único crime que ainda poderia ser remediado, uma vez que é impossível reparar o parricídio.

Kehl (2002, p. 41) explica como este mito se refere a uma forma de organização social desconhecida, uma que não nos identificaríamos, já que “a submissão absoluta dos irmãos

correspondia a uma irresponsabilidade absoluta — bastava que obedecessem ao pai para serem poupados de sua ira, e protegidos por ele tanto dos perigos externos como dos conflitos entre eles”. Nessa condição resumida à lei do pai, não confundível com as leis simbólicas, “os irmãos não sofriam de desamparo, mas também não tinham direito ao prazer” (p. 41). Por meio deste mito, a psicanálise assumiria sua dimensão ética, por nomear a condição moderna, em que se “perde a proteção oferecida por um pai capaz de fazer, da filiação, um destino. A passagem da condição de filho à de irmão ... não se dá sem o luto pelo amparo que o tirano oferecia” (p. 44). Segundo Kehl (2002), o ganho de liberdade por causa deste rompimento seria inegável, liberdade intrínseca à condição de desamparo, mas que não proporciona uma maneira unívoca de lidar com a lei que, na situação das comunidades totêmicas, seria uma lei mantida por um tabu. A resposta moderna para o conflito gerado pelos desejos incestuosos, como nos lembra Freud (1914/2010c), seria a neurose e, assim, enxergamos uma resposta individual de um conflito antes lidado coletivamente — como já propus através da ideia do mito individual do neurótico.

Caminhando para as considerações finais dessa parte, endosso como busquei demonstrar as raízes de nossa condição Moderna, recorrendo, para tanto, às noções de trauma e de desamparo, relacionando-as às transformações decorrentes de profundas rupturas. Por exemplo, hoje em dia, não há uma forma coletiva de lidarmos com a finitude, não há um ritual que a garanta; a própria perspectiva Freudiana aborda isso a partir do processo de adoecimento psíquico, como em “Luto e Melancolia” (Freud, 1917/2010b), e na reflexão diante das perdas da Guerra, como em “Transitoriedade” (Freud, 1916/2020i). Esta afirmativa parece esbarrar nas cenas escolhidas do romance de Woolf (1925/2016) que apresentei no início da primeira seção. Assim, vale descrevê-las novamente: depois de uma guerra e de uma pandemia, vivências que dizem verdadeiramente de algo traumático e que escancararam o nosso desamparo, a Sra. Dalloway vaga pelas ruas de Londres, desorientada, procurando voltar à normalidade da *Belle Époque*, mas sempre com uma suspeita de perigo retornando. Neste sentido, entendemos como as mudanças modernas conformaram um *pathos*, termo empregado aqui em seu sentido de paixão inalienável da experiência humana, não abreviado na acepção própria do senso comum, de doença. Sintetizando-se em uma resposta individual de um conflito antes lidado coletivamente, o *pathos* moderno se desdobraria no entrelace existente entre mal-estar, sofrimento e sintoma, como tratei no capítulo anterior. Este se reporta à forma moderna de resolução de conflitos, entrando na concepção dinâmica, mas já problematizada, entre indivíduo e civilização.

Retornando à produção e biografia de Woolf, que tomei como exemplo, visualizamos

como este conflito, que se apresenta como implacável, é passível de seguir muitos destinos. O que eu ressaltei, e que se correlacionaria com a construção teórica da sublimação, é o que encontramos em sua obra: um destino que propõe voltar-se, criticamente, à cultura, tomando-a como objeto de análise. Na trilha de Oscar Wilde, Virginia Woolf produziu no seio conflitivo da cultura, procurando avançar quanto às possibilidades existentes diante da insatisfação, como nos lembra Freud (1911/2010a). Mesmo reconhecendo-se no contexto em que produziu, ela parece demonstrar a máxima de *Totem e Tabu* (Freud, 1914/2012c, p. 241), retirada de Goethe: “aquilo que herdaste de seus ancestrais, conquista-o, para que o possuas”. Tanto ela quanto Wilde se referiam a um projeto de cultura — ou, enquadrando-nos na terminologia que condiz com a noção de indivíduo, com um projeto de civilização, e produziam em seus limites. Apontavam, dessa maneira, para algo que restava, para o esgoto [*gutter*], algo experimentado com infamiliaridade e que, por exemplo, era negado como sofrimento.

É necessário ressaltar que a ética da psicanálise, como possibilidade de responsabilização do sujeito acerca de seus recursos para lidar com os seus conflitos, que tem como pano de fundo a situação do desamparo psíquico, não se confundiria com uma culpabilização insensível ao contexto cultural. Para que a ética da psicanálise se sustente, é imprescindível localizar este sujeito em seu contexto — em sua classe e grupo social, contrapartida que lhe garantiria o reconhecimento necessário para o sofrimento e, dessa maneira, também garantiria a tensão no enodamento mal-estar, sofrimento e sintoma. Seguindo as considerações de Woolf e Wilde acerca de um sofrimento reconhecido e, ao mesmo tempo, negado, creio que o presente trabalho busca retomar esta garantia, pretensamente assegurada pela vida em cultura, e, igualmente, busca questioná-la a partir do recorte dos homens negros em diáspora. Nesse sentido, entendendo que o mal-estar não é experimentado da mesma maneira nos diferentes estratos sociais, sendo possível pensarmos, até, nas implicações destas diferentes vivências e de suas contribuições para sustentarmos a ética proposta pela psicanálise, sendo que, direcionando nosso olhar para as consequências do colonialismo, encontramos o “mal-estar colonial” (Faustino, 2019; Faustino e Rosa, 2024). Voltando as considerações de Dunker (2018) acerca da tradução de *Unbehagen*, entendemos que, ao contrário do pertencimento radical do sentimento oceânico, o mal-estar retrataria o profundo descontentamento quanto às renúncias pulsionais necessárias para a vida em comunidade e, dessa maneira, colocaria em questão a própria possibilidade do “estar” em sua correlação com o sentimento de mundo: “o mal-estar não é apenas uma sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar” (Dunker, 2018, p. 196). Assim, entendemos que a vivência do mal-estar pelos homens negros em diáspora poderia apontar para a pró-

pria negação do “estar” no mundo deste sujeito que se inscreve em uma lógica racista — experiência marcada por uma crueza miserável, e que nos lembra do desalento experimentado por Wilde em seus últimos anos e o do denunciado por Woolf em suas obras.

No empreendimento criativo, que se parece muito com a ética defendida pela psicanálise, estes escritores foram convocados a dar destinos para os seus conflitos inexoráveis, lançando mão dos recursos que construíram. Neste sentido, continuo caminhando com Teixeira (2021, p. 53) quando esta afirma que “a ficção não é o avesso [da realidade], ou seu negativo, mas uma diferente forma de [captá-la] ... o que possibilita uma atuação na realidade por vias sinuosas e uma interpretação singular”, compreendendo que esta atuação viabiliza o enfrentamento e a resistência diante do que é ditado pelos grupos dominantes. Como ressaltado, o recorte tomado por Teixeira (2021), da literatura de autoria feminina entre os séculos XVIII e XIX, diz de “[uma exclusão] da criação dos grandes valores da Modernidade e [subjugamento] a papéis sociais específicos centrados em valores burgueses” (p. 57), que, como defendi ao longo desta primeira parte, direcionou este grupo a um caminho que desbocava nos limites da cultura. A partir do apresentado, proponho expandir nossa leitura quanto às transformações modernas, que até o momento se centraram nas consequências que deram origem à estruturação daquilo que chamamos de “cultura Ocidental”. Dessa forma, partindo do que apurei até aqui, considero ser possível expor, mais à frente, o panorama em que o colonialismo se desenvolveu e, por consequência, como fenômenos tão confusos, como o racismo, tornaram-se possíveis. Do mesmo modo, espero ter esboçado o que pretendo abordar na última parte, quanto à possibilidade crítica das obras literárias em vista do que é estabelecido como a regra. Ainda, declaro como este trabalho parece se desenrolar na esteira das obras que abordei, entendendo que, semelhante à resistência e às proposições críticas mantidas por estas, também pretendo lançar um olhar questionador a isso que, ao mesmo tempo, parece-me tão particular e que nasce no supracitado seio conflitivo da cultura: o problema negro.

SEGUNDA PARTE

As desventuras do problema negro

TERCEIRO CAPÍTULO

Ainda sobre o resto

“O *resto é sempre*, no destino humano, *fecundo*”. (Lacan, 2008a, p. 134, grifo meu).

“Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. *Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar.* Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência...”. (Gonzalez, 2020, p. 77, grifo meu)

“A *história é essa!* Mas, foi meu avô que pegou... que pegou a indinha lá no mato, foi na tribo, não sei como, só sei que ele foi lá e roubou a índia... e trouxe... quando ele era rapaz... só que acho que ela não se acostumou com a cidade... né? E, não dava conta de voltar... e, assim, ela teve duas filhas com ele... com ela... que é a minha mãe e a Jorgina... aí, ela faleceu...”.

(Diálogo transcrito com minha avó paterna acerca de nossa origem, dia 02 de abril de 2024, grifo meu)

Neste capítulo, continuo a abordar as mudanças que seguiram as transformações modernas, agora focando nas heranças da dominação colonial. De princípio, abordo as considerações atuais acerca do colonialismo, debruçando-me sobre a crítica acerca das construções historiográficas de caráter épico sobre o contato do colonizador com os povos indígenas e os povos sequestrados de África. Busco analisar os desdobramentos da maneira que a história deste contato é construída e transmitida, entendendo a criação da ideologia da democracia racial como um de seus principais meios. Para concluir, procuro evidenciar a relação existente entre estes processos e a estruturação da ideia de raça, tomando-a como a síntese deste encontro entre colonizador e colonizado em que a relação da diferença é pensada a partir de uma hierarquização.

3.1 Ainda sobre o esquecido

Começo as discussões deste capítulo com uma lembrança infantil. Como já descrevi, quando menor, estudei em escolas cujo corpo discente era composto, em sua maioria, por cri-

anças brancas e de classe média e, por causa disso, eu escutava com frequência um diálogo que me rodeava, mas que não parecia abrir nenhum caminho para minha participação, senão como um ouvinte cauteloso. As crianças sempre falavam de onde tinham vindo, de sua ascendência: “meus avós são italianos”; “meus avós são alemães”; “minha família é da Espanha”, afirmações seguidas de detalhes específicos sobre a região dos países em que se dava a gênese das famílias. Eu sempre me surpreendia, já que essa série de detalhes sobre a origem das pessoas com quem convivia era recheada de um caráter heroico, muitas vezes apontando a mesma trajetória: os avós saíam da Europa e vinham para o Brasil, chegavam aqui sem nenhum dinheiro e, por isso, trabalhavam duro até construir uma grande e admirável vida na nova terra. Eu me sentia confuso e envergonhado, pois não sabia nada sobre a minha origem. Por parte de pai, sabia apenas quem era a minha avó. Por parte de mãe, não cheguei a conhecer minha avó; conhecia, somente, o meu avô, que morreu quando eu era muito novo. Dessa forma, não tive acesso ao que era específico na minha história. Incomodado com isso, repetidas vezes cheguei a questionar a minha avó paterna sobre a nossa origem, ao que ela, frequentemente, me respondia com um relato que se aproximava de uma fábula. Quando iniciei a escrita deste capítulo, pedi para que ela o contasse novamente e que, dessa vez, detalhasse melhor, citando nomes e, se possível, mostrando-me documentos. Assim, a história que escutei desta vez, mesmo que parecida com a que ela costumava me contar durante a infância, veio acompanhada de pormenores, que reuni e estruturei de maneira que pudesse apresentar aqui.

Tudo começa no Mato Grosso, na verdade, em alguma comunidade de povos indígenas. Um homem, que ela se lembra como chamado “João Pereira de Souza”, invadiu esta comunidade e sequestrou uma jovem, levando-a para Cuiabá e tendo com ela duas filhas, a Jorgina e a Juraci, minha bisavó. Neste momento da história, minha avó faz uma pausa e me diz que este homem não era preto; segundo ela, este homem era “pardo”. Depois de pontuar isso, ela continua, dizendo-me que, no parto de Jorgina, a indígena falece devido a complicações e este homem, o João Pereira, casa-se novamente, só que desta vez, com uma mulher “normal” — normal que minha avó logo justifica: era loira, uma mulher branca. Após este primeiro momento, a história se centra em minha bisavó, Juraci. O seu pai, em uma prática que me parece como algo ligado aos costumes da época, obrigou-lhe a se casar com um homem que ele tinha escolhido, da mesma camada social que a sua, chamado Atanásio. Com ele, minha bisavó teve filhos e, também, segundo o que minha avó me conta, dividiu uma vida confortável, pois este era marceneiro e tinha construído móveis novos para casa inteira. Após certo tempo de relacionamento e, ainda, depois de ter alguns filhos com Atanásio, minha bisavó fugiu com um pai-deiro, saindo de Cuiabá e vindo para Goiânia. Com este outro homem, teve onze filhos e par-

tilhou de uma vida carregada de pobreza, primeiramente, comprando, de modo irregular, uma casa no setor Sul, bairro de elite da capital, e morando em uma área verde inapropriada à habitação, em frente ao Posto do Ratinho, onde hoje é o Clube dos Sargentos da Polícia Militar. Depois, após serem indenizados pela prefeitura, mudaram-se para várias casas, passando por diversas dificuldades financeiras, já que eram muitos filhos — sendo que teve algo interessante neste fato, que minha avó ressalta. Ela se lembra que as mulheres do Setor Sul pediam para ficar com os seus irmãos e sua mãe nunca tinha dado “filho para criar”, expressão que diz do processo de adoção ilegal, muitas vezes associado à prática do trabalho infantil. Aqui, creio ser interessante questionar esta expressão comum em nossa cultura, propondo desvelar aquilo que é elidido em sua aparência de normalidade: seria dar filhos para que este fossem criados ou seria dar filhos para que estes se tornassem criados das famílias abastadas do setor Sul?

O final da história é marcado pela doença de minha bisavó, que teria sofrido um derrame e passado o resto da sua vida deitada em cima de uma cama — desfecho que ela também não me contava quando menor. Mesmo que um pouco diferente, a história tem o mesmo tom, ainda mais pelo teor distanciado, que possibilita algumas fabulações conciliatórias, como quando minha avó me fala, entremeada na rede não sequenciada de acontecimentos: “a minha mãe tinha um cabelo comprido, minha mãe era... clarinha assim... não era branca não, mas era... eu tenho foto da minha mãe aqui!”. Chamo de conciliatória, pois, partindo da fala de minha avó, uma mulher negra de pele retinta, acredito que isto aparece como um enfrentamento ao que há de inoportuno na experiência vivida do negro em uma cultura de hegemonia branca, assim como, igualmente, quando eu era criança e contava essa história aos meus colegas. Mesmo sendo uma história estranha, que me afastava da história comum que estes partilhavam, era, por certo, uma que aparecia no lugar de algo que antes era somente ausência, desconhecimento; contá-la era uma maneira de enfrentar o inoportuno desta falta. No entanto, com os anos, percebi como ela não seria tão estranha; talvez, fosse estranha no já abordado sentido freudiano, de *Unheimlich*, daquilo que insiste em retornar, contrastando com o que é estabelecido, com o que é comum. Assim, retornava para mim, não somente neste momento em que a revisito, mas, por exemplo, durante a minha graduação, enquanto eu participava dos projetos de pesquisa *Narrativas e Rememorações: a Poiesis do Eu* (Lima, 2018) e *Narrativas marginais: interfaces entre psicanálise, literatura e sociedade* (Lima, 2020).

Este retorno foi marcado por dois momentos. O primeiro associa-se à leitura de *Clara dos Anjos*, o último romance de Lima Barreto (1948/2010a), em que é contada a história da personagem homônima. A proposta do livro se aproxima do relato de minha avó já na epígrafe, retirada da *História do Brasil* de Fernandes (apud. Barreto, 1948/2010a, p. 55): “alguns as

desposavam [as indígenas]; outros, quase todos, abusavam da inocência delas, como ainda hoje das mestiças, reduzindo-as por igual a concubinas e escravas”. O enredo, então, foca na história de uma jovem do subúrbio do Rio de Janeiro, cuja aparência é descrita de uma maneira muito particular: “[Clara dos Anjos] puxava a ambos os pais. O carteiro era pardo-claro, mas com cabelo ruim, como se diz; a mulher, porém, apesar de mais escura, tinha o cabelo liso. Na tez, a filha tirava ao pai; e no cabelo, à mãe” (p. 124). Clara era “tratada pelos pais com muito desvelo, recato e carinho” (Barreto, 1948/2010a, p. 72), sendo esse um dos pontos centrais da crítica de Barreto (1948/2010, p. 124), uma vez que, “na sua condição, talvez lhe fossem prejudiciais”. Passando a maior parte de seu tempo em casa, saindo pouquíssimas vezes e quase sempre acompanhada, Clara dos Anjos crescia em uma redoma de cuidados excessivos, que lhe impossibilitavam de conhecer, através de sua própria vivência, as agruras comuns aos subúrbios daquela época. Impossibilitava de conhecer, também, o que havia de positivo, por exemplo, o desenvolvimento intelectual e afetivo entre os moradores, algo mais comum entre os homens, como Joaquim dos Anjos, seu pai. Um dos únicos momentos possíveis para este contato eram as valsas promovidas em sua casa, sendo exatamente neste momento em que nasce toda a ação central do romance: o encontro entre Clara dos Anjos e Cassi Jones.

Mas “quem é Cassi Jones?” (Barreto, 1948/2010a, p. 83) — a pergunta que inicia o segundo capítulo do romance é logo respondida com a descrição de “um rapaz de pouco menos de trinta anos, branco, sardento, insignificante, de rosto e de corpo” (p. 84), rapaz “conhecido como consumado ‘modinhoso’” (p. 84). Nas notas da edição da Penguin Classics Companhia da Letras, organizadas por Lilia Moritz Schwarcz e Pedro Galdino, essa descrição é destrinchada, dando a entender que Cassi se tratava de “um exemplo excepcional de ‘modinhoso’”. Geralmente homens de origem humilde, muitas vezes mestiços, eram aqueles que se dedicavam ao canto de modinhas e ao violão, por puro entretenimento” (p. 84), mas que, ao contrário do outro personagem deste tipo que Barreto já abordara em *Triste fim de Policarpo Quaresma* (1916/2011b), Ricardo Coração dos Outros, Cassi encarnava o estereótipo quanto à boemia. Tratava-se, portanto, de um conquistador que se valia da música para seduzir as jovens do subúrbio, mas, tratava-se, ainda, de um pretensioso com ares de grandeza, defeito herdado da ambição aristocrática de sua mãe, Salustiana Baeta de Azevedo, que, em “suas crises de vaidade, dizia-se descendente de um fantástico Lord Jones, que fora cônsul da Inglaterra, em Santa Catarina” (Barreto, 1948/2010a, p. 83). Ainda, segundo a descrição, Cassi se vestia seguindo a moda da rua do Ouvidor, a mais famosa entre as classes brasileiras privilegiadas durante o fim do Império e o início da Primeira República, período marcado pela importação massiva da cultura francesa e pelo seu espelhamento contraditório em nosso contexto — por

exemplo, através das roupas, pesadas e de tecido grosso, impróprias ao clima tropical, ainda mais para o Rio de Janeiro. Em síntese, parece-me que a construção deste personagem por Barreto, alia-se à sua crítica, já declarada no início do romance, quanto à violência empregada e mantida no processo de colonização e construção de nosso país.

Esse, de acordo com a minha leitura, é o fio condutor da trama, uma vez que, como já antecipado pela epígrafe, Cassi Jones seduz Clara dos Anjos e esta, por causa da ignorância alimentada pelos cuidados excessivos de seus pais, acaba engravidando. Em desespero, ela o revela à sua mãe que entende que este acontecimento arruinaria a vida de sua filha, em vista do olhar moralizante de seu contexto. Assim, as duas e mais uma comadre, em um rompante de aflição e agarradas a última saída possível para essa situação, buscam auxílio com a família de Jones, movimento que não é seguido de sucesso, ao contrário, é marcado pela humilhação. A mãe de Cassi, envolta em seu drama aéreo que buscava a nobreza em sua ascendência, é contrária a qualquer resolução possível, principalmente à ideia de reconhecimento desta criança, que nasceria de uma jovem negra dos subúrbios. Com a insistência de Clara, Salustiana não esconde o seu desprezo quanto à classe e quanto à etnia da jovem, respondendo-lhe, assertivamente, com perguntas que, em verdade, colocam a única resolução possível, o casamento, como um absurdo: “é possível admitir-se meu filho casado com esta ... Casado com gente dessa laia... Qual!... Que diria meu avô, Lord Jones, que foi cônsul da Inglaterra em Santa Catarina — que diria ele, se visse tal vergonha? Qual!” (Barreto, 1948/2010a, p. 292). Após ser humilhada, Clara dos Anjos, na rua, tem um momento de realização, próximo a uma epifania: “agora é que tinha a noção exata da sua situação na sociedade. Fora preciso ser ofendida irremediavelmente nos seus melindres de solteira, ouvir os desaforos da mãe do seu algoz, para se convencer *de que ela não era uma moça como as outras; era muito menos no conceito de todos.*” (p. 293, grifo meu). O desfecho do romance, sublinhado pela ausência de Cassi, descreve o desalento de toda essa situação, em que Clara se direciona para a sua mãe e diz: “nós não somos nada nesta vida” (p. 294). A nota da edição endossa o peso desta última afirmativa, correlacionando-a à condição da população negra de nossa sociedade e, sobretudo, à atualização de seu *status* de oprimida em nossa dinâmica social: “a despeito de toda cultura, crítica e diferenciação, ao final, todos os indivíduos negros, mesmo aqueles que já não conhecem mais a realidade da escravidão, terminam por lembrar de sua condição original” (p. 294). Dessa forma, ao ler o romance de Barreto (1948/2010a), aproximei-me novamente da única história disponível sobre origem de minha família, mas, dessa vez, com um peso diferente, crítico.

O segundo momento de retorno à história que minha avó me contava, já precedido

pela leitura de *Clara dos Anjos* (Barreto, 1948/2010a), aconteceu quando eu estava me preparando para uma exposição oral de um painel que fui convidado. O convite se remetia à apresentação dos resultados das minhas pesquisas até o momento — acabava de começar a minha terceira IC, intitulada “Retratos do ‘não-lugar’: um estudo crítico em Lima Barreto” (2020-2021). Quando elaborei o plano de trabalho desta pesquisa, a noção de não-lugar presente na história de vida de Barreto me atraiu por ser um bom exemplo da condição de pessoas negras em ascensão social no Brasil, uma vez que, como Schwarcz (2017) assevera, esta noção se apresentava como uma condição de intensa desvalorização e, principalmente, de indeterminação. O não-lugar de Barreto, assim, consistiria em, por exemplo, não ser considerado branco, por causa da pele escura, e o não ser considerado negro, por ter tido acesso à educação⁹. Segundo a hipótese deste plano de trabalho, esta seria uma condição ainda viva e experimentada por pessoas negras em nossa atualidade, não permitindo que estas se aproximem de nenhum dos dois polos da gradação da ideia de raça, indeterminação que poderia ser expressa em um sofrimento psíquico muitas vezes escrachado na cultura. Durante o plano de trabalho da IC, recorri a algumas produções da crítica anticolonial, sendo que uma destas leituras aproximou-se, também, da história que escutava quando criança; era um pequeno texto da intelectual brasileira Lélia Gonzalez, “Democracia racial? Nada disso!”, publicado originalmente em 1981, presente na coletânea *Por um feminismo afro-latino-americano*, recentemente lançada em 2020. No texto, Gonzalez (2020) faz um questionamento interessante quanto ao racismo como herança da dominação colonial, remetendo à continuidade deste no psiquismo e à sua ação ininterrupta em nosso cotidiano: “mas como é que esse racismo funciona na cabeça da gente e dos outros? Como é que se sente isso no dia a dia?” (p. 201). Seu esboço de resposta, próxima às formulações que produzo neste capítulo, partem de um retorno ao passado através da figura das mulheres negras, que “vieram da África para o Brasil como [escravizadas] para trabalharem ... [enquanto] nos reinos e impérios africanos de onde vieram, as mulheres eram tratadas com grande respeito e, em muitos deles, elas até chegavam a ter participação política” (p. 201).

A teórica segue, acentuando ainda mais a diferença dos tratamentos recebidos pelas mulheres negras a partir da mudança provocada pela dominação colonial: “nossas antepassadas foram arrancadas do convívio de seus filhos, de suas famílias e de seus povos, transformadas em mercadorias e vendidas por bons preços para trabalharem até o fim de seus dias numa terra absolutamente desconhecida” (p. 201). Como Gonzalez (2020) pontua, quando chega-

⁹ É importante ressaltar que Lima Barreto teve acesso à educação formal, que, em sua época, era correntemente destinada às crianças brancas. Dessa forma, era comum, em seu contexto, associar o ‘branco’ ou desassociar o ‘negro’ a pessoas que tiveram este tipo de escolarização.

vam ao Brasil, eram dois os seus destinos: a escravizada de eito e a mucama, sendo esta última alvo de frequentes iniciações sexuais entre os filhos dos Senhores da Casa-Grande, como, igualmente, da violência sexual direcionada por estes mesmos. Correspondente a essas imagens coloniais, as mulheres negras continuariam a ser enxergadas através de *locus* sucedâneos: “[a mucama e a escravizada de eito] nada mais foram do que as avós da trabalhadora rural e da doméstica de hoje” (p. 202). A violência sexual impingida às mulheres negras e indígenas também insistiria na atualidade, vide a história contada por minha avó e o romance de Barreto (1948/2010a), mas insistiria sem ser transmitido como algo da gênese de nosso país, como algo transmitido em nossa cultura a partir dos meios de comunicação e de escolarização hegemônicos. Gonzalez (2020) é taxativa ao aproximar os resquícios dessa imagem à ideia da mulher negra como uma parceira sexual incessantemente disponível, a declarada imagem da mulata: “por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da mulata) etc. e tal” (p. 202). A partir disso, acessamos a descrição de algo em nossa história que insistiria em não se inscrever nos discursos veiculados pelas classes dominantes e que continuaria, em uma repetição um pouco diferente, permanecendo o mesmo, como um resto.

Esta noção onipresente da teoria psicanalítica, que, como trabalhado no primeiro e no segundo capítulo, descreve a impossibilidade de se abranger, de maneira plena e coesa, aspectos do vivido através do psiquismo, presente, por exemplo, nas formulações conceituais de mal-estar e trauma, é levada à radicalidade por Jacques Lacan (2018). No seminário dedicado aos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, o teórico aborda a ideia do resto, associando-a, ainda, à noção de repetição em Freud, já discutida no presente trabalho (Freud, 1920/2020a; 1918/2018; 1914/2020c), mas, por sua vez, lendo-a pelo prisma da rede de significantes. Dentro dessa lógica, a repetição de significantes que apareceria na associação livre abriria o caminho para a investigação clínica, investigação que não se basearia em uma busca, mas em um achado, como Lacan (2018, p. 15) confere a partir do epigrama de Picasso, resgatado no início do seminário: “eu não procuro, eu acho” [*je ne cherche pas, je trouve*]. Este é uma alusão direta ao início da investigação freudiana, que dava atenção aos fenômenos que eram relegados e estranhos às ciências psicológicas de sua época. Estes fenômenos seriam “achados” uma vez não visados à nível consciente, mas emergentes no “entre” aquilo que era pretendido, no entre dos significantes da rede — o termo que melhor exemplifica isso no seminário é *béance*, traduzido para o português como hiância. Lacan (2018) entende a repetição como basilar ao trabalho analítico, recuperando a ideia freudiana presente na virtuosa elaboração que cruza seus anos de ensino, “*lá onde estava, o Ich ... o sujeito deve advir*” (p. 51, grifo

do autor), advento possibilitado pela repetição: “e para saber que se está lá, só há um método, que é de discriminar a rede e, uma rede se discrimina como? É voltando, retornando, cruzando seu caminho, que ela se cruza sempre do mesmo modo” (p. 51).

Lacan (2018) ainda lança mão das noções aristotélicas de *Tiquê* e *Autômaton*, que, ao longo do desdobramento da filosofia ocidental, foram tomadas como sinônimos para o acaso inexplicável à razão humana. Garcia-Roza (1986/2014), comentando essa passagem do seminário, descreve como isso poderia cair em um engodo, uma vez que a *Tiquê* grega “designava em geral uma divindade desconhecida — porém nomeada — responsável pela sorte ou infortúnio dos homens” (p. 41), enquanto o *Autômaton* “designa[ria] ‘aquilo que se move por si mesmo’, ou seja, aquilo que acontece sem nenhuma deliberação humana ou divina e cujo efeito não era esperado” (p. 42). Segundo Garcia-Roza (1986/2014), ambas noções estariam próximas à ideia de uma causa acidental, pressupondo uma ordem natural à qual são exceções, sendo o *Autômaton* condizente com o que chamamos de espontaneidade, enquanto *Tiquê* condiria com o que chamamos de necessidade. Como Garcia-Roza (1986/2014) observa, a leitura lacaniana, porém, enxergaria a *Tiquê* como “o encontro com o real” (Lacan, 2018, p. 61) e o *Autômaton* como o retorno do real: “para além do jogo dos signos e seu retorno (*Autômaton*), para além da fantasia, para além disto que é regulado pelo princípio de prazer, há o real. *O real é o que se repete*” (Garcia-Roza, 1986/2014, p. 43, grifo meu). O real, dentro dessa leitura que tem como foco a repetição, seria “algo que se encontra sempre no mesmo lugar” (Garcia-Roza, 1986/2014, p. 43), conceituação que reporta à ideia de discriminação da cadeia significante através da repetição. Lacan pensa no real como temporalidade vinculada à cadeia significante, sendo que esta “nada mais é do que a cadeia do desejo comandada pelo princípio do prazer. A insistência dos signos de que Lacan nos fala é a própria insistência do desejo; a articulação temporal entre os significantes constituindo-se como presença do desejo” (Garcia-Roza, 1986/2014, p. 44-43). O objeto absoluto deste desejo faltaria desde sempre e demarcaria a função do real: “o objeto presente, ilusão do objeto absoluto, é o que constitui o imaginário, marcado pela decepção, pela negatividade, pela castração. Entre estes dois objetos — o presente ilusório e o ausente absoluto — é que vamos situar a função do real” (Garcia-Roza, 1986/2014, p. 43). Assim, o real não se confundiria, por exemplo, com a realidade, resultante de um trabalho simbólico-imaginário, o real se remeteria ao inassimilável, àquilo que não se inscreve nestes outros registros.

Mesmo sendo considerações acerca de um processo singular, delimitados por um contexto clínico, acredito que as observações lacanianas acerca da repetição nos permitem caminhar quanto à crítica que proponho com este capítulo, tomando o relato de uma lembrança in-

fantil e a articulando com a História de formação de nossa cultura. Assim como em *Clara dos Anjos* (Barreto, 1948/2021) e na obra de Lélia Gonzalez (2020), há isso que insiste em retornar, mas que não se inscreve, propriamente, na historiografia dominante e, dessa forma, é negado como base de nossa história oficial. Seguindo o retorno desta história que se repete em três momentos, é possível destacar, em seu movimento, uma violência encoberta por uma tentativa do esquecimento muito precária. Chama-me a atenção o encobrimento e o esquecimento neste fenômeno, por dialogar com a concepção de “lembranças encobridoras” proposta por Freud (1899/2023) em um ensaio de mesmo nome, presente na coletânea de seus primeiros escritos psicanalíticos. Neste texto, defende-se a ideia de que “as vivências dos nossos primeiros anos deixam traços indeléveis no íntimo de nossa psique” (p. 276), ideia que contrasta com a amnésia infantil e o seu efeito até os seis primeiros anos de muitas pessoas, já que, somente depois destes anos, é que se torna possível “a vida ser reproduzida na memória como uma cadeia contínua de eventos” (p. 276). A memória é entendida a partir do *status* de importância daquilo que é vivido: “o que aparece como algo importante, devido a seus efeitos imediatos ou subsequentes, é notado; o que se considera irrelevante é esquecido” (p. 275). Freud (1899/2023) ainda associa os problemas na relação entre importância psíquica de uma vivência e a sua conservação na memória com estados de afecção da psique, como no adoecimento histérico, em que há amnésia “em relação a todas ou algumas das vivências que levaram a irrupção da doença” (p. 277), entendendo que “a analogia entre essa amnésia patológica e a amnésia normal relativa aos anos da infância ... parece uma valiosa indicação dos laços íntimos existentes entre o conteúdo da neurose e a nossa vida infantil” (p. 277). É problematizando a naturalização da amnésia infantil e a sua relação com o adoecimento neurótico que Freud (1899/2023) propõe a ideia de lembranças encobridoras, remontando, ainda, ao conteúdo das primeiras lembranças infantis que permanecem acessíveis à consciência. Estes conteúdos, muitas vezes, estariam relacionados a acontecimentos cotidianos, não necessariamente relativo a eventos passíveis de causar grande impressão, como “ocasiões de temor, vergonha, dores físicas, ... doenças, mortes, incêndios, nascimento de irmãos etc” (p. 279).

Nestes casos, seriam frequentes lembranças quase que isoladas, com vários detalhes, em que o conteúdo consiste em fatos triviais, incapazes de formar um grande efeito emocional, como o caso de “um professor de filologia cuja mais antiga lembrança, por ele situada entre os três e os quatro anos de idade, era a imagem de uma mesa posta, onde havia um recipiente de gelo” (p. 280). Esta lembrança é curiosa por ser contemporânea ao falecimento de sua avó, fato que seus pais descrevem como tendo o abalado muito. A partir disso, Freud (1899/2023) encara essa conservação que contradiz a perspectiva acerca da importância

psíquica de uma lembrança que se mantém por meio da possibilidade de que “nesses casos a cena talvez se tenha conservado de maneira incompleta na memória, parecendo nada esclarecer” (p. 280), e então apontando para algo que foi omitido. Esta omissão se correlaciona com a dinâmica própria do psiquismo, de “duas forças contrárias que não se anulam” (p. 280), sendo uma correspondente à importância da experiência e a outra, a uma resistência que se opõe à sua lembrança. Haveria, como resultado deste embate de forças que não se resolve, um “efeito de compromisso” (p. 382), em que “a experiência mesma não fornece a imagem mnêmica — nisso a resistência prevalece —, e sim outro elemento psíquico, ligado àquele chocante por vias aproximativas próximas” (p. 281). Dessa maneira, seria conservado o princípio que relaciona o *status* de importância de algo vivido à sua permanência e lembrança, processo que diz de um deslocamento, ou seja: “como os componentes relevantes da impressão são precisamente aqueles que geraram o choque, a lembrança substituta tende a ser livre desse elemento relevante” (p. 282). Entendemos com Freud (1899/2023) que, nesse esquecimento, “o afeto doloroso foi um motivo para a defesa, e os motivos para que eles prosseguissem não puderam ser suprimidos, de modo que daí resultou um compromisso, em que as passagens inócuas apareceram com força e nitidez patológicas na lembrança” (p. 283).

A chave de leitura dada pelo teórico, resumida em “*conflito, [recalque]*¹⁰, *substituição com formação de compromisso*” (p. 283, grifo do autor), daria a noção de que esta memória infantil diria de fantasias criando recordações, assim como artistas arquitetando obras literárias. Ou, ainda, poderia se referir a fantasias decisivas para a conservação de lembranças ordinárias a partir do seu conteúdo, em que algo que é recalado pode se expressar pelo deslocamento. Assim, explica-se o nome atribuído a essa lembrança descrita como, à primeira vista, desimportante e tão primitiva na história do sujeito: é chamada de “*lembrança encobridora* uma recordação ..., cujo valor consiste em tomar na memória o lugar de impressões e pensamentos de uma época posterior, que têm o conteúdo ligado ao seu por laços simbólicos e similares” (pp. 293-294, grifo do autor). Nos exemplos de Freud (1899/2023), como já citei, há um caráter de estranheza, por todos se relacionarem a eventos considerados desimportantes em vista do que estava sendo vivido na época, como o luto de parentes queridos, a dor diante de dificuldades financeiras enfrentadas pela família da criança, a aflitiva necessidade de renúncia quanto a uma escolha objetual etc. Acredito que esta estranheza na permanência da lembrança, que repetidamente se apresenta à consciência, é paralela ao que notei na história que

¹⁰ Escolhi utilizar o termo “recalque” ao em vez de “repressão”, equivalente a *Verdrängung* na pena freudiana, por seu significado em nosso contexto e pelo histórico de traduções em nosso meio psicanalítico. De igual forma, optei pela troca de “instinto” por “pulsão”, a fim de traduzir a palavra alemã *trieb*. Ambos os casos são comuns nas traduções organizadas por Paulo César de Souza para a editora Companhia das Letras.

minha avó me contava e que se repetiu outras vezes. Trata-se de uma história marcada pela violência e contada de maneira em que este não fosse o foco. Seria um retorno de algo que se pretendia esquecido, intocado, retorno marcado por sua maneira deformada, dissimulada, assim como a dinâmica de repetição do *Tiquê* e do *Autômaton*, uma exceção a algo já estabelecido, fazendo-nos lembrar a contragosto e assumindo a forma de uma história épica, de um mito.

