Da cor ao corpo: a violência do racismo

JURANDIR FREIRE COSTA*

Prefácio à edição original¹

Há onze anos, publicavam-se em Paris as cartas de prisão do negro americano George Jackson. A Jean Genet coube a tarefa de introduzir a obra ao público francês. Introdução que, já no início, traía as expectativas do leitor, pois nada tinha em comum com os usuais prefácios ou comentários do gênero. Genet, o comentarista, tragado pela emoção do texto, despediu a pretensão da crítica, convertendo-se em aliado do combate e do amor do negro pelo negro. As cartas de Jackson, dizia ele, eram um “poema de amor e combate”.

Prefaciando o presente livro colocou-nos diante de um dilema semelhante. Perguntamo-nos, insistentemente, o que acrescentar a esta denúncia feita de depoimentos que falam por si. A autora empresta seu talento aos oprimidos. Põe a serviço do negro sua generosidade e firmeza intelectuais. E, como resultado, temos esta condenação sem mágoas; este alerta que nos martela a consciência e ecoa nos ouvidos como um grande grito de solidariedade aos injustiçados.

* Psiquiatra e psicanalista, com mestrado em etnopsiquiatria pela École Pratique des Hautes Études de Paris. Membro Efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ). Seu trabalho de pesquisa engloba diversos assuntos, como violência contra as minorias, psicoterapias de grupos, instituições psiquiátricas, identidade homoerótica, estudos sobre o romantismo amoroso e ética e formas de subjetivação. É Professor titular aposentado do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

1. Texto escrito para a edição original de *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. Coleção Tendências, v. 4.

Lendo este trabalho, não nos foi possível deixar de evocar a inscrição definitivamente gravada no monumento às vítimas do holocausto nazista em Paris: “*Pardonne, mais n’oublie pas*”²

Impossível, do mesmo modo, foi abordá-lo com o olhar de quem julga mais um produto de nossa incipiente indústria acadêmica de teses. A credibilidade do que é afirmado não nasce, primordialmente, dos conhecidos passaportes para o tantas vezes insípido mundo da respeitabilidade científica: “rigor teórico”; “coerência conceitual”; “fidedignidade do fato empírico” etc. Aqui, a dor cria a noção; a indignação, o conceito; a dignidade, o discurso.

Retomando as palavras de Marilena Chaui, diríamos que este não é um discurso competente. Nele, os cânones do protocolo científico, apesar de respeitados, não mumificam o saber. O esqueleto teórico-metodológico é apenas suporte de uma substância viva que pulsa, transpira e nos transmite um sentimento de honestidade radical. A crítica contundente não recorre ao ódio ou ao ressentimento para ser escutada. A *liberdade* e a *igualdade* são exigidas, reclamadas. Mas em nome da *fraternidade*. Não nos enganemos, esta adesão terna e apaixonada à verdade contra a opressão tem fornecido aquilo que de melhor possuímos nas ciências humanas.

Comentar um trabalho deste gênero exige, portanto, que abduquemos rapidamente de nossos velhos hábitos de pensar. É inútil, neste caso, duelar com a palavra. Ou, o que é mais corrente, procurar cindi-la e buscar no verso e reverso de seu âmago a verdadeira intenção, ideologicamente travestida.

O trabalho crítico não deve procurar desvendar um suposto sentido latente emudecido pela ruidosa máscara do manifesto. Muito ao contrário, deve deixar-se conduzir pela visibilidade do testemunho daqueles a quem foi dada a palavra. Deve acompanhar a postura da autora, prolongando seus propósitos e intenções, quais sejam, tornar o saber um instrumento de transformação, e não um objeto de disputa escolástica.

Nesse sentido, o estudo sobre as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social levou-nos, incoercivelmente, a refletir sobre a *violência*. A violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel,

2. “Perdoe, mas não esqueça”.

sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.

Nisso reside, a nosso ver, a espinha dorsal da violência racista. Violência que, *mutatis mutandis*, poderia ajudar-nos a melhor entender o fardo imposto a todos os excluídos da norma psico-sócio-somática caíada pela classe dominante branca ou que se autodefine dessa maneira.

Em que consiste essa violência? A autora, sem ambiguidades, aponta-nos seu primeiro traço, visto sob o ângulo da dinâmica intrapsíquica. A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o ego e seu ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico.

