

Por que o desdém? Reflexões sobre o racismo*

*Marcus Cesar Ricci Teshainer***

*Ana Luiza Marino Küller****

Resumo

Este trabalho tem como objetivo fazer uma primeira aproximação ao tema do racismo sob o ponto de vista da abordagem psicanalítica. Num primeiro momento busca-se verificar, tendo como base o aparato teórico de Michel Foucault desenvolvido na obra História da sexualidade – A vontade de saber, se a teoria psicanalítica pode ou não ser utilizada como um instrumento político que justifique medidas racistas. Num segundo momento, tenta-se fazer uma primeira investigação sobre o tema, buscando explicar esse evento social, levando em conta a teoria psicanalítica e, principalmente, o texto: “O mal-estar na civilização”, de Freud.

Palavras-chave: *psicanálise; Michel Foucault; biopolítica; racismo.*

Abstract

This text is a preliminary investigation about the subject of racism from the point of view of the psychoanalytic approach. Firstly, based on Michel Foucault's theory developed in his work The history of sexuality: an introduction, it tries to check whether psychoanalysis could be a political tool to justify racist actions and decisions. Secondly, it tries to explain this social event, considering the psychoanalytic theory, mainly the text "Civilization and its discontents", by Freud.

Key-words: *Psychoanalysis; Michel Foucault; Biopolitics; Racism.*

* Parte da monografia do curso de especialização em Psicologia Clínica – Teoria Psicanalítica pela Cogeae – PUC-SP.

** Psicólogo formado pela PUC-SP, especialista em Teoria Psicanalítica pela Cogeae; mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP, atende em consultório particular e leciona na Faculdade Teresa Martin. E-mail: ideafix@uol.com.br

*** Psicóloga formada pela PUC-SP, especialista em Teoria Psicanalítica pela Cogeae, trabalha como técnica no Senac-SP e atende em consultório particular. E-mail: anakuller@uol.com.br

Este trabalho surge do interesse dos autores, ao lerem as reflexões de Foucault sobre a biopolítica, em esboçar uma investigação sobre a relação da psicanálise com o racismo.

A biopolítica, conceito cunhado por Michel Foucault, pode, de modo geral, ser definido como o meio pelo qual o Estado administra a vida dos cidadãos através do controle das instituições. Sendo assim, poder-se-ia afirmar que, no racismo, encontra-se uma forma de valorizar um tipo de vida em detrimento de outra.

Foucault, em seu livro *História da sexualidade – A vontade de saber*, questiona e se interessa pelo lugar que a psicanálise pode ocupar nas políticas eugênicas. Esse tema nos interessou em especial, principalmente no que se refere à possibilidade de o saber psicanalítico justificar uma atitude racista. Foucault, como veremos, nega essa possibilidade, mas, diante disso, outra pergunta aflorou: o que a psicanálise tem a dizer sobre o racismo?

O racismo e a eugenia não são temas novos, e muitos autores já se dedicaram ao seu estudo. As manifestações desse fenômeno perdem-se no tempo e ainda continuam existindo. Apesar das tentativas contrárias de algumas sociedades, ainda persiste a luta pela eliminação do diferente, daquele dito “de outra raça”. Essas diferenças, muitas vezes, não são perceptíveis “a olho nu” por serem questões culturais ou sociais.

Durante e após a Segunda Guerra Mundial, muitas políticas restritivas visaram eliminar ou ao menos calar aquele que era visto como diferente. Ainda hoje vivemos num mundo racista. Enquanto, ao menos na Europa, parece haver um sentido de união (do qual devemos desconfiar), do outro lado do meridiano de Greenwich, as políticas raciais (ou seria melhor substituir, aqui, raças por diferenças culturais?) continuam a justificar guerras e invasões em nome de uma certa democracia.

Como esse tema, apesar de antigo, não deixou de se manifestar, podemos considerá-lo moderno e contemporâneo, e não se pode ignorar a sua importância.

Talvez a melhor forma de denunciá-lo seja tentar entendê-lo, e, nesse sentido, pretendemos estudar os motivos pelos quais Foucault chega a afirmar que a psicanálise não pode justificar uma ideologia ra-

cista, bem como fazer uma breve investigação sobre como a psicanálise aborda essa questão e quais elementos oferece para entender essa manifestação social.

Num primeiro momento, a partir das reflexões de Michel Foucault e de seu conceito de biopolítica, tentaremos verificar qual o lugar da psicanálise no contexto biopolítico e qual o posicionamento desse saber em relação às teorias eugênicas e racistas.

Num segundo momento, este estudo fará referências aos conceitos psicanalíticos relacionados ao tema e que podem, de certa forma, fornecer elementos para o entendimento desse problema social a partir de uma investigação da psique humana.

O texto será, assim, composto de duas partes. Na primeira, a referência principal será a obra *História da sexualidade – A vontade de saber*, de Michel Foucault, na qual o autor tematiza a questão do racismo e da biopolítica. Na segunda, cujo foco será o entendimento do racismo através do aparato psicanalítico, será tomado como referência principal o texto “O mal-estar na civilização”, de Freud, no qual são abordadas questões de cunho social e da relação do sujeito em sociedade. Além desse, também serão utilizados textos de dois comentadores (Koltai e Pontalis), que indicam caminhos para a análise da teoria das identificações de Freud.