3.2 Ainda sobre o mito

Pretendo trabalhar a noção de mito levando em conta as contribuições quanto à concepção estruturalista desenvolvida por Lévi-Strauss (1949/2008) e abordada por Lacan (2008b) como mito individual do neurótico, mas não as tomando como as principais, focando mais nas que discorrem acerca do *continuum* existente entre o que há de individual e coletivo nisto que concebo como uma repetição. Assim, busco encarar o mito através de suas implicações na cultura brasileira, tomando a proposta de Gonzalez (2020), uma vez que esta possibilidade recebe grande importância no texto já citado, como igualmente em seus trabalhos posteriores. O mito, para Gonzalez (2020), assim como a repetição associada a ele, descreveria a construção e operacionalização de uma mentira tomada como verdade, sendo que isto se valeria, por exemplo, de um processo de naturalização com bases pretensamente científicas. Esta leitura do mito empreendida pela antropóloga adviria da influência do “marxismo [em sua formação] — especialmente da escola francesa — que lhe é fundamental para pensar as classes na estrutura social, assim como o conceito de ideologia e consciência, tão caros à geração intelectual brasileira sob a ditadura militar”, segundo a advertência de Rios e Lima (2020, p. 12). Um exemplo incontornável desta sua abordagem é seu emblemático ensaio “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, publicado em 1983, em que a intelectual produz uma crítica muito própria, e não obstante apurada, acerca do mito e de sua atuação central no encobrimento das contradições sociais brasileiras.

Seu escrito inicia-se com uma longa epígrafe, em que é contada uma situação aberrante. Trata-se de um evento acadêmico a fim de lançar um livro sobre o negro, em que os interlocutores eram todos brancos. Diante da situação, os convidados negros estariam imersos em uma tensão inequívoca, afinal, como seria possível falar da condição do negro se este não é o que fala? Ou, ao menos, se este não é nem mesmo escutado? Quando um destes convidados, “uma neguinha atrevida” (p. 76), assume o microfone para fazer uma intervenção, libera-se a tensão acumulada: “tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem

dava mais pra ouvir discurso nenhum” (p. 75). Ao cabo, o episódio esdrúxulo, em que espectadores negros escutam uma mesa de pessoas brancas falando sobre o negro, é ironicamente interrompido: “os brancos ficaram brancos de raiva e com razão ... onde já se viu? se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali ... ensinando uma porção de coisa pra gente da gente?” (p. 75); a síntese deste é a culpabilização: “teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal-educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone ... a festa acabou em briga” (pp.75-76).

O motivo da briga, o negro tomando o microfone para falar de si, passa a ser avaliado por Gonzalez (2020), estrategicamente, como uma face da cultura brasileira. A imagem da “neguinha atrevida” (p. 76) resume a ideia da dupla opressão já anunciada no título do ensaio, o racismo e o sexismo, e a constelação de fenômenos que compõem o mito são pensados pela teórica como correspondente a um tipo de afecção psíquica, em que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (p. 76)¹¹. Assim, nessa aproximação que se refere a uma resolução de conflito, a uma satisfação substitutiva e também a um esquecimento falho (Freud, 1899/2023), Gonzalez (2020) se propõe a analisar o que é esquecido. Recorrendo a Jacques-Alain Miller, a teórica encara este processo como o falar mais do que se sabe, ou seja, daquele conhecimento que se articula a partir das produções do inconsciente, daquilo que escapa à lógica, sendo que aquilo que é considerado lixo pela lógica é tomado como bens preciosos pela psicanálise. Retornando à construção de neurose cultural brasileira, esta afirmação do lixo como precioso para uma escuta psicanalítica assumiria uma face específica: “ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise” (p. 77). Escutar aquilo que foi esquecido na construção de nossa cultura seria estar atento ao que reconhecemos como lata de lixo da sociedade brasileira, escutando, inclusive, aquilo que não teve a oportunidade de falar de si, mas apenas ser falado: “temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala

¹¹ A relação entre as articulações teóricas de Lélia Gonzalez e a psicanálise remetem ao seu percurso com o tratamento analítico, iniciado logo após o suicídio de seu primeiro marido, Luiz Carlos Gonzalez, no final dos anos de 1960. Como ela própria comenta, em uma entrevista cedida ao jornal *Pasquim* em 1986: “a psicanálise me chamou a atenção sobre os meus próprios mecanismos de racionalização de esquecimento, de recalçamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou nesse processo de descobrimento da minha negritude” (Gonzalez, 2020, p. 322). Ainda quanto à psicanálise, é necessário ressaltar a sua relação com Betty Milan e M. D. Magno, analisantes e discípulos de Jacques Lacan — aproximação que refletiu na participação ativa de Gonzalez na fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 1975. Para mais informações biográficas, recorrer ao perfil escrito por Alex Ratts e Flávia Rios (2010) para a Selo Negro Edições.

própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) ... neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (pp. 77-78).

Escutando isso que está sob tensão, a exemplo do recorte apresentado na epígrafe de seu ensaio, Gonzalez (2020) assume uma postura clínica e desvela o que acompanha a estranheza e o desconforto: a naturalização de algo que não é natural. Neste processo, que se apresenta como parte da construção do mito, o negro é o lançado em um lugar de ostracismo social: “a primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada” (p. 78). Os homens, as crianças e as mulheres negras se tornam alvo deste mito, passando a ser enxergadas, respectivamente, como malandro e ladrão, trombadinha e pivete, faxineira e prostituta. Este processo seria assegurado pela lógica, perversa e dissimulada, de que o racismo não existe e de que as pessoas que se encontram nestas condições permanecem nelas por não se esforçarem: “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” (p. 78, grifo da autora).

Partindo disso, Gonzalez (2020) questiona as noções de consciência e de memória, tomando-as como análogas à perspectiva da dinâmica psíquica entre consciência e inconsciente, em que a consciência seria “o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber ... [onde] o discurso ideológico se faz presente” (p. 78), enquanto a memória seria “o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (p. 78). Escutar a lata de lixo da sociedade brasileira, dessa forma, diria sobre a construção da memória, sobre o desvelamento daquilo que é encoberto e naturalizado e, mormente, diria sobre a desapropriação daquilo que é tomado como inquestionável ante a um esquecimento falho: “na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade” (p. 79).

Como vimos, este mito que ainda insiste e tem raízes na origem de nossa cultura, que poderia ser tomado como algo que encobre e que dá destinos para a tensão generalizada, mantém as coisas como estão, ou como Baldwin (1955/2017) rememora na citação que abre este trabalho, *plus ça change, plus c'est le même chose* [quanto mais muda, mais continua a mesma coisa]. No entanto, esta repetição não se manteria incólume durante todo o seu curso, precisando, impreterivelmente, transformar-se ao longo do tempo. Construiu-se, para tanto,

uma ideologia cunhada como democracia racial (Gonzalez, 2020), nascida das produções do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, que descreveu o Brasil como o “paraíso das raças”, condicionado pela miscigenação. Ao abordar o carnaval, Gonzalez (2020, p. 80) retorna criticamente à noção de Freyre, enxergando esta festa popular como uma encenação da face contemporânea do mito de nossa gênese, por ser, “justamente no momento do rito carnavalesco, que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica”. A mulher negra, cotidianamente descredibilizada em nossa cultura, torna-se o centro desta festa, sendo cobijada através de uma lente que a representa como a já descrita irrecusável parceira sexual de disponibilidade incessante. Assim, o carnaval exerceria sua “violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (p. 80). Novamente, chegamos à ideia de que o mito serve para encobrir algo ante um esquecimento que não se sustenta: o país em que o centro de uma de nossas principais festas é uma mulher negra seria racista? — o que fica escondido com essa pergunta insidiosa é como este centro é retratado na festa e para além da festa. Regressando ao primeiro texto citado de Gonzalez (2020, p. 202), logo nos certificamos que “esse papo de que a miscigenação é prova da ‘democracia racial’ brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentamento, de manipulação sexual da [escravizada]”. Certificação já, repetidamente, comunicada por Barreto (1948/2010a) e pela história contada por minha avó.

Por certo, como apontei, o mito da democracia racial ainda persiste em nosso contexto, persistência marcada por mudanças que propiciaram a sua continuidade, alinhando-se aos interesses das classes dominantes e, dessa maneira, assumindo outra forma — a que arrisco aproximar ao ideal da meritocracia. A meritocracia seria a continuidade do mito da democracia racial. Trata-se de sua continuidade, entre outros motivos, por se estruturar como uma justificativa que não se preocupa com a correspondência quanto à materialidade dos processos sociais que lhe concernem, procurando, pelo contrário, escondê-los. Assim, a justificativa engendrada em nosso contexto para, por exemplo, explicar a situação marginalizada das pessoas negras de nossa população seria, seguindo a leitura de Gonzalez (2020), a de que estes não se esforçariam o bastante para saírem da pobreza. Como o nome já notifica, esta justificativa teria como cerne o mérito, o esforço próprio, que passaria a determinar uma condicional muito abreviada: ou o sujeito se esforça e tem sucesso, ou este não se esforça e fracassa.

Percebemos, ainda mais, que a terminologia utilizada também sinaliza a passagem, cínica, da ideia de conflito tão comum ao *pathos* moderno para um outro nível, o da competição. Particularmente, uma das expressões que mais me causa estranhamento e que, parece-me, compatibiliza com os maiores princípios desta justificativa é a expressão “vencer na vida” — expressão que acompanhava as histórias que escutei de meus colegas quando menor, que escuto, frequentemente, em minha práxis clínica e no cotidiano. Este dito popular se refere a uma competição generalizada, uma competição que coloca a camada social oprimida contra si mesma, a partir da fragmentação do que seriam problemas relacionados à exploração do seu trabalho e, conseqüentemente, a expropriação de direitos através da desarticulação política; uma vez que todos estão contra todos, ninguém dialoga com ninguém. É por meio de ditos como este que o mito da meritocracia circula em nossa cultura, tornando-se algo que, por si, segue uma lógica irracional e absurda. Qualifico a lógica desta forma pois não há algo que confirme esta regra; não vemos, por exemplo, pessoas pobres e/ou negras que, esforçando-se para “vencer na vida”, conseguem ascender socialmente por meio de sua força de vontade.

Próximo a essa ideia, encontramos a análise de Safatle (2021), que observa esta conformação social própria ao estágio do Capitalismo que atravessamos por meio da influência inegável do discurso neoliberal, incorporado ao senso comum e modulador dos sofrimentos dos sujeitos contemporâneos, levando em consideração que este discurso utiliza um vocabulário entre o psicológico e o moral para debater questões econômicas e políticas. Safatle (2021) ainda evidencia a existência da quebra da solidariedade genérica diante de injustiças contra todos, a partir da própria construção do discurso, uma vez que “falas constituem seus ouvintes” (p. 22), e o discurso neoliberal, construído como ofensivo, produz um sujeito que reage como ofendido. Assim: “a fala ofensiva visa quebrar a emergência da reação de ‘todos’, pois ela singulariza, ela ofende um, ela escarnece um. Não falamos: ‘Você ofendeu a sociedade brasileira em mim’. Antes, dizemos: ‘Você me ofendeu’.” (p. 22). O efeito disso é a destituição da gramática do conflito, própria da constituição subjetiva moderna, que levaria “sujeitos a não se verem mais como portadores e mobilizadores de conflitos estruturais, mas como operadores de performance, otimizadores de marcadores não problematizados” (p. 25). Dessa maneira, o sujeito é lançado em uma série de questionamentos como estes que elenquei, em que, como uma peça de fábrica, busca funcionar corretamente a fim de não atrapalhar as engrenagens da máquina social e, assim, “vencer na vida”. É por isso que a perspectiva neoliberal enxergaria o sujeito em sofrimento como uma peça que não funciona, ou, ainda pior, como uma peça que precisa ser culpada pelo próprio fracasso, pelo próprio sofrimento — algo diametralmente

oposto, por exemplo, à perspectiva da ética psicanalítica, que buscaria entender o sujeito em seu contexto e as suas soluções para lidar com seus conflitos. Ao cabo, como já descrevi, a dimensão conflitiva encontrada no paradigma psicanalítico da neurose, exemplo do *pathos* moderno, é extirpada do vocabulário psicopatológico contemporâneo e as psicoses são unificadas em quadros generalistas, tendo como resposta a ascensão de uma nova forma de sofrer que fugiria dos quadros antigos: a depressão (Dunker, 2021).

O que gostaria de endossar é que, em nosso contexto brasileiro, e dessa forma, em um contexto marcado terminantemente pela dominação colonial, a experiência neoliberal que vivemos, expressada em generalidade pelo estágio presente do Capitalismo, especifica-se, submetendo-se aos interesses de nossas classes dominantes e de sua conformação racista. Voltando à análise de Gonzalez (2020), que em seu momento tratou da mulher negra no centro das comemorações carnavalescas, entendemos como o discurso neoliberalista se expressa por meio de seus arautos. Estes se construiriam através de casos de ascensão social oriunda de estratos mais marginalizados de nossa população, tomados como a resposta viva daquilo que contraria as condições materiais do mito. Como casos notórios, que comumente circulam e são exaltados na mídia burguesa, eu poderia citar: o de jogadores de futebol, o de supermodelos, o de artistas e o de prodígios que são descobertos em comunidades pobres; o de filhos de trabalhadores precarizados que se formam em cursos superiores de elite; e, o de pequenos empresários que começaram em negócios locais e, depois de crescerem descomunalmente, abrem filiais e se enriquecem. Todos estes seguem uma lógica de exceção que é tomada para justificar o mito e desmentir a regra. Também, todos seguem a lógica que qualifiquei como irracional e absurda, sendo relatados em uma estrutura próxima ao de contos de fada. Quando estes casos são abordados, é comum que se apresentem como a história de alguém em uma situação desvantajosa que passa, quase que magicamente, para um outro contexto mais privilegiado — enredo que se parece com o trabalho de contadores de histórias como Charles Perrault, Hans Christian Andersen ou os Irmãos Grimm. Só que, para o mito da meritocracia não ser mais esdrúxulo do que já é, isto que nos contos chamamos de “mágica” passa a ser chamado por outros nomes; no caso das histórias divulgadas na mídia dominante, nomes genéricos como “resiliência”, “força de vontade”, “persistência” etc.

Essa aproximação entre as histórias infantis e a maneira como o mito é veiculado na cultura não passou despercebida por Gonzalez (2020, p. 80, grifo meu), que também reconhecia a importância dada à mulher negra no carnaval como parte dessa dinâmica: “e lá vão elas, reboletes e sorridentes rainhas, distribuindo beijos como se fossem bênçãos para seus ávidos súditos nesse feérico espetáculo... E feérico vem de *‘fée’*, fada, na civilizada da

língua francesa. *Conto de fadas?*”. Neste cenário de exceção, a mulher negra é convocada a assumir o papel de um protagonismo que a salvará de sua condição: “ali ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (p. 80). Ali, é convocada a assumir uma das máscaras do mito e, portanto, convocada a permanecer na lógica irracional e absurda, que atualiza as nossas origens coloniais. Entretanto, o desfecho do ensaio de Gonzalez (2020) parece seguir na contramão desta possibilidade, buscando resgatar o que está esquecido na emergência daquilo que envelopa o fenômeno basilar da construção de nossa cultura, o contato do colonizador com o colonizado. Para isso, é proposto o resgate do termo “América Ladina”, criado pelo psicanalista e professor universitário M.D. Magno (1981) ao problematizar qual a origem dos fatores cruciais e mais influentes na cultura brasileira. O surgimento deste ensaio, em verdade uma transcrição do seminário “Acesso à Lida de Fimemina” (Seminário 1980), é envolto da problemática do processo colonizador no Brasil e de suas diferenças quanto aos outros da América Latina — em essencial, a diferença da língua portuguesa como a língua materna de nosso país, enquanto nos países vizinhos o espanhol predomina.

Na transcrição, Magno (1981) relata o convite para a participação de um congresso em Caracas, que se pretendia como o Congresso Latino-Americano. Contudo, a língua passa a interferir neste convite, em seu conteúdo e em sua forma, afinal, enquanto os outros trabalhos versariam sobre a língua espanhola e a psicanálise, o convite reajustado a Magno sugere a apresentação de um trabalho acerca da língua portuguesa e a psicanálise. Esta mudança não seria banal, dada a importância da relação entre linguagem e psicanálise: “quando se trata de Língua, a coisa fica muito séria, porque, afinal de contas, é sintoma fundamental, ou, pelo menos, é sintoma de base nas relações de fala entre os sujeitos. Então, ponderamos que talvez essa América aí chamada de Latina não falasse só o espanhol” (p. 2). A problematização quanto à linguagem se estende, logo esbarrando na apresentação do trabalho: até poderia ser em português, mas se o fizessem, teriam de traduzir simultaneamente ou para o espanhol, ou para o francês. A partir disso, Magno (1981, p. 3) afirma: “para mim isso funcionou como interpretação, ou seja, valeu o levantamento da questão à medida que a gente começou a se dar conta: não somos América Latina”. O que segue essa interpretação é um lampejo de sua parceira no Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, Betty Milan: “disse Betty: ‘É claro, o Brasil é América-Africana’. Então, nós, nós já estamos situados” (p. 3).

Magno (1981) desenvolve o sumo deste comentário, tomando *Macunaima*, romance do modernista Mário de Andrade (1893-1945), em específico, a cena do nascimento do

personagem principal, o “herói de nossa gente”: “no fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma ... era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia.” (Andrade, 1928/2017, p. 7). Esta criança feia, que nasce escura, ao longo do romance vai se clareando, chegando mesmo a se alourar e ter olhos azuis depois de se banhar em um buraco, fruto de uma “marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira” (p. 37). Magno (1981) busca, assim, retomar a influência africana em nossa cultura, descrevendo, a proximidade existente entre o Brasil e o continente africano — proximidade geográfica, inclusive, pois “a gente consegue encaixar a costa brasileira na costa africana em termos de forma, de contorno, de perfil” (p. 4). Não somente isso, nessa retomada, há também um caráter de denúncia; lembrando: Macunaíma, o “herói de nossa gente” (Andrade, 1928/2017, p. 7), nasce negro e se embranquece após banhar-se na água da poça causada por Sumé, referência à lenda tupi acerca do primeiro colonizador. Portanto, Macunaíma tornou-se branco; mas, a sua origem é de um negro que nasce de uma mulher indígena.

Através do resgate do termo de Magno (1981), Gonzalez (2020, p. 84) pretende desvelar aquilo que fica encoberto com o mito que travessa o nosso cotidiano como expressão da neurose cultural brasileira, já que “sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento”. O que se propõe é a assunção de nossa amefricanidade, do retorno àquilo que ficou encoberto, que se daria, por exemplo, no reconhecimento das mudanças que a influência africana teve na língua portuguesa. Estas influências seriam tão marcantes que a teriam transformado em outra coisa, teriam a transformado no pretuguês: “é engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente ... não sacam que tão falando pretuguês” (Gonzalez, 2020, p. 90, grifo da autora). Vale ressaltar que essas proposições não se resumem, meramente, a neologismos ou a poesia por trocadilhos, pois a linguagem, como Magno (1981) mesmo ressalta, diz não somente da maneira como nos enxergamos e nos falamos, mas diz dos limites destes processos quanto àquilo que se repete.

Assim, dar atenção à nossa amefricanidade, assumindo, por exemplo, o pretuguês, tem como pano de fundo a possibilidade de uma repetição um pouco diferente. Não diz, necessariamente, da superação da estrutura do mito proposta por Lévi-Strauss (1949/2008) e Lacan (2008b), vide o resto inevitável como um limite da cultura; mas, talvez, diria da

superação do mito como naturalização do processo de tomada de uma mentira por uma verdade criticado por Gonzalez (2020). Este, operaria e vigoraria desde a época da invasão dos portugueses, ocultando as raízes africanas e indígenas em nossa História. Em um texto exclusivamente dedicado a isso, “A categoria político-cultural de amefricanidade” (Gonzalez, 2020), essa proposta reaparece condensando a leitura do processo de ocultamento do mito através da concepção freudiana de *Verneinung* [comumente traduzida como “denegação”], em que a manifestação de algo inconsciente na consciência se dá pela negação: “enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira)” (p. 127). Assim, contrária à aceitação da máscara do mito, aposta-se na assunção daquilo que ficou continuamente denegado.

Ambra (2021), ao abordar a obra de Gonzalez, descreve como sua leitura percorre e atravessa a questão da diferença, concepção basilar para a psicanálise, e como ela, em nosso contexto, “longe de ser um dado natural — é signo de um horizonte do comum deficitário, que lê as alteridades racializadas a partir de uma assimetria, seja ela explicitamente violenta ou estruturalmente sintomática” (p. 1). Acredito que a crítica de Gonzalez (2020) se desdobra exatamente sobre esta dificuldade na tentativa de nossa cultura de inscrever a diferença de uma outra maneira; tentativa de inscrição que julgo como perpetuamente falha. A nossa maneira de tentar inscrever esta diferença é herdada de nossos colonizadores, que a tomavam a partir de uma escala valorativa em que o racismo era exercido até mesmo como prática embasada cientificamente: “[no período do colonialismo moderno] o racismo se constituía como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação” (Gonzalez, 2020, p. 129). Nesta tentativa, que também tomava o sexismo como prática, o encobrimento e a tentativa de esquecimento daquilo que Magno (1981) já apontava fica evidente, precisando, como já descrito, renovar-se com frequência. A análise deste processo de atualização do mito que encobre a dominação colonial em nossa origem está no centro do projeto sociológico de um dos maiores nomes da escrita de nossa História, Clóvis Moura, que, na segunda metade do século passado, publicava uma de suas obras mais importantes, o clássico *Rebeliões da Senzala* (1959/2020c) — obra que Flávia Rios e Márcia Lima (2020) afirmam ter importância de grande peso no pensamento de Gonzalez e reiteradamente discutida em seus textos. Como o especialista na obra mouriana Márcio Fárias (2021) aponta, este livro, “uma interpretação marxista da escravidão no país pelo viés da resistência escrava” (p. 37), teria uma abordagem contrária à

de Gilberto Freyre que, por décadas, sustentou a convicção de que o Brasil seria o paraíso das raças.

Este trabalho e, igualmente, os que o seguiram poderiam ser considerados como a tentativa de desmontar a perpetuação do mito vigente, reafirmando a atuação negra na luta de classes durante o escravismo e nos intimando a nos apropriar disso no presente, visto que “diante de uma sociedade classista e racista, cabe ao negro o papel potencialmente revolucionário de explicitar uma das mais efetivas contradições da modernidade brasileira: o mito da democracia racial” (Farias, 2021, p. 46). A tese central do livro de Moura (1959/2020c) alinha-se, acertadamente, ao que discuti, apresentando, ainda, uma profunda crítica quanto à tradição historiográfica herdada das leituras do Brasil a partir da década de 1930. Estas leituras enxergariam as guerrilhas, sublevações e os quilombos emergentes ao longo do período escravista por meio de uma perspectiva culturalista dos conflitos, em que “o modo de produção escravista ... era substituído pela visão harmônica dessa estrutura e os movimentos *antiaculturativos* representavam apenas uma rejeição por parte do negro dos padrões culturais do senhor e não uma decorrência da sua situação de escravo” (p. 30, grifo do autor). Este teor, que aspirava uma visão harmônica dos conflitos durante o escravismo, foi reproduzido constantemente em pesquisas que pretendiam compreender nossa cultura (Moura, 1994/2020a; 1988/2019). Estas apostavam em um tipo de investigação em que “os choques, os conflitos, as fugas e outras formas não-institucionais de resistência social eram atribuídas às diferenças religiosas, familiares e organizacionais. *O cultural substituíva, assim, o social concreto e dinâmico.*” (Moura, 1959/2020c, p. 32, grifo meu). Tendo isso em conta, entendemos como estes estudos apelariam para uma lógica muito mais afetiva e conformada à dominação colonial, mantendo este determinado mito como pano de fundo de toda essa tendência de análise do nosso contexto. O racismo estaria inserido, sub-repticiamente, nesta perspectiva, tornando-se encobridor das condições materiais dos fenômenos analisados e assumindo o seu *status* como sucessor da própria dominação colonial no fazer científico, tornava-se “uma ideologia reflexa das relações de produção escravistas” (p. 38).

Em oposição, Moura (1959/2020c) empreende uma análise em que há quase uma faturação do que seria o mito da democracia racial, detalhando as suas ligações e descrevendo como a passagem do escravismo para o capitalismo dependente, no Brasil, aproxima-se de uma modernização sem mudança social: “quando a escravidão foi abolida já tínhamos iluminação a gás, cabo submarino, estradas de ferro escoando para Santos o café produzido por [escravizados] e transportes coletivos (bondes) de tração animal. Era uma *modernização sem mudança social*” (p. 45, grifo do autor). Mesmo com a entrada do que havia de mais

sofisticado quanto à técnica, as mudanças fundamentais de nossa História eram planejadas a fim de manter as coisas como estavam: “as principais cidades brasileiras *modernizavam-se*, mas as suas instituições sociais mais relevantes continuavam arcaicas, congeladas, pois representavam a ordenação ideológica, jurídica e costumeira dos interesses daquelas classes que detinham o poder e simbolizavam a elite dominante” (p. 45, grifo do autor). Dessa maneira, as principais mudanças de nossa História sintetizam esse movimento de mudanças, nem tão paradoxalmente, conservadoras: “desde o início da formação da nação brasileira essa contradição [a da normalidade social] é permanente, visível e se aguça progressivamente. Por isto, *fizemos a Independência conservando a escravidão e fizemos a abolição conservando o latifúndio*” (p. 47, grifo meu).

É nesse sentido que a abolição recebe um destaque dentro da leitura mouriana, concernindo a um processo de conservação da estrutura latifundiário-oligárquica, estrutura muito hierarquizada, em que a economia se baseava “na exportação de produtos primários subordinada aos interesses do mercado mundial” (p. 49), interesses que impossibilitavam a “integração social, econômica e cultural daquelas grandes parcelas de força de trabalho liberadas que [constituirão] a massa de marginalizados, saída das senzalas” (p. 49). Este processo ainda seria marcado pelo endividamento externo do Brasil com banqueiros ingleses por causa da guerra do Paraguai, que durou entre 1864 e 1870. Segundo Moura (1959/2020c, p. 50), este endividamento marcou o processo de modernização conservador, por impossibilitar a criação de “estruturas nacionais de desenvolvimento e [das] suas instituições correspondentes capazes de [dirigi-lo]”. Desse modo, o processo de abolição — e, conseqüentemente, a passagem do modo de produção escravista para o de capitalismo dependente — é modulado pelo “avanço tecnológico servindo a uma estrutura social arcaica e alienada” (p. 50), localizado em um cenário, onde “os senhores podiam caçar negro fugido através do telefone” (p.50). Diante dessas contradições, a noção do escravismo enfraquecia-se em face dos interesses estrangeiros e a abolição da escravatura era desenhada seguindo uma tentativa de conciliar os interesses econômicos internos e externos. Provocava-se o fenômeno que Moura (1959/2020c, p. 51, grifo do autor) cunha como “*racionalizar* uma sociedade irracional”, expressão que se aproxima a da que eu usei para descrever o mito da meritocracia, lógica irracional e absurda. Proponho, então, correlacionar estas duas, de forma que: a racionalização de uma sociedade irracional, nos meandros de nossa cultura, intensifica-se nessa lógica generalizada e se mantém. Poderíamos, então, afirmar que a dominação colonial necessita desta construção irracional para o seu sustentamento. Creio que voltamos à citação de Baldwin (1955/2017), emprestada dos franceses, *plus ça change, plus c’est le même chose*

[quanto mais muda, mais continua a mesma coisa]: “o processo social que desembocou no abolicionismo não estava cortado ou extinto, no entanto, com esse acontecimento. Pelo contrário, a própria Abolição, como foi feita, significou mais um compromisso que uma solução” (p. 58).

Moura (1959/2020c, p. 81) sublinha o fato de que, durante o período do escravismo, a Inglaterra, em plena expansão capitalista, beneficiou-se com o tráfico de escravos, suprimindo a necessidade de mão de obra barata para a exploração das colônias. É por esta via que se afirma que o surgimento da escravidão moderna é um elemento constitutivo inicial do Capitalismo. Em síntese, poderíamos encarar que “a existência da escravidão nas colônias proporcionou o desenvolvimento do capitalismo industrial nas metrópoles” (p. 83), em um momento em que “o [escravizado] não era mais um homem alienado dentro da sua própria estrutura local, mas se alienava por forças exteriores, por um conjunto exógeno de circunstâncias” (p. 83). Ainda quanto a isso, voltamos à tese central do livro: a da importância dos levantes, dos quilombos e das insurreições — movimentos que Moura (1959/2020c; 1993/2020b) classifica como a negação do sistema escravista durante o embate de classes colonial. Se não fosse pela participação ativa do contingente de escravizados a partir de diversas formas de revolta e insubmissão, por certo, a abolição da escravatura, a última da América Latina, teria se postergado. O que houve, com a abolição, foi a tentativa de garantir que a ordem social continuasse a mesma, antes que os revolucionários abolissem a escravidão por seus meios: “era toda uma conjuntura econômico-política delicada e complexa que se apresentava ante os olhos da Regente ... [diante do] problema da revolução que se aproximava, exprimiu-se um político brasileiro, exclamando: ‘Façamos a abolição antes que os escravos a façam...’” (Moura, 1959/2020c, p. 98).

Como já discutido, este processo de permanência da dominação colonial operou segundo uma lógica de racionalização de uma sociedade irracional, valendo-se da tentativa de esquecimento falho da violência que operou em nossa gênese. Um exemplo crucial quanto a isso é a Circular nº 29 de 13 de maio de 1891, assinada pelo ministro das finanças Rui Barbosa e analisada por Abdias Nascimento (1978/2016) em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Nesta, havia a ordem de destruição por fogo de “todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de [escravizados] e a escravidão em geral” (p. 58), ação que impossibilitou uma estimativa mais exata quanto ao número de africanos sequestrados e aportados no Brasil. Para além disso, esta ação funesta, que dizimou “registros estatísticos, demográficos, financeiros ... pertinentes à escravidão, ao tráfico negreiro e aos africanos escravizados” (p. 93), impossibilitou-nos de ter “os elementos

indispensáveis à compreensão e análise da experiência africana e de seus descendentes no país” (p. 93).

Não tendo a que reportar, criava-se a oportunidade de seguir explicando eventos cruciais de nossa história a partir de uma série de crenças e ações justificativas que reclamavam “a verdade” e “a civilização”, como Munanga (1986/2020) observa. Estas justificativas seriam intrínsecas aos resquícios da missão colonizadora, que teria garantido a crença quanto a retirada “[d]os negros da condição de selvagens, poupando-os do longo caminho percorrido pelos ocidentais” (Munanga, 1986/2020, p. 25). Nesta época, o começo das expedições do século XV, a superioridade branca e a condição do negro como selvagem são confirmadas dogmaticamente, tornando-se “axiomas indiscutíveis” (p. 25). Demais, foi neste momento em que, por meio de descrições exageradas das diferenças físicas encontradas entre os povos africanos e os europeus que se construiu a estereotípica imagem do negro. Criava-se a raça negra e se dava início, da mesma maneira, ao problema negro. Com base nesta construção de raça, uma teoria da degeneração se formou. Segundo ela, o negro seria a degeneração do branco, representando tudo aquilo que era ruim, desprezível e animalesco, como observa Munanga (1986/2020). A junção desta à crença religiosa difundida pela Igreja Católica também endossou a posição do negro, na escala evolutiva como inferior ao branco. Segundo o teórico, o apoio entre estas crenças possibilitou a prática da escravidão, alegando a impossibilidade de se salvar os negros para além da alma, tendo como única saída o uso dos corpos amaldiçoados para o trabalho. Mesmo com o surgimento do iluminismo, que prometia a emancipação humana, essa imagem não foi destruída; ao contrário, como Munanga (1986/2020) percebe, esta foi consolidada. Elaborou-se um “conceito da perfectibilidade humana” que pressupunha um “progresso” e o negro estava “nas antípodas da humanidade, fora do circuito histórico e do caminho do desenvolvimento”. (Munanga, 1986/2020, p. 27).

Ainda segundo Munanga (1986/2020), no século XIX, com a apropriação do trabalho de intelectuais como Marx, Darwin e Gobineau, houve o crescimento de duas correntes de pensamento quanto aos povos que não eram europeus: a evolucionista — que acreditava que estes percorreriam um itinerário semelhante ao do encontrado nos povos da Europa e que estavam, dessa maneira atrasados; e a racista — que acreditava que os humanos tinham seus destinos traçados a partir da sua raça. Com a influência destes pensamentos, “o racismo científico foi de certo modo institucionalizado” (Munanga, 1986/2020, p. 30) e, por meio desta explicação pretensamente científica, esconderam-se “os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial” (Munanga, 1986/2020, p. 30). Percebemos, então, os

caminhos que a produção intelectual trilhou durante todos estes séculos, produzindo um legado de dominação, sendo justificado por diversos campos do conhecimento.

Este legado, que assumiu ares científicos no século XIX e XX mas que não passava de uma justificativa desumanizadora, penetrou as terras brasileiras e teve grande difusão entre os pensadores deste período. Um destes, que ainda é referenciado como o pioneiro em estudos étnicos no Brasil, é Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Rodrigues foi um médico brasileiro que atuou intensamente na área dos estudos raciais, tendo influência de criminalistas italianos como Lombroso, Garófalo e Ferri (Rodrigues, 2015). Em seus trabalhos acerca “[d]os mistérios da mente e do espírito dos negros brasileiros” (Rodrigues, 2015, p. 1119), Rodrigues empreende um exaustivo diagnóstico científicista, em que o biológico predomina sobre outros aspectos, apontando para a inferioridade da raça negra. Tendo contato com os autores mais populares desta época, sua produção atravessa diversas áreas, passando pela medicina e não se restringindo só a ela, frequentemente se ancorando em pensadores como Spencer e Le Bon.

Com isso em vista, creio ser possível traçarmos as ligações entre a continuidade: do racismo em nossos dias, a difusão da meritocracia, a insistência da ideologia da democracia racial, a noção de que o fim da escravidão aconteceu sem a participação ativa dos escravizados e a defesa da raça negra como um dado natural. Todos estes fatos são abrangidos e ordenados, em um esforço de esquecimento falho, pela construção de um mito quanto ao encontro entre o colonizador e o colonizado. Este é arquetizado como uma epopeia, como uma série de aventuras heroicas, recheadas de grandes conflitos e conquistas; construção que, necessariamente, exclui aquilo que lhe é contraditório, aquilo que não é possível se inscrever nessa série épica sem desajustá-la. Abraçando esta alternativa de desajustamento, parece-me que os trabalhos de Moura (1959/2020c) e Gonzalez (2020) reconhecem aquilo que foi encoberto pela sequência de justificativas desumanizadoras, retornando a algo muito anterior em nossa História e se opondo à atualização do mito que estrutura a nossa cultura. Estas análises tomam o fenômeno sobre a égide do termo “problema negro”, possibilitando-nos entender, por exemplo, como a meritocracia, tão celebrada em nossos dias, teria uma raiz e uma conformação racista: serviria para sustentar este mito que existe desde nossa gênese.

Aqui, faz-se necessário ressaltar o diálogo deste movimento crítico, que dava seguimento às insurreições do período escravista, com a generalização do questionamento da lógica da dominação colonial após o desfecho da Segunda Grande Guerra, impulsionado pela migração de um grupo específico para a metrópole. Tratava-se dos estudantes das colônias que, após séculos debaixo do jugo imposto pelos europeus, tiveram contato com as

universidades da metrópole e produziram respostas insubmissas à condição que eram reduzidos (Munanga, 1986/2020). Esta insubmissão reportava à mudança de *status* que experienciavam ao aportarem nas grandes cidades, uma vez que, antes, acreditavam que eram cidadãos europeus, pretensamente inseridos na dinâmica social a que pertenciam. Ao chegarem na Europa, o que conheciam era negado ou, tomando a expressão do escritor nigeriano Chinua Achebe (1958/2009), o mundo que conheciam se despedaçava [*Things fall apart*]. Um exemplo disso é o caso dos estudantes martinicanos que chegavam à França. Como Faustino (2018) ressalta, na Martinica quando colônia francesa, havia uma ideia comum de que, por serem parte do domínio europeu, os habitantes das colônias eram também cidadãos europeus. Eram ensinados que a “França era o ‘seu lar’ e de que os ‘pais da sua pátria’ eram os Gauleses” (Faustino, 2018, p. 20). Demais, eram ensinados a recusar aspectos que remetiam às origens em África, como o crioulo [*créole*] — língua falada pelos habitantes das camadas mais baixas nas Antilhas. Procurava-se, a todo modo, afastar-se das raízes “selvagens” e, assim, o negro era tomando, insistentemente, como retrocesso/degeneração: “dada a racialização das posições sociais, a busca pela aproximação ao europeu tornou-se a norma e o seu oposto foi patologizado” (Faustino, 2018, p. 22).