O ideal do ego do negro, em contraposição ao que ocorre regularmente com o branco, é forjado desrespeitando aquilo que, em linguagem psicanalítica, denominamos regras das identificações normativas ou estruturantes. Essas regras são aquelas que permitem ao sujeito ultrapassar a fase inicial do desenvolvimento psíquico em que o perfil de identidade é desenhado a partir de uma dupla perspectiva: 1) a perspectiva do olhar e do desejo do agente que ocupa a função materna; e 2) a perspectiva da imagem corporal produzida pelo imaturo aparelho perceptivo da criança.

A essa fase inaugural da construção da identidade do sujeito chamamos de narcísica, imaginária ou onipotente, termos indissociáveis e funcionalmente complementares na dinâmica mental que os preside e organiza.

As regras das identificações normativas ou estruturantes são uma barreira contra a perpetuação dessa posição originária da infância do homem. Acompanhando o desenvolvimento biológico da criança, elas permitem ao sujeito infantil o acesso à outra ordem do existente – a ordem da cultura –, em que a palavra e o desejo maternos não mais serão as únicas fontes de definição da “verdade” ou “realidade” de sua identidade. O dueto exclusivo entre a criança e a mãe é interrompido. Em primeiro lugar, pela *presença do*

pai e, em seguida, pela *presença dos pares*, que serão todos os outros sujeitos exteriores à comunidade familiar.

Essas instâncias vão mostrar ao sujeito aquilo que lhe é permitido, proibido ou prescrito sentir ou exprimir, a fim de que sejam garantidos, simultaneamente, seu direito à existência, na condição de ser psíquico autônomo, e o da existência de seu grupo, enquanto comunidade histórico-social. As identificações normativo-estruturantes, propostas pelos pais aos filhos, são a mediação necessária entre o sujeito e a cultura. Mediação que se faz através das relações físico-emocionais criadas dentro da família e do estoque de significados linguísticos que a cultura põe à disposição dos sujeitos.

O ideal do ego é um produto da decantação dessas experiências. Produto formado a partir de imagens e palavras, representações e afetos que circulam incessantemente entre a criança e o adulto, entre o sujeito e a cultura. Sua função, no caso ideal, é a de favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito, compatível com o investimento erótico de seu corpo e de seu pensamento, via indispensável a sua relação harmoniosa com os outros e com o mundo.

Ao sujeito negro, essa possibilidade é, em grande parte, sonogada. O modelo de ideal do ego que lhe é oferecido em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável ou atingível. O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: o *fetiche do branco*, da *brancura*.

Para o sujeito negro oprimido, os indivíduos brancos, diversos em suas efetivas realidades psíquicas, econômicas, sociais e culturais, ganham uma feição ímpar, uniforme e universal: a *brancura*. A *brancura* detém o olhar do negro antes que ele penetre a falha do branco. A *brancura* é abstraída, reificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a porta como atributo étnico ou, mais precisamente, racial. A *brancura* é o fetiche simétrico inverso do que a autora designou por mito negro. Funciona como um pré-dado, como uma essência que antecede a existência e as manifestações históricas dos indivíduos reais, que são apenas seus arautos e atualizadores. O fetichismo em que se assenta a ideologia racial faz do predicado branco, a *brancura*, o “sujeito universal e essencial”, e do indivíduo

branco, da pessoa concreta, um “mero atributo contingente e particular”.

Vítima dos efeitos dessa alienação, pouco importa, então, ao sujeito negro o que o branco real, como indivíduo ou grupo, venha a fazer, sentir ou pensar. Hipnotizado pelo fetiche do sujeito branco, ele está condenado a negar tudo aquilo que contradiga o mito da brancura.

O negro sabe que o branco criou a inquisição, o colonialismo, o imperialismo, o antissemitismo, o nazismo, o stalinismo e tantas outras formas de despotismo e opressão ao longo da história. O negro também sabe que o branco criou a escravidão e a pilhagem, as guerras e as destruições, dizimando milhares de vidas. O negro sabe igualmente que, hoje como ontem, pela fome de lucro e poder, o branco condenou e condena milhões e milhões de seres humanos à mais abjeta e degradada miséria física e moral.