Este trabalho é, desta maneira, uma primeira aproximação ao tema e, por isso, deve ser posteriormente mais aprofundado e tratado com maior rigor e especificidade, considerando os demais textos dos autores, bem como de seus comentadores.

FOUCAULT, BIOPOLÍTICA E PSICANÁLISE

Em *História da sexualidade – A vontade de saber*, Foucault analisa as relações de poder, e dessa análise resulta a produção dos conceitos de biopoder, que pode ser definido como o poder que administra a vida, e de biopolítica, que se refere às formas de administrar esse biopoder.

Antes de abordarmos o tema do racismo propriamente dito e a sua relação com a psicanálise, veremos como se forma o conceito de biopolítica.

Segundo Foucault (2001), a constituição do corpo social é perpassada por múltiplas relações de poder, cujo funcionamento é definido pela produção e circulação de um discurso tomado e considerado verdadeiro.

Como a nossa sociedade toma a verdade como norma, é preciso analisar quais são os procedimentos de sujeição que fazem circular uma economia de discursos verdadeiros vinculados à produção de uma normalidade. Esses procedimentos são postos em prática por ciências tais como o direito ou a psicanálise, de forma que é preciso entender o poder em suas extremidades, onde ele se torna capilar.

A análise do poder feita por Foucault busca verificar como os mecanismos de poder começaram a se tornar economicamente lucrativos e politicamente úteis. Sua análise visa investigar como, a partir de um certo momento, a micromecânica do poder – os mecanismos de exclusão, a aparelhagem de vigilância, a medicalização da sexualidade, da loucura e da delinquência – passou a interessar a burguesia.

Foucault considera que, na realidade, a burguesia não se interessou nem pelo louco nem pela sexualidade das crianças, mas sim pelo poder e pelos sistemas de poder que neles incidem e que permitem controlá-los. Segundo ele, esse exercício de poder realiza-se através da formação, organização e circulação de aparelhos de saber.

Poder e biopolítica

Foucault, ao analisar as relações de poder estabelecidas ao longo da história, identifica a existência de dois distintos momentos, que marcam diferentes características. Inicialmente teria havido o poder de um soberano e, atualmente, o biopoder.

É importante, neste momento, tentar caracterizar esses dois períodos de acordo com a análise foucaultiana visando continuar a elucidar o conceito de biopolítica que, como veremos, se relaciona diretamente com o tema do racismo.

Foucault considera que o poder do soberano se caracteriza pelo direito de vida e morte que ele tem sobre os seus súditos. Esse direito era posto em prática basicamente em duas situações: quando havia guerra e

os súditos ofereciam suas vidas a fim de preservar a de seu soberano; e quando os súditos desrespeitavam as leis do soberano, que adquiria o direito de castigar com a morte o transgressor, pois este, metaforicamente, teria realizado um ataque à sua soberania.

De qualquer modo, o que está em jogo em ambas as situações é a defesa da soberania, já que os súditos são chamados para preservar a soberania do soberano com suas vidas.

Percebe-se, assim, que o direito que os soberanos tinham sobre a vida de seus súditos só era exercido pelo seu direito de matar. “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou os *deixar* viver” (Foucault, 2001b, p. 128).

Foucault afirma que, a partir da época clássica, os mecanismos de poder do Ocidente sofreram uma transformação na qual o poder de suprimir (morte), passou a ser um poder de gestão. O instrumento pelo qual o soberano exercia sua defesa ou a solicitava passou a ser a proibição “do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la” (ibid., p. 128).

Podemos dizer, desse modo, que houve uma passagem de um poder negativo, que negava a vida, para um poder afirmativo da vida. No entanto, à custa dessa passagem, nunca se matou tanto, pois populações inteiras foram sacrificadas.

Nesse novo contexto, as guerras deixaram de ser travadas em nome da defesa do soberano e passaram a visar a valoração da existência de todos. Para gerir uma determinada vida ou raça,¹ regimes políticos promovem guerras que causam inúmeras mortes. Dizima-se uma população inteira para que outra possa continuar a existir. Agora, está em jogo a soberania de uma determinada raça e a eleição, metafórica, de uma vida como melhor de ser vivida.

Agamben (2002), autor foucaultiano italiano ainda vivo e produzindo obras sobre biopolítica, afirma, analisando Foucault, que a política se torna uma biopolítica quando o indivíduo, como corpo vivente, torna-se

1 O conceito de “raça” é questionável quando se refere a vidas humanas, como veremos mais tarde. Aqui o utilizamos apenas como uma referência ao racismo.

elemento de estratégias políticas e a saúde e a vida biológica transformam-se em questões do poder.