A partir deste contato que questionou a lógica estabelecida e que desencantou as promessas do mundo civilizado, nasceu um movimento que recusava e criticava o processo de colonização, assim como o mito que transmitia. Este era acompanhado de uma mudança de perspectiva em relação à África: antes, vista como pobre e bárbara; agora, redescoberta como continente rico de cultura e tradição. Era uma virada que buscava “uma consciência racial (não racista)” (Munanga, 1986/2020, p. 46); era o surgimento da *Négritude*¹². Esta palavra foi retomada pelo poeta e professor martinicano Aimé Césaire (1913-2008), cuja atuação política e literária teve forte influência em diversos intelectuais de todo o mundo¹³. Logo, em conjunto de Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e Léon-Gontran Damas (1912-1978), ele criou a revista *Étudiant Noir* [Estudante Negro] que buscava “liberdade criadora do negro e condena[va] a imitação ocidental. Aponta[va] como meios de libertação a volta às raízes africanas, o comunismo e o surrealismo” (Munanga, 1986/2020, p. 49).

¹² Optei em manter a grafia desta palavra como em sua língua original, o francês, a fim de proporcionar a diferenciação entre esta e a já abasileirada “negritude”. Sigo a abordagem de Faustino (2020b, p. 77) quanto a esta diferenciação, em que “[*Négritude*] refere-se ao movimento social surgido na França e nas colônias francesas entre a primeira metade do século XX, [enquanto negritude] refere-se a um sentimento de pertença étnico-racial que se difundiu por toda a diáspora africana”.

¹³ Segundo Faustino (2018), o criador da palavra *Négritude* foi o psiquiatra e abolicionista Benjamin Rush (1746-1813), empregando-a em um sentido estritamente biológico e, dessa maneira, utilizando a ciência para justificar um pensamento de caráter racista. Entretanto, a significação contemporânea de negritude segue as produções de Aimé Césaire, que a empregava com reivindicação política.

Dessa maneira, entendemos que a proposta do movimento *Négritude* era a de combater o ideal europeu de civilização, que, tomado como norma, oprimia e destruía os povos autóctones nas colônias. Césaire (1950/2020), em *Discurso sobre o Colonialismo*, já inicia o seu texto abordando esta questão e alegando que “A Europa é indefensável” (p. 9), uma vez que, na normalidade explosiva herdeira da *Belle Époque*, havia problemas que não poderiam mais ser desprezados pela civilização moribunda, “o problema do proletariado e o problema colonial” (p. 9). Com isso, Césaire (1950/2020) destaca: a colonização como processo civilizatório seria uma falácia, sendo, em verdade, parte de uma empreitada econômica com fins de exploração de riquezas e subsídios, tendo como resultado a aniquilação de culturas inteiras. O colonizador não seria o benfeitor civilizado; seria, em seus próprios termos, o bárbaro levado por “instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral” (Césaire, 1950/2020, p.17). Afastando-se deste e de sua glória apodrecida, Césaire diz “o negro é bonito” e reivindica o amor à sua pele escura, destruindo a lógica demonizadora que tanto afligia aos negros. Nesse sentido, este movimento estaria relacionado a uma assunção positiva de aspectos relacionados ao ser negro, como na passagem de *Diário de um retorno ao país natal* em que Césaire (1939/2021, p. 80) pontua: “nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força” [*aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force*]. Assim, pretendia-se encontrar, nos restos dessa catástrofe, a possibilidade de um retorno às raízes e, antes disso, a possibilidade de ser civilizado e negro.

Por fim, creio que expus como a problemática da criação da raça negra — ou, nos termos comuns à geração posterior à Segunda Grande Guerra, o problema negro — diz de um processo muito complexo e que, por isso, não requer consenso. Pelo contrário, os diálogos entre os tratamentos do problema negro produzem caminhos distintos e, ainda assim, intrínsecos. Este é o caso da profunda influência de Aimé Césaire no pensamento de um teórico central da crítica anticolonial, também estudante universitário que se incomodou com as cores racistas da metrópole, cuja importância à contemporaneidade é inquestionável: Frantz Fanon. Este contato coincide com a chegada de Césaire à Martinica, a fim de lecionar literatura no Liceu Schoelcher e, inicialmente, dá-se de maneira indireta, por meio dos amigos de Fanon, já que este era muito novo para participar das aulas (Cherki, 2022). Quando, de fato, começa a estudar com o professor, Fanon revela nutrir grande estima por ele, chegando a apoiá-lo na candidatura a deputado. É logo após este momento que ele começa a esboçar suas primeiras produções e a se afastar do que Césaire defendia com o movimento *Négritude*, dando base para o seu pensamento posterior e, principalmente, à sua concepção de

universalismo radical — a que, acredito, aborda o problema negro da maneira mais sofisticada. Esta noção contrapõe-se a “um humanismo abstrato de caráter eurocêntrico burguês” (Faustino, 2022, 106), indicando “um novo humanismo, voltado à articulação contingente de demandas particulares e universais da agência humana” (p. 106). Com esta defesa, o lugar do branco como expressão universal do humano definha-se, sendo necessário avançar ainda mais: seria urgente abrir mão da leitura posta quanto à diferença, acabar com a noção de raça e, conseqüentemente, com o racismo.

QUARTO CAPÍTULO

O duplo narcisismo

“O branco está preso em sua brancura. O negro, em sua negrura. Nós tentaremos determinar as tendências deste duplo narcisismo e as motivações as quais ele se remete”.¹⁴ (Fanon, 1952/2015, p. 10)

“O olho não é somente um espelho, mas um espelho retificador. O olho deve nos permitir corrigir os erros culturais. Eu não digo os olhos, eu digo o olho, e a gente sabe a que este olho se reporta ... *O problema negro não se resolve no problema dos negros vivendo entre os brancos, mas sim no dos negros explorados, escravizados, desprezados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca*”.¹⁵ (Fanon, 1952/2015, p. 195, grifo meu)

“Do outro lado do mundo branco, uma *feérica cultura negra* me cumprimentava.”¹⁶ (Fanon, 1952/2015, p. 120, grifo meu)

Este capítulo se dedica às contribuições da leitura de Fanon acerca do problema negro, assim como os seus desdobramentos para a psicanálise contemporânea. Primeiramente, retornei aos textos do teórico em que nos é apresentada a sua perspectiva sobre o racismo. Após isso, segui para *Pele negra, máscaras brancas* (1952/2021), livro que, em minha opinião, possui profundas contribuições para a clínica atual. Por meio deste, abordei a noção de duplo narcisismo e sua correspondência com a produção teórica acerca do conceito psicanalítico de identificação. Ao fim, discuti as críticas em torno dessa aproximação teórica.

4.1 O bastardo do Ocidente

Como discuti no capítulo anterior, a perspectiva fanoniana acerca do problema negro é muito sofisticada, por descrever, brilhantemente, a incidência da opressão nascida deste, o

¹⁴ Tradução minha para: *Le Blanc est enrôlé dans sa blancheur. Le Noir dans sa noirceur. Nous essaierons de déterminer les tendances de ce double narcissisme et les motivations auxquelles il renvoie.*

¹⁵ Tradução minha para: *L'œil n'est pas seulement miroir, mais miroir redresseur. L'œil doit nous permettre de corriger les erreurs culturelles. Je ne dis pas les yeux, je dis l'œil, et l'on sait à quoi cet œil renvoie... Le problème noir ne se résout pas en celui des Noirs vivant parmi les Blancs, mais bien des Noirs exploités, esclavagisés, méprisés par une société capitaliste, colonialiste, accidentellement blanche.*

¹⁶ Tradução minha para: *De l'autre côté du monde blanc, une féérique culture nègre me saluait.*

racismo. Acredito que isso se deva pela importância dada pelo teórico à sua correlação com a cultura — temática abordada em um de seus textos principais, datado de 1956, fruto de um trabalho apresentado no primeiro congresso de artistas e escritores negros em Paris. Neste, detalha-se como o racismo, por si, não poderia ser observado como um fenômeno isolado, mas como parte de uma estrutura e correlato à cultura: “se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascidos do encontro do homem com a natureza e com seu semelhante, deve-se dizer que o racismo é de fato um elemento cultural” (Fanon, 1956/2021, p. 70). Assim, o teórico atesta a necessidade do racismo transformar-se a fim de “cumprir o destino do conjunto cultural que lhe [dá] forma” (p. 70), entendendo que, modificando-se ao longo do tempo, este não se resume a uma determinada situação específica e pontual, mas a uma forma de existir, a um estilo cultural. Nesse movimento, Fanon (1956/2021, p. 71) caracteriza-o como parte de um todo maior: “o da opressão sistematizada de um povo”; opressão que visa a destruição dos sistemas de referência do povo oprimido: “o panorama social [do povo oprimido] é desestruturado, os valores são desprezados, esmagados, esvaziados” (Fanon, 1956/2021, p. 72). Ainda analisando este processo de opressão sistematizada, o teórico descreve como a implantação do regime colonial não consistiria na morte da cultura originária; ao em vez disso, esta continuaria presente e em contínuo rechaço: “essa cultura, outrora viva e aberta ao futuro, se fecha, paralisada pelo estatuto colonial, esmagada pela carga de opressão. Ao mesmo tempo presente e mumificada, ela depõe contra os seus membros” (Fanon, 1956/2021, p. 72). E, dessa forma, tendo como referencial a cultura do opressor, “esse homem¹⁷-objeto, sem meios de existência, sem razão de ser, é destruído no que há de mais profundo em sua essência. O desejo de viver, de prosseguir, torna-se cada vez mais confuso, mais fantasmático” (Fanon, 1956/2021, p. 74).

Este processo é nomeado pelo teórico como alienação colonial, e poderia ser sintetizado como um movimento em que “o opressor, pelo caráter global e assustador de sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver, sobretudo uma avaliação pejorativa de suas formas originais de existência” (Fanon, 1956/2021, p. 78). Neste, o oprimido assume e proclama o modelo cultural opressor, enquanto condena o seu próprio estilo cultural, sendo que Fanon (1956/2021, p. 79) denuncia a perversidade deste processo, uma vez que “o oprimido mergulha na cultura imposta com a energia e a tenacidade de um naufrago”. Dessa for-

¹⁷ O termo “homem”, aqui, é usado no sentido de “humano”, resumindo toda a humanidade no gênero masculino, revelando o que hooks (1986/2019b) chama de sua “linguagem sexista”, discordante do que busco com meu trabalho. Quanto aos impasses deste aspecto em sua obra, acredito que a melhor postura seria a que Faustino (2020b, p. 250) indica como a possibilidade de exercer um movimento crítico semelhante ao do próprio Fanon diante de seus interlocutores: “caminhar com eles, ao redor deles e, sobretudo, para além deles, sempre que a realidade concreta assim demandar”.

ma, assevera-se que “o racismo nunca é um elemento adicionado depois, descoberto por acaso numa pesquisa entre os dados culturais de um grupo. A constelação social, o todo cultural são profundamente modificados pela existência do racismo” (p. 75). Atualmente, estas declarações parecem se assentar com bastante exatidão, sendo possível sustentar, a partir dessas proposições de Fanon (1956/2021) em conjunto com Moura (1958/2020) e com Gonzalez (2020), que precisaríamos tomar o fenômeno de permanência do racismo como remetendo às bases da estrutura de nossa cultura: “hoje em dia se diz que o racismo é uma chaga da humanidade. Mas, não se deve ficar satisfeito com essa frase. É preciso buscar incessantemente as repercussões do racismo em todos os níveis da sociabilidade” (Fanon, 1956/2021, p. 75). Ainda quanto a isso, Faustino (2018) indica que este texto carregaria três teses interconectadas. A primeira seria a de que “o racismo pode ser tomado como um elemento cultural e, como tal, presentifica-se em toda a tessitura social que o abriga” (Faustino, 2018, p. 85), implicando, forçosamente, em pensar como a política, a ética e a estética de uma cultura racista estariam imbuídas “de uma forma de conceber o negro ... simbolicamente destituído de seus atributos humanos” (Faustino, 2018, p. 86). A segunda tese seria a de que “essa dimensão cultural que constitui o racismo não o explica *per se*. Ao contrário, o próprio racismo, em sua expressão moderna, só se torna inteligível a partir de suas mediações socioeconômicas e históricas” (Faustino, 2018, p. 87, grifo do autor), localizando o racismo moderno na estirpe do desenvolvimento do Capitalismo. A última tese consiste na “crítica à afirmação unilateral da cultura outrora negada pelo colonialismo”, destacando como a reafirmação cultural da cultura do oprimido, antes rechaçada pela dominação colonialista, poderia estar condenada a se fechar, a se tornar exótica.

Essa leitura do racismo faz eco no texto derradeiro do teórico, *Os condenados da terra* (Fanon, 1961/2022), mais especificamente em seu capítulo dedicado à análise da violência. Neste, Fanon (1961/2022, p. 34) descreve como “o mundo colonizado é um mundo dividido em dois”, uma vez que há uma oposição entre a zona habitada pelos colonizados e a zona habitada pelos colonos, sendo que estas buscariam uma recíproca exclusão. Os colonos lançariam um olhar de desprezo para a zona colonizada, direcionando parte da violência que atravessa o processo de dominação a imagens construídas em torno dos colonizados, imagens que personificam o próprio mal. Para Fanon (1961/2022, p. 36) o povo colonizado, por sua vez, lança seu olhar de inveja e sonha em tomar as posses dos colonos: “não há um único colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono”. Isto se daria pela disparidade de riquezas entre as zonas: enquanto a zona habitada pelos colonos exhibe os mais avançados recursos tecnológicos e arquitetônicos, com cidades construídas todas de “pe-

dra e de ferro” (Fanon 1961/2022, p. 35), a zona habitada pelos colonizados é descrita como “um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados” (Fanon 1961/2022, p. 35), lugar marcado pela fome e pela morte. Fanon (1961/2022, p. 92), finalmente, admite: o mundo habitado pelos colonizados constitui-se como “mundo de miséria e desumano”, e o mundo habitado pelos colonos se escora “na opulência mais ostentatória”. Este suposto esplendor civilizacional incrustado na imagem da metrópole seria alarmante, para o teórico, por ter suas raízes na dominação colonialista: “esta opulência europeia é literalmente escandalosa, pois foi construída sobre as costas dos escravos, nutriu-se do sangue dos escravos, provém em linha direta do solo e do subsolo desse mundo subdesenvolvido” (Fanon 1961/2022, p. 92).

Além do exposto, é necessário pontuar que a crítica de Fanon (1961/2022; 1956/2021) acerca do racismo se correlaciona não somente à produção intelectual e militante do teórico, mas também à sua condição como um homem negro. A categorização quanto a gênero e raça recebe bastante importância em suas meditações, marcando a pedra angular de seu trabalho: a experiência vivida [*l’expérience vécue*]. Como Gordon nos lembra (2015), este termo é fruto da influência da fenomenologia no pensamento do teórico, sendo emprestado de Merleau-Ponty e fazendo, ainda, alusão ao segundo volume da obra de Simone de Beauvoir¹⁸. Judy (1994, p. 54), analisando a noção conceitual de experiência vivida em Fanon, aponta que esta corresponderia a uma identidade consciente [*conscious identity*], ou seja, consciência¹⁹ de estar sendo determinado por alguma identidade. Ainda segundo Judy (1994, p. 54), a escolha da experiência vivida pelo teórico buscaria “considerar as ‘forças autênticas’ atuando na existência humana”²⁰, excedendo explicações que justificassem a situação patológica do negro como um objeto fóbico, ansiógeno [*objet phobogène, anxio-gène*] somente pela via do colonialismo. A sua análise encontraria o cerne desta situação na própria Modernidade. Por sua vez, a condição moderna, que toma corpo no Capitalismo, sustentaria o mito negro e, assim, há a emergência da situação em que o negro já é o negro de partida, e é um negro aos olhos do branco. Judy (1994) observa como a experiência vivida do negro, como identidade consciente, diz de uma apresentação da experiência de consciência de que está se tornando negro, assemelhando-se a uma dialética. Este processo parece se exemplificar na pena de Fanon (1952/2020, p. 125), em um trecho do sexto capítulo, em uma passagem quase que exemplar acerca deste

¹⁸ Da relação entre as obras de Merleau-Ponty e de Fanon, conferir Bentouhami (2014). Acerca da influência pouco falada da obra de Beauvoir no pensamento de Fanon, recomendo o artigo “Fanon lecteur de Beauvoir” [Fanon leitor de Beauvoir] de Matthieu Renault (2014).

¹⁹ Aqui, consciência é empregada em seu sentido fenomenológico, de intencionalidade e de atribuição de sentido, não sendo compatível à conceituação psicanalítica.

²⁰ Tradução minha para: *to get beyond the consideration of the black as an object to a consideration of the “authentic forces” at work in human existence.*

processo: “ao me dar conta de que o negro é o símbolo do pecado, eu me vejo odiando o negro. *Mas percebo que sou um negro*” (p. 207, grifo meu). Esta aproximação à fenomenologia no pensamento de Fanon demonstra como as suas interlocuções com as teorias vigentes em sua época teriam de ser encaradas como um processo de apropriação muito radical (Gordon, 2015). Seria possível pensarmos, por exemplo, em uma fenomenologia fanoniana, pois a sua postura diante das contribuições fenomenológicas seria uma “frontalmente [interrogatória] e [que as validava] apenas nos aspectos que [permitissem] o desvelamento do todo colonial” (Faustino, 2020b, p. 84). Esta radicalidade na postura do teórico, que lhe possibilitou o desenvolvimento da leitura mais sofisticada quanto às problemáticas raciais, deveu-se, como já prediz a sua assunção teórica de base fenomenológica, ao que ele experimentou em sua vida, principalmente em seu contato com a metrópole no pós-guerra.

Como Faustino (2018) afirma, este contato do jovem Fanon com a metrópole através da universidade foi marcado por uma experiência de estranhamento. Diante do efervescente cenário cultural francês, endossado pelas novas leituras dos clássicos de Marx e Hegel por intelectuais como Hyppolite, Kojève e Sartre, Fanon descobriu-se negro e descobriu, também, as onerosas consequências de ocupar este *locus* social, sendo a principal o isolamento em um contexto metropolitano cuja população, em sua maioria, era branca. Este *locus* do homem negro é descrito por James Baldwin (1955/2017, p. 6), em *Notes of a native son* [Notas de um filho nativo], livro contemporâneo ao de Fanon (1952/2022), como o de “bastardo do Ocidente” [*bastard of the West*]. Nesta definição, o escritor diz, também, de seu processo de descobrir-se como homem negro, relatando: “ao traçar a linha em direção ao meu passado, eu não me encontrava na Europa, mas em África”²¹. Assim, o homem negro seria o bastardo do ocidente por reclamar uma origem que não lhe concerne, uma origem que, em verdade, anula-o: “sei, de qualquer maneira, que o momento mais crucial em meu desenvolvimento aconteceu quando tive de reconhecer que eu era como que um bastardo do Ocidente”²². Ainda refletindo acerca deste *locus*, Baldwin (1955/2020, p. 7) afirma que o legado do mundo branco — tais como as produções de “Shakespeare, Bach, Rembrandt, [as] pedras de Paris, [a] Catedral de Chartres e [o] Empire State Building”²³, criações que todos são ensinados a amar, não contemplaria a história dos povos africanos sequestrados e espalhados na diáspora: “essas não eram minhas criações, não continham minha história; provavelmente procurarei nelas, sempre em vão, por

²¹ Tradução minha para: *when I followed the line of my past I did not find myself in Europe, but in Africa.*

²² Tradução minha para: *I know, in any case, that the most crucial time in my own development came when I was forced to recognize that I was a kind of bastard of the West.*

²³ Tradução minha para: *Shakespeare, Bach, Rembrandt, to the stones of Paris, to the cathedral at Chartres, and to the Empire State Building.*

algum reflexo meu. Eu era um intruso; não era a minha herança. Ao mesmo tempo, não havia outra herança que pudesse me valer”²⁴ (Baldwin, 1955/2017, p. 7).

No entanto, diante da dominação colonialista e da completa destruição dos antigos sistemas de referência, restaria assumir este mundo branco: “eu teria de me apropriar destes séculos brancos, teria de fazê-los meus — teria de aceitar minha minha atitude especial, meu lugar especial neste esquema — senão, não teria lugar em esquema algum”²⁵ (Baldwin, 1955/2020, p. 6). Segundo Baldwin (1955/2017, p. 7), todo este processo se revolve em um “limbo de autodestruição” [*self-destroying limbo*], em que tanto o ódio e temor às pessoas brancas, quanto o desprezo pelos negros assumem papéis centrais. Este “limbo de autodestruição” que Baldwin (1955/2020) expõe ao falar de sua experiência como homem negro, parece conversar com a obra fanoniana, especificamente *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1956/2020). Nesta, estão presentes aquilo que os estudiosos de Fanon afirmam como o aspecto autobiográfico de sua obra, sendo que o caráter confessional implícito declara, como Faustino (2018) e Cherki (2022) observam, uma correlação entre a sua crítica e a elaboração de sua experiência como homem negro, podendo ser tomado, também, como uma resposta quanto ao seu incômodo diante do mundo branco.

O contexto da produção de *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2020) poderia ser definido como eminentemente moderno e, dessa maneira, conflituoso. A tensão que Fanon vivia e que percorreu o seu processo de escrita foi marcada, principalmente, por acontecimentos sociais e, ainda, por dilemas de sua experiência pessoal, podendo ser observada como um movimento dialógico ante aquilo que, depois, o próprio autor denomina como “mundo branco” [*monde blanc*] (Fanon, 1952/2020). Como Cherki (2021) e Faustino (2018) descrevem, o tom destes conflitos se deu, em grande parte, pelo momento histórico em que o teórico se situava durante a escrita do livro. Este foi publicado em 1952, pouco depois do fim da Segunda Grande Guerra, em que Fanon atuou lutando contra a ocupação alemã na França. Mesmo presenciando os horrores causados pelos dez mil marinheiros liderados pelo almirante Georges Robert quando estes atracaram nas Antilhas em 1939, horrores do “típico menosprezo dos brancos pelas populações nativas” (Cherki, 2022, p. 36), inicialmente, o jovem Fanon ainda é capturado pela efervescente descontentamento da juventude martinicana quanto ao nazismo — movimento cunhado por *l’entrée en dissidence* [a entrada em dissidência]. Por causa dessa

²⁴ Tradução minha para: *These were not really my creations, they did not contain my history; I might search in them in vain forever for any reflection of myself. I was an interloper; this was not my heritage. At the same time I had no other heritage which I could possibly hope to use.*

²⁵ Tradução minha para: *I would have to appropriate these white centuries, I would have to make them mine — I would have to accept my special attitude, my special place in this scheme — otherwise I would have no place in any scheme*

forte influência de revolta que Fanon decide servir na guerra. Para além disso, a sua escolha por lutar contra os nazistas tornava-se facilmente justificada pela sua formação eurocêntrica. Nascido na Martinica e, por isso, ensinado desde pequeno que os pais de sua pátria eram os gauleses, o, na época, adolescente Fanon reconhecia-se como um europeu (Faustino, 2018). Porém, em sua sua experiência no campo de batalha, em que buscou lutar “pela igualdade das raças e pela fraternidade humana” (Cherki, 2022, p. 41), o que Fanon encontrou foi um desmentido desta noção, foi “a discriminação étnica e o nacionalismo mesquinho” (p. 43). Não bastando o contato com a truculência própria dos confrontos bélicos, Fanon ainda teve contato com o racismo entre os oficiais militares, estopim para que, ao cabo, ele enxergasse a sua experiência nos campos de batalha como “um profundo mal-entendido” (Cherki, 2022, p. 43).

Mesmo com a apreciação desfavorável quanto à sua participação na Guerra, Faustino (2018) descreve como esta foi, contraditoriamente, imprescindível para que Fanon desse seguimento à sua educação formal, já que, com o fim dos conflitos, este retorna para Martinica como veterano de guerra com facilidades para se inserir nas instituições universitárias da metrópole francesa. Depois de terminar parte de seus estudos na sua terra natal, Fanon decide cursar odontologia em Paris, onde os acadêmicos de origem colonial concentravam-se nos bordéis desativados da rua Blondel e, depois, por não se adaptar ao local e ao curso, muda-se para Lyon e inicia seus estudos no campo da medicina (Cherki, 2022). É nesse momento que aproxima-se da literatura e da filosofia que borbulhavam no caldeirão cultural da época, chegando a fazer cursos com Merleau-Ponty e se dedicando, por conta própria, a ler Sartre, Hegel, Heidegger, Lévi-Strauss, Freud e Lacan. Como Cherki (2022, p. 45) observa, “seus interesses são abrangentes: etnologia, fenomenologia, marxismo e, principalmente, existencialismo e psicanálise”, sendo que todos estes se apresentam amalgamados no trabalho que condenou este seu primeiro momento na metrópole, momento em que, como já abordamos, o jovem Fanon de vinte e dois anos estava “atormentado pela descoberta de seu *status* de negro minoritário na sociedade francesa” (Cherki, 2022, p. 48). É por causa destes motivos que Faustino (2018) classifica a escrita de *Pele Negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2020) como não somente o resultado de uma pesquisa, mas como, também, fruto de “dilemas de vida de um jovem, letrado e de classe média” (Faustino, 2018, p. 48), de um jovem que gostaria de ser como os outros jovens e não somente viver na fronteira de dois mundos — o mundo negro e o mundo branco. Editado por Francis Jeanson pela Éditions du Seuil, o texto foi, inicialmente, cunhado como *Essai sur la désalienation du Noir* [Ensaio sobre a desalienação do negro], sendo planejado como trabalho de conclusão de curso de Fanon. No entanto, logo foi recusado pelo seu orientador por não cumprir as rígidas normas requeridas aos trabalhos da época,

considerado muito mais como um escrito poético do que estritamente acadêmico (Faustino, 2018).

Este caráter literário, hoje enxergado como pungentemente científico, aparece logo no primeiro capítulo quando Fanon (2020/1952, p. 22) afirma: “por mais que me exponha ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem”. A provocante assertiva que coloca em dúvida a própria humanidade do homem negro, como a humanidade do próprio autor, exprime a intensidade dialética da obra, correlata a uma experiência extrema — Faustino (2018, p. 51) a descreve como “situação-limite”. Como disse no início deste trabalho, o teórico chama estas situações-limites de “descer ao verdadeiro inferno” (Fanon, 2020/1952, p. 22), aludindo aos círculos infernais dantescos e endossando a necessidade de um retorno, de uma antítese ao que está previamente determinado. Faustino (2022) ressalta como Fanon, apoiando-se em suas influências do existencialismo, enxergaria essas situações de uma maneira positiva, uma vez que “a vida humana é plena de contradições e dilemas sociopsíquicos existenciais dos mais variados” (p. 50) e os enfrentar, mesmo quando insuportáveis, possibilitaria “ampliar a nossa consciência sobre o mundo, a liberdade e a responsabilidade para conosco e com os outros” (p. 50). Enfrentar, então, as situações-limites insuportáveis buscaria “a superação dos conflitos existenciais que nos tornam humanos” (Faustino, 2022). Ao retornarmos à crítica fanoniana, a de que o homem negro não seria considerado como integrante ao referencial do que consideramos humano, sendo o bastardo do Ocidente, chegamos a noção de que, ao negro, este descer ao verdadeiro inferno é impossibilitado: “o negro não goza da regalia de empreender essa descida ao verdadeiro inferno” (Fanon, 1952/2020, p. 22).

Esta cristalização não se restringiria somente ao *locus* de “negro”, sendo atravessada, ainda, pela imagem construída na cultura em torno do que é ser um homem e as dissidências entre este e o “homem negro”, recorte específico que situa a produção fanoniana. Na época da publicação de *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2020), havia uma visão comum, que ainda hoje permanece, de que o homem negro é, antes de qualquer coisa, uma besta lasciva, primitiva, que simbolizaria o biológico. Angela Davis (1981/2016, p. 178) cunha essa visão como “mito do estuprador negro” e adverte como este emerge e ainda emerge “sempre que as recorrentes ondas de violência e terror contra a comunidade negra exigem justificativas convincentes”. Usado como “arma mortal do racismo” contra os homens negros, este mito, atualização da dominação colonial, asseguraria práticas bárbaras como mutilações e assassinatos (Davis, 1981/2016, p. 178). Dessa forma, não seria algo isolado, simplesmente um preconceito. Para a teórica, condiria com um dos aspectos da opressão capitalista, estruturada como racismo contra as populações negras — no seu contexto, a população negra norte americana,

mas também poderíamos estender para a população negra em diáspora nas sociedades capitalistas. É com esta imagem, circunscrita por um mito animalizador, que Fanon (1952/2020, p. 132) se defronta na metrópole francesa, nauseado pelo estranhamento e pela sua própria incapacidade de se reconhecer naquilo que remetiam a ele: “os negros são selvagens, estúpidos, analfabetos. Mas, no meu caso, eu sabia que essas proposições eram falsas. Havia um mito do negro que era preciso demolir a qualquer preço”.

Assim, ao longo dos capítulos de *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2020), esse estranhamento guia a discussão, passando pelo cuidado do teórico em contestar uma leitura realizada pelo psicanalista Octave Mannoni (1956/1990) acerca de um complexo de dependência entre o colonizado e o colonizador. Ao traçar um paralelo entre este suposto complexo e o complexo de inferioridade idealizado por Adler, esta perspectiva afirmaria certa dependência gradual entre o povo dominado e o povo dominador. Além disso, não bastando a crítica acerca desta categoria conceitual, Fanon (1952/2020) sublinha como, mesmo pretendendo uma postura mais próxima e compreensiva diante dos malgaxes, Mannoni reafirmaria uma leitura de caráter ideológico quanto ao contato dos povos colonizados. Fanon (1952/2020) aponta como o racismo presente na sociedade francesa estaria imbricado nas proposições de Mannoni, entendendo que o autor não se dedicou a desvelar como o processo de exploração dos povos africanos seria algo que antecede esse suposto complexo de dependência. Sendo algo anterior a este complexo, seria, igualmente, um pressuposto incontornável para o entendimento e a crítica do fenômeno analisado. É nesse sentido que Fanon (1952/2020) indica que, para entendermos o problema negro e, então, empreendermos o seu movimento antagônico, que ele chama de “desalienação do negro” (p. 24), seria necessário “um reconhecimento imediato das realidades econômicas e sociais” (p. 24).

A partir desse contrapondo e recorrendo a Freud, Fanon (1952/2020, p. 25) nos lembra da necessidade de compreender como o sofrimento psíquico teria de ser compreendido pela história individual daquele que sofre: “em reação à tendência constitucionalizante do final do século XIX, Freud, por meio da psicanálise, exigiu que se levasse em conta o fator individual. Ele substituiu uma tese filogenética pela perspectiva ontogenética”. Porém, mesmo tendo em vista o caráter singular do sofrimento, o teórico denuncia que as implicações da alienação colonial e do racismo não se tratavam somente de problemas individuais, de caráter psíquico, mas também de caráter social: “veremos que a alienação do negro não é uma questão individual. Além da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia.” (Fanon, 2020/1952, p. 25). Esta última, uma das principais contribuições do teórico à psicologia, não remeteria a uma categoria conceitual da psicanálise, dando-nos mais evidência da originalidade de seu pensamento,

mas não necessariamente afirmando sua cisão com a teoria²⁶. Trabalhando a noção de sociogenia, Faustino (2020c) aponta para o caráter enigmático desta em vista das produções do campo psicanalítico da época, associando-a a contraposição do teórico diante da visão dominante em seu momento histórico, que buscava uma via para compreender os fenômenos psíquicos também pela lente do social. Tomando este caminho, Fanon revela, por exemplo, que a dimensão particular do sofrimento, como as implicações traumáticas do colonialismo na subjetividade do colonizado e do colonizador, seriam apenas inteligíveis se considerássemos as determinações historicamente concretas, ou seja, no caso específico: “a Modernidade capitalista e a sua necessidade de converter o que é genuinamente humano em objeto de sua acumulação” (Faustino, 2020, p. 11)²⁷.

Isto, apresentado através da experiência vivida do negro, seria não somente excruciante, como também anulador. A inferioridade, aspecto psíquico da teoria do desenvolvimento individual de Adler, evocada por Mannoni (1956/1990) como paralelo conceitual ao seu complexo de dependência, não contemplaria os afetos que respondem ao que foi vivido. Há, assim, um teor trágico nisso, por descrever algo já fechado, como uma sina que deve ser estritamente seguida ante à visão do mundo branco. O homem negro, resumido ao biológico e à bestialidade, teria somente um destino: “por mais penosa que possa nos parecer esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, existe apenas um destino. E ele é branco” (Fanon, 1952/2020, p. 24). Seguindo a sua crítica, o teórico descreve como algumas pessoas negras buscariam alcançar esta brancura a partir da possibilidade de envolvimento amoroso com parceiros brancos. Estas relações, que para Fanon (1952/2020) poderiam ser delimitadas como patológicas, são objeto de dois capítulos, “A mulher de cor e o branco” e “O homem de cor e a branca”. Em síntese, ambos os capítulos abordam o investimento socialmente partilhado direcionado às imagens construídas em torno da brancura: os olhos azuis, os cabelos alourados e a pele clara (Fanon, 1952/2020). Novamente, enquanto em um dos polos, o polo bom, encontra-se os ideais de brancura, “sou branco, quer dizer que tenho comigo a beleza e a virtude, que jamais foram negras. Sou da cor do dia...” (p. 60), no outro, o ruim, há a negrura.

Nesse “drama narcisista” [*drame narcissiste*] (Fanon, 1952/2015, p. 43), há o já descrito final trágico, uma vez que, mesmo com o grande número de possibilidades frequente aos envoltimentos afetivo-amorosos, o que sobressai é uma certeza apoiada na cor da pele:

²⁶ Quanto ao diálogo entre Fanon e as produções do seio psicanalítico, recomendo a dissertação de Pedro Donizete Ferreira (2022), *A recepção da psicanálise em Frantz Fanon: uso e implicação para o campo psicanalítico*.

²⁷ As contribuições de Fanon para o entendimento da indissociabilidade entre social e psíquico dos fenômenos psicológicos foi tema de um dos trabalhos que apresentei no XVII Congresso de Psicologia da UFG (2022) e, dessa forma, parte do que foi exposto aqui deve às pontuações organizadas no resumo expandido.

“Quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor... *Por um lado ou por outro, sou prisioneiro do círculo vicioso.*” (p. 132, grifo meu). Este movimento fica evidente em uma passagem do livro, em que, ao entrevistar “indivíduos da raça branca”, inserindo a palavra “negro” no meio de outras, em suas associações livres, a grande parte das respostas seguia determinado roteiro: “Negro = biológico, sexo, forte, atlético, potente, boxeador, Joe Louis, Jesse Owens, fuzileiros senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado.” (Fanon, 1952/2020, p. 179). A resposta para isso é, novamente, a repetição de uma experiência anuladora e, também, dilacerante, experiência que Fanon (1952/2020) descreve em um dos parágrafos mais tocantes de todo o livro. Para seus biógrafos e comentadores (Faustino, 2018; Cherki, 2022), trata-se do relato de uma experiência pessoal do próprio autor diante de uma criança que se assusta com a sua aparência. O momento é marcado, em primeiro lugar, com o estranhamento ante o diferente: “Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente...” (Fanon, 1952/2020, p. 129). Ainda, a criança se assusta com o negro que treme com o frio: “o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva” (p. 129). Enquanto a criança branca encontra conforto nos braços da mãe — e, eu adiantaria: nos braços da cultura, o negro experimenta a violência cotidiana e supostamente inexorável do racismo: “meu corpo me era devolvido desmembrado, desmontado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio” (p. 129).