O negro sabe tudo isso e, talvez, muito mais. Porém, a brancura transcende o branco. Eles – indivíduo, povo, nação ou Estado branco – podem “enegrecer-se”. Ela, a brancura, permanece branca. Nada pode macular essa brancura que, a ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão. O branco e a brancura são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização; em uma palavra, a “humanidade”.

O racismo esconde assim seu verdadeiro rosto. Pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagonístico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. Todo ideal identificatório do negro converte-se, dessa maneira, num ideal de retorno ao passado, no qual ele poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro, em que seu corpo e identidade negros deverão desaparecer.

Não é difícil imaginar o ciclo entrópico, a direção mortífera imprimida a esse ideal. O negro, no desejo de embranquecer, deseja nada mais, nada menos do que a própria extinção. Seu projeto é o de, no futuro, deixar de existir; sua aspiração é a de não ser ou não ter sido.

Essa é, de maneira sucinta, a argumentação nodal da autora quando desmonta e explicita os mecanismos da violência racista.

Porém, como não ver, através dessa mesma demonstração, que a *ideologia de cor* é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a *ideologia do corpo*. De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o *close-up* de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. Uma visão panorâmica rapidamente nos mostra que o sujeito negro, ao repudiar a cor, repudia radicalmente o corpo.

Nos depoimentos colhidos e nas análises feitas, a autora mostra como o mito negro constrói-se às expensas de uma desvalorização sistemática dos atributos físicos do sujeito negro. É com desprezo, vergonha ou hostilidade que os depoentes referem-se ao “beijo grosso” do negro; “nariz chato e grosso” do negro; “cabelo ruim” do negro; “bundão” do negro; “primitivismo” sexual do negro, e assim por diante.

O segundo traço da violência racista, não duvidamos, é o de estabelecer, por meio do preconceito de cor, uma relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo. O corpo ou a imagem corporal eroticamente investida é um dos componentes fundamentais na construção da identidade do indivíduo. A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. A imagem ou o enunciado identificatório que o sujeito tem de si está baseado na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar.

Para que o sujeito construa enunciados sobre sua identidade de modo a criar uma estrutura psíquica harmoniosa é necessário que o corpo seja *predominantemente* vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer. As inevitáveis situações de sofrimento que o corpo impõe ao sujeito têm que ser “esquecidas”, imputadas ao acaso ou a agentes externos ao corpo. Só assim o sujeito pode continuar a amar e cuidar daquilo que é, por excelência, condição de sua sobrevivência.

No dizer de Piera Aulagnier⁷, criadora da teoria que inspira esta reflexão, o futuro identificatório do sujeito depende dessa possibilidade de “inocentar” o corpo. Um corpo que não consegue ser absolvido do sofrimento que inflige ao sujeito torna-se um corpo perseguidor, odiado, visto como foco permanente de ameaça de morte e dor.

Pode-se imaginar quais as sequelas psíquicas derivadas desta última situação. A relação persecutória com o corpo expõe o sujeito a uma tensão

mental cujo desfecho, como seria previsível, é a tentativa de eliminar o epicentro do conflito.

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar esse corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. A amargura, o desespero ou a revolta resultante da diferença em relação ao branco vai traduzir-se em ódio ao corpo negro.

A discriminação de que seu corpo é objeto não dá tréguas à humilhação sofrida pelo sujeito negro que não abdica de seus direitos humanos, resignando-se à passiva condição de “inferior”. Curiosa e trágica contradição. É no momento mesmo em que o negro reivindica sua condição de igualdade perante a sociedade que a imagem de seu corpo surge como um intruso, como um mal a ser sanado, diante de um pensamento que se emancipa e luta pela liberdade. Um dos entrevistados dizia: “Eu sinto o problema racial como uma ferida. É uma coisa que penso e sinto todo tempo. É um negócio que não cicatriza nunca”.

Os esforços para curar a “ferida” vão então suceder-se numa escalada patética e dolorosamente inútil. Primeiro tenta-se metamorfosear o corpo presente, atual, de modo penoso e caricato. São os pregadores de roupa destinados a afilar o nariz, ou os produtos químicos usados para alisar o “cabelo ruim”. Em seguida, vêm as tentativas de aniquilar, no futuro, o corpo rebelde à mutação no presente. São as uniões sexuais com o branco e a procriação do filho mulato. O filho mulato e o neto talvez branco representam uma louca vingança, suicida e homicida, contra um corpo e uma “raça” que, obstinadamente, recusam o ideal branco assumido pelo sujeito negro.