Seguindo ainda a análise de Agamben, “o impulso que leva a modernidade a fazer da vida enquanto tal a aposta em jogo nas lutas políticas” (2002, p. 119), é o que faz a própria vida assumir a figura soberana. Isso faz com que a vida de cada homem seja posta em questão, pois cada vida torna-se um instrumento de gestão do poder. Desse modo, virtualmente, na biopolítica, a vida de todos nós pode ser uma vida que não vale a pena ser vivida, o que tornaria qualquer homem matável e insacrificável.²

Desde que houve essa mudança de foco de poder, da soberania para a gestão das vidas, nada se pode fazer além de tentar vencer a guerra ou aceitar o subjugamento, já que, ao se valorizar uma raça, elege-se uma população inteira como inferior ou uma raça como tendo uma vida indigna. Como diz Foucault (2001b), “o poder de expor uma população à morte geral é o inverso do poder de garantir o poder à outra sua permanência em vida” (p. 129).

Em torno dessa guerra entre raças forma-se o racismo, que se constitui como um mecanismo perverso que não permite conversão. Uma vez nascido sob o signo de uma raça, cor ou espécie, não há como reverter. É o que diz Castoriadis (1992) ao afirmar que a representação do verdadeiro racismo é a impossibilidade de conversão. Em suas palavras: “O racismo, entretanto, não quer a conversão dos outros, ele quer a sua morte” (p. 36).

Para Agamben (2002), a instalação de uma biopolítica pode explicar o surgimento do holocausto, por exemplo, que para afirmar o valor da raça ariana elegeu a vida do povo hebreu como não valendo a pena ser vivida, tornando cada hebreu uma criatura matável, destituída de qualquer qualidade humana. Nessa lógica, todos os valores da vida humana concentram-se nas excelências da raça ariana.

Foucault, nesse momento, chama a atenção para a desqualificação da morte que resulta da biopolítica, ocasionada pelo desuso dos rituais. Agamben também se refere a esse aspecto moderno, relacionando-o ao

² A idéia de insacrificável remete à desvalorização de uma morte que não merece ser ritualizada.

homo sacer – figura do direito romano que não tinha sua morte ritualizada e nem reclamada pelo direito público. Ele afirma que a morte do indivíduo moderno, na lógica da biopolítica, tem o mesmo valor da do *homo sacer*, ou seja: nenhum.

Explorando essa questão, Foucault (2001b) afirma que, no poder soberano, quando o súdito era sacrificado, a ritualização da sua morte simbolizava a substituição de “uma soberania terrestre por uma outra, singularmente mais poderosa” (p. 130) e que, na modernidade, a morte não passa de um limite entre estabelecimento ou não do poder. O poder se fixa sobre a vida e o seu curso, e a gestão da vida se tornam uma tarefa do poder político.

A era do biopoder é, assim, instalada, e pode ser representada pelo surgimento de numerosas técnicas de sujeição dos corpos e de controle das populações. Todos os procedimentos de controle da vida humana são definidos por Foucault como poder-saber e as técnicas de poder-saber, que fazem com que a vida humana seja investida, mensurada, estudada, calculada, transformada, é uma tecnologia que podemos chamar de biopolítica.

De um lado, a tecnologia disciplinar incide e manipula o corpo, individualizando e objetivando-o como um corpo dócil e útil e, de outro, controlando as populações; uma tecnologia que não mais recai sobre o corpo, mas sobre a vida. Uma tecnologia que agrupa, que forma a massa, a população e que procura controlar e modificar os seus eventos em busca de um equilíbrio global e não mais de um treinamento individualizado.

Essa segunda tecnologia também tem um foco sobre o corpo, mas de uma forma diferente. Enquanto a primeira individualiza o corpo como dotado de capacidades, esta recoloca os corpos nos processos biológicos de conjunto. “É o fato de o poder encarregar-se da vida, mais do que ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo” (Foucault, 2001b, p. 134).

Para Foucault, considerando o panorama da biopolítica, a vida do homem é posta em questão na política, trazendo conseqüências para os discursos científicos e levando à proliferação de novas tecnologias políticas que investem “sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência” (p. 135).

O desenvolvimento da biopolítica também aumenta a importância da norma, pois se refere diretamente à vida, e essa organização do sistema político em torno da norma faz com que a lei passe a funcionar como a própria norma, aproximando-a cada vez mais de aparelhos reguladores como as instituições médicas e administrativas. A distribuição das populações ao redor da norma facilita o trabalho de qualificação, mensuração, avaliação e hierarquização das populações. As leis escritas acabam sendo meios de tornar aceitável um poder normalizador.

Agamben (2002) afirma que uma das estratégias da biopolítica é definir continuamente o que está dentro e fora da norma. Esse tema é recorrente quando se trata do racismo, já que existem as raças que estão dentro e as que estão fora do sistema político. Na lógica biopolítica “os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo” (p. 172).

Biopolítica, poder e sexualidade

É nesse contexto que o sexo se torna um elemento importante no âmbito da biopolítica, pois articula os dois eixos de uma tecnologia da vida: as disciplinas do corpo e a regulação das populações. O sexo é o meio pelo qual o investimento político pode acessar tanto a vida do corpo quanto a vida da espécie.