É por isso que, a desalienação do negro, proposta contrária ao colonialismo, que dava nome ao manuscrito original de Fanon, teria suas raízes no individual e, concomitantemente, no coletivo. Em sua conclusão, o teórico reafirma que este movimento só é possível a partir de um futuro utópico e revolucionário e não de um passado colonialista que continua a se atualizar: “serão desalienados negros e brancos que se recusarem a se deixar enclausurar na Torre Substancializada do Passado. Para muitos outros negros, a desalienação virá, ademais, da recusa em considerar a atualidade definitiva” (1952/2020, p. 237), entendendo que o passado não pode cristalizar o presente e o futuro, e que, dessa forma, a “pele negra não [seria] depositária de valores específicos” (p. 239). Nesse sentido, desalienar passaria, forçosamente, por recapturar este passado e condená-lo ou valorizá-lo (Fanon, 1952/2020) — mas, não o ignorar, ou melhor, encobrir e esquecer. Diante da amnésia coletiva quanto ao escravismo e à dominação presente em antigas colônias — como o próprio Brasil, voltamos às observações de Fanon (1952/2020) acerca da incidência do racismo na constituição psíquica moderna. O teórico

aponta que, por exemplo, “quando os negros se acercam do mundo branco, ocorre uma certa ação sensibilizadora. Se a estrutura psíquica se mostra frágil, assistimos a um colapso do ego. O negro deixa de se comportar como indivíduo acional” (p. 169). Algo possível de ser observado até no processo de crescimento das crianças: “uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco” (Fanon, 1952/2020, p. 159)²⁸.

Assim, desde muito cedo, as crianças negras entram em contato com esta lógica, incorporando-a em seu modo de enxergar a si e enxergar ao outro. Como abordado, as representações relacionadas aos povos colonizados corresponderiam ao ruim/indesejável, como: “o Lobo, o Diabo, o Gênio Maligno, o Mal, o Selvagem”, provocando nas crianças “*uma identificação com o vencedor, a criança negra se torna o explorador, o aventureiro, o missionário ‘que corre o risco de ser comido pelos negros malvados’*” (Fanon, 1925/2020, p. 161-162, grifo meu). Nesse contexto, identificar-se com a negrura é se identificar com o que é repugnante. Por meio disso, o teórico afirma que a criança negra identifica-se com a brancura: “*identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, ou seja, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco*” (Fanon, 1925/2020, p.163, grifo meu). Aqui, chegamos à noção fanoniana que, ao meu ver, é a mais interessante para discutirmos as desventuras do problema negro e, do mesmo modo, a tragicidade do racismo. Trata-se da construção teórica do duplo narcisismo [*double narcissisme*], termo inspirado pela teoria psicanalítica.

Como Souza (2022, p. 13) observa, Fanon não se formou, propriamente, como um psicanalista, sendo o duplo narcisismo um exemplo de abordagem da psicanálise pelo teórico, sendo que este termo foi citado, restritamente, em apenas um parágrafo da introdução de *Pele Negra, máscaras brancas* (Fanon, 1925/2020). Como Faustino (2022, p. 84, grifo do autor) descreve, esta construção teórica se refere à barreira intransponível colocada pela ideia de raça, em que “o negro deseja ser branco, como suposto *caminho da verdade e da vida* em direção à hominização e à humanização”. Para além disso, é interessante ressaltar como esta asserção tão precoce do conjunto da obra de Fanon já adianta como o branco, a partir da criação da ideia de raça, também é racializado, algo que se contrapõe ao suposto neutro e universal que tanto é defendido. O resultado disso é que, mesmo em sua posição de suposto privilégio, este “também terá a visão turva pelo véu interposto pela racialização, perdendo, com isso, parte de sua própria humanidade” (p. 84). Faustino (2022), comentando acerca desta passagem,

²⁸ Aqui, Fanon (1952/2020) emprega o termo “normal” no sentido desenvolvido pelo médico e filósofo Georges Canguilhem, não desconsiderando os limites borrados entre o que seria o normal e o patológico, desenvolvendo a sua argumentação a partir daquilo que estava na vanguarda de seu tempo.

afirma como o duplo narcisismo seria uma prisão que se enrijece naquilo que é colocado como um círculo infernal que prende o branco em sua brancura [*blancheur*] e o negro em sua negrura [*noirceur*], neste duplo narcisismo — ou seja, em um investimento direcionado a duas imagens construídas e sustentadas em nossa cultura, imagens que precisam uma da outra para se manterem. Dessa maneira, mesmo o movimento *Négritude*, que buscava afirmar algo bom no negro, estaria preso neste círculo infernal, uma vez que “se o desafio é libertar negros e brancos de suas jaulas narcísicas, a saída visualizada por Fanon não poderia ser nada menos que o fim [da noção de raça]” (p. 87), proposta que esbarra em seu universalismo radical, em um novo universal²⁹. Este só seria alcançado por meio da destruição das bases colonialistas em nossa cultura, almejando, em um panorama revolucionário, a “reestruturação do mundo” (Fanon, 1952/2020, p. 95). Pelo apresentado e alinhando-se ao objetivo de presente trabalho, que propõe uma perspectiva voltada à práxis e teoria psicanalítica, destaco que, mesmo com sua apropriação singular, e dessa forma talvez não mais restrita ao campo da psicanálise, há em Fanon uma ligação intrínseca com a clínica de nossos dias. Esta ligação, que me aparece inquestionável, assume a sua importância a partir de um conceito, que emerge com maior importância para a interlocução entre a produção de Frantz Fanon e a clínica contemporânea: a identificação [*identifizierung*].

4.2 As máscaras brancas

Descrita, usualmente, como “processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro” (Pontalis, & Laplanche, 2001, p. 226), a identificação é a base para a compreensão da própria constituição do humano, sendo detalhada como um acontecimento em curso e não exatamente como um evento acabado, como defende o professor e psicanalista Altair José dos Santos (2022). Este ainda releva que, tendo em vista a importância do conceito para própria constituição da teoria psicanalítica, poderíamos encarar a sua estruturação a partir de dois momentos principais: um primeiro, entre 1891 a 1913, com a descoberta do inconsciente, em que a identificação é articulada à própria desconstrução das barreiras que separavam os fenômenos psíquicos considerados como patológicos dos normais; e um segundo momento, entre 1914 e 1920, em que esta é compreendida como uma categoria conceitual complexa

²⁹ O posicionamento radical de Fanon, no entanto, não invalidaria a sua aposta em algumas vias de enfrentamento imediato quanto ao problema racial. Uma dessas poderia ser a *Négritude*, tendo em vista a possibilidade desta se inserir na série de ações necessárias para o dismantelamento da noção racial. Aqui, é interessante destacar: Fanon apostaria em uma identidade, como reivindicação de aspectos positivos de uma dada comunidade oprimida e humilhada, não se confundindo com um identitarismo, que estaria relacionado à cristalização subjetiva de uma comunidade a partir de seus aspectos culturais.

e, frequentemente, paradoxal. Na primeira fase, em que o trabalho de Freud estava centrado na estruturação da própria teoria e na práxis clínica, a identificação é entendida como um fenômeno inconsciente com importante papel na formação dos sonhos, dos atos falhos, dos chistes e dos sintomas, por meio dos mecanismos do deslocamento e da condensação.

Já a segunda fase da estruturação conceitual da identificação, fase que mais me interessa neste trabalho, seria marcada pelo teor das considerações freudianas seguidas pelos avanços de suas descobertas na práxis clínica, considerações que buscavam construir um campo conceitual próprio, a metapsicologia (Santos, 2022). Trata-se, ainda, do momento em que a identificação está implicada, diretamente, ao conceito do narcisismo. Tomado do campo das patologias, assim como boa parte da origem dos conceitos desenvolvidos por Freud, o narcisismo aparece, em um primeiro momento, no texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/2020j). Neste, na tentativa, atualmente já muito discutida e criticada, de desvelar o mecanismo psíquico que originaria a homossexualidade, Freud (1905/2020j, p. 34) descreve: “constatamos que os futuros invertidos passam, nos primeiros anos da infância, por uma fase de intensa, mas breve fixação na mulher (geralmente a mãe), e, após superá-la, identificam-se com a mulher e tomam a si próprios como objeto sexual”. Essa mesma leitura acerca do mecanismo psíquico da gênese da homossexualidade aparece em “Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci” (Freud, 1910/2020k), novamente descrevendo como, na homossexualidade do menino, o investimento posterior em objetos sexuais assumiria esta conformação, identificação com a mãe e amor narcísico em relação a si: “o menino recalca o amor pela mãe, na medida em que ele mesmo se coloca no lugar dela, identificando-se a ela e tomando-a como modelo e nessa semelhança, ele escolhe seus novos objetos de amor.” (Freud, 1910/2020k, p. 116).

Contudo, é em 1915 que Freud descreve o narcisismo como parte do “desenvolvimento sexual regular do ser humano” (1914/2010a, p. 14), sendo, assim, possível pensar em um narcisismo primário e normal. Neste texto, Freud (1914/2010a, p. 17) lança a hipótese de “um originário investimento libidinal do Eu”, que depois é “cedido aos objetos, mas que persiste fundamentalmente, relacionando-se aos investimentos de objeto como o corpo de uma ameba aos pseudópodes que dele avançam”. Nessa perspectiva, o Eu, especificamente neste texto encarado como uma unidade psíquica em que se reserva a libido, “não [existiria] desde o começo no indivíduo; o Eu [teria de] ser desenvolvido” (Freud, 1914/2010a, p. 18-19). A gênese do Eu, dessa forma, seria atravessada pelo narcisismo primário, indicado como “o primeiro narcisismo, o da criança que toma a si mesma como objeto de amor” (Pontalis e Laplanche, 2001, p. 290), escolha decorrente de suas vivências de satisfação. Remontaria, ainda, à relação ana-

clítica entre a pessoa que exerce a função materna e a criança: “esse apoio [relação anaclítica] mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui” (Freud, 1914/2010a, p. 32).

Uma outra confirmação deste narcisismo primário seria a superestimação, em que “os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições — que um observador neutro nelas não encontraria — e a ocultar e esquecer todos os defeitos” (Freud, 1914/2010a, p. 36). Todavia, esta superestimação não se estenderia por muito: logo o narcisismo da criança abala-se pelo complexo de castração e, por isso, observa-se no adulto normal que “a sua megalomania de outrora arrefeceu e que se apagaram os traços psíquicos a partir dos quais desvelamos o seu narcisismo infantil” (Freud, 1914/2010a, p. 39). Dessa forma, segundo a leitura freudiana, a libido investida no Eu sofre recalque diante dos ideais morais e culturais assumidos pelo sujeito, sendo que este recalque viria do “autorrespeito do Eu” (Freud, 1914/2010a, p. 39). Este autorrespeito do Eu alinha-se com a um ideal interno erigido em vista do investimento amoroso experimentado anteriormente. Freud (1914/2010a) chama este ideal interno de Eu ideal e será através deste que se medirá o Eu atual. Em busca de se recuperar este Eu ideal perdido, projeta-se um substituto, o ideal do Eu, uma vez que, como demonstrei no primeiro capítulo, na experiência humana, não se abre mão, de bom grado, de uma satisfação experimentada. Dessa forma, por não quisermos nos privar “da perfeição narcísica [da] infância, e [não podendo mantê-la], [perturbados] por admoestações durante [nosso] desenvolvimento e tendo [nosso] juízo despertado, [procuramos] readquiri-la na forma nova do ideal do Eu.” (Freud, 1914/2010a, p. 39).

Ainda neste texto, Freud (1914/2010a, p. 41-42) propõe a existência de uma instância vigilante, cuja tarefa seria “de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Eu e que, com esse propósito, observasse continuamente o Eu atual, medindo-o pelo ideal”. O teórico a nomeia de “consciência moral”, posteriormente integrada ao conceito de “Supereu” na tópica de 1920, e a correlaciona à “influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública)” (Freud, 1914/2010a, p. 42). Com isso, Freud (1914/2010a, p. 48) afirma que o Eu se desenvolve a partir de um “distanciamento do narcisismo primário ... [gerando] um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal”. Como propõe o teórico, este ideal, para além de individual, tem uma dimensão social, sendo “também o ideal comum de uma fa-

mília, uma classe, uma nação” (Freud, 19015/2010a, p. 50).

Outro texto atravessado pelas noções centrais do narcisismo e da identificação que se destaca no ensejo metapsicológico freudiano é “Luto e melancolia” (Freud, 1917/2010b). Neste ensaio, o teórico, tomando o termo do campo da tradição filosófica ocidental, cunha um fenômeno que se aproxima do luto patológico. Como já abordei no segundo capítulo, a melancolia designada pela psicanálise seria uma forma de lidar com a perda de um objeto, mas, ao contrário do luto, seria uma perda inconsciente. Essa perda inconsciente estaria ligada a uma identificação do Eu com o objeto perdido, daí a célebre frase “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (Freud, 1917/2010b, p. 181), sendo que, acompanhando essa identificação, há um empobrecimento do Eu e um rebaixamento da autoestima. Como Soares (2014, p 97) destaca, “o estudo da melancolia possibilitou a Freud um aprofundamento sobre a identificação e a complexa função do Eu no funcionamento psíquico”, entendendo que a identificação na melancolia é narcísica e que atua como sucedânea ao investimento amoroso, impedindo que o objeto amado seja abandonado (Soares, 2014). Freud (1917/2010b) aproxima essa identificação narcísica à fase oral ou canibal do desenvolvimento da libido, lembrando a devoração, considerando que as autorrecriações do melancólico estariam relacionadas à satisfação sádica diante da ambivalência da perda do objeto amado. Do ponto de vista topológico, Freud (1917/2010b, p. 192) reconhece a melancolia como o conflito entre uma parte do Eu e o que ele chama de “instância crítica”.

A identificação ganha um capítulo específico, também, em “Psicologia das massas e análise do Eu”, sendo definida como “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (Freud, 1921/2011b, p. 60). Essa ligação primitiva remonta à análise do complexo de Édipo no menino, definindo uma primeira identificação, quando ele se identifica com a figura paterna, tomando-a como um ideal, diante da figura materna como objeto de investimento do tipo anaclítico. Durante o complexo de Édipo, o pai torna-se um obstáculo à conquista do amor da mãe, e esta identificação torna-se ambivalente, aproximando-se da fase oral de organização da libido em que “o indivíduo incorporou, comendo, o objeto desejado e estimado, e assim o aniquilou enquanto objeto” (Freud, 1921/2011b, p. 61). Freud (1921/2011b, p. 62) percebe, neste caso, que a identificação “se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’”. O teórico ainda atesta uma segunda identificação, em que, na formação neurótica de sintomas, esta pode tomar o lugar da escolha objetual ante o recalque — “a identificação tomou o lugar da escolha de objeto, e a escolha de objeto regrediu à identificação” (Freud, 1921/2011b, p. 63, grifo do autor). Por fim, Freud (1921/2011b) ainda descreve como poderia haver uma terceira identificação em que se des-

considera a relação objetal à pessoa copiada. Seria uma identificação quanto ao querer/poder se colocar na mesma situação, exemplificada pelo teórico através do caso de uma garota de um pensionato que, ao receber uma carta de alguém que ama secretamente, sente ciúmes e reage com um ataque histérico, ataque que poderá se transmitir para algumas de suas amigas através da infecção psíquica. Percebemos, portanto, que o olhar da psicanálise acerca da identificação e do narcisismo atravessa de maneira muito singular a teorização freudiana neste período, sendo que em 1923, estas formulações assumem uma importância fundamental na teoria (Santos, 2022).

Em “O Eu e o Id” (Freud, 1923/2011a), há o estabelecimento da segunda tópica do aparelho psíquico em que o Eu assume uma posição diferente, sendo compreendido como ligado à consciência e como pressuposto para o recalque. Não seria, porém, apenas consciente, mas em grande parte inconsciente. Isto se daria pela gênese do Eu, próxima ao movimento que ocorre na melancolia em que o Eu se identifica com um objeto perdido. Este movimento típico do Eu, de identificação com os objetos perdidos, é o que formará o seu caráter, “*um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto*” (1923/2011a, p. 36, grifo meu). Ao contrário do que Freud (1914/2010a) postula em trabalhos anteriores, na origem do Eu, o Id é o reservatório de toda a libido, sendo que envia parte desta “para investimentos objetais eróticos, e com isso o Eu fortalecido procura apoderar-se dessa libido objetal e impor-se ao Id como objeto de amor” (Freud, 1923/2011a, p. 37). Freud (1923/2011a) também reformula sua tópica do aparelho psíquico, e propõe mais uma instância, o Supereu [*Über-ich*]. Este seria ligado ao Eu e ao Id, tendo uma relação estreita com a consciência, e o seu núcleo seria o Ideal do Eu, herdeiro do complexo de Édipo.

Diante da breve exposição acerca dos momentos de estruturação do conceito de identificação em Freud, resalto como a centralidade deste na teoria freudiana deve-se à sua costura a outras noções conceituais e por ser fundamental para a revisão de toda a metapsicologia com a introdução da última teoria do dualismo pulsional. Parece-me, também, que este conceito reaparece continuamente na obra de Freud a partir de seu esforço em propor o que seria a instância psíquica do Eu, que é pensado como dividido. Ainda quanto a isso, acredito que ficou evidente como identificação não se trata de um processo secundário, consciente, mas de um processo inconsciente, distinguindo-se, por exemplo, da imitação — fenômeno explorado por psicólogos contemporâneos ao teórico, como Gabriel Tarde. O professor e psicanalista Jean Florence (1994, p.117, grifo meu), que se dedicou arduamente ao estudo da teoria freudiana da identificação e seus desdobramentos com Lacan, descreve como seria necessário termos isto em vista a fim de evitarmos a simplificação do conceito, uma vez que em “toda formação

do inconsciente atua uma verdade, parcial, desgarrada do sujeito. Não há sujeito nesse movimento mesmo de desarticulação-articulação. *Aqui, um princípio heurístico e um princípio ético da psicanálise: a verdade subjetiva não é uma*. Ao contrário da imitação, a identificação, como propôs Freud, lança-nos “ao heterogêneo, ao irreduzível, ao desconhecido: ao Outro. O sujeito não surge da categoria do mesmo, da imitação, do Eu: eis o que a realidade do inconsciente obriga a pensar, com todo rigor” (p. 118). Florence (1994) nos lembra que, nestes processos, há um modo de criação romanesco, retomando a categoria de romance familiar do neurótico já presente na obra freudiana e nos relembrando do mito individual do neurótico proposto por Lacan. Ambas apontam para a inevitabilidade do complexo de Édipo para a instituição do psiquismo, declarando como o Eu, tomado vulgarmente como unidade básica e consciente, é, senão assujeitado como apontaria Lacan, no mínimo clivado, dividido: “o Eu se estilhaça, fica maleável sujeito à corveia, paixão do outro, do múltiplo, da libido inconsciente — marionete de um drama cujos verdadeiros motivos não se pode chegar a adivinhar a não ser seguindo o jogo das identificações” (p. 119). É nesse sentido que poderíamos afirmar que ao gerarmos uma criança, não estamos somente nos reproduzindo, estamos criando um sujeito, residindo aí a complexidade de se “elaborar uma teoria da identificação que não seja uma teoria da imitação, da reprodução” (Florence, 1994, p. 160).

Juan-David Nasio (2022, p. 112), caminhando com as considerações que diferenciariam este conceito tão basilar da psicanálise, ainda assegura, como a identificação, ao contrário dos processos de imitação analisados pela psicologia social, não aconteceria entre duas pessoas, mas em um espaço psíquico de um mesmo indivíduo: “substituímos as relações intersubjetivas por relações intrapsíquicas ... a identificação, tal como concebida pela psicanálise freudiana, é um processo de transformação efetuado no próprio seio do aparelho psíquico, fora de nosso espaço habitual e imperceptível diretamente por nossos sentidos”. Assim, a identificação não seria um fenômeno que ocorre “no terreno conhecido de uma pessoa entre outras, movendo-se no espaço tridimensional habitual ... [não é] mais [do] nível do indivíduo reconhecido de acordo com um conjunto de referenciais psicológicos e sociais” (p. 113). Nasio (2022, p. 115) ainda nos assevera acerca da confusão envolvendo o conceito de objeto para a psicanálise, em que tomamos “o Eu com a pessoa que somos, e o objeto com a pessoa do outro”; o conceito de objeto trataria, no entanto, de “uma representação inconsciente prévia à existência de outrem, uma representação que já se acha ali e na qual virá escorar-se a realidade externa da pessoa do outro ou de qualquer de seus atributos vivos” (p. 116). Portanto, inexistiria, no inconsciente, uma representação do outro, o que existiria seriam “representações inconscientes, impessoais ... à espera de um outro externo que venha ajustar-se a elas” (p. 116).

O legado destas construções teóricas teve uma forte presença na psicanálise pós-freudiana, aparecendo logo no início das produções e no ensino de Jacques Lacan. Segundo Nasio (2022, p. 114), este, passando pelas construções de Freud acerca do conceito de identificação e de seu esforço em sustentá-las a fim de explicitar a gênese da instância psíquica do Eu, valeu-se destas para explicar como, em verdade, “a coisa com a qual o Eu se identifica é a causa do Eu [e, dessa forma,] o papel ativo anteriormente desempenhado pelo Eu é, no momento, garantido pelo objeto”. Essa apropriação de Lacan das contribuições freudianas desbocará em uma das noções principais do início de sua obra: a noção de sujeito. Fink (1998, p. 55) observa o sujeito em Lacan como uma suposição imprescindível, “uma construção sem a qual a experiência psicanalítica não pode ser explicada”. Ao contrário do que se tem na tradição filosófica ocidental, em que o sujeito corresponderia a um indivíduo e à sua consciência, o sujeito da psicanálise não se restringiria a esta ligação inexorável com a consciência. Por essa razão, entendemos que o sujeito lacaniano não é o Eu, como Fink (1998, p. 56) sobreleva: “o eu, de acordo com Lacan, surge como uma cristalização ou sedimentação de imagens ideais, equivalente a um objeto fixo e reificado com o qual a criança aprende a identificar”. O Eu seria formado por identificações com imagens ideais, “investidas, catexizadas e internalizadas pela criança porque seus pais atribuem muita importância a elas” (Fink, 1998, p.57), correlacionando-se à afirmação de Florence (1994) acerca da gênese do Eu a partir da identificação com o objeto.

Fink (1998) refere-se à cena analisado por Lacan (1949/1998), em que o *infans*, em frente ao espelho, reage e se identifica com a imagem do reflexo, identificação “no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1949/1998, p. 97), processo cunhado como assunção jubilatória. Este confere início ao que se tornará o Eu, expressando “a matriz simbólica em que o [Eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (p. 97). O que Fink (1998) ressalta é como, após a internalização das imagens — seguidas desta primeira cena que deu início às identificações, todas elas se fundem em uma imagem global. Via de regra, esta cristalização dará unidade ao Eu por lhe garantir coerência e, distanciando-se da concepção freudiana de instância psíquica, Fink (1998, p 57) declara que a visão lacaniana do Eu seria a de “lugar de fixação e de ligação narcísica”, sendo também o depósito de imagens falsas, invertidas, que busca, incansavelmente, a síntese. O processo descrito consistiria em uma alienação que se dá pelo Imaginário e que não especulariza a totalidade, deixando algo de fora, algo que remete ao Real e que Lacan (2021) articula, posteriormente, com o conceito

de objeto *a*. Em vista da alienação, a análise, para Fink (1998, p. 58), não teria como objetivo “procurar dar ao analisando uma imagem ‘verdadeira’ ou correta, uma vez que o Eu é, por sua própria natureza, uma distorção, um erro, um depósito de mal-entendidos”. Este Eu, por isso, seria aquilo que Lacan denominou como sujeito do enunciado [*moi*], daquilo que é dito — ou seja, aquilo que disseram sobre deste sujeito.

Lacan (1998/1953, p. 280), em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, descreve como se dá essa fala acerca do sujeito em que, na ligação narcisística, “os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo ‘em carne e osso’”. Este movimento anterior ao nascimento, para Lacan (1998/1953, p. 280), um movimento imaginativo que se liga ao narcisismo dos pais e, dessa forma, ao desejo destes em relação aos filhos, traz uma determinação quanto aos filhos, como que um “traçado de seu[s] destino[s]”. Nessa descrição que soa como um vaticínio, compreendemos como este Eu [*moi*], sujeito do enunciado, está alienado na e pela linguagem, uma vez que é por ela, pelo que lhe é dito, que este se constitui. Caminhando com as considerações de Fink (1998) acerca da categoria lacaniana de sujeito, nos defrontamos, então, com o sujeito da enunciação [*Je*]. Analisando o fenômeno da negação [*Verneinung*], fenômeno pelo qual o conteúdo de um desejo recai manifesta-se na consciência, Lacan percebeu como este abriria uma brecha no discurso e que essa abertura beneficia outra instância. Assim, o movimento empreendido pela negação pareceria dizer algo acerca do falante, algo que este mesmo não concordaria: “parece apontar para um falante ambivalente que diz sim e não ao mesmo tempo, que enquanto diz uma coisa, insinua outra” (Fink, 1998, p. 61).

O conteúdo que escapa ao sentido consciente pretendido pelo falante é, por si, a própria declaração, a enunciação. Há, em vista disso, um sujeito da enunciação inconsciente que pressupõe a divisão do sujeito: “[o sujeito está dividido] em dois, digamos assim, a favor e contra, consciente e inconsciente” (p. 62). Por isso, no discurso do analisante na clínica, há um movimento de emergência desse sujeito do enunciado, deste sujeito que é transitório, efêmero, e que, ao contrário das imagens que o Eu se apega, não garante nenhuma certeza. Lacan (1998/1953, pp. 250-251) mesmo afirma que o sujeito não se empenharia neste discurso, em vista das “pinturas sinceras, que nem por isso tornam menos incoerente a ideia, de retificações que não conseguem destacar sua essência, de apoios e defesas que não impedem sua estátua de vacilar, de abraços narcísicos que constituem um sopro de animação”. Através disso, o analisante reconheceria “que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza”. O trabalho da análise, dessa maneira, declararia um movi-

mento contrário ao que é rígido, ao que está estabelecido pelas imagens ideais: “nesse trabalho que faz de reconstruí-la para um outro, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la como um outro, e que sempre a destinou a lhe ser furtada por um outro” (p. 251).

Após passar brevemente pelo desenvolvimento do conceito de identificação e de seus desdobramentos contemporâneos na teoria psicanalítica, retorno à leitura de Fanon (1952/2020) acerca do duplo narcisismo — no encerramento do negro em sua negrura, e do branco em sua brancura. O que encontramos é a tomada de um modelo generalizado, o branco, que exerce influência por estar no ápice de uma escala valorativa do que seria o humano; modelo que é adotado pelos sujeitos negros. É exatamente este é o recorte sobre o qual o trabalho da psicanalista Neusa Santos Souza (1983/2021) se lançou, dando origem ao seu livro magistral: *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Neste, há a proposta de se discutir a vida emocional dos negros, dando continuidade à leitura emprega em *Pele negra, máscaras brancas*, que é citado diversas vezes ao longo do texto de Souza. A influência de Fanon deu alguns rumos às considerações da psicanalista, que como reconhece Faustino (2022), seguiu os caminhos do teórico ao entender que as problemáticas em torno da emocionalidade negra circulam ao redor da adoção da brancura como um modelo a ser adotado. Como apontei, esta é a hipótese central do livro, que lança mão do conceito de ideal do Eu e da teoria do narcisismo desenvolvida por Freud e, depois trabalhada por Lacan. Souza (1983/2021, p. 65) entende que, na eleição dos ideais do sujeito negro, poderia haver a tomada do branco como ideal do Eu: “o negro de quem estamos falando é aquele cujo Ideal de [Eu] é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo”. A psicanalista ainda releva a importância do contexto familiar para esta eleição do ideal do Eu branco, descrevendo-o como um primeiro contato com a cultura e com as faces do mito que lhe sustentam: “o contexto familiar é o lugar primeiro onde a ação constituinte do Ideal do [Eu] se desenrola. É aí onde se cuida de arar o caminho a ser percorrido, antes mesmo que o negro, ainda não sujeito, ... construa o seu projeto de chegar lá” (p. 68).

Dessa maneira, como Freud (1914/2010a) relatou no texto sobre o narcisismo, há a transmissão do ideal de brancura através do sistema dos ideais dos antepassados, cujas palavras “substancialmente [investidas] de energia libidinal, ... têm estatuto de verdade e força de lei” (p. 67), e assim, “estas figuras ancestrais — mais ou menos remotas — constroem o sistema [Supereu] Ideal do [Eu], viabilizando a interiorização das exigências e ideais a serem cumpridos por filhos, netos, bisnetos, *ad infinitum*” (p. 67, grifo da autora). A história falada deste

sujeito, aquela que Lacan descreve como a que antecede a emergência do sujeito, é uma história que resvala, indelicadamente, na brancura, como fica evidente na entrevista que a psicanalista escolhe como a principal de sua análise, a entrevista de Luísa. Destaco a passagem em que a colaboradora diz de sua avó, figura eminente em sua infância, que lhe dizia “*que crioulo, sobretudo o negro, não prestava: ‘se você vir confusão, saiba que é o negro que está fazendo; se você vir um negro correr, é ladrão. Tem que casar-se com um branco pra limpar o útero.*” (p. 80, grifo da autora). Um dos efeitos disso é a negação da identificação com o negro, no sentido freudiano, de *Verneinung*. Poderíamos pensar, em conjunto de Souza (1983/2021) e Fanon (1952/2020), que haveria uma identificação com o negro, mas que a nível consciente, esta apareceria como algo negativo, como um “não negro”. Este aspecto negativo da identificação não seria quanto a uma perspectiva moralizante, mesmo coincidindo, muitas vezes, com essa possibilidade. Trataria do negativo que Freud emprega ao longo de sua obra, quando se refere, por exemplo, aos negativos das fotografias de sua época — seriam as cores que têm um papel fundamental na confecção das fotos, mas que não aparecem quando estas estão prontas. Encontramos um exemplo desta negação presente no sujeito que elege um ideal do Eu branco ainda na entrevista de Luísa: “*eu era negra-branca: eu era como aquelas pessoas mas não queria ser igual a elas de jeito nenhum*” (p. 83, grifo da autora).

Souza (1983/2021) nos lembra que esta negação se dá pelo relacionamento entre o Eu e o ideal do Eu, que é sempre vivido sob tensão, mesmo em pessoas não negras. Porém, haveria níveis de insatisfação diante da impossibilidade de realizar o ideal, e no sujeito negro que adota o ideal do Eu branco, a “relação caracteriza-se por uma acentuada defasagem traduzida por uma dramática insatisfação, a despeito dos êxitos objetivos conquistados pelo sujeito” (pp. 71-70). Seguindo a hipótese de Fanon (1952/2020), Souza (1983/2021) determina que, em culturas racistas, a negrura teria como representantes: “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico ... cada uma [deles] ... [portador] de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da ‘natureza negra’” (p. 57), tudo isso “enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações” (p. 57). Referindo-se a Florestan Fernandes, Souza (1983/2021) aponta que o sujeito negro que elege um ideal do Eu branco se enquadra na lógica da exceção que encontrávamos já na democracia racial, por operar a fim de uma compensação de sua negrura, enxergada como algo menor na escala valorativa do que seria humano: “enquanto exceção, ‘confirmava a regra’, já que seu êxito não trazia como consequência uma reavaliação das condições de possibilidade do negro enquanto grupo, nem uma mudança de sua posição na ordem social vigente” (p. 52).

Então, a história do sujeito negro que se enquadra na lógica dominante, seria a história

“de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais ... é a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua *negação*” (p. 53, grifo meu). Portanto, encontramos a descrição deste processo: “foi com a disposição básica de ser gente que o negro se organizou para a ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco ... que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente” (p. 50). A ascensão social condiria, ainda, com a tentativa de apagamento da negrura por meio de papéis de destaque, como o de melhor aluno, o de empregado mais eficiente ou a de pessoa com maior sucesso financeiro — tentativas que buscam desmentir àquilo de ruim atribuído ao negro, que se conciliam com a lógica absurda da meritocracia. Como Fanon (1952/2020), a psicanalista também enxerga determinados tipos de relacionamento inter-racial como signatários da lógica que sustenta o duplo narcisismo, havendo a escolha de “um objeto que, por suas características, possa ser o substituto do Ideal irrealizável. Um parceiro branco com quem o negro — através da intimidade da relação afetivo sexual — possa se identificar e realizar o Ideal de [Eu] inatingível” (p.76). Ante ao cenário das máscaras brancas, Souza (1983/2021) elenca duas alternativas possíveis: uma em que o sujeito negro sucumbe às exigências excessivas e absurdas da eleição de um ideal do Eu branco — a que ela enxerga como melancolia, e outra em que o direcionamento não é de práxis clínica, mas de luta politicamente engajada pela construção de um ideal do Eu negro que “que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História” (p. 77).

Em síntese, leio *Tornar-se negro* (Souza, 1983/2021) como a análise da individualização do mito que funda o nosso país: um mito que toma o branco como o único destino possível para a humanização e que direciona aos negros apenas a possibilidade de se branquear, de assumir as máscaras brancas. Isto ocorreria por meio de diversos caminhos que se expressam em uma estranheza infamiliar, escancarando a lógica absurda que é cotidianamente fantasiada, como bem delimitou a análise de Gonzalez (2020). Chamo de infamiliar exatamente no sentido freudiano, de retorno daquilo que deveria permanecer ocultado, principalmente pelo efeito de estranhamento causado — como no caso de Luísa que se chama de “*negra-branca*” (Souza, 1983/2021, grifo da autora). O mito individualizado se transforma em um projeto de embranquecimento, que é transmitido pelas gerações através da história contada ao sujeito. A identificação com a negrura é negada e, a partir disso, um ideal do Eu branco é elencado. O sujeito, tentando correspondê-lo, insere-se na dinâmica meritocrática e se restringe ao funcionamento como exceção: precisa provar-se diferente dos outros negros a fim de apagar a sua negrura e, então, aproximar-se da brancura tão desejada.

Esta hipótese trabalhada por Souza na década de 1980, embasou outro trabalho, posterior, da também psicanalista Isildinha Baptista Nogueira, defendido como tese de doutorado em 1998 e recentemente publicado, pela primeira vez, em 2021, com o título *A cor do inconsciente: significações do corpo negro* (Nogueira, 2021). A passagem que gostaria de destacar de suas considerações é a que a psicanalista teoriza sobre a transmissão da busca pela branquira e sobre o racismo como uma sobreposição de experiências. Assim, voltando ao panorama descrito para que ocorra o estágio do espelho, a psicanalista descreve como a pessoa que ocupa o papel materno não deixaria de desejar o bebê negro, porém, a criança contemplada pelo projeto desejava “não [estaria] representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a branquira” (p. 121). Este projeto, como bem nos lembra Freud (1914/2010a) não concerne a somente uma perspectiva individual, mesmo sendo singular; refletiria os valores e ideais prezados coletivamente, sustentados em nosso seio cultural. Por isso, entendemos como não haveria, por exemplo, um momento fundante da experiência racista, apenas uma sobreposição, “pois o encontro com o racismo enquanto experiência consciente vem se sobrepor a um real de recusa do corpo negro que corresponde a uma lembrança arcaica” (Nogueira, 2021, p. 120). Entende-se, portanto, “que não há, para o negro, um momento mítico, original, anterior ao encontro com a dimensão social mais ampla na qual o racismo se manifesta” (p. 120), já que “para o sujeito negro esse encontro se sobrepõe à lembrança arcaica de um encontro anterior, a partir do qual suas estruturas narcísico-imaginárias se determinaram” (p. 120). Isso que foi transmitido ao sujeito, que lhe foi dito, acompanha-o e é alvo de tentativas consecutivas de correspondência, como asseveram as descrições de Souza (1983/2021) sobre a negação da identificação com a negrura, todas essas tentativas sendo falhas: “não conseguindo se ver incluído, o negro acaba por se excluir, como única alternativa para eliminar aquilo que é impossível de ser eliminado” (Nogueira, 2021, p. 131).

Por mais que as leituras de Souza (1983/2021) e de Nogueira (2021) se esforcem por teorizar acerca de um panorama amplo, é notório que estas partem de um recorte específico; daquilo que Fanon (1952/2020) chamou de negro no mundo do branco, daquele sujeito negro que, por exemplo, elege um ideal do Eu branco. Musatti-Braga (2021) direciona esta crítica aos seus trabalhos, entendendo que, mesmo em uma cultura racista, as possibilidades de destinos para a experiência vivida do negro não se resumem, apenas, na negação quanto aos processos identificatórios com a negrura. Seu livro, *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico políticas da psicanálise sobre mulheres negras*, aposta nessa alternativa por meio da entrevista com Silvana, mulher negra e periférica. Musatti-Braga (2021) nomeia sua única en-

trevistada com vários nomes no decorrer do trabalho, aludindo à cisão do Eu, que, em verdade, tem seu caráter formado pela identificação com uma série de investimentos objetais abandonados (Freud, 1923/2011a). Com isso, Musatti-Braga (2021) não nega, obviamente, a existência do racismo e de suas implicações na constituição subjetiva dos sujeitos negros, mas confere a possibilidade de olharmos para aqueles destinos que não tomam foco, que, repetidamente, são encobertos e esquecidos (Gonzalez, 2020; Freud, 1899/2023). Pelo contrário, em sua crítica, há o reconhecimento da “aridez de possibilidades identificatórias” (p. 104), que ela enxerga como “produzida politicamente por meio de um estreitamento da memória e desqualificação das experiências daqueles que a antecederam” (p. 104). Musatti-Braga (2021, p. 104) volta à emblemática circular nº 29 de 13 de maio de 1891, assinada pelo ministro das finanças Rui Barbosa, que obrigou a destruição por fogo dos documentos relativos ao comércio de descravizados e da escravidão em geral, algo que arruinou a possibilidade das pessoas negras, descendentes destas pessoas sequestradas de África, saberem de suas origens, pois “a possibilidade, ou ao menos a facilitação para falar da própria origem e trazer a memória de seus antepassados, é algo que está muito além de um sujeito individual”.