O andamento desse processo torna perceptível, assim, um outro fenômeno, tão bem anotado pela autora. O sujeito negro, possuído pelo ideal de embranquecimento, é forçado a querer destruir os sinais de cor do seu corpo e da sua prole. Mas, para executar esse intento, compromete seu pensamento com o trabalho de lidar quase que exclusivamente com afetos e representações vinculados à dor e à morte.

O pensamento do sujeito negro, parasitado pelo racismo, termina por fazer do prazer um elemento secundário na vida do corpo e da mente. Para

o psiquismo do negro em ascensão, que vive o impasse consciente do racismo, o importante é saber, viver e pensar não o que poderia vir a dar-lhe prazer, mas o que é desejável pelo branco. E, como o branco não deseja o corpo negro, o pensamento vai encarregar-se de fazê-lo inexistir, desaparecer enquanto representação mental.

Esse é o terceiro elemento constitutivo da violência racista. O racismo que, através da estigmatização da cor, amputa a dimensão de prazer do corpo negro também perverte o pensamento do sujeito, privando-o da possibilidade de pensar o prazer, e do prazer de funcionar em liberdade. O pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acossado pela dor de pressão racista. Como consequência, a dinâmica da organização mental é subvertida. Um dos princípios régios do funcionamento psíquico, o princípio do prazer, perde a hegemonia de que goza na organização dos processos mentais. A economia psíquica passa a gravitar em torno da dor, deslocando o prazer do centro do pensamento.

Em termos psicanalíticos, afirmamos que o principal vetor de crescimento e desenvolvimento psicológicos é a experiência de satisfação. O sujeito busca sempre reencontrar na realidade um objeto que corresponda ao traço mnêmico de um objeto primordial, matriz de uma experiência de satisfação inesquecível. Esse movimento do psiquismo com vistas à reedição do prazer constitui o desejo. O desejo, em sua vertente erótica, é esse impulso, essa moção em direção ao objeto e à situação de prazer.

Nessa busca nostálgica da satisfação perdida, o sujeito esbarra-se, é inevitável, com a decepção. O prazer esperado, moldado pela lembrança do objeto ideal de outrora, jamais encontra na realidade o objeto adequado à fantasia. Todo objeto substituto do objeto primordial será falho, imperfeito, limitado. O desejo está fadado à incompletude.

Mas essa falta consubstancial ao desejo de prazer é o sal da terra do continente psíquico. A esperança de realizar o prazer sonhado leva o sujeito a se transformar, idealizando o futuro conforme seu ideal do ego, e a transformar o mundo na busca do objeto desejado. O pensamento, função e instrumento do ego na definição de sua identidade, ao se defrontar com a decepção, faz do desprazer o motopropulsor de novas esperanças e expectativas. A polarização prazer/desprazer faz o pensamento transitar na esfera de re-

apresentações e afetos que concernem ao *prazer de pensar* e à possibilidade de viver, de novo, o prazer.

O desprazer, todos sabemos, não pertence a uma linhagem psíquica autônoma, diversa em natureza e objetivos da linhagem do prazer. Ele é tão somente o momento negativo, o passo atrás dado num processo imantado pela positividade da experiência de satisfação. Prazer e desprazer são facetas de uma mesma ordem de orientação psíquica, ou, caso se queira, de um mesmo princípio do funcionamento mental. Por conseguinte, o pensamento voltado para a elaboração do conflito estruturado pela oposição prazer/frustração é um pensamento fluido, criador, levado sempre adiante pela promessa de prazer do objeto idealizado.

Diversa é a situação do pensamento atraído para a órbita da dor. A dor não é um fenômeno pertencente à série de elementos que compõe o regime erótico. A experiência da dor inscreve-se no registro das representações e afetos adscritos à ordem da morte, da destruição. Diante da dor, o que interessa é recompor a integridade do aparelho psíquico esgarçado pelo estímulo excessivo. Na “experiência de dor”, ao contrário da “experiência de satisfação”, o movimento do psiquismo se enrijece. Reduz-se a acionar defesas cujo único objetivo é controlar, dominar, fazer desaparecer a excitação dolorosa. O modelo de compreensão das reações psíquicas face à dor é o da compulsão de repetição, como Freud demonstra a propósito das neuroses traumáticas.