As técnicas de sujeição e controle que marcam a instalação do biopoder seriam, assim, articuladas pelo dispositivo da sexualidade e, devido ao seu poder articulador, o dispositivo de sexualidade seria “a grande tecnologia do poder no século XIX” (Foucault, 2001a, p. 132), já que por meio dela o Estado realiza o controle sobre as populações.

Por ser um comportamento corporal, a sexualidade passa por um “controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente” (Foucault, 1999, p. 300) e, ao mesmo tempo, por ser um processo biológico com efeitos procriadores, ela também coloca uma questão diferente da incisão sobre o corpo do indivíduo, penetrando na constituição da população. “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (ibid., p. 300).

Por isso, para Foucault, o sexo e a sexualidade são as formas mais importantes dos agenciamentos que constituem a tecnologia do poder, pois nesse dispositivo encontramos inseridos os dois conjuntos de mecanismos: o disciplinador e o regulador.

Agamben (2002, p. 193) afirma que o próprio conceito de sexualidade já nasce inserido num contexto de biopolítica. Assim, mesmo que se tentasse construir um novo significado para ele, esse novo já nasceria atrelado aos alicerces da biopolítica.

A partir do século XIX, instituiu-se uma idéia médica sobre a sexualidade, que afirma que, quando esta é irregular e indisciplinada, haveria efeitos sobre o corpo, que seria “imediatamente punido por todas as doenças sexuais que o indivíduo atrai para si” (Foucault, 1999, p. 301) e sobre as populações, pois haveria uma descendência, uma hereditariedade dessa devassidão sexual, que passaria de geração a geração. “É a teoria da degenerescência” (ibid., p. 300).

A medicina se constitui, nesse contexto, como um saber-poder que incide concomitantemente sobre o corpo e a população, sobre os organismos e os processos biológicos, tendo efeitos ao mesmo tempo reguladores e disciplinares. Não é à toa que no século XIX nasce uma medicina da sexualidade.

Rabinow e Dreyfus (1995), concordam que, a partir do fim do século XIX, ocorreu uma mudança no discurso sobre a sexualidade, que teria passado a ser descrita em termos médicos. Essa mudança possibilitou a existência de dois campos da medicina: uma medicina do corpo e uma medicina do sexo, que isolaria o instinto sexual e consideraria a sexualidade uma forma de saber que conecta “o indivíduo, o grupo, o sentido e o controle” (p. 187).

Racismo, biopolítica e sexualidade

Segundo Foucault (2001b), com o objetivo de disciplinar o corpo e regular a população, formou-se todo um campo de tecnologias em torno do sexo, compondo, por meio de uma política do sexo, técnicas disciplinares e procedimentos reguladores, ou seja, “o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida” (p. 138).

Podemos afirmar que vivemos numa sociedade que tem a sexualidade como tema principal. Foucault nos faz pensar que todos os mecanismos de poder, todas as formas de controle, as incitações e proibições de discurso, a valoração de certas aptidões, raças ou espécies, todos esses temas caros aos sistemas de poder estão discursando, na verdade, sobre a sexualidade. Vivemos numa sociedade que pratica incessantemente uma análise da sexualidade, em que estão presentes questões que falam “da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações” (ibid., p. 139).

Em nome dessa análise da sexualidade, o racismo de Estado, que antes se referia a toda uma simbologia do sangue, retorna com uma nova cor e força no século XX. Através dele formou-se toda uma política de controle dos povos, dos casamentos e das propriedades. Um controle sobre os corpos e sobre seu uso. Um controle em nome da pureza do sangue e da supremacia de uma raça. Em torno disso, formou-se um discurso disciplinar com a função de normalizar, gerando um combate entre as raças: uma que se considera a verdadeira e a única, ou seja, aquela que detém a norma, e as outras, que fogem dessa norma ou que constituem perigos para o patrimônio biológico.

Temos, então, um discurso racista constituído como um discurso da guerra das raças em termos sociobiológicos, com “finalidades essencialmente de conservadorismo social e, (...) de dominação colonial” (Foucault, 1999, p. 75). Esse é um discurso biológico-racista sobre a degenerescência, promovido “também [por] todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” (ibid., p. 73).

O Estado, nesse contexto, torna-se o protetor da sua integridade, superioridade e pureza das raças, trazendo para si uma soberania

(...) cujo brilho e cujo vigor não são agora assegurados por rituais mágico-jurídicos, mas por técnicas médico-normalizadoras que se tornam possíveis graças a uma transferência da lei para a norma, do jurídico para o biológico. (Ibid., p. 96)

Psicanálise e biopolítica

O surgimento dessa medicina sexual, nas palavras de Foucault, faz com que a sexualidade seja:

(...) esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la. (Foucault, 2001b, p. 137)

Pela citação acima, podemos supor que Foucault esteja se referindo ao surgimento da psicanálise, dando a ela um lugar no contexto das tecnologias políticas.