Ainda assim, a partir de Musatti-Braga (2021), seria possível defendermos que o discurso hegemônico não recobre o campo social como um todo, sendo possível mudá-lo ao longo da história. Estas mudanças decorreriam do trabalho operado com o que resta, com aquilo que é escrachado e relegado ao silêncio, como o caso de Wilde, que mesmo envolto no que ele chamou de esgoto [*gutter*], em condições deploráveis, conseguiu produzir obras que impulsionaram avanços no seio conflitivo da cultura. A resposta que a entrevistada da pesquisa de Musatti-Braga (2021) empreende segue essa possibilidade, não se resumindo às trilhas do encarceramento do negro em sua negrura, na busca por corresponder a um ideal de Eu branco. A resposta se apraz com uma abertura à miríade de possibilidades endossada pelo teor contínuo dos processos identificatórios: “a forma de escapar a isso, para Silvana, é continuar sendo muitas, tendo muitos nomes, e estando a toda em cada um deles” (p. 359). Contradizendo a rigidez do duplo narcisismo descrito por Fanon (1952/2020), existiria a possibilidade de emergência disso que resta, movimento análogo à emergência do sujeito da enunciação no contexto clínico, desafiando o estabelecido em sua efemeridade desconcertante. Creio que isso é, hoje, a contribuição psicanalítica mais importante quanto ao problema negro, por apontar caminhos que não se restringem à cristalização do sujeito, abrangendo, também, o reconhecimento necessário ao sofrimento. Ao meu ver, esta possibilidade já foi apresentada em outro campo do conhecimento, a literatura, com as obras de Lima Barreto e James Baldwin. Próximos ao universalismo radical de Fanon (1952/2020), os escritores recusaram corresponder ao mito legado

da colonização, almejando, cada um de uma maneira, encontrar respostas outras com aquilo que restava e insistia — respostas que eu vejo como importantes para enriquecermos as discussões atuais acerca de nossa práxis e teoria.

TERCEIRA PARTE

Trabalhando a partir do resto

QUINTO CAPÍTULO

Falando da “lata de lixo”

“Neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa”. (Gonzalez, 2020, p. 78)

Organizei este capítulo visando explicitar as dificuldades contemporâneas quanto ao fazer científico, abordando, inicialmente, os desafios específicos deste trabalho e, dessa maneira, as minhas próprias dificuldades vivenciadas como pesquisador. Na segunda metade deste capítulo, tratarei do percurso metodológico, discutindo sobre a análise dos dados, como também, sobre os tipos de dados gerados, entendendo ser necessário estabelecer um processo de análise que não vise uma leitura unicamente interpretativa dos trabalhos selecionados. Para contrapor a esta perspectiva, propus retomar a possibilidade descrita por Susan Sontag, da análise das obras artísticas a partir da erótica. Ao fim, apresento a divisão que escolhi seguir e justifico as obras elencadas de Lima Barreto e James Baldwin.

5.1 Desafios específicos deste trabalho

No desenvolvimento das iniciações científicas, ao fim do percurso, correntemente há um evento para a apresentação dos resultados gerados pelo trabalho. Organizado pela Universidade Federal de Goiás, o Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão (CONPEEX) é um momento em que a comunidade acadêmica busca trocas e partilha da vivência do fazer científico. O CONPEEX de 2019 foi o primeiro desses tipos de eventos que participei. Apresentei os resultados do plano de trabalho desenvolvido junto de minha orientadora, sobre Virginia Woolf, psicanálise e Walter Benjamin. O saldo dessa vivência foi muito bom e me mostrou uma outra parcela, ainda desconhecida, sobre a minha participação no fazer científico. Nesse mesmo ano, animado com ideia de participar de eventos de divulgação científica, propus apresentar o esboço do plano de trabalho que havia sido aceito no ciclo do Programa de Iniciação à Pesquisa (PIP) no Seminário de Psicologia desenvolvido pela turma de formandos daquele ano. Tratava-se do primeiro plano de trabalho em que eu discutiria sobre psicanálise, literatura e crítica da cultura através do recorte do problema negro. Era, igualmente, a primeira vez que propunha alguma pesquisa sobre a produção de Lima Barreto. O trabalho foi aceito e, no dia da apresentação, eu me surpreendi com um auditório cheio para escutar sobre o que tínhamos

produzido até o momento. A recepção do que eu apresentava foi muito positiva e, por isso, esse momento foi significativo e gratificante. Porém, no mesmo dia, ao fim das atividades do seminário, uma professora veio falar comigo.

Ela me abordou dizendo ter assistido a minha apresentação. Dizia ter achado muito importante e interessante, complementando com um comentário que me prendeu a atenção. Disse: “Eu que fiz a avaliação do seu projeto! Nunca imaginei que poderia ser você!”. Nesse momento, perguntei-lhe, estranhando, o que queria dizer com aquilo; ela me retrucou: “eu nunca pensei que uma pessoa como você faria um trabalho sobre literatura e psicanálise!”. Eu começava a entender: a avaliação dos planos de pesquisa é anônima pelas duas partes, tanto pelo avaliador, quanto por quem é avaliado; ela dizia aquilo por não associar a temática e a escrita do plano de trabalho à imagem que tinha de mim. Depois, falando disso na análise, escutei de meu analista “o que você sentiu depois de passar por essa experiência de racismo?”. Nomeava-se um fenômeno que, antes, significava apenas uma vivência sem forma e sem lugar para expressão. A análise me convidou a acolher e a falar sobre essa vivência e reconhecer que esta não é a única possibilidade de experimentar o que acontecia comigo em apresentações de trabalhos, uma vez que a minha primeira experiência tinha sido muito boa. Esta experiência, que se aproxima das lembranças que apresentei no início do trabalho, não seria algo isolado; diria de nossas raízes coloniais e, certamente, repete-se. Escancara como a publicização daquilo que recordamos, divulgamos e pesquisamos é, inquestionavelmente, disputado diante dos interesses da classe dominante, sendo necessário repensarmos a nossa produção acadêmica e intelectual contemporânea.

Assim, para expor os desafios enfrentados ao longo do percurso metodológico seguido, creio ser necessário retornarmos aos objetivos do trabalho. O objetivo principal desta pesquisa seria avaliar as possíveis contribuições das obras literárias dos escritores Lima Barreto e James Baldwin para a teorização e para a práxis psicanalítica contemporânea, tendo como recorte a noção fanoniana de problema negro e a sua articulação com a psicanálise. Com este propósito, recorrer às relações entre a Modernidade, o colonialismo e a constituição subjetiva dos homens negros em diáspora demonstrou-se como imprescindível. Semelhantemente, reconheço a importância na busca pelo conceito de identificação na teoria psicanalítica, que revela como a estruturação do psiquismo expressa uma relação intrínseca entre dois polos que, correntemente, reconheceríamos como distintos: o polo social e o polo psíquico. Tendo isso em vista, quando pensamos na produção acadêmica brasileira, percebemos, no entanto, um distanciamento de questões fundamentais quanto à análise do nosso contexto de formação cultural e, conseqüentemente, sua influência na construção da leitura do *continuum* social-psíquico.

Souza (2020) interconecta a história dominante, a historiografia burguesa, e todas as suas construções intelectuais e teorizações a uma amnésia falha na academia quanto a aspectos notórios da construção do nosso país. A partir disso, evidencia-se, por exemplo, o esquecimento do legado do sistema escravista na formação de nossa cultura, realçando, ainda, o racismo — fenômeno que a autora observa como “herança colonial” (Souza, 2020, p. 52). Nesta elipse que se conjuga seguindo os interesses da classe dominante, observamos a resistência quanto a obras de teóricas como Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza e Isildinha Baptista Nogueira que, há décadas, afirmaram a necessidade de sublinhar estes aspectos sociais característicos do nosso contexto e a sua íntima relação com os fenômenos psicológicos.

Para além dessa primeira dificuldade enfrentada, um dos desafios das pesquisas com grupos historicamente oprimidos parece ser a tendência à incorporação da ideologia dominante e de seus esquemas que, via de regra, perpetuam a perspectiva hegemônica e suas construções lógicas de dominação. Quando pensamos na parcela negra de nossa população, por exemplo, noções que apontam para uma suposta passividade natural do “povo negro”³⁰ são amplamente difundidas, inclusive na academia. Um exemplo disso, é a escrita de *Rebeliões da Senzala* de Clóvis Moura (1959/2020c). Quando Moura iniciou as suas pesquisas a fim de fundamentar a tese principal do livro — a de que os negros escravizados tinham lutado e se organizado contra o sistema escravista durante boa parte de sua vigência, ele enfrentou a incompreensão de teóricos como Caio Prado Júnior que, “consultado ... em março de 1949 sobre o tema, procurou convencê-lo a desistir, alegando entre outras coisas a pouca relevância do projeto” (Ruy, 2020, p. 23). Assim, Prado Júnior, enxergado como um dos mais influentes historiadores marxistas do Brasil, endossava um mito tão caro à historiografia tradicional brasileira: a da imagem dos negros escravizados associada à passividade (Ruy, 1994). Esta imagem, por certo, permanece em boa parte da historiografia brasileira dominante, mesmo em perspectivas que se propõem mais críticas.

Outro desafio que surge diante dos objetivos desta pesquisa consiste na escassez de produção bibliográfica relacionada ao seu tema e a sua dificuldade de inserção no meio acadêmico. Buscas nos periódicos de publicação digital com os descritores: “homem negro” e “narcisismo”; “homem negro” e “identificação”; “homem negro” e “psicanálise”, não apontaram para trabalhos na área. Esta escassez quanto a assuntos relacionados ao nosso contexto coloni-

³⁰ O termo “povo negro”, utilizado, muitas vezes, como gradação do conceito higienista “raça negra” e presente mesmo em debates críticos de grupos militantes, é envolto de uma problemática. Segundo Fanon (1956/2021, p. 55), este restringiria “a expressão individual” dos sujeitos dominados, incitando-os a corresponder à ideia predominante do que é ser negro. Nesse sentido, o teórico provoca: por que não pensamos, então, em um povo branco? Parece-me, assim, que a problematização ao redor do termo também apontaria para a tradição legada pela historiografia dominante em nosso país.

al ainda se expressa na própria academia brasileira, como bem observa Jones Manoel (2020) em seu texto “O negro no mundo (intelectual) do branco: breve nota sociológica”. Em seu ensaio, o historiador apresenta como a imagem do intelectual brasileiro foi forjada a partir de uma perspectiva de inferiorização das produções da população negra e da construção de um imaginário da elite intelectual restrito unicamente à figura de um homem branco: “quando imaginamos alguém ‘inteligente’, um grande professor, um pensador de renome, o estereótipo básico é de um homem branco (de classe média ou oriundo da burguesia), ‘bem vestido’, acima dos quarenta anos e com ares aristocráticos” (p. 4). Nessa perspectiva, a imagem do negro nunca alcança a descrição do que é o intelectual, sendo associada a trabalhos precarizados em nossa sociedade: “o negro nunca é visto no papel de advogado, médico, juiz, engenheiro, professor universitário ou burocrata de remuneração mais elevada, por exemplo. O negro sempre foi pedreiro, lixeiro, porteiro, mendigo, lavador de carros, segurança e por aí vai” (Manoel, 2020, p. 4).

No meio do texto, na seção intitulada “dois exemplos da minha trajetória pessoal”, Manoel (2020) relata uma história muito próxima da que apresentei no início deste capítulo; trata-se da sua primeira oportunidade de apresentação de trabalho em um evento de divulgação científica — apresentaria em uma conferência sobre a teoria do fascismo na obra de Theodor W. Adorno em um seminário sobre a Escola de Frankfurt. Ao fim da apresentação, o historiador relata ser abordado por pessoas surpresas: “a maioria das pessoas começava os elogios dizendo: ‘nossa, fiquei surpreso com a...’ e se seguia. Na época pensei que isso era derivado da minha juventude (23 anos) e talvez do meu perfil físico e jeito de vestir (bem longe do estereótipo de intelectual)” (p. 5). Após experimentar uma série de vivências muito próximas desta, Manoel (2020, p. 5) começou a encarar essa abordagem de outra forma: “demorou um certo tempo mas eventualmente percebi que nada daquilo tinha a ver com a minha idade ou aparência física ... a configuração do apartheid étnico-racial-classista no Brasil forjou um ambiente universitário, e de maneira mais lata um ‘campo intelectual’, totalmente branco”. Manoel (2020) expõe, novamente, como a normalidade deste ambiente é construída a partir do imaginário do intelectual condensado na imagem do homem branco sendo que tudo aquilo que não o é passa a ser encarado como desvio: “a normalidade é a não existência de intelectuais negros nesses espaços; a presença de negros e negras representa uma quebra do normal e do padrão instituído” (Manoel, 2020, p. 5). Para o historiador, uma resposta frequente de intelectuais negros inseridos nesse cenário é o sentimento de solidão e de isolamento por não se reconhecer neste espaço: “mesmo quando o sujeito não é militante e não tem qualquer nível de debate crítico, ele inevitavelmente sente isso como um mal-estar difuso. É como se a dinâ-

mica em funcionamento gritasse todos os dias que ‘este não é o seu lugar’” (p. 5).

Tendo em vista estes desafios e a minha própria experiência como estudante e pesquisador negro, o presente trabalho centra-se na possibilidade da pesquisa qualitativa como uma construção colaborativa entre os agentes que produzem a pesquisa — pesquisador e participante — o que poderia abrir a possibilidade de crítica quanto aos esquemas dominantes e, demais, seguir um caminho para além daqueles preditos pelo “mundo (intelectual) do branco” apontados por Manoel (2020). Como Schmidt (2008) destaca, pensar no fazer ético em pesquisas qualitativas abre uma gama de abordagens, uma vez que existe uma diversidade muito grande de métodos que dão corpo às suas práticas. A amplitude desta gama de abordagens seria definida pela relação de conversa e construção colaborativa entre aqueles que pesquisam e os sujeitos participantes. Para Schmidt (2008), isto implicaria, no pesquisador, uma forte autorreflexão, e a elaboração do outro não mais como objeto, mas como parceiro na construção do percurso metodológico. A pesquisa, desta maneira, funda-se, dialeticamente, em um confronto entre aquilo que o pesquisador traz e aquilo que o outro agente da pesquisa traz. Assim, busco com este trabalho, aproximar-me do atual movimento de resistência já analisado por Manoel (2020) e Souza (2020), entendendo que, na relação estabelecida a partir da pesquisa, surgem possibilidades novas de experimentar a produção do trabalho científico na academia. Surgem, também, a possibilidade de aliar o que pesquiso, a minha ação cotidiana na clínica psicanalítica e, sobretudo, a possibilidade de extrair de suas interfaces uma crítica de nossa cultura.

5.2 Percurso metodológico

5.2.1 A análise dos dados

A fim de definirmos os procedimentos realizados para a análise dos dados, é necessário, ainda, compreendermos a relação intrínseca entre a epistemologia que assentará a pesquisa e, dessa maneira, a ontologia, a teoria e a técnica. No caso da presente pesquisa, esses elementos são pensados principalmente tendo como referencial teórico a psicanálise e o seu paradigma de investigação. Como o professor e pesquisador de psicanálise Luiz Carlos Nogueira (2004) adverte, quando Freud tratou seus pacientes por meio da associação livre, dispensando as investigações meramente fisiológicas, houve uma mudança radical na concepção de tratamento. Os analisantes não seriam somente objetos de investigação, travando-se entre o pesquisador e o objeto uma relação entre falantes, justificando, assim, a psicanálise como uma ciência humana, já que apenas o ser humano é um ser falante (Nogueira, 2004). Freud produ-

ziu um novo método de investigação, pois a psicanálise não operaria mais segundo a separação entre sujeito e objeto, inseparabilidade explicada pela transferência estabelecida entre analista e analisante, e que ainda postula três de seus aspectos fundamentais: como teoria psicológica, como pesquisa, como tratamento. Nogueira (2004) afirma que estes três aspectos estão sempre juntos e pensar em pesquisa em psicanálise, sem pensar na relação analítica, poderia abrir margem para a transformação da pesquisa psicanalítica em uma experimental, processo perigoso pela possibilidade de torná-la em uma ideologia. Nogueira (2004) ainda nos relembra que o que se consegue a partir da relação entre os falantes, na transferência, é obtido por meio de um processo inconsciente. É por meio do método que Freud criou que o investigamos, sendo impossível entrarmos em contato direto com o inconsciente, já que não poderíamos tomá-lo como um objeto da realidade tal qual a ciência positivista postula. É, decerto, uma noção criada para dar conta de fenômenos como: atos falhos, sintomas, esquecimentos e sonhos. Estas são manifestações objetivas do inconsciente, mas não o são propriamente. O que Freud fazia, portanto, era movimentar a linguagem de seus analisantes para construir significações para estes fenômenos. O inconsciente passa a ser, por isso, uma hipótese de trabalho (Nogueira, 2004).

É também na noção de inconsciente que nos apoiamos para endossar a ideia já apresentada de continuidade entre os polos do psíquico e do social, ideia já comum ao campo psicanalítico (Freud, 1921/2011b), reafirmada pela topologia lacaniana com a banda de Moebius, como Guerra e Martins (2013) nos lembram: “valendo-nos de um recurso topológico, a faixa de Moebius, partimos da premissa de que a dimensão política e a dimensão inconsciente são os dois lados correlativos de uma mesma lógica de agenciamento do funcionamento do sujeito no laço social” (p. 93). Dentro dessa lógica, aquilo que comumente afirmamos como psíquico/individual e aquilo que enxergamos como coletivo/social não seriam separados, seriam faces contínuas, mesmo à primeira vista não-correlatas. Tomando isso como princípio, poderíamos entender que a incidência do problema negro em nossa cultura não seria unívoca, não teria apenas uma face, mesmo sendo algo a nível generalizado. Seria generalizado por se impor a todos os sujeitos, mas, ao mesmo tempo, não seria experimentado da mesma forma, entendendo que cada estrato social, ou mesmo marcador — como os de gênero e raça, implicariam em uma vivência diferente. Assim, também busco corroborar outra noção essencial à práxis e à teoria psicanalítica: o vínculo entre as dimensões do universal, do particular e do singular. Ainda com Guerra (2019, p. 11), entendo o singular, o à parte/exceção, como aquele que funda o universal, e não o contrário: “é a exceção que funda a regra, e não ao contrário. A condição universal é intrínseca ao singular, que funda a exceção como alteridade radical no

conjunto dos particulares”. A partir dessa asserção, Guerra (2019) descreve como as três dimensões da experimentação subjetiva seguiriam a lógica moderna analisada por Sander Peirce, que mesmo seguindo a base de articulação de enunciados a partir de afirmativas e negativas, distingue-se, por exemplo, da lógica aristotélica, entendendo que essa mudança condiria com o ato declarativo, ou seja, o ato que articula enunciados. Lacan, apropriando-se da lógica peirceana, reafirma como o universal seria criado a partir do singular, seguindo a noção de sujeito clivado proposta ao longo do seu ensino, dando lugar “à questão que liga a definição do sujeito como tal à ordem de afirmação ou de negação pela qual ele se engaja, destacando que o sujeito aparece implicado na operação dessa divisão proposicional” (p. 19). Assim, seria possível pensarmos o vínculo entre as dimensões, dentro da perspectiva psicanalítica, da seguinte maneira: “o engajamento de um sujeito em uma determinada negativa o situa discursivamente, porém disjunto dos demais, compondo, ao mesmo tempo, nesse polo oposto, o universal que o exclui como singularidade radical, mesmo que ele participe de um conjunto identitário particular” (p. 19). O particular, nessa perspectiva, afirma-se como este recorte específico de uma experiência a partir de, por exemplo, marcadores sociais — mesmo que agregador, não corresponderia à totalidade da experimentação subjetiva, dado o caráter de vazio da “potência subversiva singular” (Guerra, 2019, p. 20). Essa articulação também tomada como continuidade, exposta na assertiva de que o singular funda o universal, desvela a complexidade das manifestações do inconsciente, como também a sofisticação do método elaborado por Freud a fim de criar significações.

Tendo em vista a já reiterada complexidade do inconsciente e as brechas abertas pelo próprio método psicanalítico, localizo a presente pesquisa naquilo que poderíamos chamar de pesquisa em psicanálise ou pesquisa psicanalítica. Não se trata de uma pesquisa em psicanálise com método psicanalítico, estritamente, uma vez que não toma os caminhos clássicos delimitados pela tradição psicanalítica iniciada pela obra freudiana — não recorre ao *setting* que estabelece a relação entre falantes, como nos lembra Nogueira (2004), e não se compõe a partir das técnicas recorrentes no campo da psicanálise para estruturar o delineamento da pesquisa, como o estudo de caso. No entanto, trata-se de um trabalho que se inscreve na produção de conhecimento através do aporte teórico-prático da psicanálise, reforçando a multiplicidade das pesquisas nesta interface e se valendo do método por outras vias, uma vez que eu, como psicanalista em formação permanente, lanço mão da minha experiência clínica como analista e analisante. Assim, retorno, ainda mais, ao exame de minha implicação como pesquisador, já que, como reconhece Iribarry (2003, p. 122), ao descrever o método de investigação psicanalítico, “dizer que o pesquisador psicanalítico é o primeiro sujeito de sua pesquisa significa di-

zer que ele está também implicado como um participante importantíssimo na investigação realizada”. Caminho, igualmente, em conjunto com Rosa (2004) quando esta localiza na obra freudiana a ideia de “psicanálise aplicada”, estendendo as possibilidades de contribuições da teoria psicanalítica para o campo da análise dos fenômenos sociais e políticos, movimento que também prevê críticas quanto ao uso do método psicanalítico neste contexto.

Frente ao exposto, encontramos no campo de pesquisa das histórias de vida uma possibilidade de investigação próxima à experiência da clínica psicanalítica, capaz de replicar e valorizar a continuidade entre investigador e investigado. Ferreira (2020), retornando à metáfora freudiana acerca do fazer analítico como um empreendimento arqueológico, descreve como a pesquisa em psicanálise carrega a possibilidade de agir de uma maneira diversa ao que é corriqueiro no campo das pesquisas científicas em geral. Seria diferente por “não ir a campo com um saber já dado, mas supor um saber no sujeito que nos fala” (Ferreira, 2020, p. 130). Essa constatação é própria da clínica psicanalítica, por ser constitutiva da pesquisa em psicanálise. Na clínica e, conseqüentemente, na pesquisa em psicanálise: “não se trata apenas de oferecer a palavra, mas de supor saber naquele que fala na pesquisa, surpreender-se com o que produz sobre a sua realidade ... [operando] uma possibilidade de que se aproprie do que diz e no ato mesmo da enunciação, se renove e se crie” (p. 131). Neste sentido, a possibilidade das pesquisas no campo das histórias de vida seriam influenciadas, radicalmente, pela ética inaugurada por Freud, em que o traço particular daquele participante não coincide, exatamente, com o “discurso que veicula em demasia o ideal da norma tal como aparece no comportamento ou na linguagem” (Ferreira, 2020, p. 132). Assim, para a pesquisadora, os trabalhos orientados pela ética psicanalítica não se tratariam de um movimento de reunião envolta do sofrimento do sujeito, “mas da saída particular que o sujeito inventou para lidar com este sofrimento, tentando localizar, como o sujeito se arranja com o ponto de mal-estar que o acomete, uma saída do real, um modo de fazer contorno à sua volta” (p. 133). Nas dinâmicas estabelecidas entre os participantes das pesquisas guiadas por essa perspectiva ética, haveria a essência para a produção de algo novo, de um novo saber.

Ainda quanto às pesquisas na área das histórias de vida, Jovchelovitch e Bauer (2002) descrevem como o estudo das narrativas alcançou grande importância ao longo dos anos, em vista da valorização contemporânea quanto ao contar histórias e o seu papel no desenvolvimento de fenômenos sociais, uma vez que este fenômeno é, eminentemente, algo próprio da experiência humana. Assim, o contar histórias teria duas dimensões: uma cronológica — compreendida como a sequência de episódios; e uma não-cronológica — consistindo na “construção de um todo a partir de sucessivos acontecimentos, ou a configuração de um ‘enredo’”

(Jovchelovitch e Bauer, 2002, p. 92). O enredo seria crucial, nesse movimento, para a construção da estrutura da narrativa e, dessa forma, para a construção de um sentido. Por isso: “a narrativa não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los, tanto no tempo, como no sentido” (p. 92). O enredo, construído a partir dessa ligação entre os acontecimentos, definiria o início e o fim de uma história que ocorre em determinado espaço de tempo. Jovchelovitch e Bauer (2002) ainda sublinham que o sentido construído não estaria no fim, estaria em todo o percurso do contar a história.

A possibilidade de avançar no campo das pesquisas na interface entre a crítica da cultura, a literatura e a psicanálise parece-me alinhada às proposições éticas desta última em todas as suas dimensões — a teórica, a clínica e a de investigação científica. Tomar uma peça artística e não procurar um sentido fechado, mas supor a possibilidade de um conhecimento que nasce de uma relação estabelecida entre aquele que tem acesso à obra e ela mesma é algo eminentemente psicanalítico e, não obstante, moderno. Essa possibilidade de percurso investigativo já foi destrinchada por Sontag (1966/2020), em seu célebre texto de 1964, em que a ensaísta tece uma série de comentários sobre o valor da arte, partindo desde a filosofia platônica e aristotélica, com a *Mimese*, e entendendo que é através dessa perspectiva acerca das representações que se assenta a reflexão ocidental. Esta perspectiva seria problemática, segundo Sontag (1966/2020, p. 17), por implicar uma separação entre o conteúdo da obra e a sua forma e, assim, “[supõe-se] que uma obra de arte é seu conteúdo. Ou, como se costuma dizer hoje em dia, uma obra de arte, por definição, diz alguma coisa”. Essa perspectiva em que o imperativo consiste naquilo que o conteúdo pretende dizer, mesmo já sendo criticada na época, tendo como oposta a perspectiva de que a arte poderia ser encarada como uma expressão subjetiva, continuaria dominante e o seu efeito seria a interpretação, sendo que “o hábito de abordar as obras de arte a fim de interpretá-las ... sustenta a fantasia de que de fato exista algo que seja o conteúdo de uma obra de arte” (Sontag, 1966/2020, p. 18). Segundo a ideia defendida no texto, essa interpretação seria equiparada a “um ato mental consciente que utiliza determinado código, determinadas ‘regras’ de interpretação” (p. 18), aproximando-se mais a uma tarefa de tradução e pressupondo “uma discrepância entre o sentido claro do texto e as exigências dos leitores (posteriores)” (p. 19). Retornando seu olhar crítico para, por exemplo, as produções teóricas de Freud e Marx, Sontag (1966/2020, p. 20) as agrupa em interpretações e descreve como estas leituras estariam situadas dentro de “uma visão histórica da consciência humana”, revelando a possibilidade da “interpretação [ser] um ato libertador. [Ser] um meio de rever, de transvalorar, de escapar ao passado morto” (p. 20) como também, a possibilidade de “[ser] reacionária, insolente, covarde, sufocante” (p. 20). Assim, entendemos que a interpretação,

como núcleo de um processo metodológico é possível e, ainda, defensável; o que a ensaísta estaria criticando era a tendência de seu tempo em tomar a interpretação como uma via unívoca de relação e entendimento das obras artísticas — de uma tendência da hermenêutica de sua época.

Assim, a crítica de Sontag (1966/2020, p. 21) recaí duramente sobre essa tendência: “vivemos numa época assim, em que o projeto de interpretação é em larga medida reacionário e sufocante ... hoje a proliferação de interpretações da arte envenena nossas sensibilidades”. O ato de interpretar seria “a vingança do intelecto contra o mundo. Interpretar é empobrecer, esvaziar o mundo — para erguer um mundo paralelo de ‘sentidos’” (p. 21). Para Sontag (1966/2020), a literatura seria a arte mais assolada pelos efeitos da interpretação, descrevendo como havia “décadas que os críticos [criam] que sua tarefa [seria] traduzir os elementos do poema, da peça, do romance ou do conto em alguma outra coisa” (Sontag, 1966/2020, p. 21). A arte se torna um elemento em que se dispensam leituras fechadas e cristalizantes, leituras que impedem a possibilidade de outras leituras, movimento que violenta a arte e a converte “num artigo de uso, passível de inclusão em um esquema mental de categorias” (p. 24). Qual seria a saída para esse embate diante da possibilidade de analisarmos obras artísticas? Sontag (1966/2020, p. 27), mesmo não prescindindo completamente da interpretação, aponta para a importância da forma, “a melhor espécie de crítica, e ela é rara, é aquela que dissolve as considerações sobre o conteúdo nas considerações sobre a forma”. Pondera, também, o alto valor da transparência na arte e na crítica, transparência que remeteria ao “sentir a luminosidade da coisa em si, das coisas sendo o que são” (Sontag, 1966/2020, p. 28). Ainda mais, sua importância residiria em “recuperar nossos sentidos, [pois] precisamos aprender a ver mais, a ouvir mais, a sentir mais” (p. 29), recuperando a possibilidade de encarar uma obra artística munindo-se da ideia de que “nossa tarefa não é descobrir o máximo de conteúdo numa obra de arte, muito menos extrair da obra mais conteúdo do que já está ali. Nossa tarefa é reduzir o conteúdo, para podermos ver a coisa” (p. 29). O seu ensaio encerra-se radicalmente com a afirmativa: “Em vez de uma hermenêutica, precisamos de uma erótica da arte” (p. 29). Ainda que a perspectiva radical de Sontag (1966/2020) não tenha desprezado por completo a interpretação, a sua crítica permanece contundente quando pensamos na importância dada aos seus efeitos, por exemplo, pela própria psicanálise³¹.

É com todas essas considerações que proponho uma análise da obra selecionada dos

³¹ Um caso representativo da importância da interpretação e de seus efeitos para a teoria psicanalítica é o texto “Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci”, em que Freud (1910/2020k) faz uso da leitura dos cadernos do artista e de especulações biográficas disponíveis em seu tempo, construindo uma interpretação psicanalítica das obras artísticas, sendo que esta controversa leitura foi criticada por seu caráter conjectural nas décadas seguintes.

escritores Lima Barreto e James Baldwin, reconsiderando a ideia de interpretação, mas não a desprezando, e tomando como alvo a possibilidade de uma interpretação que também releve a implicação subjetiva de todos os agentes envolvidos, ou como propôs Sontag (1966/2020), a sua erótica. Para tanto, recorro ao filósofo francês Paul Ricoeur (1994) e seu estudo de narrativas (ficcionais e históricas) que, inspirando-se no conceito de poiesis desenvolvido por Aristóteles, sugere a divisão metodológica a partir de três momentos: *Mimese I*, *Mimese II* e *Mimese III*. A noção que guiará as suas reflexões sobre a análise das narrativas considera que o tempo apenas se torna tempo humano a partir da sua articulação como narrativa, sendo que esta assume seu significado “quando se torna uma condição da existência temporal” (p. 85, grifo do autor). Apoiando-se na hermenêutica, Ricoeur (1994) enfatiza como a atividade de analisar uma narrativa “reconstruir[ia] o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada, por um ator, a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (p. 86). Dentro da perspectiva ricoeuriana, uma narrativa nasceria através da articulação das mediações simbólicas da ação e, dessa forma, da capacidade da ação ser narrada. Assim, o caminho da divisão proposta por Ricoeur (1966) inicia-se em uma “pré-compreensão do mundo e da ação” (p. 88), pois a partir da identificação da ação, seria possível reconhecer o caráter mimético, repetitivo, presente na articulação narrativa. Por isso, Ricoeur (1994) nos lembra que toda ação, em seu sentido estrito de ser algo que alguém faz, possui fins e motivos, sendo que agir, também seria agir com outros a partir de uma interação. Em suma, o filósofo propõe dissecar uma ação a partir de seus aspectos e do seu contexto, movimento que busca responder o “‘que’, o ‘por que’, o ‘quem’, o ‘como’, o ‘com’ ou o ‘contra quem’ da ação” (p. 89), assegurando que compreender uma história exige, necessariamente, o entendimento de seu contexto de produção. Para a possibilidade de análise que proponho com pesquisa, essa é a premissa mais importante e que poderia sintetizar este primeiro momento inaugural da análise ou, como o Ricoeur (1994, p. 101) cunha, *Mimese I*, cujo sentido seria considerar que “imitar ou representar a ação, é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade”.

O segundo momento da análise proposta por Ricoeur (1994), *Mimese II*, estaria intimamente ligado à ideia aristotélica de “intriga”, que corresponde à apresentação dos acontecimentos que acontecem aos personagens. Esta ideia garantiria uma organização de ações sucessivas, ordenadas não necessariamente pela experiência, mas pelo efeito da articulação narrativa. A intriga seria aquilo que dá um limite à ação e transcorreria a partir do tempo da obra, que não se confunde com o tempo dos acontecimentos do mundo. A já citada ordenação, assim, seguiria a continuidade dos acontecimentos provocados pela intriga. Para Ricoeur

(1994), a intriga seria mediadora e um dos motivos para isso seria o seu caráter integrador, mediação que provocaria aos acontecimentos da história. A *Mimese III* constituiria, segundo a proposição de análise do filósofo, “a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (p. 110), sendo que todo este processo é encarado como um encadeamento, uma progressão. Ricoeur (1994) discute sobre os furos teóricos dentro da noção conceitual de “história não (ainda) narrada” (p. 115), entendendo que a narração nasce a partir da articulação dos acontecimentos, e aproxima a sua hermenêutica às situações que encontramos no *setting* psicanalítico. Lembra de pacientes que trazem “migalhas de histórias vividas, sonhos, ‘cenas primitivas’, episódios conflituais” (p. 115) e do trabalho de análise de proporcionar que o “analisando tire dessas migalhas de história uma narrativa que seria ao mesmo tempo mais insuportável e mais inteligível” (p. 115). Haveria passagem da história de vida, recalcada pela censura cotidiana, para o nível das histórias de caso, interpretação da teoria psicanalítica que implica que “a história de uma vida proceda de histórias não narradas e [recalcadas], em direção a histórias efetivas de que o sujeito poderia assumir e considerar como constitutivas de sua identidade pessoal” (p. 115).

Ainda alinhado a essa possibilidade, Lima e Lima (no prelo) ressaltam como o campo que comumente chamamos, dentro das perspectivas metodológicas, de “histórias de vida”, seria muito amplo, não se restringindo somente à oralidade, com as entrevistas, mas se estendendo a, por exemplo, “diários, cartas, crônicas, memoriais e poemas” (p. 9). Estes ainda propõem uma possibilidade de análise dos dados a partir da hermenêutica ricoeuriana, dividindo-a, necessariamente, em momentos correspondentes à *mimese*. Assim, propõe-se: (a) um primeiro momento que “envolve o contexto de formação do narrador e o contexto social a partir do qual a narrativa foi construída e no qual o sujeito-narrador está inserido” (p. 16); (b) um segundo momento abarcando “a análise da narrativa propriamente dita, ou seja, análise dos elementos constitutivos do enredo e o ato configurante da narrativa histórica” (p. 17), em que “precisamos nos debruçar sobre a narrativa em busca de elementos que nos auxiliem na compreensão do texto narrado” (p. 17); (c) e um terceiro momento, onde há “uma intersecção entre o mundo da narrativa e o mundo do leitor/ouvinte” (p. 20).