O pensamento do sujeito em situação de dor permanece insensível ao apelo erótico. O refluxo narcísico em direção ao corpo-próprio ou ao ego, observável nesses casos, é um elemento coadjuvante no drama central do psiquismo. Os fenômenos narcísicos sublinhados nos quadros da “experiência de dor” representam, em nosso ponto de vista, uma neutralização, mais ou menos duradoura, mais ou menos extensa, do princípio do prazer. Quando a dor faz sua entrada na cena psíquica o prazer retira-se, recolhe-se aos bastidores.

A dor não nasce, portanto, da frustração, nem é sinônimo de desprazer. Sua origem não se encontra na decepção amorosa. Seu ponto de irradiação não é o obstáculo à realização do prazer, mas o rompimento da homeostase psíquica provocado por um trauma específico produzido pela *violência*.

Não iremos, no momento, nos deter nas justificativas metapsicológicas que apoiam as distinções que acabamos de propor. Em outros trabalhos, procuramos demonstrar as razões clínico-teóricas que sustentam a oposição entre “experiência de dor”, fruto da violência, e “experiência de satisfação/frustração”, correlato do princípio do prazer/desprazer. Basta-nos, agora, sem entrar em maiores considerações a respeito da natureza da *dor* e da *violência*, postular essa diferenciação interna ao campo psíquico. E assinalar que é nesse estreito quadrante que o pensamento do sujeito negro se debate.

A reação do pensamento negro frente à violência do ideal branco não é uma resposta ao desprezo da frustração, elemento periférico do conflito, mas uma réplica à dor. O sujeito negro, diante da “ferida” que é a representação de sua imagem corporal, tenta, sobretudo, cicatrizar o que sangra. É a esse trabalho de cerco à dor, de regeneração da lesão, que o pensamento se dedica. A um custo que, como se vê neste trabalho, será cada vez mais alto. O tributo pago pelo negro à espoliação racista de seu direito à identidade é o de ter de conviver com um pensamento incapaz de formular enunciados de prazer sobre a identidade do sujeito. O racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo o *prazer de pensar* e todo o *pensamento de prazer*.

Pensar sobre a identidade negra redundando sempre em sofrimento para o sujeito. Em função disso, o pensamento cria espaços de censura à sua liberdade de expressão, e, simultaneamente, suprime retalhos de sua própria matéria. A “ferida” do corpo transforma-se em “ferida” do pensamento. Um pensamento forçado a não poder representar a identidade real do sujeito é um pensamento mutilado em sua essência. Os enunciados do pensamento sobre identidade do eu são enunciados constitutivos do próprio pensamento.

A violência racista subtrai do sujeito a possibilidade de explorar e extrair do pensamento todo o infinito potencial de criatividade, beleza e prazer que ele é capaz de produzir. O pensamento do sujeito negro é um pensamento que se autorrestringe. Que delimita fronteiras mesquinhas à sua área de expansão e abrangência, em virtude do bloqueio imposto pela dor de refletir sobre a própria identidade.

As estratégias, táticas e compromissos que o pensamento do sujeito negro cria diante do racismo demonstram o que foi afirmado. Através dos tes-

temunhos dos negros entrevistados, é possível captar os rastros desse combate do pensamento contra a realidade do corpo e da identidade negros.

Um primeiro expediente do pensamento na luta contra a negritude em favor do ideal branco, já observamos, consiste em tentar reverter a situação biológica do corpo, por meio de técnicas, de correção física. O pensamento abandona a verdade partilhada pelo grupo cultural a respeito da imutabilidade das leis da hereditariedade. Deixa-se contaminar pela ilusão de poder interferir sobre o patrimônio genético, mediante o emprego de artefatos mecânicos aplicados à superfície corporal.

A inutilidade desse procedimento, comprovada ao longo das gerações, não tem o poder de desmentir a ficção psíquica de que o atributo étnico não é um atributo arbitrário, assim como o são os fatos da ordem da cultura. O negro herda de seus ancestrais a crença mágica na possibilidade de alterar o tipo racial sem atingir as estruturas genótípicas. A dissociação no campo do pensamento é evidente. Assim como ocorre com o branco em outros setores da existência e da experiência psicossociais, a racionalidade lógica não consegue sobrepor-se ao impulso irracional para a realização imaginária do desejo.