Foucault demonstra que, no século XIX, houve uma incitação do discurso sobre sexo, que era utilizado como uma forma de controle da população através da sexualidade. Essa incitação do discurso, na verdade, mascararia a sua real proibição, que determinava ser biopoliticamente correto falar de sexo em determinados lugares e contextos, por determinadas pessoas e de uma determinada forma.

Isso permite pensar que o interesse político pelo sexo e pela sexualidade tenha possibilitado que o discurso psicanalítico fosse pronunciado, pois ele encontra seu lugar no campo de saber da sexualidade. Deve ter havido um interesse biopolítico na aceitação desse novo discurso, já que a psicanálise pode ser considerada como um instrumento de regulação sexual.

Isso colocaria Freud e a psicanálise dentro dos padrões biopolíticos, já que Freud fala de sexo de uma forma autorizada e a partir de um lugar também autorizado. Até mesmo a perplexidade gerada pelo seu discurso é esperada, pois é ela que garante o mascaramento de um discurso incitado politicamente como discurso desviante.

A psicanálise e o racismo para Foucault

Foucault (2001b) afirma que a psicanálise, num movimento contrário ao do racismo, desconfia dos mecanismos de poder que objetivam controlar e gerir o cotidiano da sexualidade, determinando lei como princípio:

“a lei da aliança, da consangüinidade interdita, do Pai-Soberano, em suma, para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder” (p. 141). Para ele, essa desconfiança é vista como uma honra política para a psicanálise.

Nesse mesmo sentido Rajchman (1993) afirma que, para Foucault, uma grandeza política de Freud foi ter rejeitado a idéia de degenerescência sexual, que afirmava a continuidade das perturbações sexuais de geração a geração, causadas por comportamentos sexuais inadequados; opondo-se a essa idéia, usou a concepção de uma lei do desejo, que remeteria a antigas idéias de Lei e soberania. “Em oposição à categoria de norma da sociedade, Freud reintroduziu uma teoria da Lei da Civilização e de seu mal-estar” (p. 125).

Para Foucault, Freud não pronunciou seus discursos de fora ou contra o dispositivo da sexualidade, que já existia muito antes da psicanálise. Freud não traz um discurso contraventor ou um discurso novo sobre o sexo e a sexualidade, mas coloca de forma brilhante um discurso sobre sexo dentro dos limites marcados pelas estratégias de saber e poder existentes desde o século XVIII.

Devemos afirmar que essa honra política não é pouca, pois o racismo e o eugenismo sustentaram, e ainda sustentam, as biopolíticas totalitárias baseando-se numa teoria da degenerescência e da hereditariedade. A psicanálise, por sua vez, opõe-se a qualquer teoria racista e impede que sua sustentação teórica fundamente qualquer ideal racista, de modo que não pode ser considerada uma instituição promotora da luta entre as raças para a normalização da sociedade.

Como Foucault (2001a) afirma, ao negar a degenerescência, “*La psychanalyse a joué un rôle libérateur et, dans certains pays encore (je pense au Brésil), la psychanalyse jouait un rôle politique positif de dénonciation de la complicité entre les psychiatres et le pouvoir*”³ (Foucault, 1975, p. 1626).

3 A psicanálise desempenha um papel liberador. E em certos países ainda (eu penso no Brasil), a psicanálise desempenha um papel político positivo de denúncia da cumplicidade entre os psiquiatras e o poder (Foucault, 1979, p. 150).

PSICANÁLISE

Apesar de a teoria psicanalítica não permitir justificar ou fundamentar o pensamento racista ou eugênico, pode, através de seu aparato metodológico-conceitual, investigar as origens do racismo, tentando explicar esse fenômeno social que atinge a sociedade em âmbito global.

Muitos são os textos de psicanálise, e particularmente de Freud, que permitem realizar essa investigação. Talvez toda a obra de Freud possa ser utilizada para esse fim. Porém, devido às características e abrangência deste estudo, limitar-nos-emos basicamente ao texto “O mal-estar na civilização”, de 1930. Esse texto, considerado por muitos um texto sociológico, oferece um aparato conceitual suficiente para o início desta investigação e para o levantamento das primeiras questões relativas ao tema.

O sofrimento humano

Freud, nesse texto, afirma que os relacionamentos humanos são marcados pelo sofrimento, que advém de três causas principais: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos corpos, e, por fim, “a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (p. 105).

Segundo o autor, haveria duas formas de evitar esse sofrimento natural da condição humana. O isolamento seria uma forma mais imediata, e a outra, mais adequada, seria tornar-se membro de uma comunidade e, “com o auxílio de uma técnica orientada pela ciência, passar para o ataque à natureza e sujeitá-la à vontade humana” (p. 96).

Apesar dos métodos para evitar o sofrimento advindo das relações humanas – isolamento e dominação da natureza –, Freud afirma ser impossível atingir o estado de felicidade. É impossível para o homem esquivar-se desse sofrimento, pois ele não consegue fugir de seu estado de fraqueza diante da natureza, nem se ausentar das relações humanas e, ao se relacionar, não consegue se adequar às normas que as regulam.