5.2.2 A divisão do percurso metodológico em momentos

Diante do exposto, o *corpus* para a análise da atual pesquisa constitui-se da seleção da obra dos dois escritores, tendo como foco a possibilidade de diálogo com as suas produções a partir dos fenômenos da identificação e da constituição subjetiva de homens negros. A escolha destes é justificada pela importância histórica de suas obras e de suas inserções em seus res-

pectivos contextos culturais — Lima Barreto com a sua atividade crítica diante da nascente República Brasileira e do processo falho de libertação dos negros escravizados, com o seu projeto de literatura militante; James Baldwin com a sua participação essencial no Movimento dos Direitos Civis e na incorporação, em sua escrita, do dialeto falado pelas pessoas negras norte-americanas, o *african american vernacular english* (AAVE). O principal critério para a seleção das obras analisadas foi a temática, em que deveria ser trabalhada a perspectiva dos autores quanto ao problema negro. Como ambos os conjuntos de obra dos escritores são extensos, também decidi tomar como foco da análise o agrupamento de obras de caráter crítico quanto ao ofício da escrita. Dessa maneira, de Lima Barreto, escolhi a reunião de ensaios *Impressões de leitura e outros textos críticos* (2017) organizados pela Dr.^a Beatriz Resende e publicado em 2017, cuja proposta é apanhar a série de escritos que Barreto produziu durante todo o tempo de sua atividade, abarcando, dessa maneira, as preocupações fundamentais integrantes de seu projeto literário. De James Baldwin (1954/2016), selecionei seus escritos de *Notes of a native son* (1955/2017). Assim como os textos de Barreto, este seu trabalho versa sobre o ofício da escrita em face às problemáticas de sua época, especialmente, a questão racial. Assim, estas escolhas deram-se por estes escritos se alinharem com os objetivos da pesquisa, entendendo-os como produções que destrincham a relação entre o problema negro, a experiência vivida do negro em diáspora e a incidência dos trabalhos dos escritores em seu contexto e época. No entanto, ainda que tomando estes como o centro de minha análise, recorri a outros textos do conjunto de suas obras, a fim de compreender os seus contextos de produção e as principais temáticas de seus trabalhos, buscando, ainda, familiarizar-me com as suas escritas, incluindo tanto romances, contos, ensaios, diários e relatos de experiência. A base teórica assenta-se na psicanálise, como também nas contribuições produzidas pelas perspectivas críticas ao colonialismo. Assim, seguindo as proposições de Ricoeur (1994) e de Lima e Lima (no prelo), o processo de análise seguiu as seguintes etapas: (a) seleção e leitura das obras literárias dos dois escritores e, ainda, de biografias e trabalhos da crítica literária especializada acerca de suas produções. Este primeiro momento, inspirado na *Mimese I*, buscou compreender quais os principais interesses dos escritores durante a redação de suas obras e, também, como eram os seus contextos de produção; (b) leitura das obras selecionadas, tendo como objetivo destacar as possibilidades de diálogo com a temática central da pesquisa, tendo como direção o momento da *Mimese II*; (c) redação da análise, procurando estabelecer um diálogo entre as obras dos autores e os principais objetivos deste trabalho. Este último momento resulta na escrita dos capítulos seis e sete da dissertação, tendo como base a *Mimese III* e a atualidade das produções desses escritores.

A partir dessa estruturação em etapas procuro evitar o que Rosa (2004) descreve como uma interpretação selvagem. Valendo-se da própria consideração freudiana de uma psicanálise selvagem, criticando as intervenções ditas psicanalíticas que fugiriam, por exemplo, das “teses basilares [*Lehrsätze*] da Psicanálise” (Freud, 1910/2020h, p. 84). Rosa (2004, p. 332) se volta à questão de como, em algumas pesquisas psicanalíticas, “a interpretação seria aplicada a material que não provém do inconsciente, visto que não resulta da associação livre, o próprio método de investigação da psicanálise”. Neste caso, haveria uma possibilidade, já descrita por Sontag (1964/2020), de uma interpretação totalizante, baseando-se na teorização psicanalítica para afirmar, categoricamente, algo acerca do fenômeno selecionado para a pesquisa. Para me afastar dessa possibilidade, retomo a proposição de Sontag (1964/2020) acerca da erótica, contraposta à da leitura cristalizante das obras de arte. Assim, como já percebido, tanto na construção da base teórica desta pesquisa, quanto na articulação com as obras de Barreto e Baldwin, faço o uso de lembranças e de situações que apontam para a minha própria experiência vivida como homem negro, apostando naquilo que emergirá por meio do contato. Portanto, a leitura dos materiais selecionados, assim como a sua análise e articulação teórica não foram percorridos separadamente, mas, pelo contrário, foram etapas concomitantes, permitindo-me privilegiar os temas que considerarei como os mais urgentes nos projetos literários dos dois escritores.

SEXTO CAPÍTULO

Em torno do incômodo

“Vai se estendendo, pelo mundo, a noção de que há umas certas raças superiores e umas outras inferiores, e que essa inferioridade, longe de ser transitória, é eterna e intrínseca à própria estrutura da raça”. (Barreto, 1956/2011, p. 69)

“O destino da Literatura e da Arte deixou de ser unicamente a beleza, o prazer o deleite dos sentidos, para ser cousa muito diversa” (Barreto, 2017, p. 277)

Voltando à hipótese abordada na primeira parte do trabalho, que consistiu em delimitar a possibilidade de crítica que nasce no seio conflitivo da cultura, no presente capítulo, busco descrever este movimento na obra do escritor brasileiro Lima Barreto em relação à permanência do colonialismo. Na primeira seção, apresento o contexto de produção do escritor e as problemáticas em que ele se envolveu. Na parte final do capítulo, abordo o livro *Impressões de leitura e outros textos críticos* (Barreto, 2017) a fim de expor e discutir o seu projeto literário, autodeclarado como militante.

6.1 Ainda sobre os “reflexos preciosos do real”

Para introduzir o que desenvolverei neste capítulo, retorno às provocações presentes no ensaio fundamental “O direito à literatura” do crítico literário Antônio Candido (1995), originalmente uma palestra proferida em 1988. A ideia deste texto que eu gostaria de me embasar concerne na possibilidade de encarmos a literatura como um direito humano — ou seja, um direito inalienável. Apesar do que poderíamos imaginar, como uma fala de teor humanista generalizado, a proposta de Candido (1995) não se confundiria com a “estado ideal sonhado pelos utopistas racionais que nos antecederam” (p. 172). Pelo contrário, sua ideia passa por provocações a fim de estender o que consideramos como essencial em nossa sociedade, inserindo, dessa forma, a literatura como uma necessidade assegurada por um direito. Esta abrangeria “todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos de folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis de produção escrita” (p. 177), perspectiva que tomaria

a ação fabulativa, a criação imaginativa, como parte essencial do processo dialético da humanização.

Partindo de seu referencial materialista, Candido (1995) entende a humanização como “o processo que confirma no [humano] aqueles traços que reputamos essenciais”, sendo eles: “o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor” (p. 182). Em vista disso, a literatura teria um papel fundamental, desenvolvendo, em nós, “a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante” (p. 182), confirmando o humano na sua humanidade. Neste cenário acerca da proposta do direito à literatura, Candido (1995) direciona atenção às “produções literárias nas quais o autor deseja expressamente assumir posição em face dos problemas” (p. 183), muitas vezes chamada de literatura social e considerada como afastada do plano estético da criação literária. Estas se revolveriam no mesmo campo em que se dá o combate pelos direitos humanos, assumindo a impossibilidade de ser neutro no processo de criação artística — posição contrária a algo que, há pouco, era defendido quase unanimemente na crítica literária. Vejo nessas problematizações de Candido (1995) uma correspondência com as reivindicações contemporâneas acerca dos avanços na seara do direito — um exemplo é a própria discussão sobre a política de cotas para o ensino superior, que busca alargar os horizontes de quem poderia ter acesso à educação. Mesmo teorizando através da crítica literária e, dessa forma, através da arte, Candido (1995) reafirmava a possibilidade desta assumir um papel transformador na realidade, desvencilhando-se de uma posição apática à práxis social — ou seja, à teoria espelhada na prática. Pensar a literatura como um direito se contrapõe ao esquema difundido em nossa cultura de quem deveria ter acesso ao que produzimos e consideramos como sofisticado. Igualmente, possibilita-nos questionar quem produz isso que cunhamos como “alta cultura” e, como desenvolvido na presente pesquisa, possibilita-nos retornar aos trabalhos que ficam de fora desta classificação hierarquizada, o resto da alta cultura. Acredito que este é o caso de Lima Barreto.

Como Candido (1989) aborda, em seu livro *A educação pela noite*, no texto “Os olhos, a barca e o espelho”, Barreto foi um escritor excêntrico, considerado como “um autor vivo e penetrante, uma inteligência voltada com lucidez para o descaramento da sociedade e a análise das próprias emoções, por meio de uma linguagem cheia de calor” (p. 38-39). Não se trataria de um escritor que não obteve reconhecimento em sua época, já que foi publicado e referenciado ao longo dos vinte anos de sua produção literária. No entanto, isso que reconheço como “resto” em seu trabalho poderia ser afirmado pela sua defesa constante do projeto literá-

rio que construiu em toda sua obra e, também, pelo seu legado e pelas leituras críticas acerca de sua produção. Como nos revela sua biógrafa Lilia Moritz Schwarz (2017), mesmo o reconhecimento que Barreto recebeu em vida dizia de uma náusea, um reconhecimento a contragosto, principalmente por ele ser visto como aquele não recuava diante da possibilidade de incomodar. Candido nos revela (1989) que sua obra foi uma verdadeira pedra no sapato daquilo que ele chamava de mandarinato, a elite da Primeira República que comandava o cenário literário da época, pois destoava, terminantemente, das produções de seu tempo, dos padrões estéticos dominantes.

Como observa Coutinho (2004, p. 8) em seu *A literatura no Brasil*, no início do século XX, a voga literária circulava em torno da importação massiva das tendências europeias, com destaque à França. O panorama literário era marcado por generalizações fortemente cientificistas por meio da assunção indiscriminada do darwinismo e de sua tendência determinista quando deslocado para as ciências sociais e para o campo da arte. Assim, o pensamento brasileiro dominante desta época, concentrado na elite carioca, fundamentava suas produções teóricas e artísticas na objetividade fria do positivismo e na crença do progresso pelas descobertas científicas — não é acaso que a bandeira da República Brasileira tenha nascido nessa época, estampando o lema “ordem e progresso”, ditames desta doutrina filosófica. Por essa razão, no início do século passado, os padrões estéticos restringiam-se: à escola realista, em que o caráter psicológico dos personagens determinava as suas ações confrontantes com a moral e os bons costumes; ao naturalismo, em que os romances e contos consistiriam em grandes laboratórios a fim de comprovar como o meio social determinaria a atitude dos indivíduos; e ao parnasianismo, cujos interesses se condensavam no lema “arte pela arte” [*art pour l’art*] concebida pelo poeta Théophile Gautier, primando pela métrica perfeita e pelo esvaziamento da crítica.

Barreto, que restringia sua atividade literária à prosa, contrapunha-se a estas tendências, de maneira que sua obra poderia ser considerada como o oposto de todas essas conformidades. Cito como exemplo de sua divergência: a adoção de expressões correntes nos subúrbios, a negação de temas centrais ao naturalismo e ao realismo e a incorporação de suas ideias pessoais espelhadas nas vozes de seus personagens. Este último caso coincide com o aspecto que destaca de sua obra, o problema negro, presente em quase todos os seus escritos. Atualmente, Barreto é reconhecido e celebrado, ao lado de seus contemporâneos Machado de Assis (1839-1908) e Raul Pompeia (1863-1895), como um valioso crítico da passagem dos séculos XIX para o XX, dedicando toda a sua atuação literária à tentativa de lançar luz nas problemáticas em torno do legado colonialista em nosso país. Filho de negros libertos e neto de mu-

lheres negras escravizadas, o escritor tinha, no seu horizonte de ambições, uma ânsia por trabalhar assuntos inadiáveis e que, em seu tempo, eram fortemente desprezados.

Seguindo com a hipótese que defendo, assim como Fanon faria posteriormente, Barreto produzia a partir da experiência vivida do negro — na consciência de estar se tornando negro, e de ser determinado por isso. Temos diversos exemplos desta movimento em passagens de seus diários³², como em uma entrada de 1904 de *Diário Íntimo* (Barreto, 1956/2011, p. 17), em que o escritor elenca alguns de seus interesses: “A escravatura. Leis relativas. Aumento progressivo. Relação entre senhores e escravos. Tronco. Bacalhau. Cantos de Senzala. Caráter dos negros. Mulatos. O banzo. Viajantes estrangeiros. Capacidade dessa gente para civilizar-se. Modo de proceder do rei”. Ainda é possível perceber um outro exemplo deste movimento em uma entrada de 1903 em que, ao se autodescrever em seu “Diário extravagante” (p. 12), Barreto revela uma de suas ambições: “no futuro, escreverei a História da Escravidão Negra no Brasil e sua influência na nossa nacionalidade” (p. 12). Estas duas passagens de juventude, da época de seus vinte anos, demonstram a voracidade do escritor que, entre os inúmeros planejamentos para escrita de romances e livros, buscava, também, o reconhecimento social, como afirma Barbosa (1952/2017). Estas são as temáticas presentes em textos escritos durante esta primeira década e mesmo nos esboços de textos escritos apenas no fim de sua vida literária.

Como já analisamos em outro texto (Moura e Lima, 2022), este reconhecimento, que adviria das promessas de ascensão social a partir da educação, poderia ser, ainda, enxergado como uma tentativa de diminuir os agravos relacionados à cor da sua pele, movimento que o escritor elenca como tema principal de seu primeiro romance, *Recordações do escravidão Isaías Caminha* (1908/2010c). Neste, um jovem negro parte do interior para a capital da época, o Rio de Janeiro, a fim de estudar e se tornar doutor. Isso é enunciado pelo próprio personagem logo no início do livro e se aproxima daquilo que Sousa (1983/2021) e Fanon (1952/2015) descrevem como a tentativa de embranquecimento: “ah! Seria doutor! Resgataria o pecado original do meu nascimento humilde, *amaciaria o suplício premente, cruciante e onímodo de minha cor...*” (Barreto, 1956/2010c, p. 42, grifo meu). Durante a sua passagem pela capital, o reconhecimento prometido pela via da educação é perversamente negado diversas vezes e, no desfecho da história, o jovem protagonista, já distante de tudo aquilo que inicialmente imagi-

³² *Diário íntimo* (Barreto, 1956/2011), reunião e publicação póstuma de notas e de pequenos textos confessionais, coletados e organizados em 1953 pela irmã do escritor, Evangelina de Lima Barreto, e pelo seu biógrafo, Francisco de Assis Barbosa; e *Diário do hospício* (Barreto 1953/2019), idealizado como um diário de campo pelo próprio escritor durante a sua segunda internação no Hospício Nacional de Alienados em 1919, a fim de tomar notas para um romance, *Cemitério dos Vivos*, escrito inacabado por causa de sua morte precoce em 1922.

nou e desejou, lamenta não ter satisfeito as aspirações da juventude.

Este desfecho que se assemelha a um vaticínio aproxima-se do tom dos escritos posteriores a esta época, após os anos de 1910, fim da juventude do próprio Lima Barreto. Segundo Barbosa (1952/2017), o desânimo subjacente em seu primeiro romance alude ao ceticismo do escritor, reflexo das promessas que escutou durante a sua formação, uma vez que essa mesma esperança de superação da cor da pele presente neste seu escrito ficcional, estava em seu *Diário Íntimo* (Barreto, 1956/2011). Como atestei em conjunto com Lima (2022), essas promessas surgiram associadas à sua performance como aluno exemplar durante a primeira infância e à sua vivência de criança que viveu transformações significativas do contexto social brasileiro, como a abolição da escravidão e a proclamação da República. Não apenas isso, o Brasil experimentava as repercussões de sua participação na Guerra do Paraguai, tendo de lidar com a elite insatisfeita — os cafeicultores, a classe média e o exército, o que desembocaria na ruína da Monarquia. Esta foi seguida por reformas urbanas, endossadas pelo espírito positivista que predominava. Foram implementadas por Rodrigo Alves, presidente entre 1902 e 1906, que montou uma equipe a fim de afrancesar e civilizar a então capital do Brasil, Rio de Janeiro. A cabeça desta equipe foi o engenheiro Lauro Müller em conjunto com Pereira Passos, prefeito da cidade, e com Oswaldo Cruz, que ficou a cargo do projeto de saneamento.

Como expliquei na segunda parte, estas transformações aliaram-se aos interesses das classes dominantes, refletindo-se, por exemplo, na marginalização dos negros libertos e, não bastando, em sua patologização. Era o começo do momento que abordei no terceiro capítulo, em que houve um predomínio da teoria científicista da degeneração racial. Os hospícios deste período, como atesta Schwarcz (2017), enchiam-se destes cidadãos relegados ao ostracismo social, impossibilitados de acessarem o mundo do trabalho, em vista da concorrência com a mão de obra especializada a partir do incentivo à entrada de imigrantes europeus. Moura (1977/2021) questiona esse processo, recorrendo aos seus efeitos no recorte de gênero e de raça, ou seja, entre os homens negros. O teórico expõe a evidente contradição da incompatibilidade entre os antigos bons escravos e os atuais maus cidadãos, sendo o homem negro descrito como aquele que “vive nas favelas, nos cortiços, nos mocambos nordestinos e se situa nas mais baixas camadas sociais, como operário não qualificado, ... mendigo, biscateiro, criminoso ou alcoólatra” (Moura, 1977/2021, p. 29), descrição que corresponde, também, à da imagem cristalizada do negro no duplo narcisismo descrita por Fanon (1952/2015). É a partir deste lugar que Lima Barreto produz sua obra.

Creio que, através da experiência vivida do negro, seu olhar crítico generalizava-se, elegendo a centralidade da questão do racismo em nossa cultura. A exemplo, tomo seu contato

com a suposta loucura denunciada pela teoria da degeneração racial, tanto com o adoecimento psíquico de seu pai, quanto com as suas duas internações em 1914 e 1919 no Hospício Nacional de Alienados. Destas, nasceu o senso crítico perante o diagnóstico sustentado pelo racismo científico, olhar judicioso presente em sua obra prima, *Triste fim de Policarpo Quaresma* (Barreto, 1916/2011b), e ainda em seu *Diário do Hospício* (Barreto, 2019/1956). Outros exemplos deste movimento são: seu já citado primeiro livro, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* (Barreto, 1908/2010c), *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* (Barreto, 1919/2017c) e o seu romance póstumo, com o que eu dialoguei anteriormente, *Clara dos Anjos* (Barreto, 1948/2010). Em todos, há uma visão cética quanto às promessas do mundo dito civilizado, quanto às dádivas importadas da França e de seu positivismo que nutria um progresso inevitável. Partem da incompatibilidade dessas promessas fantasiosas, feéricas como delimita Gonzalez (2020), e da situação de profundo desalento social dos descendentes dos negros libertos pós-escravatura. É por causa de sua inconformidade, que Barbosa (1952/2017) confere à totalidade de sua obra um empenho em colocar em dúvida a supremacia destas promessas civilizacionais tão correntes em seu tempo.

O que nasce disso é o seu projeto literário militante que buscava alargar os limites da arte preditos pelo seu contexto, abarcando sua perspectiva crítica e almejando o diálogo com o diferente (Barreto, 2017). Por certo, o teor de seu projeto foi alvo de frequentes críticas, como a de Coutinho (2004), que o enxergava como panfletário, relegando boa parte de sua produção a um *status* menor. De igual maneira, grande parte das advertências quanto à sua arte se direcionam, por exemplo, ao uso de muitos de seus conflitos pessoais, que tivemos acesso graças ao seu diário, a fim de dar sustentação aos conflitos dos personagens de sua ficção — posição partilhada até mesmo por Candido (1989). Mesmo sendo críticas com bons pontos, acredito que, hoje, não seriam tão definitivas. Atualmente, é inquestionável a impossibilidade de desencilharmos a atividade literária daquilo que foi vivido e, por isso, a assunção deste lugar, elencando objetivos explicitamente políticos, não deveria ser rechaçado. Aqui, faço coro ao resguardo de Édouard Louis, presente em seu livro *Lutas e metamorfoses de uma mulher* (Louis, 2023, p. 23, p. 10), que desafia a neutralidade através do distanciamento pessoal do escritor prezada pelas convenções literárias dominantes: “disseram-me que a literatura nunca deveria soar como um manifesto político e, no entanto, afio cada uma de minhas frases como se afia a lâmina de uma faca”. Certamente, esta postura diante da atividade literária deveria ser admitida como uma possibilidade tão legítima quanto as outras, principalmente quanto à neutralidade.

Retornando, ainda, à proposta de Candido (1995), que abordei no início deste capítulo,

parece-me que o teor da perspectiva barretiana de arte conversa com a passagem de “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, que trabalhei na primeira parte, em que Freud (1911/2010a, p. 118) classifica a confecção das obras de arte como um movimento que revelaria “reflexos preciosos do real”. Em suma, no pensamento destes dois teóricos, Candido (1995) e Freud (1911/2010a), conseguimos reconhecer como a arte teria um papel crucial na cultura, proporcionando-nos pensar em sua importância para a possibilidade de transformação social. Nisto, reside a aposta de Barreto, que a partir de seus conflitos, desembainhava a sua pena a fim de produzir obras que refletissem a complexidade e a ânsia da situação que enxergava e vivia. Obras que, na contracorrente do que era produzido, causavam um incômodo, em seu sentido freudiano de infamiliar, revelando o que deveria permanecer oculto: a profunda raiz colonialista na gênese de nossa cultura. É possível que a radicalidade de sua abordagem se afaste do que foi defendido pelos teóricos que elenquei para dialogar com sua convicção acerca da arte, como também da maioria dos intelectuais posteriores ao seu período — uma prova disso é o seu esquecimento durante as décadas seguintes à sua morte, até o seu resgate empreendido por Francisco de Assis Barbosa em 1950, com a publicação de suas obras completas e de sua primeira biografia. Contudo, foi esta radicalidade que lhe possibilitou permanecer atual até o presente momento e que, pensando nos objetivos da pesquisa, abre possíveis frestas para criticar o que está intransigentemente estabelecido e, conseqüentemente, desmontar os destinos fechados por sua rigidez.

6.2 O espólio de um “Triste visionário”

O livro de Barreto que escolhi para discutir neste trabalho é *Impressões de leitura e outros textos críticos* (2017), que abarca todos os seus anos de produção, tendo escritos do intervalo de 1906 a 1922, data de seu falecimento. Em suma, há a exposição gradual de sua perspectiva acerca da arte, considerando o seu diálogo com as principais obras de seu período. Através de cartas, artigos, ensaios e conferências presentes no livro, acessamos o cerne de seu pensamento, que desde o princípio já assumia as bases que se desdobrarão em sua visão posterior. Estas já estão presentes no curioso texto que abre a coletânea, uma carta de Lima a Celestin Bouglé, filósofo positivista. Redigida em francês, nela encontramos a crítica do jovem Barreto acerca das ideias defendidas pelo filósofo acerca dos “mulatos do Brasil” [*mulatres du Brésil*] (p. 47). A missiva já se inicia com o Barreto de vinte e cinco anos também se identificando como mulato, rebatendo a posição adotada pelo filósofo — posição animada pelo ar que circulava na atmosfera racista da época. Para tanto, ele considera os diversos feitos realizados pelos mulatos em nossa cultura, citando grandes personalidades,

escritores, arquitetos, advogados, médicos, eruditos etc. A carta termina com a proposta do jovem escritor em enviar suas considerações de maneira mais desenvolvida, caso Bouglé se interessasse, e aponta o motivo principal de seu contato: “corrigir alguns falsos julgamentos que o mundo civilizado impõe aos homens de cor” [*designer des certains faux jugements que le monde civilisé entoure les hommes de couler*] (p. 48).

A coletânea segue com este tom, como nos textos de 1907 a 1916. Um bom exemplo é “Apresentação da revista Floreal”, datada de 1907, espécie de justificativa para o projeto de publicação coletiva que Barreto investiu em conjunto com seus amigos. Como Barbosa (1952/2017) observa, na Floreal havia ecos do crescente número de levantes socialistas, influenciado pela presença massiva de imigrantes italianos, direcionando a leitura da época a escritores engajados como Émile Zola, Tolstói e Eça de Queirós. Nessa apresentação, uma “profissão de fé da conduta do escritor” (Barbosa, 1952/2017), Barreto descreve como a revista se trata de uma tentativa de escapar ao mandarinato literário e aos seus ditames, estimando “[trazer ao público] nomes dispostos a dizer abnegadamente as suas opiniões sobre tudo o que interessar à nossa sociedade, guardando as conveniências de quem quer ser respeitado” (p. 55). Fica explícito o ar de novidade que os propositores da Floreal buscavam introduzir no ambiente literário, ainda mais se considerarmos que todos eram ilustres desconhecidos, jovens sem “grandes nomes” (p. 54) como adiantado na apresentação. Podemos tomar este texto como a tentativa de inserção no mundo intelectual da época, algo malogrado, já que a revista se mantém por apenas três números. Barbosa (1952/2017) reconhece que, depois disso, o jovem escritor escolhe a imprensa como o caminho para se tornar conhecido e para conseguir publicar suas obras.

Outra peça interessantíssima deste intervalo é o texto “Garnier morreu”, de 1911. A Editora Garnier foi a filial brasileira da casa editorial francesa *Garnier Frères*, que publicou numerosos títulos de autores de nossa literatura, como as obras de José de Alencar, de Aluísio de Azevedo e Machado de Assis. Fundada por Baptiste Louis Garnier, francês que se instalou no Brasil em 1844, a editora alcançou bastante prestígio durante o seu primeiro tempo de vigência. Quando Baptiste falece em 1893, seu irmão Hyppolite, que permanecia com sua empresa na França, herda a firma e, por meio disso, a Casa Garnier se torna a maior editora de literatura hispano-americana no mundo. É este o panorama em que Barreto publica seu texto: em 1911, Hyppolite morre e a Livraria entra em sua decadência. O escritor, que não era afeito à grande casa editorial, destila sua crítica sem receios: “dirigida por um velho mentecapto, que nem lia em português e nunca tinha vivido no nosso meio, as suas edições eram feitas atendendo mais à representação oficial do autor do que mesmo ao valor da obra” (p. 88). Para

Barreto, o único interesse da companhia era simplesmente o financeiro, sem necessariamente preocupar-se em prestar serviço às letras nacionais. Seria palco de troca de interesses políticos de diplomatas e daqueles que tinham grandes nomes, sendo que a hegemonia desta teria inibido o surgimento de outras editoras, condicionando a literatura brasileira a uma tutela. Em outras palavras, um editor francês, que não conhecia o Brasil, decidia quem devia ou não ser publicado: “não é possível que um país como o nosso só tenha um editor e esse editor seja estrangeiro, e viva fora do país, nada conheça de nossa atividade literária e mental” (p. 90).

Os textos após esta primeira fase, de 1918 a 1922, descrevem o amadurecimento do escritor e a estruturação do seu projeto literário. Em “Literatura militante”, de 1918, o esboço de sua resposta ao que seria a arte, discutida rapidamente nos textos anteriores “Histrião ou literato?” e “Volto ao Camões”, é enfim trabalhada. Referindo-se a uma crítica acerca do escritor francês Anatole France, Barreto aponta como os livros deste autor “nada têm de contemplativos, de plásticos, de incolores. Todas ou quase todas as suas obras, se não visam a propaganda de um credo social, têm por mira um escopo sociológico. Militam” (p. 129). Tendo-o em alta conta, Barreto vê nas obras de France o “destino de revelar umas almas às outras, de restabelecer entre elas uma ligação necessária ao mútuo entendimento” (p. 129); este seria o escopo das obras militantes, termo resgatado de Eça de Queirós, importante patrono da literatura portuguesa. O escritor as reconhece como valiosas, tendo em vista a situação do Brasil, cujo “grande passado” (p. 129) foi usurpado pela dominação colonial, sobrando-nos apenas o futuro. Tratando do futuro, a literatura diria da necessidade de resgatarmos uma História que nos possibilitasse construir nossos próprios ideias, algo que parece soar o que Souza (1983/2021) propõe *Tornar-se negro*, mas também diria de nossa necessidade em reconhecermos o diferente de uma outra maneira, afastando-se da maneira legada pela colonização, como trabalhei a partir da noção de duplo narcisismo em Fanon (1952/2015). É nesse caminho que Barreto prossegue: “nós nos precisamos ligar; precisamos nos compreender uns aos outros. Precisamos dizer as qualidades que cada um de nós tem, para bem suportarmos o fardo da vida e dos nossos destinos” (p. 129). Destaco ainda a passagem seguinte: “*devemos mostrar nas nossas obras que um negro, um índio, um português ou um italiano se podem entender e se podem amar, no interesse comum de todos nós*” (p. 130, grifo meu).

Gostaria também de sublinhar a correspondência trocada entre Lima Barreto e Monteiro Lobato, que, em 1919, publicou o seu livro *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* (Barreto, 1919/2017c). Nestas, há o reflexo de uma relação respeitosa entre ambos, o que causa certo espanto, uma vez que Lobato aderiu ao eugenismo e, dessa forma, apoiou o estabelecimento do racismo científico em nossa cultura. Schwarcz (2017) também nos lembra da estranheza

deste contato, principalmente se nos ativermos a verve combativa de Barreto. Como sua biógrafa aponta, o escritor se priva de qualquer indisposição com aquele que, também, era seu editor, mesmo que confrontando as ideias que Lobato defendia, como nos textos “Problema Vital” e “A obra do criador de Jeca Tatu”. Nestes dois, desviando-se das teses científicas, Barreto desloca a raiz dos problemas apontados por Lobato para o âmbito econômico e social. Contrapõe-se, apontando que a suposta degenerescência causadora de um tipo de caráter moroso e desprezível, o caboclo, seria uma leitura superficial, uma vez que o problema da concentração de terras nas mãos de poucos e a miséria generalizada seria o verdadeiro motivo para as questões levantadas pelo colega. Parece-me que, nesta relação improvável, Barreto dispensou a confiança que direcionava ao seu ideal de arte, acreditando compartilhá-lo com Lobato, como mesmo admite no final do primeiro texto dedicado a obra deste: “Não há no Sr. Monteiro Lobato nenhuma das exterioridades habituais dos escritores ... há um grande sonho íntimo de obter a harmonia entre todos os homens e destes com a Terra, nossa mãe comum” (p. 245).

Por fim, gostaria de abordar o seu escrito que sintetiza a maioria das ideias deste compêndio de textos, categorizado por seus biógrafos como o seu testamento literário (Barbosa, 1952/2017; Schwarcz, 2017). “O destino da Literatura” foi redigido como sua primeira conferência, durante uma longa estadia na pequena cidade Mirassol, em 1921, a fim de tratar de seu alcoolismo e de se afastar do seu drama particular — Barreto cuidava de seu pai que sofria de profundas crises psicológicas, diagnosticado com “neurastenia” e recebendo a alcunha de louco da vizinhança (Schwarcz, 2017). O texto não chegou a ser professado pelo escritor que, preocupado com as grandes exigências de ser um palestrante, acabou sumindo pouco antes da data acordada. Depois de seu desaparecimento, Barreto foi encontrado bêbado e estirado na sarjeta por seu anfitrião, o médico Ranulfo Prata; era o fim de suas preocupações como conferencista. Mesmo com essa triste história como pano de fundo, considero este um dos textos mais expressivos de sua obra. O seu objetivo aparece logo no princípio, abreviado na pergunta “em que pode a Literatura, ou a Arte, contribuir para a felicidade de um povo, de uma nação, da humanidade, enfim?” (p. 269).

Buscando responder isso e partindo de Tolstói, Barreto versa sobre o objeto da arte, sendo o conhecimento da Beleza uma das possíveis respostas. Para tanto, o escritor nos assevera que seria necessário determinarmos o que compreendemos como o Belo. Recorrendo ao filósofo francês Taine, delimita-se o que seria a beleza: “é a manifestação, por meio dos elementos artísticos e literários, do caráter essencial de uma ideia mais completamente do que ela se acha expressa nos fatos” (p. 271) — concepção oposta à parnasiana. O que a obra proporci-

ona a quem tem acesso, assim, ganha o destaque e determina a sua importância: “[que] deve residir na exteriorização de um certo e determinado pensamento de interesse humano, que fale do problema angustioso do destino em face do Infinito e do Mistério que nos cerca, e aluda às questões de nossa conduta na vida” (p. 272). Para demonstrar seu ponto de vista, Barreto toma um exemplo da literatura, o romance *Crime e Castigo* de Dostoiévski, que trataria da miséria de um estudante russo, Raskolnikov, cujo enredo e forma não possuem aquilo que os helenizantes apontam como belo. Por isso, pergunta-se onde estaria a beleza desta obra, algo que é rapidamente respondido: a beleza estaria naquilo que a obra proporciona a quem a acessa. Para Barreto, o exercício da escrita deveria prezar pela transformação das simples ideias em sentimentos, tais quais aqueles experimentados por quem lê a desdita história de um estudante miserável na Rússia: “é preciso que [o] argumento se transforme em sentimento; e a arte, a literatura salutar tem o poder de fazê-lo, transformar a ideia, o preceito, a regra em sentimento” (p. 274).

Apegando-se a essa premissa, Barreto retorna à ideia que trabalhou ao longo dos textos que apresentei anteriormente, acerca do traço de união existente no empreendimento artístico, que poderia auxiliar no “estabelecimento de uma harmonia [entre nós], orientada para um ideal imenso em que se soldem as almas, aparentemente mais diferentes, reveladas, porém, por ela, como semelhantes no sofrimento da imensa dor de [sermos] humanos” (p. 275). Isto nos proporcionaria não ficarmos presos aos preceitos e preconceitos de nosso tempo, de nosso nascimento, de nossa raça, de nossa pátria; proporciona-nos “alcançar a vida total do universo e incorporar a [nossa] vida no Mundo” (p. 279). Daí surge o nome da conferência, pois a literatura, mais do que qualquer outro meio de comunicação ou atividade espiritual de nosso gênero, “em virtude mesmo do seu poder de contágio, teve, tem e terá um grande destino na nossa triste Humanidade” (p. 279). Esta é a conclusão que delimita o fim do testamento literário de Lima Barreto.

Mesmo soando bastante utópica, sua perspectiva sobre a arte anteviu muitos dos avanços proporcionados pela teorização e militância anticolonial. Eu relembro: suas ponderações foram escritas durante a prevalência do positivismo e da dominância do pensamento eugenista em nossas terras. Este triste visionário, como apelida Schwarcz (2017), produziu a partir de seu contexto e dos desafios que atravessaram a experiência vivida do negro, não se embotando, mas se lançando ao extremo, ao verdadeiro inferno, como defende Fanon (1952/2015). Aliás, chegaria em um lugar muito semelhante ao concebido por este último e por seu humanismo radical, ambicionando tensionar os limites daquilo que aceitamos como o humano. Creio que esta tensão alimentada por Barreto pavimentou o caminho para diversos intelectuais

que seguiram rumos parecidos, mesmo ele não recebendo em vida a importância que merecia, vide a grandeza de toda a sua obra. Atualmente, seus trabalhos se vertem em uma atualidade alarmante, provocando-nos a entender o que há de comum em nossos contextos.

Como detalhado neste capítulo, o que sobressai, no recorte escolhido para esta pesquisa da leitura de Barreto, é a acurácia em sua crítica quanto ao colonialismo e a sua permanência. Na primeira citação tomada como epígrafe, encontramos a ideia de valoração hierárquica nascida pela criação da noção de raça a partir do contato entre colonizador e colonizado, algo que, por exemplo, Fanon estruturaria teoricamente apenas trinta anos depois da morte do escritor — percebemos que Freud tinha razão quando supunha que a arte poderia prever, muito antes, as complexas descobertas do fazer científico. Entretanto, não acredito que haja apenas uma única contribuição em sua obra. Assim, apego-me ao aspecto que mais me cativou neste terceiro movimento de retorno aos seus escritos — já comentei, na introdução, que realizei leituras de Barreto antes, inclusive leituras sistematizadas em planos de trabalho. O que me chamou atenção, desta vez, foram suas construções em torno do incômodo quanto a isso que não recebe espaço, quanto ao resto que não comunga com o mito advindo do problema negro. Sentindo a unfamiliaridade existente na valoração racial e na sua negação cotidiana, refletida em uma lógica irracional e absurda que assegura a permanência do colonialismo em nossa cultura, Barreto propôs-se a não recuar quanto confrontado. O que fez, pelo contrário, foi a formulação de uma alternativa à maneira que lidamos com a diferença que nos foi legada pelo processo colonizatório, almejando um contato que não se resumisse ao extermínio e à subvaloração.