Para alguns, entretanto, essa etapa é vencida. A magia do procedimento consegue ser batida pelos desmentidos constantes da realidade. O pensamento avança, então, em direção a técnicas de mudanças mais exequíveis e eficazes. O sujeito já não mais tenta converter o corpo negro em corpo branco. Contenta-se em renegar o *estereótipo do comportamento negro*, copiando e assumindo um *estereótipo de comportamento* que pensa ser propriedade exclusiva do branco, e em cuja supremacia acredita.

O comportamento é, por sua natureza, mais plástico e flexível. A meio caminho entre o fato natural e o fato cultural, o comportamento ou conduta compõe-se, ao mesmo tempo, de elementos físicos, predicados morais, condutas sociais, maneiras de exprimir-se e possibilidades de localizar-se na ecologia urbana em situações de prestígio e ascensão social. Assim se exprimia uma entrevistada: “Aí eu não sabia meu lugar, mas sabia que negra eu não era. Negro era sujo, eu era limpa; negro era burro, eu era inteligente; era morar na favela, e eu não morava, e, sobretudo, negro tinha lábios e nariz grossos, e eu não tinha”.

A combinação de certas regras de higiene com certas manifestações intelectuais une-se às condições de moradia e à miscigenação de traços físicos para definir um contorno de condutas e posturas físico-morais tidas como índices de brancura. O pensamento entrega-se a uma verdadeira garimpagem, tentando colher, na “ganga” do corpo negro, o “ouro puro” dos traços brancos. Os supostos predicados brancos são catados à lupa. Seleccionados, catalogados e armazenados de tal sorte que o corpo e a identidade do sujeito são divididos em uma parte branca e outra negra. A primeira age, dessa forma, como um antídoto contra a total identificação do sujeito com a condição de negro.

O pensamento, nesse nível, opera um compromisso. Afirma e nega a presença da negritude. Admite, implicitamente, que o negro existe, quando enumera qualificativos brancos, cuja escassez nega, ao mesmo tempo, a totalidade. A submissão ao código do comportamento tido como branco concretiza a figura racista criada pela mistificadora democracia racial brasileira, a do “negro de alma branca”.

No entanto, o exercício de negação da identidade do qual se livra o pensamento não chega, também nesse caso, a escotomizar a realidade da percepção. O pensamento não sucumbe por completo ao impacto da dor, interpretando a realidade corpórea de maneira totalmente fantasiada. Sua função essencial, a de dispositivo seletor e metabolizador de estímulos pulsionais e excitações vindas do mundo externo, resta intacta. A alteração que podemos notar circunscreve-se a certas zonas de sua organização ou a certos momentos de seu funcionamento.

Em outros casos, mais dramáticos, a distorção é bem maior e mais radical. Um depoente dizia: “Eu estava crescendo como artista e então ia sendo aceito. Aí eu já não era negro. Perdi a cor. [...] O racismo continuava. Eu era aceito sem cor, mas eu ia vivendo”.

Perder a cor significa para o indivíduo uma sujeição completa ao imperativo racista. Aqui, pelo menos dois processos psíquicos de alteração do pensamento devem ser assinalados.

O primeiro deles concerne à relação do sujeito ao enunciado sobre a “verdade” de sua identidade, proferido pelo branco. O negro que perde a cor admite que essa metonímia do corpo e da identidade, qual seja a cor da pele,

coincide com a totalidade desses dois existentes, ou seja, o corpo e a identidade, o que é eminentemente falso. Aderindo à ideologia racista da cor, o sujeito cauciona o mito negro fabricado pelo branco. Não apenas aceita sua cor como um predicado pejorativo como pensa que, suprimindo-a enquanto representação do espaço do pensamento, suprime sua identidade negra.

O mesmo mecanismo de construção da identidade total da pessoa a partir de um atributo tem sua contrapartida na identificação do sujeito ao papel ou função social de *artista*. Deixando de ser negro para ser artista, o sujeito troca o atributo desprezado por um outro, apreciado e valorizado pelo branco. A situação de alienação, por ter sido invertida, não perde, entretanto, suas características fundamentais. Tanto faz “perder a cor” para se tornar “artista”. O resultado é sempre o mesmo: a identidade negra existe como um apêndice do desejo e da palavra do branco.