Para nossa discussão, a terceira causa do sofrimento humano é a mais significativa, pois indica que as regras estabelecidas na tentativa de harmonizar os grupos aos quais pertencemos não trazem proteção e benefício.

O homem em grupo

No texto “Psicologia de grupos e análise do ego” (1921), Freud diz que o homem, em situações de grupo, teria a sua felicidade garantida, ainda que temporariamente. Essa garantia momentânea de felicidade adviria da diluição do eu no grupo e da identificação com o líder, produzindo uma homogeneidade mental e fazendo com que cada indivíduo entre em estado de compulsão “a fazer o mesmo que os outros, a permanecer em harmonia com a maioria” (p. 110).

Pode-se dizer, assim, que esse estado de pertencimento vivido em situações de grupo faria o indivíduo perder a sua liberdade. O indivíduo tornar-se-ia suscetível às emoções e sua capacidade intelectual ficaria reduzida. Assim, aproximar-se-ia dos outros membros do grupo, abandonaria sua singularidade e se deixaria influenciar, por sugestão, para entrar em harmonia com os outros.

Nesse mesmo texto, ao analisar a situação de grupo religioso (p. 124), afirma que se forma uma hostilidade em relação aos indivíduos que não pertencem ao grupo e essa recusa fortalece os laços internos do grupo. Sendo assim, toda religião forma laços de amor entre aqueles que a ela pertencem e de intolerância e crueldade com aqueles que estão fora. Freud, então, generaliza essa situação para grupos políticos e para grupos que se formam em torno de opiniões científicas, e podemos supor que com grupos racistas a situação não seja diferente.

Ele também nota a rivalidade que existe entre famílias, cidades e raças estreitamente aparentadas e que diferenças maiores conduzem “a uma repugnância quase insuportável” (p. 129). Freud explica essa antipatia pelo estranho considerando-a expressão do narcisismo, do amor a si mesmo, que operam na preservação do indivíduo.

O que se verifica, nessa situação, é a tentativa de preservar um ideal do ego que é posto em xeque diante de outro ego idealizado. Como diz Freud (1914), “a formação de um ideal aumenta as exigências do ego” (p. 112), o que resulta em um aumento do material a ser recalçado.

Nas situações de grupo, esse ideal é compartilhado internamente por todos os seus membros. A busca por esse ideal de ego, que surge do ideal

do grupo e que pode ser entendida como uma exigência de igualdade entre os seus membros, assemelha-se à busca individual do ideal paterno devido ao medo de perder o amor do pai; mas, na situação de grupos, o temor seria perder o amor de um número indefinido de pessoas.

O que Freud (1921) diz é que, na formação do grupo, temos uma quantidade de indivíduos “que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e conseqüentemente se identificaram uns com os outros em seu ego” (p. 147) e também que cada indivíduo pertence a inúmeros grupos nos quais abandona o seu ideal de ego em nome de um ideal grupal.

Um pouco mais sobre os grupos humanos

Antes de chegarmos à questão de nosso estudo, cabe elucidar um pouco mais como os homens se relacionam em grupo, e como esses relacionamentos são regulados, uma vez que a teoria dos grupos pode trazer luz ao tema do racismo.

Freud (1930) nos diz que a comunidade se estrutura quando uma maioria se torna mais forte do que qualquer indivíduo, restringindo possibilidades individuais de satisfação. “A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de uma lei que, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo” (p. 116).

Porém, essa restrição traz conflitos, pois o indivíduo ou os pequenos grupos – como aqueles formados em torno de questões raciais e que se comportam como indivíduos hostis à civilização – buscam defender sua liberdade e atingir um equilíbrio que traga felicidade entre essa reivindicação de liberdade dos indivíduos “e as reivindicações culturais do grupo” (ibid., p. 116).

O conflito se dá, pois a renúncia requerida pela civilização e a conseqüente não satisfação dos poderosos instintos individuais geram frustração, sentimento que, assim, “domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos” (ibid., p. 118).

Segundo Freud, não é possível seguir o mandamento cristão – “amarás a teu próximo como a ti mesmo”, pois “meu amor, para mim, é algo de

valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão” (ibid., p. 130), e também, “se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira” (ibid., p. 130).

Podemos achar respostas sobre quem seria merecedor do amor de alguém no campo das identificações. Freud, nesse sentido, aponta duas possibilidades de merecimento de amor: amarei aquele que se assemelha a mim e que permite que eu me ame nele; e amarei aquele que for mais perfeito do que eu, pois assim estarei amando meu ideal de eu.

Freud também afirmou que é muito difícil amar uma pessoa que seja estranha, cujos valores não significam nada para mim. “Na verdade, eu estaria errado agindo assim, pois meu amor é valorizado por todos os meus como um sinal de minha preferência por eles, e seria injusto para com eles colocar um estranho no mesmo plano em que eles estão” (ibid., p. 131).

Esse outro desconhecido mereceria mais hostilidade do que amor, já que ele não hesitaria em me prejudicar se isso lhe trouxesse algum benefício. Assim, só não haverá hostilidade se, no mínimo, o outro me tolerar.