SÉTIMO CAPÍTULO

Em uma terra estranha

“Talvez ela o amasse, talvez sim: mas se ela o amava, como era possível os dois se manterem tão apartados um do outro? Talvez fosse ele que não soubesse como dar amor, que não soubesse como amar. *Amar era uma terra estranha que ele desconhecia totalmente.* E ele pensou, sem querer, que talvez não a amasse. Talvez ele tivesse ousado oferecer a si mesmo porque ela não era branca. Talvez ele tivesse pensado, bem no profundo de si, que ela não ousaria desprezá-lo”.³³ (Baldwin, 1963/2001, p. 329, grifo meu)

Você nasceu onde nasceu e enfrentou o que enfrentou porque você é negro, não há outro motivo. Os limites de sua ambição, dessa forma, já estavam estabelecidos desde sempre. *Você nasceu em uma sociedade que defendia de maneira claramente brutal, e de todas as maneiras possíveis, que você era um ser humano sem valor nenhum. Não se esperava que você aspirasse à excelência: esperava-se que você fosse medíocre ... não tome a palavra de ninguém para nada, inclusive a minha — mas confie no que viveu. Saiba de onde veio. Se você souber de onde veio, não haverá limite para onde você poderá ir.*³⁴ (Baldwin, 1964/1993, p. 7-8, grifo meu).

Neste capítulo final, analiso a obra *Notes of a native son* de James Baldwin (1955/2017). Na primeira seção, abordo um recorte da vida do escritor, consistindo nos anos que antecederam a produção deste livro. Com isso, procuro enfatizar algumas de suas principais referências e como estas apareceriam em seus trabalhos posteriores. Na segunda seção, abordo, detalhadamente, os ensaios que compõem a coletânea, buscando articular, sobretudo, com a temática central do presente trabalho — o problema negro.

³³ Tradução minha para: *Perhaps she loved him, perhaps she did: but if she did, how was it, then, that they remained so locked away from one another? Perhaps it was he who did not know how to give, did not know how to love. Love was a country he knew nothing about. And he thought, very unwillingly, that perhaps he did not love her: Perhaps it was only because she was not white that he dared to bring her the offering of himself. Perhaps he had felt, somewhere, at the very bottom of himself, that she would not dare despise him.*

³⁴ Tradução minha para: *You were born where you were born and faced the future that you faced because you were black and for no other reason. The limits of your ambition were, thus, expected to be set forever. You were born into a society which spelled out with brutal clarity, and in as many ways as possible, that you were a worthless human being. You were not expected to aspire to excellence: you were expected to make peace with mediocrity ... take no one's word for anything, including mine — but trust your experience. Know whence you came. If you know whence you came, there is really no limit to where you can go.*

7.1 Olhar para si, dar espaço à estranheza

A segunda epígrafe que abre o capítulo é retirada de *The fire next time* (Baldwin, 1964/1993) condizendo com a primeira parte do livro, uma carta do próprio escritor ao seu jovem sobrinho, também chamado James. Leeming (2015) examina que este texto adensa a crítica de Baldwin acerca da situação dos afro-americanos, desta vez, com uma perspectiva mais irascível. Ao redigi-lo, o escritor tinha em vista convocar a juventude a se engajar na organização em torno dos movimentos civis, sendo que a ideia de escrevê-lo nasceu após uma temporada na África. Ao visitar uma escola de nível fundamental em Dakar e escutar uma sala inteira de alunos africanos lendo em uníssono um livro de história, com passagens sobre “os [seus] ancestrais’, os Europeus, os peregrinos, os escritores da Constituição e os pioneiros” [*Our ancestors*”, *the Europeans, the pilgrims, the writers of the Constitution, and the pioneers.*] (Leeming, 2015, p. 212), Baldwin se certificou, novamente, dos efeitos da dominação colonial. A ironia perversa por trás disso faz eco, ainda, em Fanon (1952/2015) que também se deparou com esta situação — em *Pele Negra, máscaras brancas*, o teórico descreve como ele mesmo passou por esta experiência. Similar à análise tenaz do teórico martinicano, o escritor se revoltou com as bases da lógica colonial, que se esconde por trás de enquadramentos fantasiosos e que criam verdadeiras “aberrações afetivas” [*aberrations affectives*] (Fanon, 1952/2020, p. 8). Aberrações que se traduzem, por exemplo, em alienação colonial, na negação da identificação com o negrura e na busca por corresponder com o ideal inalcançável da brancura.

Em frente a este extrato de seu livro, percebemos como James Baldwin foi um artista negro da diáspora que se comprometeu com os efeitos do levante após a Segunda Grande Guerra, assim também como Fanon. Sua adesão a estes movimentos se deu pelo intercâmbio crítico com outros escritores e intelectuais, bem diferente da situação de isolamento e marginalidade que circunscreveu a produção de Lima Barreto. Também, deu-se pela implicação direta deste com o contexto racial norte-americano, cujas políticas ainda carregavam o horror tão comum à época da escravidão. Criado no Harlem, bairro negro de New York, nos anos de 1920, ainda quando a segregação racial vigorava no Sul dos Estados Unidos, o escritor, desde seu nascimento, foi marcado pela virulência deste fenômeno social, que instituiu uma espécie de *apartheid* — isto é, havia lugares onde negros podiam frequentar e havia lugares restritos apenas a brancos. Mesmo vivendo em um estado em que as leis de segregação não operavam, o terror racista se inscrevia em todas as franjas da cultura neste contexto. Em um ambiente como o descrito, tão aversivo a um jovem negro, Baldwin encontrou algumas saídas que lhe

possibilitaram o enfrentamento desta quimera onipresente, o racismo. Poderíamos agrupá-los em torno da possibilidade de expressão, intelectual, artística e espiritual, condizendo, respectivamente, à literatura, ao cinema e à vida na igreja.

As primeiras duas saídas fortaleceram-se através do contato com Orilla Miller, uma jovem professora branca, que lhe ensinou quando ele ainda era uma criança e que compartilhava com ele o gosto por teatro e por Charles Dickens. Logo o contato se transformaria em amizade, com passeios ao cinema e longas discussões políticas. Foi ela quem lhe possibilitou olhar para as pessoas brancas sem o borrado de sua branquidão, borrado que comumente evoca o ressentimento e o ódio (Leeming, 2015). Estes momentos de resistência em meio ao ambiente opressivo em que se encontrava deram a base para o seu desenvolvimento intelectual, principalmente para o seu pensamento crítico quanto ao problema negro. Miller foi seguida pelos professores Countee Cullen e Herman W. (Bill) Porter — ambos homens negros, formados em grandes universidades, que notaram a sensibilidade do jovem Baldwin e o seu apreço pela literatura. Enquanto Cullen havia se formado na New York University e integrava, como poeta, o movimento cultural Harlem Renaissance em 1920, Bill formava-se na Harvard University e entrava na vida do jovem artista assumindo um papel de tutoria. Foi também Cullen que lhe ensinou o francês, que lhe despertou o interesse pela cultura francófona e que lhe transmitiu o apreço e amor à poesia.

Já a última saída, a espiritual, também teve uma apresentação similar; uma que prometia mitigar os horrores cotidianos. Como Leeming (2015) observa, o envolvimento de Baldwin com a religião foi marcado por contradições profundas. Sua aproximação aconteceu durante a adolescência, perto de sua descoberta do sexo, continuada pela confusão quanto à sua própria orientação sexual. Não tardou para que esta confusão, que era percebida por seus colegas e rechaçada com imprecisões, somasse-se ao juízo quanto ao seu próprio *status* como pessoa negra. Assim, no verão de 1938, o ainda adolescente “Jimmy”, como seus colegas lhe chamavam, aceitou o convite de seu amigo de escola, Arthur Moore, para ir à sua igreja, a Mount Calvary of The Pentecostal Faith. Lá, encontrou com Rosa Artemis Horn, a pessoa que tomava a frente da congregação e que lhe perguntou “de quem é esse garotinho?” [*Whose little boy are you?*]. O próprio Baldwin revela a ambivalência e o peso em escutar essa pergunta que reaparecia, precisamente da mesma maneira, na boca de bandidos e de cafetões que ele encontrava nas avenidas. Vale lembrar que “*boy*” é uma maneira de se referir, pejorativamente, a homens negros, algo próximo de “moleque” e de “gibi” em nossa língua. Por isso, a pergunta da pastora ressoava, lembrando-lhe de um terror que ele gostaria de esquecer: “talvez, parte do terror que eles [bandidos e cafetões] me causavam vinha do fato de eu, inquestiona-

velmente, querer ser o garotinho de alguém”³⁵ (Baldwin, 1963/1993, p. 28). A resposta de Baldwin à Mrs. Artemis seguiu essa premissa: “sou seu [garotinho]” [*why, yours*] (p. 28), dando início ao seu envolvimento com a comunidade religiosa e com o influente recorte social das igrejas negras norte-americanas.

Este verão, marcado pelo seu aceite ao convite para integrar a congregação e, de igual maneira, pelo terror quanto ao reconhecimento da própria sexualidade, estendeu-se como um conflito agônico por grande parte de sua adolescência (Baldwin, 1963/1993). Não é acaso que seus dois primeiros romances, *Go tell it on the Mountain* (1954/2016) e *Giovanni's room* (1956/2013), tratem, respectivamente, destes dois temas que afligiram o escritor durante este período sufocante de sua juventude. É certo que este conflito se prolongará por toda a sua obra, como em *If Beale street could talk* (Baldwin, 1973/2004), livro que aborda a violência racista sistematizada através da polícia, como um braço dos interesses hegemônicos. No romance, há a história de Fonny, homem negro acusado de estuprar uma mulher porto-riquenha, e a busca implacável de sua esposa grávida, Tish, para que ele recebesse um julgamento minimamente justo. A crítica subjacente ao escrito retorna à imagem construída acerca do que seria o homem negro segundo o olhar ocidental, aquele que Baldwin (1955/2017) descreve como o bastardo do Ocidente. Como argumentei na segunda parte, esta imagem se sintetiza em uma besta lasciva, o mito do estuprador negro (Davis, 2018/1981), atualizando o caráter mítico em torno da ideia de raça. Mitificação que se sustenta por justificativas, não sendo, assim, algo isolado ou somente um preconceito: seria um dos aspectos da opressão capitalista, estruturada em racismo contra as populações negras da diáspora. O livro de Baldwin (1974/2019), assim, esbarra na subversão desta imagem cristalizada, revelando o seu teor de denúncia ainda atual, uma vez que busca destrinchar este mito que, invariavelmente, aponta para as raízes racistas das sociedades capitalistas.

A última influência direta em sua vida, que acaba conjugando as três saídas para o enfrentamento do racismo foi, definitivamente, o pintor Beauford Delaney. Baldwin o conheceu em 1940, em meio às crises quanto à sua atuação religiosa e quanto àquilo que ele chama de sua “ilegitimidade” — como Leeming (2015) pontua, o escritor foi fruto de uma relação anterior ao casamento de sua mãe com o padrasto, algo que inflou seu sentimento de não pertencimento, já experimentado por sua condição de negro. Leeming (2015) ainda ressalta que Delaney foi seu *kindred spirit*, algo como o nosso “alma gêmea”, que olhava “Jimmy” para além da figura esguia e confusa, descrita como aberração pelos seus colegas e, mesmo, por seu pa-

³⁵ Tradução minha para: *Perhaps part of the terror they had caused me to feel came from the fact that I unquestionably wanted to be somebody's little boy.*

drasto. O retrato do artista mais velho ajudava na identificação: “Beauford, ele também um homossexual, filho de ministro da igreja, e artista, estava lá [para Baldwin], como um mestre, para ajudar esta versão mais jovem dele mesmo durante este período crucial”³⁶ (Leeming, 2015, p. 33). Acompanhando Delaney a espetáculos na animação exasperante de New York, o escritor seguia, literalmente, o olhar inquieto do companheiro, buscando aprender a enxergar como um verdadeiro artista. Seu biógrafo chega a relatar uma cena interessante: em um desses momentos em que Baldwin prendia seu olhar ao de Delaney, enquanto esperavam a luz verde do semáforo na movimentada Broadway, o pintor lhe interpelou a fim de que olhasse para o meio fio. Era o inverno de 1940, um dia chuvoso; ele olhou e não viu nada para além da enxurrada. Então, Delaney chama a sua atenção e Baldwin olha novamente: “ele percebeu o óleo na superfície da água e a maneira com que ele transformava os prédios em seu reflexo. Foi uma lição sobre a complexidade da visão que permaneceu com James Baldwin, o escritor”³⁷ (Leeming, 2015, p. 34). Quarenta anos mais tarde, esta impressão continuava ressoando, trazendo consigo uma definição mais exata: o olhar deveria enfrentar a feiura para, assim, possibilitar ao artista achar aquilo que ele tem de achar. Em última instância, sentir medo de olhar diz algo de nós mesmos — conclusão que, ao que me parece, dialoga perfeitamente com as proposições de Freud (1919/2019) e Gonzalez (2020) que tratei no presente trabalho.

Todavia, mesmo com as saídas encontradas por Baldwin e com o apoio efetivo de diversos mentores, a atmosfera massacrante dos EUA em pleno regime de segregação racial tornava a sua própria existência em uma ideia absurda. Leeming (2015) percebe que escritor referia a seus dilemas como “luta com a minha vergonha” [*fight with my shame*], algo que atrapalhava seu desenvolvimento como artista, afinal — tomando o ensinamento de Delaney — como olhar para o que viveu, buscando elementos para o movimento criativo, se ele e a sua história causavam horror a si mesmo? A situação agravava-se ao longo dos anos, com acontecimentos atordoantes: fim de sua formação no DeWitt Clinton High School em 1942, renúncia ao ministério religioso, morte do padrasto em 1943 e uma série de empregos insatisfatórios, verdadeiros bicos, almejando sustentar o seu sonho de se tornar um escritor. Também, nesse ínterim, em 1944, conhece Richard Wright, romancista negro de grande renome, que a partir de 1947, exila-se na França, evitando os frequentes ataques racistas por viver um relacionamento interracial com Ellen Poplar. Dessa forma, com essa paisagem desanimadora, sem nenhuma perspectiva ou oportunidade e, acima de tudo, pretendendo escapar desta rua de mão

³⁶ Tradução minha para: *Beauford, himself a homosexual, a minister's son, and an artist, was there, as a father in art, to help this younger version of himself through a crucial passage.*

³⁷ Tradução minha para: *he noticed the oil on the surface of the water and the way it transformed the buildings it reflected. It was a lesson in complex vision that would remain with James Baldwin the writer.*

única que desbocava no limbo de autodestruição, em 1948, Baldwin segue os passos de Wright e se muda para a França. Fugindo do racismo de seu país e se expatriando, Baldwin finalmente pôde olhar para si e dar espaço para a estranheza que sentia em sua carne, antes, incessantemente usada para lhe inferiorizar. Era, de novo, uma saída criada para lidar com as intempéries do colonialismo.

Esta escolha do escritor, que dá continuidade à sua incessante procura por enfrentar o cotidiano horrendo do racismo, parece caminhar ao lado das considerações de Bosi (1996) acerca da literatura e da resistência. Para o historiador e crítico literário, mesmo no desarranjo ao associar a resistência à estética, sendo este um conceito da ética, haveria certa confluência ao realizarmos esta combinação, retomando, por exemplo, as expressões “poesia de resistência” e “narrativa de resistência”. A confluência referiria aos “fios subterrâneos poderosos [que] amarram as pulsões e os signos, os desejos e as imagens, os projetos políticos e as teorias, as ações e os conceitos” (p. 13), que garantiria “a vitalidade mesma das esferas artísticas e teórica” (p. 13). Assim, nesta associação entre a literatura e a resistência, esta última poderia aparecer como tema e como parte do processo de escrita, apontando a capacidade de, no fazer artístico, a “exigência estética [assumir] uma genuína face ética” (p. 16). Creio ser possível defendermos que estas duas faces da conjunção entre resistência e literatura estão presentes na obra de Baldwin, que, seguindo o conselho de Delaney, olhou para a crueza hedionda daquilo que vivia e se desafiou a confrontá-la. Como Fanon e Barreto, partiu da experiência vivida do negro para a criação de suas obras, movimento visível no livro que escolhi para análise, *Notes of a native son* (1955/2017).

7.2 Um estranho no mundo branco

“Um manifesto, uma abertura à história que ele contaria pelo resto de sua vida”³⁸, é assim que Leeming (2015, p. 100) designa o livro de ensaios de 1955, sua primeira publicação. Esta coletânea reúne textos deste período, em que Baldwin ainda não concebera nenhum dos romances que lhe tornariam em uma verdadeira personalidade da mídia norte-americana, como *Another Country* (1963/2002) ou *Tell me how long the train's been gone* (1968/2018). Em verdade, era o momento em que o artista se decidia que tipo de caminho gostaria de seguir, depois de alguns anos distante dos Estados Unidos, submerso na pulsante vida da França. O livro remeterá ao “dia em que ele percebeu que era negro, [fazendo] da voz autobiográfica algo inevitável”³⁹ (Leeming, 2015, p. 100) — movimento que coincide,

³⁸ Tradução minha para: *a manifesto, an overture to the story he was to tell during the rest of his life.*

³⁹ Tradução minha para: *the day he realized he was black made the autobiographical voice inevitable.*

diretamente, com a leitura que faço da noção de experiência vivida do negro e que será a tônica de todo o seu fazer artístico. Os ensaios foram publicados anteriormente em alguns dos principais periódicos liberais entre 1948 e 1955, condicionando a sua entrada na “América Branca” [*White America*] (Leeming, 2015).

Tendo como referência o trabalho de Henry James e de Richard Wright, Baldwin aproxima-se de seus leitores brancos, assumindo um estilo sedutor, distante da óptica moralizante que, normalmente, afastaria esta parcela do público. Leeming (2015) também acredita que esta sua escolha ocorreu pelo já descrito contexto com que lutava constantemente, condizendo, assim, com os escritos de “um fugitivo de uma religião repressora e um padastro opressor, um fugitivo do gueto em si e um fugitivo das restrições impostas a ele”⁴⁰ (p. 101). Dessa forma, não se tratava de uma investida tosca a fim de fazer o seu nome na América Branca, mas uma maneira de transmitir aquilo que tinha vivido e experimentado sendo um negro em seu país a quem não poderia, no mínimo, imaginar os horrores empregados em nome de um *way of life* tão fantasioso e absurdo quanto nossa democracia racial: “quaisquer fossem seus pontos de vista técnicos em *Notes of a Native son*, [Baldwin] usou os ensaios para levar à América Branca uma mensagem profética, relacionada ao estado periclitante de uma nação de negros e de brancos — a nação que ele, o ‘filho nativo’, ousou chamar de sua”⁴¹ (Leeming, 2015, p. 102).

O livro começa com suas notas autobiográficas, sendo este o momento em que Baldwin chama a si mesmo de bastardo, aquele que não poderia se reconhecer nas principais conquistas da chamada “civilização Ocidental”. Leeming (2015) ainda entende que essa construção metafórica seria subsidiada pela própria origem de Baldwin e pelo sentimento de *outsider* presente em sua trajetória, desde antes de seu nascimento, até o seu ocaso, já que seus avós teriam sido negros escravizados no sul, seu genitor era uma incógnita e ele era o “Jimmy”, a criança que seu padrasto chamava, incessantemente, de feia — todas essas imagens cobertas pelo ar de estranheza e pelo desprezo que lhe incitava a não olhar, a negar. Porém, como foi avaliado há pouco, ele fez o contrário: olhou para aquilo que evocava o horror. É por essa via que conseguimos compreender que seu interesse não era o de se colocar, irremediavelmente, à parte de toda a situação norte-americana. De maneira oposta, o que o escritor desejava e o que ele realizou foi afirmar como o *status* de pessoa negra, de *outsider*,

⁴⁰ Tradução minha para: *an escapee from a repressive religion and an oppressive stepfather, from the ghetto itself, and from the restrictions placed on him.*

⁴¹ Tradução minha para: *Whatever his technical point of view in Notes, he used those essays to bring to white America a prophetic message concerning the perilous state of a nation of blacks and whites—a nation he, the “native son,” dared to call his own.*

poderia servir para revelar as partes ofuscadas e perdidas pelo poder do olhar hegemônico. Assim como Gonzalez (2020), que dizia da lata de lixo da sociedade brasileira, o artista subvertia a característica negativizante do *locus* social destinada às pessoas negras nos EUA. Neste mesmo caminho, hooks (2019a, p. 32-33), retornando a Baldwin, afirma que o seu trabalho, em conjunto ao de intelectuais negro, se constrói como uma “luta para romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos descrevermos e nos inventarmos de modos que sejam libertadores”.

Depois destas notas autobiográficas, há a primeira parte do livro, constituída por três ensaios: “*Everybody’s Protest Novel*”, “*Many Thousands Gone*” e “*Carmen Jones: The Dark is light enough*”. Em todos estes, Baldwin busca analisar a cena artística norte-americana sob a tensão do problema negro, contrariando o cinismo do olhar branco e a maneira distorcida em que são construídos os personagens negros em narrativas como *Uncle Tom’s Cabin*, traduzido para o Brasil como “A Cabana do pai Tomás”. Chegamos, ainda mais uma vez, ao *plus ça change, plus c’est le même chose* [quanto mais muda, mais continua a mesma coisa]: assim como os diversos povos africanos foram alienados e conjugados, perversamente, na imagem estereotípica do “negro”, nós, originados da lógica de extermínio e de dominação, enquadramo-nos no rígido duplo narcisismo sobre o qual delata Fanon (1952/2015). Isso é amplamente delineado na passagem inicial de “*Many Thousands Gone*”, quando o escritor reitera: “alguém poderia dizer que o negro na América não existe de verdade, exceto na obscuridade de nossas mentes”⁴² (Baldwin, 1955/2017, p. 26), sendo que essa afirmativa ganha ainda mais peso quando se descreve o que seria este negro que habita o profundo de nós: “pensar nele é pensar em estatísticas, favelas, estupros, injustiças, violência”⁴³ (p. 26). O diagnóstico disso parece um eco de *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 1952/2015): “nossa desumanização do negro então é indivisível de nossa desumanização de nós mesmo: a perda de nossa própria identidade é o preço que pagamos pela anulação da dele”⁴⁴ (Baldwin, 1956/2017, p. 28).

A segunda parte do livro é composta por mais três ensaios: “*The Harlem Ghetto*”, “*Journey to Atlanta*” e “*Notes of a native son*”, todos centrados na condição do negro norte-americano. Baldwin (1955/2017) retorna à sua comunidade de origem, o Harlem, e associa a

⁴²Tradução minha para: *one may say that the Negro in America does not really exist except in the darkness of our minds.*

⁴³ Tradução minha para: *to think of him is to think of statistics, slums, rapes, injustices, remote violence.*

⁴⁴ Tradução minha para: *Our dehumanization of the Negro then is indivisible from our dehumanization of ourselves: the loss of our own identity is the price we pay for our annulment of his.*

precariedade e a aspereza das condições de vida à exploração daqueles que construíram o país e que, em um dado momento na História, foram vendidos como produtos. No retorno a este fato e na correlação quanto à sua história de vida, o escritor tece um de seus mais referenciados textos, *“Notes of a native son”*. Inspirado no livro de Richard Wright, a construção narrativa inicia-se em 1943, associando a morte do padrasto do escritor a um *race riot* que acabava de estourar no Harlem. No mesmo dia, nascia o último filho deste homem que repetidamente o assombrava, chamando-lhe de feio. Era, também, a data do aniversário de Baldwin, que completava dezenove anos. A emocionante e exasperada sucessão de eventos levava-lhe a encarar a face daquilo que o aterrorizava, a face do homem que não falava com frequência, homem que fizera parte da primeira geração de libertos. Ao cabo, o escritor percebe que ambos se pareciam muito, principalmente na teimosia, e nesta reflexão que se forja a contragosto, Baldwin (1955/2017) o enxerga como alguém que nunca aprendera a manter a ternura nos contatos e nas relações que manteve; uma pessoa que repelia os próprios filhos e que imergiu no ódio racial. Seguindo com sua meditação, o artista vê o adoecimento que levou o padrasto ao óbito como consequência deste ódio, que parecia ser legado como herança e, então, como destino.

A partir disso, o escritor lembra-se de como, antes da morte do padrasto, ao trabalhar em New Jersey, ele experimentou os efeitos da segregação racial. Relata uma cena de quando, persistentemente, não foi servido em uma lanchonete, algo que o confundiu. Só depois conseguiu compreender: “negros não eram servidos por lá, disseram-me, e eles esperavam que eu percebesse que eu era o único negro presente”⁴⁵. A cena acontecia em diversos outros estabelecimentos, em que lhe pediam para que se retirasse. As pessoas na rua reparavam-no, as crianças zombavam quando o viam e os mais velhos cochichavam ou gritavam com ele. Com tudo isso acontecendo, Baldwin (1955/2017, p. 95) constata como a dinâmica social operava de uma maneira enlouquecedora: “eles realmente achavam que eu era louco. E isso começou a funcionar na minha cabeça, obviamente. Eu comecei a ter medo de sair para qualquer lugar”⁴⁶. Esta confissão precede o relato de um episódio intrigante que começou após a repetição da mesma cena de não ser servido em um restaurante por ser negro. Ele e um amigo saem do estabelecimento e, na rua, as luzes, as pessoas e tudo ao seu redor se imiscuem em uma névoa etérea. Ele experimenta o ódio racial e “[deseja] fazer algo para esmagar as

⁴⁵ Tradução minha para: *Negroes were not served there, I was told, and they had been waiting for me to realize that I was always the only Negro present.*

⁴⁶ Tradução minha para: *They really believed that I was mad. And it did begin to work on my mind, of course; I began to be afraid to go anywhere.*

faces brancas, as faces brancas que o esmagavam”⁴⁷ (p. 97). Em seguida, ele entra em outro estabelecimento, escuta a frase comum — “nós não servimos negros”, e, assim, estoura jogando uma xícara contra a atendente. Depois disso, acontece uma confusão, a polícia o persegue, mas ele consegue fugir. O ato de fúria faz-lhe arrematar: “que a [sua] vida, a [sua] vida real, estava em perigo, e não por algo que alguma outra pessoa fizesse, mas pelo ódio que carregava em [seu] coração”⁴⁸ (p. 99).

A última parte do livro é composta por quatro ensaios: “*Encounter on the Seine: Black Meets Brown*”, “*A Question of Identity*”, “*Equal in Paris*” e “*Stranger in the Village*”. Em todos, há a experiência de Baldwin como estrangeiro, contrastando com o que ele conhecia a partir do seu *status* de homem negro nos EUA. Mesmo já distante do país que lhe ensinou a odiar a si mesmo, Baldwin (1955/2017) entende que a alienação colonial estaria presente em todo o Ocidente. Por isso, Leeming (2015) ressalta como a obra que construirá em seguida é marcada pelo incômodo que acompanha sua conclusão. Esta também serviu para o seu interesse pelas reivindicações da luta pelos direitos civis dos anos de 1960 e pelas trocas com militante e intelectuais que encabeçaram este movimento — Medgar Evers, Malcom X e Martin Luther King foram amigos pessoais e confidentes do escritor. Assim como mostra a primeira citação que serviu de epígrafe para o capítulo e pelo que já foi detalhado até aqui, para Baldwin o problema negro se trata de uma invenção que se atualiza, perversamente, e que se coloca em nosso cotidiano de uma maneira muito sofisticada.

Um exemplo é a discussão do último texto da coletânea, “*Stranger in the Village*”, em que, ao se encontrar em um vilarejo no interior da Europa, na Suíça, Baldwin é novamente lembrado de seu *status* como homem negro. Lá, possivelmente, os aldeões nunca teriam visto uma pessoa negra e, dessa forma, ele se tornava uma “atração”, sendo chamado, correntemente, de “*Neger*” nas ruas, termo que soa como a *N word*⁴⁹ e que causa estranheza ao escritor. Envolto nessa redoma que lhe tornava exótico, Baldwin experimenta, no curtíssimo espaço de tempo que permanece no vilarejo, uma série de agressões que expressam, mesmo em um espaço tão remoto, a incidência atroz do colonialismo — a cena principal do ensaio descreve uma celebração em que duas crianças pintam seus rostos com tinta negra, prática de *blackface*, e vestem perucas feitas de crina de cavalo a fim de angariar fundos para ajudar a converter africanos ao cristianismo. É com tudo isso em vista que

⁴⁷ Tradução minha para: *I wanted to do something to crush these white faces, which were crushing me.*

⁴⁸ Tradução minha para: *That my life, my real life, was in danger, and not from anything other people might do but from the hatred I carried in my own heart.*

⁴⁹ A expressão *N word* refere-se ao termo, “*Nigger*” que os senhores chamavam os negros escravizados nos EUA. Atualmente, é considerada como uma palavra evitável por causa de seu peso traumático.

Baldwin afirma (1955/2017, p. 169) que a vila também era o Ocidente: “essa aldeia, mesmo que incomparavelmente mais remota e mais primitiva, é o Ocidente, o Ocidente ao que eu fui enxertado de maneira tão estranha”⁵⁰.

Acredito ter ficado evidente como *Notes of a native son* possui uma elaboração crítica acerca do problema negro que ainda hoje permanece muito potente. Próxima às considerações de Fanon (1952/2015), este trabalho de Baldwin revolve-se no teor absurdo que atravessa o colonialismo e a sua perpetuação. Neste, é possível enxergar, ainda, o esforço do escritor por subverter o legado transmitido através da figura de seu padrasto, principalmente se retomarmos o conceito psicanalítico de identificação e suas vicissitudes no contexto colonial. Afastando-se da rigidez posicionada como única alternativa condizente ao duplo narcisismo, a sua produção demonstra-se como um desvelamento da aparente normalidade que se opõe à estranheza na criação da ideia de raça. Assim, o conjunto de sua obra pôde, com primor, tratar daquilo que resta ao já estabelecido, partindo do que ele colhia em sua própria experiência e daquilo que ele não recuou ao olhar. Semelhante ao caso de Woolf, cuja produção dialogava com a crítica contemporânea acerca da situação da mulher na Europa no ínterim dos séculos XIX e XX, Baldwin lançou-se no “verdadeiro inferno” da questão racial e retornou de sua descida com a avidez de um “Bastardo” que busca o reconhecimento a despeito da negação. Parece-me, enfim, que o conselho de Delaney continua pertinente e, decerto, convocando-nos a olhar o que há de estranho em nosso mundo branco — que como o escritor afirma, também está em ruínas.

⁵⁰ Tradução minha para: *For this village, even were it incomparably more remote and incredibly more primitive, is the West, the West onto which I have been so strangely grafted.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

(ou ainda sobre o *plus ça change, plus c'est le même chose*)

“A gente sabe tudo dos europeus e não sabe nada do que está debaixo do nosso nariz”. (Diálogo com Roberto Mello acerca de seu texto “Os barões da psicanálise”, dia 20 de junho de 2024)

“Clareou a madrugada. Ela [Emma Bovary] olhou as janelas do castelo, longamente, tentando adivinhar quais eram os quartos de todos aqueles que havia notado na véspera. Gostaria de conhecer a existência deles, penetrar nela, confundir-se nela”. (Flaubert, 1857/2020, p. 136)

“Na esquina da Rua dos Ourives deteve-o um ajuntamento de pessoas, e um préstito singular. Um homem, judicialmente trajado, lia em voz alta um papel, a sentença. Havia mais o juiz, um padre, soldados, curiosos. *Mas, as principais figuras eram dois pretos. Um deles, mediano, magro, tinha as mãos atadas, os olhos baixos, a cor fula, e levava uma corda enlaçada no pescoço; as pontas do barão iam nas mãos de outro preto.* Este outro olhava para a frente e tinha a cor fixa e retinta. ... Rubião naturalmente ficou impressionado. Era tão raro ver um enforcado!”. (Assis, 1891/2001, p. 90, grifo meu)

A epígrafe que abre as considerações finais parece coincidir com a descrição de nosso cotidiano e daquilo que Fanon (1956/2021) chamou de alienação colonial. No entanto, como desenvolvido com o presente trabalho, esta não esgotaria as vivências das pessoas negras na contemporaneidade. Por certo, as produções das três partes desta pesquisa pretenderam caminhar nesta direção, tomando a assertiva que extraímos da obra do teórico martinicano — a de dismantelamento e extinção da ideia de raça. Assim, foi proposta uma leitura a partir de lentes clínicas, ainda tendo em conta que é impossível extirparmos as consequências do problema negro, generalizado em nossa cultura, por meio da práxis clínica. Ainda assim, pensando em nossa atuação na clínica, aparenta que esta assertiva caminha com a postura psicanalítica de questionar aquilo que é colocado como certeza pelo sujeito e, frequentemente, pelo que há de dominante em nossa cultura. Questionar, por exemplo, a ideia de que ser negro é algo desprezível. Questionar a necessidade de assunção de ideais embranquecidos a fim de buscar a humanidade. Questionar estes destinos endereçados às

pessoas negras e que se expressam, no processo analítico, a partir de repetições atravessadas por um sofrimento negado. Questionar inclusive a suposta neutralidade da brancura, uma vez que o problema negro atravessaria, também, pessoas brancas.

Todos estes questionamentos remetem ao nosso contexto, marcado pelas rupturas da Modernidade e pela insistência do Colonialismo, reafirmando que a psicanálise também se constitui no polo social das investigações das ciências humanas. Assim, gostaria de, já no fim deste trabalho, discriminar, mais ainda, o nosso cenário. Como abordado ao longo do texto, em nossa cultura, há uma escala valorativa acerca da humanidade, legada do mito que nasceu a partir do contato entre o colonizador e o colonizado, permanecendo ao longo do tempo, através de mudanças que, em verdade, buscariam manter a lógica irracional e absurda que sustentou a noção de democracia racial e que, hoje, sustenta a noção corrente de meritocracia. Esta se apoia na ideia sórdida de que dispomos todos das mesmas oportunidades, incorporando-se ao discurso neoliberal e endereçando questões do âmbito social e político ao individual e moralizante. Vale-se, também, de arautos que personificam e representam seus maiores valores, todos estes atados à repetitiva encenação que segue um roteiro fantasioso. Inserem-se na esteira de como a gênese de nosso país é contada por meio de histórias épicas, de dominação e de prosperidade do europeu em terras selvagens — histórias que referenciam a criação da raça negra e que se atualizam em sua continuidade. E então, respondendo ao chamado desta cultura, haveria o sujeito negro que se constitui em um cenário em que o que lhe oferecem são máscaras brancas. Assume-se o mito fundador e este é individualizado em um projeto que tem como objetivo o embranquecimento.

Mas, como que algo tão bizarro como essa situação que descrevo não seria usado, explicitamente, na defesa da psicanálise e na denúncia disso que se mantém como opressão em nosso contexto social? A hipótese que nasce a partir do que compreendi com esta pesquisa resvala na ideia de bovarismo, que chegou a influenciar o jovem Lima Barreto e que dialoga diretamente com as colocações de Kehl (2018) e de Schwarz (2007). Essa noção, bovarismo, consistiria em um desejo de se tornar outro que não a si mesmo, e faz referência à Emma Bovary, protagonista homônima do mais famoso romance de Gustave Flaubert (1857/2020), e à sua ânsia por tornar-se outra, tornar-se as heroínas das histórias românticas que lia — condição exemplificada na cena descrita na segunda citação que utilizei como epígrafe. Esta é retirada do oitavo capítulo de *Madame Bovary* (Flaubert, 1857/2020), e retrata a reação da personagem ao mundo aristocrático que tanto ambicionava. Emma e Charles Bovary, seu esposo, são convidados para um baile em um castelo e passam a noite experimentando profundamente todas as regalias que ela apenas imaginava ao ler os seus romances açucarados — romances

sobre “amores, namorados, namoradas, damas perseguidas a desmaiar em pavilhões solitários, mensageiros que são mortos em todas as paradas” etc (p. 117). Vinda de uma família rica porém do campo, Emma Bovary, no meio do castelo, encantava-se com todas aquelas pessoas da alta sociedade, esquecendo-se, até mesmo, de sua origem. Mesmo tendo uma “bela educação” (p. 94), adquirida em um convento onde aprendera a “dança, geografia, desenho, fazer tapeçaria e tocar piano” (p. 94), ela permanecia sendo apenas a filha de um camponês, origem que destoava de toda aquela atmosfera onírica à sua volta. Isso fica ainda mais visível neste mesmo capítulo, numa cena descrita no meio da celebração: “um criado subiu numa cadeira e quebrou duas vidraças; com o barulho dos estilhaços, a sra. Bovary virou a cabeça e viu, no jardim, contra o vidro das janelas, duas faces de camponeses que estavam olhando.” (1957/2020, p. 134). Ao olhá-los, a personagem relembra-se de sua origem semelhante àquela: “reviu a fazenda, o charco lamacento, o pai em manga de camisa sob as macieiras, e reviu-se a si mesma, como outrora, desnatando com o dedo as terrinas de leite na leiteria” (p. 134). O conflito entre a sua origem e aquilo que vivia no momento, ou aquilo que gostaria de ser, reflete-se em uma negação, em um movimento de esquecer: “mas, às fulgurações da hora presente, a vida passada, tão clara até então, desvanecia-se toda, e ela duvidava quase de tê-la vivido” (p. 134). O desfecho do capítulo, assim como o do romance, é marcado pela impossibilidade de conciliar estes dois momentos de sua vida: “pouco a pouco, as fisionomias confundiram-se em sua memória, esqueceu a ária das contradanças, não viu mais tão claramente as librés e os cômodos; alguns detalhes se foram, mas a saudade lhe ficou” (p. 139).