Esse é o segundo processo a que fizemos referência. O sujeito negro, delegando ao branco o direito de definir sua identidade, renuncia ao diálogo que mantém viva a dinâmica do pensamento. Um pensamento privado do confronto com outro pensamento perde-se num solipsismo, cujas consequências são a autolegitimação absoluta da “verdade” pensada ou, inversamente, sua absoluta negação. Essa lei do tudo ou nada reenvia o pensamento do sistema que ordena os processos secundários ao sistema característico dos processos primários. Ou seja, o pensamento tende a romper seus elos com a realidade e a reforçar suas ligações com os processos que estruturam as leis do inconsciente, do imaginário, ou qualquer outro nome que se prefira.

Recorrendo, novamente, a Piera Aulagnier, diríamos que essa filiação do pensamento ao sistema dos processos primários não se dá, é claro, gratuitamente. Como mostra essa autora, o sujeito impelido a utilizar esse tipo de defesa procura fugir à “prova da dúvida”, que surge do confronto com o pensamento de outro sujeito. Nesse confronto, as “verdades” narcísicas enunciadas sobre sua própria identidade podem ser contraditas, levando-o à experiência do sofrimento. Contudo, evitando o desprazer de duvidar e de ver infirmados seus enunciados de verdade, o sujeito também impede seu ingresso no terreno das rivalidades e acordos que formam as “verdades partilhadas” por seus pares, base do convívio humano e da sobrevivência cultural.

Essa tendência virtual à exclusão da “prova da dúvida” está presente em todo sujeito, dada a inclinação do psiquismo a evitar o desprazer. Contudo, para que essa virtualidade se atualize, é preciso: 1) que a “verdade” posta em dúvida atinja um aspecto neurálgico da identidade do sujeito; e 2) que este encontre na realidade um outro sujeito com as condições necessárias para fazê-lo crer, na ilusão de pensar em liberdade, sem duvidar.

Defrontado com uma outra circunstância, ou, ainda, com as duas simultaneamente, o sujeito é levado a abrir mão da arquitetura dialógica do pensamento. E, conforme a dinâmica e a trajetória de sua vida psíquica, isso pode ocorrer basicamente de duas maneiras.

Na primeira delas, o sujeito impermeabiliza o pensamento contra a intrusão do pensamento do outro. Encerra, por assim dizer, a comunicação com o exterior. Vai buscar no mundo interno – sensações físicas, afetos e representações – o aval para os enunciados de verdade sobre sua identidade. Temos em mente alguns tipos de pensamento psicótico ou até mesmo no pensamento de alguns toxicômanos, em que a dúvida sobre o que é pensado cessa de existir.

Na segunda, a direção do processo é como que invertida. O sujeito para de pensar autonomamente, conferindo a um outro o direito arbitrário e onipotente de definir a verdade indubitável sobre sua identidade. Essa possibilidade caracteriza o que Piera Aulagnier chamou de “estado de alienação”.

Acreditamos que este último fenômeno descreve satisfatoriamente o que acontece com o pensamento do negro que “perde a cor” e a identidade negras para ganhar a “alma branca” (artística, folclórica), também definida pelo branco. Visando evitar a dor, o negro desiste de defender sua “verdade” contra a “verdade” da palavra branca. Expurga de seu pensamento os itens relativos à questão da identidade que ele poderia criar e outorga ao discurso do branco o arbitrário poder de definir o que ele pode ou deve pensar sobre si mesmo.

Todavia, os entraves ao livre exercício do pensar podem ir mais além. O sujeito, na tentativa de se desfazer da identidade negra, dissocia a percepção de sua representação psíquica. Cria no sistema do pensamento um ponto cego, ativamente encarregado de dissipar os traços das imagens e ideias constitutivas dessa identidade.