Assim, é possível entender por que Freud afirma que os homens, na verdade, são criaturas cujos instintos tendem mais à agressividade do que ao amor, vendo o outro muito mais como objeto de satisfação da sua agressividade. Para o homem seria mesmo difícil se livrar da busca pela satisfação de seu desejo agressivo.

Koltai (2000) diz que, para Freud, o homem inicialmente se submete ao mandamento cristão por temer perder amor. Essa perda refere-se a, “no caso da criança, [a]os pais; no do adulto, à sociedade, que para ele ocupa o lugar paterno, designando e impondo aquilo que é o bem, aquilo que precisa ser amado” (p. 56).

Um grupo cultural agrega indivíduos semelhantes, que se identificam entre si, e o diferente torna-se um objeto de hostilidade, em contrapartida ao amor que os une. Ou seja, nota-se no outro, que não está identificado com o grupo, a diferença que não o identifica, para fortalecer internamente o elemento identificatório.

Em “O mal-estar na civilização”, Freud (1930) retoma essa idéia e passa a entender a hostilidade entre os grupos como “uma satisfação con-

veniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (p. 136). Ou seja, para construir a identidade de uma comunidade (a civilização comunista na Rússia pós-revolução, por exemplo), é necessário estabelecer o diferente como complemento psicológico (o que, no caso do exemplo, teria como resultado a perseguição aos burgueses).

Esse texto nos ajuda a compreender que os movimentos agressivos que impelem os homens uns contra os outros, ou um grupo contra o outro, reforçam internamente o elemento identificador de cada um dos homens ou dos grupos.

O estranho

Devemos lembrar o que Albert Jacquard disse, em sua entrevista ao psicanalista Pontalis (1991), sobre o conceito de raça e sobre o racismo. Diz ele que o racismo existe apesar de o conceito de raça não ter fundamento biológico. Para ele é possível que até mesmo pessoas com a mesma cor de pele, cor e tipo de cabelo, tamanho de nariz, etc., não se identifiquem entre si e digam: “eles não são como eu”. O critério que se escolhe para caracterizar a unidade de um grupo é qualquer um. “Se não existem raças” – diz Jacquard – “inventa-se uma para poder justificar o desdém” (pp. 34-35).

Identifica-se o diferente como um estranho e Freud (1919) define o estranho como “aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (p. 277). O estranho relaciona-se, assim, com o duplo e a duplicação, originalmente, é uma defesa do ego contra a sua extinção. Posteriormente o ego projetaria o duplo para fora como algo estranho a si mesmo, tornando-o um objeto de terror.

O estranho é, então, algo familiar à mente, que foi recalcado pelo ego e retorna na forma de algo assustador, “como algo que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz” (ibid., p. 301). Podemos pensar, assim, que, no racismo, a hostilidade dirigida ao diferente diz respeito a uma estranheza relacionada a elementos recalcados do ego e à diferença em si.

Pontalis (1991a, p. 35), por sua vez, afirma que o desprezo dos humanos por grupos diferentes surge, não porque o outro é estranho a mim, mas devido à sua semelhança. Para o humano, a idéia de um “duplo” perturbaria mais que a idéia de um outro (ibid., p. 36).

O que está em jogo é o desejo de expurgar aquilo que é difícil admitir em si mesmo e o mecanismo para isso seria depositar no outro o que se tem de ruim, e assim, expulsá-lo. Para Pontalis (1991a) “é justamente isso que se observa nas relações racistas” (p. 38). De modo mais claro, diz ainda que toda a contradição, violência e pulsão que o sujeito desconhece ou rejeita em si próprio é lançada para o outro, que será expulso. O ódio racista não passaria, então, de um ódio de si para si.

Assim, metaforicamente, seria como não aceitar a imagem projetada no espelho (essa imagem que, mesmo sendo minha, é outra que não eu), de forma que ela passaria a ser vista como o estrangeiro a ser odiado.

Por que o desdém?

Apesar disso, as diferenças não podem ser eliminadas, uma vez que as massificações desidentificam os indivíduos e só é possível descobrir nossa identidade diante do diferente. Desse modo, é preciso saber como é possível não ver o diferente como um agressor ou inimigo. Como fazer para que aquilo que é diferente não desperte o ódio pelo outro que sou de mim mesmo?

O que se forma, portanto, é um paradoxo que, se fosse solucionado, levaria à dissolução do racismo. Segundo Pontalis (1991a), a dissolução do racismo, por sua vez, levaria à formação de “identidades múltiplas, heterogêneas e móveis”, bem como ao fim de uma identificação única – “o triunfo do Um, necessariamente destrutivo” (p. 46).

Porém, esse autor não é muito otimista quanto à possibilidade de dissolução do racismo, pois ele afirma, baseando-se em “O mal-estar na civilização”, que a tendência dos homens é se exterminarem mutuamente até o último. Ele até mesmo acredita que sofreremos de uma neurose coletiva “não criadora e como que esvaziada de desejo. Impotente para elaborar e transformar seus conflitos, capaz apenas de gerar suas tensões, sem jamais tomar partido” (Pontalis, 1991b, p. 25).