Para além da referência literária, Kehl (2018) observa como o bovarismo foi um conceito adotado no final do século XIX, por Gaultier e Genil-Perrin, para caracterizar a paranoia e para refletir acerca da constituição subjetiva na Modernidade. Saindo da designação psicopatológica do bovarismo, entendemos que há uma busca por êxito pessoal e prestígio, destacando os reflexos disso na construção de uma identidade estruturada a partir do sucesso. Enraizado na possibilidade de ascensão social corroborada pelo advento da Modernidade, a noção de bovarismo parece caminhar ao lado da noção de *self-made man*, do indivíduo que se constrói a despeito de todas as adversidades e que triunfa diante dos infortúnios do seu meio social. Esta ideia também foi alvo das considerações de Lima Barreto (1956/2011), que chegou a ter contato com a obra de Gaultier, como documentado em seu *Diário íntimo*, nas entradas do início do ano de 1905, quando o escritor tinha vinte e quatro anos. Ressentindo-se de seu contexto e das promessas que pareciam assegurar o seu “sucesso na vida”, as passagens em que, com ambivalência, ele descreve o que pensa acerca do “[seu] ‘bovarismo’” (Barreto, 1956/2011, p. 56) parecem revelar como a nascente República Brasileira, mesmo que marcada

pela Modernidade sem mudança social que Moura descreve (1959/2020), assumia esta dinâmica importada como sua — uma em que a ascensão é defendida como uma regra. É necessário marcar ainda como o racismo incide sobre este fenômeno: a ascensão social é igualada ao branqueamento e, conseqüentemente, à humanização. Assim, o bovarismo parece dar nome ao horizonte da “aridez de possibilidades identificatórias” (p. 104) que nos relembra Musatti-Braga (2021) e que aparece com peso na obra do escritor. Como exemplo dessa temática em Barreto, cito tanto o seu *Diário íntimo* (1956/2011), em que há tristes passagens de desilusão diante do futuro planejado com mudanças e com reconhecimento social, como o seu livro de estreia, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* (Barreto, 1909/2010c), em que nos é apresentada a história de um jovem negro se desencantando com as promessas do mundo branco.

Todas essas considerações acerca do bovarismo como condição da experiência moderna esbarram na própria contradição da Modernidade em nosso país e na importação massiva de ideais europeizados para o nosso contexto social. Esta denúncia subjaz na outra obra que citei no início do capítulo, epígrafe retirada do clássico da literatura brasileira, *Quincas Borba* (Assis, 1891/2001). Neste romance fundamental de nossa literatura, especificamente na passagem que apresentei, assume-se uma imagem clichê, uma cena que, mesmo sendo rara, permanece cotidiana e que, atualmente, causaria estranheza por seu caráter escrachadamente bárbaro. Nela, o personagem principal do romance, Rubião, um professor que herda grande e inesperada fortuna e que busca civilizar-se na corte, é seduzido pela possibilidade de ver o enforcamento de um homem negro. Mesmo averso à brutalidade de juntar-se a um grupo de pessoas a fim de assistir, conjuntamente, a execução de um ser humano, fato totalmente oposto ao seu empreendimento civilizatório, Rubião deslumbra-se com a possibilidade rara de ver um enforcado — e, aqui, endosso: a possibilidade de ver um enforcado negro. Como observa Schwarz (2007), a contradição entre os ideais do liberalismo e a condição do Brasil como país escravista no final do século XIX é o pano de fundo desta situação que evoca tanta estranheza — a que sentimos hoje, mas já existente na época, considerando o efeito da típica ironia machadiana. Na cena, a contradição dos ideais importados para o nosso contexto é escancarada, uma vez que a igualdade e a liberdade, pressupostos do liberalismo, são perversamente negados. Nesta negação, reside o confronto entre estes ideais e o contexto brasileiro, entendendo que “ao longo de sua reprodução social, incansavelmente Brasil põe e repõe ideias europeias, sempre em sentido impróprio” (Schwarz, 2007, p. 29). Tendo isso em vista e considerando fortemente a construção histórico-social do nosso contexto, Kehl (2018) aproxima esta análise de Schwarz ao já citado termo, o bovarismo. Para Kehl (2018), poderíamos pensar em uma espécie de bovarismo brasileiro como um elemento da formação do nosso país ao focarmos

em nossa tentativa falha de espelhamento em relação à metrópole e aos seus ideais. Essa busca por se parecer com a metrópole — Portugal na época da Colônia, Inglaterra após a Independência, e Estados Unidos após a Segunda Grande Guerra — contrasta-se com a realidade do nosso país: a periferia do capitalismo (Schwarz, 2007).

Pelo apresentado, poderíamos considerar o bovarismo brasileiro como o pretender-se outro que não um país colonizado e cuja construção se deu a partir de trabalho escravo, sendo que esta falta de reconhecimento acerca de sua própria história parece ser um dos elementos que dificulta a construção de uma emancipação e autonomia em relação à conjuntura internacional. Esta identificação com a metrópole, o nosso bovarismo, seria visível no “permanente desinteresse das elites cultas [brasileiras] pelas questões públicas, permitindo a manutenção de privilégios e de um estilo de dominação pré-modernos cujos expoentes foram o prolongado regime escravista e os abusos derivados dele, mesmo depois da Abolição” (Kehl, 2018, p. 46). Diante deste cenário, Kehl (2018) adverte que uma saída possível para algo além desta enenação cínica — para o *plus ça change, plus c’est le même chose* que nos adverte Baldwin (1955/2017) — seria um trabalho árduo de elaboração do nosso passado. A tentativa de esquecer coletivamente estes eventos de nossa história, de apagar a influência do nosso passado escravista e o genocídio de povos indígenas e sequestrados, seria fracassada, vide o caráter colonialista que persiste em nossa cultura. Este passado ainda presente em nosso cotidiano expressa-se de múltiplas formas: nas relações trabalhistas que nos lembram os tempos de casa grande e senzala, na mídia burguesa que, diariamente, alimenta-se da morte de dezenas de jovens negros e, sobretudo, na contínua exclusão de pessoas negras em ambientes elitizados, como a própria universidade. Como citei anteriormente, a presente pesquisa parte deste *locus* de incômodo pela minha formação como pesquisador dentro de uma instituição pública brasileira, como também do incômodo que se apresenta na práxis clínica, causado pelo silenciamento da questão racial diante do “branqueamento epidérmico e conceitual de uma psicanálise que se quer neutra” (Ambra e Lima, 2019, p.18). Vejo proximidades entre o incômodo que senti ao escutar homens negros capturados pelo discurso neoliberal enraizado em nosso contexto brasileiro e a produção de teóricos negros esquecidos e atualmente resgatados, que apontaram a dimensão ético-política do sofrimento de pessoas negras em nossa cultura, sofrimento que muitas vezes é reconhecido, mas, ao mesmo tempo, negado.

Quando voltamos o nosso olhar para o problema da dominação colonial, dando seguimento a uma série de trabalhos anteriores, como os de Souza (1983/2021) e Fanon (1952/2015), retornamos à radicalidade do inconsciente como saber e da potencialidade da psicanálise para a crítica, entendendo que o já antigo silêncio em torno dessas produções con-

fessa algo que, hoje, precisamos escutar, algo que está assentado na nossa concepção de cultura. Como já ressaltai, estes trabalhos críticos produzidos a partir da psicanálise revelam um projeto civilizatório em que o negro não é enxergado como humano. As noções de *self-made man* e de individualismo, que sustentam a ideia de ascensão social, agravam e alimentam ainda mais a ideologia da democracia racial ainda tão presente em nosso contexto, agora relacionada à meritocracia. Com essa falácia como moduladora da abertura de possibilidades, inclusive as de mudança, o que temos é a construção de um horizonte repleto de repetições, de imagens cotidianas que nos lembram de nossas origens coloniais e escravocratas. É nesse sentido que, ao analisarmos a constituição subjetiva dos homens negros brasileiros, deparamo-nos com a cristalização do sujeito já descrita por Fanon (1952/2020), cristalização que dá notícias do social. Quando a psicanálise brasileira se abstém de discussões como estas, buscando um ideal europeu de teoria e práxis, há outra cristalização — a da própria psicanálise em seu bovarismo.

Nossa crítica quanto ao bovarismo da psicanálise brasileira parece convergir com o ponto defendido pelo psicanalista Roberto Mello nas discussões contemporâneas que participa, contínuas ao seu emblemático “Os barões da psicanálise”, publicado originalmente na década de 1980. Em seu texto, Mello (1981, p 9) expunha a situação elitista da psicanálise brasileira, através da atuação de três psicanalistas: Hélio Pellegrino, Eduardo Mascarenhas e Wilson Chebabi, que denunciavam “o ‘baronato’ da psicanálise: os altos custos do tratamento, a gerontocracia nas instituições psicanalíticas, as discriminações ideológicas contra candidatos à formação, o falso ‘apoliticismo’, e até mesmo a ignorância das obras de Freud”. A sua publicação teve como efeito a expulsão de Pellegrino e Mascarenhas da SPRJ, Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, depois readmitidos por decisão judicial. Teve como efeito, também, a movimentação no cenário pós-ditadura, seguido pela publicação do artigo de Pellegrino, “A hora do Lobo”, em 1986. Este denunciava Amílcar Lobo, médico tenente que participou de sessões de tortura durante a Ditadura Militar e que teria visto o corpo do ex-deputado Rubens Paiva, tido como desaparecido. Amílcar Lobo foi, também, candidato à psicanalista pela a SPRJ e ligado à SBPRJ, Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, ambas relacionadas à International Psychoanalytical Association fundada por Freud em 1910.

Segundo Mello (2024)⁵¹, a associação das duas instituições a Amílcar Lobo demonstrou a cumplicidade destas quanto à tortura vigente durante o regime Militar, escancarando como este apoliticismo, que sustentaria a neutralidade tão prezada no meio psicanalítico, em

⁵¹ Devo estas informações a Roberto Mello que, depois de nosso diálogo em 20 de junho de 2024, enviou-me, gentilmente, originais de seus escritos que ele pretende organizar na forma de livro.

verdade, seria uma justificativa a fim de se alinhar aos interesses dominantes da elite de nosso país. Essa posição reapareceria, igualmente, naquilo que apresentamos ao exterior como psicanálise brasileira. Um exemplo evidente é “Carta a Madame Roudinesco”, também de Roberto Mello (2023), escrita pelo lançamento do *Dicionário de Psicanálise* de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (1998). Datada de Goiânia, 4 de setembro de 1997, a missiva buscava corrigir erros sobre alguns psicanalistas e fatos da história da psicanálise no Brasil — entre eles, a presença repetida do nome de Amílcar Lobo no verbete *Brésil*, e a ausência do nome de Hélio Pellegrino. Também, a carta contrariava a ideia de que a psicanálise brasileira aceitara a Ditadura Militar, endossando a crítica radical presente em “Barões da Psicanálise” (Mello, 1981). Como detalhado na carta, a desordem em torno da denúncia destes psicanalistas e, depois, a confissão de Amílcar Lobo acerca de sua participação como torturador teriam provocado um avanço no seio da cultura, ao menos no campo legal, uma vez que “não existia sequer uma lei que capitulasse a tortura como crime” (Mello, 2023, p. 2).

A denúncia de Mello (2024), antagônica ao bovarismo que assombra a psicanálise, lembra-nos dos efeitos de nosso esquecimento falho. Como Ambra e Lima descrevem (2019, p. 16), a posição marginal da psicanálise, que a acompanhou desde a sua gênese, em território brasileiro, contrastaria com o que os autores chamam de seu “sucesso”, inclusive comercial. Este sucesso, contudo, apontaria para um fracasso recalcado, um fracasso que, em verdade, descreve o caráter aristocrático no “horizonte último das cadeias transferenciais” (p. 17), uma vez que os autores referenciados são estrangeiros e que muitos analistas ainda optam por fazerem análise no exterior. Ambra e Lima (2019) ainda sublinham um dos pontos mais alarmantes da psicanálise brasileira: “o gritante silenciamento da questão da raça” (p. 17). Há uma tentativa de esquecimento de nossa origem colonial, esquecimento falho, próximo ao recalque, que abre brecha para o retorno daquilo que não elaboramos, daquilo que, com efeito, resta. O que este trabalho buscou foi lançar o olhar ao resto e para o incômodo que o acompanha e reconhecer que ele também diz algo sobre a nossa História. Ao ousarmos enxergar aquilo que nos causa horror mas que é inextricável de nossa constituição, é possível um trabalho crítico que alonga o horizonte de possibilidades que nos delimita como conjunto, como país.

Certamente, esta possibilidade também se associa à psicanálise, alongando, por exemplo, a noção do que seria a psicanálise brasileira ou, mesmo, de quem poderia ser um psicanalista no Brasil. Iniciei este texto com relatos sobre a minha dificuldade em me inserir nisso que enxergava como o “mundo branco” da psicanálise, mas que foi desconstruído a partir de Frantz Fanon, Isildinha Baptista Nogueira, Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Lima Barreto, James Baldwin e uma profusão de outros intelectuais que se empenharam por discutir os

efeitos contemporâneos do colonialismo. Por meio destes, consegui me afastar do borrão racial que me impedia de vislumbrar algo para além do *status* de negro que me aparecia e que só foi possível graças à inserção de estudantes como eu nas Universidades Públicas a partir da política de cotas, demonstrando como a leitura de Fanon (1952/2015) ainda é vital: diante da repetição mortificante que nos encerra no duplo narcisismo, as diversas saídas apresentaram-se e se apresentam na continuidade entre o que é individual e o que é coletivo. Não somente isso, este trabalho, como detalhei na apresentação, remeteria à experiência da minha entrada no mundo branco desde a infância, que tanto me mortificou e que ainda assim insiste retornar por momentos. A pesquisa, assim, parece correr ao lado da consideração de Beauford Delaney, tutor de Baldwin, que colocava como mandatória, à vida artística, a oportunidade de dar espaço à estranheza. Retornar ao horror da pergunta que eu escutava quando criança e que me lançava no limbo de autodestruição denunciado em minha assunção ao lugar de bastardo do Ocidente, “o que este preto está fazendo aqui?”, possibilitou-me encarar o esgoto de nossa cultura e a condição ainda destinada às pessoas negras em nossa história. Por fim, acredito que reafirmo que a partir destes “reflexos preciosos do real”, mais saídas emergem como possíveis: voltar as obras de Lima Barreto e de James Baldwin, então, aparece como oportunidade de resgatar isso que faz face ao horror do problema negro, nele revelando o que há de fascinante e de profundamente abjeto.

Referências

- Achebe, Chinua. (2009). *O mundo se despedaça*. São Paulo: Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1958)
- Assis, Machado de. (2001). *Quincas Borba*. São Paulo: Ediouro. (Trabalho original publicado em 1891)
- Ambra, Pedro Eduardo Silva. (2021). As pedras de Exu. A psicanálise em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez. *Revista Rosa*, 3(1).
- Ambra, Pedro Eduardo Silva, & Lima, Rafael Alves. (2019). Dossiê Freud explica? A história da psicanálise no Brasil. *Revista Cult*, v. 249. 2019, (pp. 17-20).
- Andrade, Mário de. (2017). *Macunaíma*. Barueri: Editora Novo Século. (Trabalho original publicado em 1928)
- Baldwin, James. (2002). *Another Country*. London: Penguin Classics. (Trabalho original publicado em 1963)
- Baldwin, James. (2013). *Giovanni's room*. London: Penguin modern classics. (Trabalho original publicado em 1956)
- Baldwin, James. (2016). *Go tell it on the mountain*. Londres: Everyman's library. (Trabalho original publicado em 1954)
- Baldwin, James. (1994). *If Beale Street could talk*. London: Penguin Classics. (Trabalho original publicado em 1973)
- Baldwin, James. (2017). *Notes of a native son*. London: Penguin Classics. (Trabalho original publicado em 1955)
- Baldwin, James. (2018). *Tell me how long the train's been gone*. London: Penguin Classics. (Trabalho original publicado em 1968)
- Baldwin, James. (1993). *The fire next time*. New York: Vintage books. (Trabalho original publicado em 1963)
- Barbosa, Francisco de Assis. (2017). *A vida de Lima Barreto (1881-1922)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1952)
- Barreto, Lima. (2010a). *Clara dos Anjos*. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1948)
- Barreto, Lima. (2019). *Diário do hospício e Cemitério dos vivos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1956)
- Barreto, Lima. (2011a). *Diário íntimo*. São Paulo: Editora Globo. (Trabalho original publicado em 1956)

- Barreto, Lima. (2017a). *Impressões de leitura e outros textos críticos*. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras.
- Barreto, Lima. (2010c). *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909)
- Barreto, Lima. (2011b). *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916)
- Barreto, Lima. (2017c). *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá. Cotia*. São Paulo: Ateliê Editorial. (Trabalho original publicado em 1919)
- Bentouhami, Hourya. (2014). L'emprise du corps: Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Em: *Cahiers philosophiques*, (3), (pp. 34-46).
- Birman, Joel. (1999). A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 9(2), 9-30.
- Birman, Joel. (1997). *Estilo e Modernidade em Psicanálise*. São Paulo: Editora 34.
- Bosi, Alfredo. (1996) Narrativa e resistência. Em: *Itinerários*. (pp. 11-27).
- Botting, Fred. (2012). In Gothic Darkly: Heterotopia, History, Culture. Em: Punter, David (Ed). *A new companion to the gothic*. (pp. 13-25). Chichester: Blackwell Publishing.
- Candido, Antônio. (1995). O direito à literatura. Em: *Vários escritos*. (pp. 169-191) São Paulo: Editora Duas cidades.
- Candido, Antônio. (1989). Os olhos, a barca e o espelho. Em: *A educação pela noite*. (pp. 39-50). São Paulo: Editora Ática.
- Césaire, Aimé. (2021). *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Editora Edusp. (Trabalho original publicado em 1939)
- Césaire, Aimé. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Editora Veneta. (Trabalho original publicado em 1950)
- Cherki, Alice. (2022). *Frantz Fanon: um retrato*. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Coutinho, Afrânio dos Santos. (2004). *A Literatura no Brasil: era realista, era de transição*. São Paulo: Editora Global.
- Davis, Angela. (2018). Estupro, racismo e o mito do estuprador negro. Em: *Mulheres, raça e classe*. (pp. 177-204). Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Editora Boitempo. (Trabalho original publicado em 1981)
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2021). A hipótese depressiva. Em: Safatle, Vladimir, da Silva Júnior, Nelson, & Dunker, Christian. (Ed). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. (pp. 177-215). Belo Horizonte: Editora Autêntica.

- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2019). Animismo e indeterminação em “Das Unheimliche”. Em: Freud, Sigmund. (2019). *O infamiliar*. (pp. 199-219). Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2018). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Editora Boitempo.
- Ernaux, Annie. (2022). *A vergonha*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Editora Fósforo. (Trabalho original publicado em 1997)
- Fanon, Frantz. (2021). *Por uma revolução africana*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Editora Zahar. (Trabalho original publicado em 1959)
- Fanon, Frantz. (2015). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil. (Trabalho original publicado em 1952)
- Fanon, Frantz. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora Ubu. (Trabalho original publicado em 1952)
- Fanon, Frantz. (2022). *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Editora Zahar. (Trabalho original publicado em 1961)
- Farias, Márcio. (2021). Pensamento social e relações raciais no Brasil: a análise marxista de Clóvis Moura. Em: Almeida, Silvio Luiz de (Org), *Marxismo e questão racial*. (pp. 37-48). São Paulo: Editora Boitempo.
- Faustino, Deivison Mendes. (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas*. São Paulo: Editora Ubu.
- Faustino, Deivison Mendes. (2018). *Frantz Fanon. Um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Editora Ciclo contínuo.
- Faustino, Deivison Mendes. (2020b). Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. Em: *EntreLetras*, 11(2). (pp. 74-101).
- Faustino, Deivison Mendes. (2020c). Notas sobre a sociogenia, o racismo e o sofrimento psicossocial no pensamento de Frantz Fanon. Em: *Revista Eletrônica Interações Sociais*, 4(2) (pp. 10-21).
- Faustino, Deivison Mendes. (2020a). Posfácio. Em: Fanon, Frantz. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. (pp. 245-264). São Paulo: Editora Ubu.
- Faustino, Deivison Mendes, & Rosa, Miriam Debieux. (2023). O mal-estar colonial: racismo, indivíduo e subjetivação na sociabilidade contemporânea. Em: *Psicologia & Sociedade*, v. 35, e275160.
- Ferreira, Pedro Donizete. (2022). *A recepção da psicanálise em Frantz Fanon: uso e implicação para o campo psicanalítico*. Dissertação de mestrado não-publicada, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

- Ferreira, Tânia. (2020). Pesquisa em psicanálise: a conversação e a entrevista clínica como oferta de palavra — a aposta na invenção subjetiva. Em: *Pesquisa e psicanálise: do campo à escrita*. (pp. 129-152). Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Flaubert, Gustave. (2020). *Madame Bovary: costumes de província*. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1857)
- Florence, Jean. (1994). As identificações. Em: *As identificações na clínica e na teoria psicanalítica*. (pp. 115-170). Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará.
- Freud, Sigmund. (2020a). *Além do princípio do prazer*. Tradução de: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, Sigmund. (2020b). Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. Em: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. (pp. 99-136). Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, Sigmund. (2018). Construções em análise. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 19*. (pp. 327-344). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, Sigmund. (2010a). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 10*. (pp. 108-121). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1911)
- Freud, Sigmund, (2023). Lembranças encobridoras. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 3*. (pp. 275-303). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1899)
- Freud, Sigmund. (2020c). Lembrar, repetir e perlaborar. Em: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. (pp. 151-164). Tradução de Cláudia Dornbusch. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, Sigmund, (2010c). Luto e melancolia. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 12*. (pp. 170-194). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, Sigmund, (2020d). Moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 8*. (pp. 359-389). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1908)
- Freud, Sigmund. (2020e). O futuro de uma ilusão. Em: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. (pp. 233-299). Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, Sigmund. (2019). *O infamiliar*. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919)

- Freud, Sigmund. (2020f). O mal-estar na cultura. Em: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. (pp. 305-411). Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, Sigmund. (2015a). O poeta e o fantasiar. Em: *Arte, literatura e os artistas*. (pp. 34-46) Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1908)
- Freud, Sigmund, (2011a). O Eu e o Id. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 16*. (pp. 13-74). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, Sigmund. (2020g). Por que a guerra? Em: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. (pp. 421-444). Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, Sigmund, (2011b). Psicologia das massas e análise do Eu. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 15*. (pp. 13-113). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, Sigmund, (2020h). Sobre psicanálise selvagem. Em: *Fundamentos da clínica psicanalítica*. (pp. 81-92). Tradução de Cláudia Dornbusch. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1910)
- Freud, Sigmund, (2020i). Transitoriedade. Em: *Arte, literatura e os artistas*. (pp. 221-226). Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1916)
- Freud, Sigmund, (2020j). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 6*. (pp. 13-172). São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, Sigmund. (2010c). Totem e tabu. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 11*. (pp. 13-244). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, Sigmund. (2010b). Uma dificuldade da psicanálise. Em: *Sigmund Freud, Obras completas volume 14*. (pp. 240-251). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, Sigmund, (2020k). Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci. Em: *Arte, literatura e os artistas*. (pp. 69-166). Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1910)
- Fink, Bruce. (1998). O sujeito lacaniano. Em: *O Sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo*. (pp. 55-70). Tradução de Maria de Lourdes Sette Câmara. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Fusini, Nádia. (2011). *Sou dona da minha alma: o segredo de Virginia Woolf*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.

- Garcia-Roza, Luiz Alfredo. (2014). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. (Trabalho original publicado em 1986)
- Guerra, Andréa Máris Campos, & Martins, Aline Souza. (2013). Psicanálise e política: contribuições metodológicas. Em: *Revista Borromeo*, v. 4. (pp. 90-111).
- Guerra, Andréa Máris Campos. (2019). Universal, particular e singular: Psicanálise e Política. Em: *Clínica & Cultura*, v. 8, n. 1, (pp. 7-23).
- Gonzalez, Lélia. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Gordon, Lewis Ricardo. (2015). *What Fanon Said: a philosophical introduction to his life and thought*. London: Hurst publishers.
- hooks, bell. (2019a). *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante.
- hooks, bell. (2019a). *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Editora Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1984)
- Iannini, Gilson., & Santiago, Jesus. (2020). Clínica e política. Em: *Cultura, Sociedade, Religião: o mal-estar na cultura e outros escritos*. (pp. 33-64). Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Iribarry, Isac Nicos. (2003). O que é pesquisa psicanalítica?. Em: *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, 6. (pp. 115-138).
- Jovchelovitch, Sandra; Bauer, Martin W. (2002). Entrevista narrativa. Em: *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, pp. 90-113.
- Judy, Ronald. A. (1996). Fanon's Body of Black. Em: *Fanon: A critical reader*. (pp.53-73). Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Kehl, Maria Rita. (2018). *Bovarismo brasileiro: ensaios*. São Paulo: Editora Boitempo.
- Kehl, Maria Rita. (2001). Minha vida daria um romance. Em: *Leitura – Literatura E Psicanálise*, n, 27. (pp. 55-86).
- Kehl, Maria Rita. (2020). *O tempo e o cão*. São Paulo: Editora Boitempo.
- Kehl, Maria Rita. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Editora Companhia das letras.
- Lacan, Jacques. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em: *Escritos*. (pp. 238-324). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar. (Trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, Jacques. (2021). *Seminário, livro 10: a angústia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

- Lacan, Jacques. (2018). *Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Lacan, Jacques. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. Em: *Escritos*. (pp. 96-103). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar. (Trabalho original publicado em 1949)
- Lacan, Jacques. (2008b). *O mito individual do neurótico, ou A poesia e verdade na neurose*. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Leeming, David. (2015). *James Baldwin: a biography*. New York: Arcade Publishing.
- Lemasson, Alexandra. (2015). *Virginia Woolf*. Tradução de Ilana Heinberg. Porto Alegre: Editora L&PM.
- Lévi-Strauss, Claude. (2008). A eficácia simbólica. Em: *Antropologia estrutural*. (pp. 201-220). Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1949)
- Lima, Priscilla Melo Ribeiro de (2018). *Narrativas e Rememorações: a Poiesis do Eu*. Goiânia: Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás
- Lima, Priscilla Melo Ribeiro de. (2020). *Narrativas marginais: interfaces entre psicanálise, literatura e sociedade*. Goiânia: Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás
- Lima, Priscilla Melo Ribeiro de., & Lima, Sóstenes Cezar de. (no prelo). *Narrativas em pesquisa: uma proposta de percurso metodológico para análise de narrativas de vida a partir da tríplice mimesis de Paul Ricoeur*.
- Lima, Priscilla Melo Ribeiro de., & Lima, Sóstenes Cezar de. (2020). Psicanálise crítica: a escuta do sofrimento psíquico e suas implicações sociopolíticas. Em: *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40. (pp.1-15). Doi: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003190256>
- Louis, Édouard. (2018). *O fim de Eddy*. Tradução de Francesca Angiolillo. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- Louis, Édouard. (2023). *Lutas e metamorfoses de uma mulher*. Tradução de Marília Scalzo. São Paulo: Editora Todavia.
- Magno, Machado Dias. (1981). América Ladina: introdução a uma abertura. *Seminário Acesso à vida de fê-menina*, sessão del, 26.
- Mannoni, Octave. (2022). *Psychologie de la colonisation*. Paris: Editions du Seuil. (Trabalho original publicado em 1950)
- Manoel, Jones. (2020). O negro no mundo (intelectual) do branco: breve nota sociológica. Em: *Blog da Boitempo*. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2020/02/11/o-negro-nomundo-intelectual-do-branco-breve-nota-sociologica/amp/?_twitter_impression=true Acesso em: 02/10/2022.

- Massé, Michelle Annette. (2012). Psychoanalysis and the Gothic Em: Punter, David (Ed). *A new companion to the gothic*. (pp. 307-320). Chichester: Blackwell Publishing.
- Mello, Roberto. (2023). Carta à Madame Roudinesco. Em: *Ermira: cultura, ideias e redemoinhos*. Disponível em: <https://ermiracultura.com.br/2023/10/01/carta-a-madame-roudinesco/> acesso em: 23/07/2024.
- Mello, Roberto. (1981). Os Barões da Psicanálise. Em: *Simpósio Psicanálise e Política*. (pp. 9-17). Rio de Janeiro: Bloch editores.
- Mello, Roberto. (2024). Originais. Não publicado.
- Moura, Clóvis. (2020a). *Dialética radical do Brasil Negro*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi. (Trabalho original publicado em 1994)
- Moura, Clóvis. (2021). *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Editora Dandara. (Originalmente publicado em 1977)
- Moura, Clóvis. (2020b). *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Expressão popular. (Trabalho original publicado em 1993)
- Moura, Clóvis. (2020c). *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi. (Trabalho original publicado em 1959)
- Moura, Clóvis. (2019). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1988)
- Moura, Lucas Passos de, & Lima, Priscilla Melo Ribeiro de. (2022). Sofrimento psíquico e exclusão social em Lima Barreto: recordação e transgressão. Em: Hugo Leonardo Fonseca da Silva, & Lima, Priscilla Melo Ribeiro de. (org). *Psicologia: fundamentos teóricos e práxis social*. (pp. 15-82). Goiânia: Editora Cegraf UFG.
- Munanga, Kabengele. (2020). *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1986)
- Musatti-Braga, Ana Paula. (2021). *Os muitos nomes de Silva: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. São Paulo: Editora Blucher.
- Nascimento, Abdias. (2020). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1978)
- Nasio, Juan-David. (2022). O conceito de identificação. Em: *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. (pp. 109-146). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Nogueira, Isildinha Baptista. (2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Nogueira, Luiz Carlos. (2004). A pesquisa em psicanálise. Em: *Psicologia USP*, v. 15, n. 1-2, (pp. 83-106).

- Pontalis, Jean-Baptiste, & Laplanche, Jean. (2001). *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Ratts, Alex, & Rios, Flávia. (2010). *Lélia Gonzalez, retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro Edições.
- Renault, Matthieu. (2014). Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir. Em: *Actuel Marx*, (1), (pp. 36-48).
- Ricoeur, Paul. (1994). *Tempo e narrativa (tomo 1)*. Campinas: Editora Papirus.
- Rios, Flávia, & Lima, Márcia. (2020). Introdução. Em: Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. (pp. 9-21). São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Rosa, Miriam Debieux. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. Em: *Revista Subjetividades*, 4(2), (pp. 329-348).
- Rodrigues, Marcela Franzen. (2015). Raça e criminalidade na obra de Nina Rodrigues: Uma história psicossocial dos estudos raciais no Brasil do final do século XIX. Em: *Estudos e pesquisas em psicologia*, v. 15, n. 3, (pp. 1119-1135). Rio de Janeiro.
- Rodrigues, Raimundo Nina. (2008). Mestiçagem, degenerescência e crime. Em: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 15, (pp. 1151-1180). (Trabalho original publicado em 1899)
- Rocha, Geovanna Neves, Moura, Lucas Passos de, & Lima, Priscilla Melo Ribeiro de. (2024). Mrs. Dalloway: uma leitura sobre a Modernidade. Em: *Walter Benjamin: Memória e Atualidade*. (pp. 167-187).
- Roudinesco, Elisabeth, & Plon, Michel. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Ruy, José Carlos. (1994). Apresentação. Em: Moura, Clóvis. Particularidades do racismo brasileiro. *Revista Princípios*, n. 32, (pp. 62-64).
- Ruy, José Carlos. (2020). Um clássico sobre a luta de classes no Brasil. Em: Moura, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. (pp. 19-29). São Paulo: Editora Anita Garibaldi.
- Safatle, Vladimir. (2021). A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. Em: Safatle, Vladimir, da Silva Junior, Nelson, & Dunker, Christian. (Ed). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. (pp. 17-47). Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Santos, Altair José dos. (2022). Gênese e desenvolvimento do conceito de identificação na obra freudiana. Em: *Adolescência e a constituição do sujeito: angústia e violências*. (pp. 36-85). Goiânia: Editora Cegraf UFG.
- Schiffer, Daniel Salvatore. (2011). *Oscar Wilde*. Tradução de Joana Canêdo. Porto Alegre: L&PM editores.

- Schmidt, Maria Luisa Sandoval. (2008). Aspectos éticos nas pesquisas qualitativas. Em: *Ética nas pesquisas em ciências humanas e sociais na saúde*. São Paulo: Editora Aderaldo & Rothschild. (pp. 47-52).
- Schwarcz, Lilia Moritz. (2017). *Lima Barreto: triste visionário*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Schwarz, Roberto. (2007). As ideias fora do lugar. Em: *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. (pp. 9-32). São Paulo: Editora Duas cidades.
- Shelley, Mary. (2015). *Frankenstein ou O Prometeu moderno*. Tradução de Christian Schwarcz. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1831)
- Soares, Renata Leite. (2014). *A identificação e o narcisismo na melancolia: reflexões a partir da obra freudiana*. Tese de doutorado não-publicada, Universidade Nacional de Brasília, Brasília, Brasil.
- Sontag, Susan. (2020). *Contra a interpretação e outros ensaios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1966)
- Souza, Neusa Santos. (2021). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. (Trabalho original publicado em 1983)
- Souza, Priscilla Santos de. (2020). Colonialismo e os efeitos do sofrimento sociopolítico: aquilombamento como estratégia de organização. Em: *Saúde mental, relações raciais e Covid-19* (pp. 50-59).
- Souza, Priscilla Santos de. (2022). Retratos: fragmentos de uma transmissão revolucionária. Em: Cherki, Alice. *Frantz Fanon: um retrato*. (pp. 9-20). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Stevenson, Robert Louis (2015). *O médico e o monstro: o estranho caso do Dr. Jekyll e Sr. Hyde*. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1886)
- Wilde, Oscar. (2018). *De profundis e outros escritos do cárcere*. Tradução de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM editores. (Trabalho original publicado em 1949)
- Wilde, Oscar. (2021). *O retrato de Dorian Gray*. Tradução de Paulo Schiller. São Paulo: Penguin Classics e Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1891)
- Wilde, Oscar. (2002). *Poemas em prosa e Salomé*. Tradução de Dilermando Duarte Cox. Rio de Janeiro: Editora Ediouro (Trabalho original publicado em 1896)
- Woolf, Virginia. (2021). *A viagem*. Tradução de Lya Luft. Barueri: Editora Novo Século. (Trabalho original publicado em 1915)

- Woolf, Virginia. (1982). *A writer's diary*. New York: Harcourt. (Trabalho original publicado em 1953)
- Woolf, Virginia. (2023). *Contos completos*. Tradução de Leonardo Fróes. São Paulo: Editora 34.
- Woolf, Virginia. (2024). *Ensaaios seletos*. Tradução de Leonardo Fróes. São Paulo: Editora 34.
- Woolf, Virginia. (2017). Memórias de uma filha: Leslie Stephen, o filósofo em casa. Em: *O sol e o peixe: prosas poéticas*. (pp. 27-35). Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1932)
- Woolf, Virginia. (2016). *Mrs. Dalloway*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica. (Trabalho original publicado em 1925)
- Woolf, Virginia. (2020). *Um esboço do passado*. Tradução de Ana Carolina Mesquita. São Paulo: Editora Nós. (Trabalho original publicado em 1939)
- Woolf, Virginia. (2022). *Um teto todo seu*. Tradução de Vanessa Barbara. Rio de Janeiro: Editora Antofágica. (Trabalho original publicado em 1929)
- Vieira, Lima Letícia. (2019). *Desamparo e melancolia na Modernidade: considerações a partir de Virginia Woolf*. Dissertação de mestrado não-publicada, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.
- Vieira, Lima Letícia, & Lima, Priscilla Melo Ribeiro de. (2019). Sublimação e a escrita criativa: aproximações com Virginia Woolf. Em: *Jornal de Psicanálise*, 52(97), (pp. 67-82).
- Teixeira, Rosana Ferreira Pandim Lisboa., & Lima, Priscilla Melo Ribeiro de. (2020). A literatura gótica de autoria feminina na Inglaterra dos séculos XVII e XIX: resistência à ideologia hegemônica. Em: *Revista de Literatura, História e Memória*, 16(27), (pp. 176-200).
- Teixeira, Rosana Ferreira Pandim Lisboa. (2021). *O avesso e o rasgo do bordado: o abjeto como resistência na literatura de autoria feminina*. Dissertação de mestrado não-publicada, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.