Aproximando-nos, nesses limites, de um fenômeno francamente aparentado ao que conhecemos na clínica psicopatológica como alucinação negativa. E, assim como acontece na psicopatologia, o emprego dessa defesa traz consigo consequências drásticas. O repúdio à identidade persecutória, fundado na alucinação negativa, não consegue manter-se ao longo do tempo. Dinâmica e economicamente onerosa, essa defesa provoca uma espécie de exaustão na capacidade de pensar. A identidade negra, negativamente alucinada, pressiona as barreiras erguidas contra sua irrupção no espaço psíquico reservado às representações. O pensamento não resiste à tensão de continuar “representando-a em branco”. Sua estrutura desmantela-se. Sua função de intérprete de percepções e emoções, desejos e defesas, cai por terra. O sujeito como que desiste de encontrar escapatórias e negociar soluções. A violência racista obtém seu máximo efeito.

Assistimos, então, à invasão catastrófica de afetos e representações sem nome ou sentido, com seus correlativos sentimentos de perda da identidade e despersonalização:

Contam que [quando era pequena] eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho. Era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir; falava comigo mesma, me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato. [...] Depois eu fui sentindo que aquilo [olhar no espelho] era uma coisa ruim. Um dia eu me percebi com medo de mim no espelho, e um dia tive uma crise de pavor, e foi terrível. Fiquei um tempo grande assim: não podia me olhar no espelho, com medo de reviver aquela sensação.

O nada, o vazio, tecido no lugar da representação da identidade negra, é subitamente preenchido. A identidade temida e odiada emerge como um corpo estranho que o pensamento, surpreendido em suas lacunas, não sabe qualificar. Após ter sido recusada, ou melhor, alucinada negativamente, volta à tona. Não com a “inquietante estranheza” do retorno do recalcado, mas com a tonalidade efetiva e representacional própria do fato alucinatório. O

pavor sentido foi o produto de um pensamento que, momentaneamente, esvaiu-se, carregando em sua derrocada as defesas construídas contra o surgimento daquela identidade.

O percurso de vida dessa pessoa recapitula, de maneira translúcida, o que poderia ser tomado por uma história prototípica da violência do negro pelo branco. É uma história psíquica na qual são admiravelmente resumidas as etapas de reação à violência, desde o momento inicial da resistência ao instante final da rendição.

No começo, era o diálogo com o espelho e com os interlocutores imaginários. Imagem comovente da solidão do sujeito face ao ambiente hostil. A entrevistada procura, sozinha, garantir seu direito a uma identidade passível de ser amada. No entanto, as reticências que acompanham o processo já dão mostras da dúvida que ela tinha em investir amorosamente na imagem do corpo e no ideal do ego negros. Em seguida, vem o confronto com o ideal do ego branco da mãe e da realidade racista do seu meio social. Nasce, então, a dor e a tentativa de forçar o espelho a reproduzir a imagem branca desejada ou, em caso de impossibilidade, a se opacificar, deixando de refletir a imagem negra desprezada. Finalmente, o tour de force agônico representado pela recusa em olhar o espelho que, retratando o estertor do pensamento, deixava passar, através das brechas das defesas, a imagem cautelosamente mantida à distância.

A violência racista pode submeter o sujeito negro a uma situação cuja desumanidade nos desarma e deixa perplexos. Seria difícil encontrar o adjetivo adequado para nomear essa odiosa forma de opressão. Mais difícil ainda, talvez, é entender a flácida omissão com que a teoria psicanalítica tratou até então esse assunto. Pensar que a psicanálise brasileira, para falar do que nos compete, conviveu tanto tempo com esses “crimes de paz”, adotando uma atitude cúmplice ou complacente, ou, no melhor dos casos, indiferente, deve conduzir-nos a uma outra questão: que psicanálise é essa? Que psicanalistas somos nós?

De Wilhelm Reich, todos conhecemos a exortação que se tornou quase um símbolo de alerta contra a alienação: *Escuta, Zé Ninguém!* De Fanon, também conhecemos a mensagem vigorosa, emitida no mesmo diapasão: *Escuta, Branco!* Deste trabalho, parece surgir agora um apelo de timbre

idêntico: *Escuta, Psicanalista!* Presta atenção a essas vozes que a autora nos fez ouvir. Ela nos mostra o que fomos incapazes de ver. Seus olhos, como disse Genet de Jackson, “são claros. Eu disse claros, e não azuis”.

Rio de Janeiro, 1982

Jurandir Freire Costa
freirecostaj@gmail.com
Rio de Janeiro - RJ - Brasil