Koltai (2000), por sua vez, afirma que o racismo é uma condição relativa à existência humana, pois diz respeito à linguagem e remete a questões simbólicas. O racismo estaria, assim, atrelado a uma enunciação discursiva.

Nesse sentido, uma hipótese da autora quanto à condição de possibilidade dos discursos racistas é que “o discurso racista vem se inserir onde faltam projetos de vida que façam laço entre o singular e o social. É nesses momentos que o discurso racista se torna projeto coletivo e camufla o vazio do projeto subjetivo” (ibid., p. 25). Ao pensar sobre o racismo, ela remete ao estágio do espelho, conceito lacaniano que se refere ao fascínio do sujeito por seu semelhante. Para Lacan, o racismo existiria devido à identificação especular que o sujeito sente pelo semelhante, que exclui o estrangeiro que coloca o espelho em risco de rachar.

Assim, no racismo, seria como se o espelho rachasse por não haver identificação com o estrangeiro e é essa não identificação que torna o estranho um objeto odioso, ameaçador e mobilizador de uma agressividade pulsional.

Na realidade, isso quer dizer que a segregação do outro fortalece a união dos semelhantes e identifica o grupo entre si. Desse modo, cada vez que o sujeito se aliena na imagem do outro “surge a agressividade radical, o desejo de aniquilamento do outro, como suporte do desejo do sujeito” (ibid., p. 104).

Utilizando uma terminologia lacaniana, o racismo seria um ódio pelo gozo do Outro, pois esse gozo coloca em questão a forma idealizada do sujeito gozar. Koltai (ibid.), lembra, porém, que como “o Outro é Outro no interior de mim mesmo” (p. 121) a raiz do racismo poderia ser entendida como o ódio por meu próprio gozo.

CONCLUSÃO

Como pudemos perceber, o tema do racismo não é simples e não pode ser esgotado no rápido estudo aqui realizado. No entanto, este artigo aponta possíveis direções que poderão orientar um trabalho mais aprofundado e minucioso.

Primeiramente, Foucault afirma que o fenômeno racista é fundamental para a manutenção da biopolítica, pois cria uma estratégia política em torno do indivíduo e da sua vida. Em outras palavras, o racismo é um meio pelo qual o Estado acessa a vida dos indivíduos, gerando uma identificação com um grupo.

Dentro dessa política, cria-se, portanto, uma categorização em torno dos valores de bom e de mau, dividindo os que pertencem ao grupo e os que estão fora dele, e que, por isso, são maus e devem ser eliminados.

Como vimos, no racismo, há a criação de diferenças, que podem ser mínimas ou imperceptíveis, mas sempre existirão. As diferenças são criadas de forma a identificar, no outro, características que não são identificadas no sujeito.

Assim, a teoria da degenerescência, ao sustentar que características são passadas de geração a geração, possibilita a existência da luta entre as raças. Isso permite que se afirme, num discurso racista, que uma vez nascido sob o signo de determinada raça ou grupo, não há como se converter, pois a herança está no sangue e não há como negar essa ascendência.

Nesse ponto, a psicanálise mostra-se reveladora e transgressora, pois, negando o discurso da degenerescência, impede que se afirme um racismo a partir desse saber. Como diz Mezan (1985), “a psicanálise é oposta ao racismo, porque desvincula o sexo da hereditariedade, isto é, do ‘sangue’” (p. 109).

Então, não podemos afirmar ou sustentar qualquer teoria ou política racista através da psicanálise, mas devemos ter claro que o racismo existe independentemente disso, e que, talvez, caiba a ela ajudar a explicar esse fenômeno humano que influencia o nosso cotidiano e é bastante atual.

Freud, no texto “O mal-estar na civilização”, reflete sobre o caráter do homem diante da civilização e diante da cultura. Reflete sobre como o homem renuncia aos seus instintos para se integrar ao grupo, e para isso defende que, diferentemente do que é pregado pelo mandamento cristão, os homens ligam-se pelo medo de perder amor, e não pelo amor.

Freud diz que os homens tendem muito mais à agressividade do que à união e que a reunião em grupos se relaciona mais a um fortalecimento dessa agressividade do que à união pelo amor.

Isso nos remete a Foucault (2001b), que em um contexto mais restrito, afirma que, na biopolítica, é necessário escolher um grupo a ser

excluído, para que uma raça ganhe valor político e seja investida narcisicamente. Para Foucault, o que de fato sustenta a biopolítica é uma guerra entre os diferentes, na qual as diferenças, mesmo que mínimas, são valorizadas para serem eliminadas.

A questão da existência de uma ou de várias raças humanas não importa para o regime da biopolítica, pois através dele é possível criar as diferenças, afirmar as semelhanças e justificar o *desdém*. A biopolítica encara o racismo como uma estratégia política de dominação, que incide sobre os corpos e age através da identificação do diferente para governar a vida.

Porém, temos que verificar, psiquicamente, como se forma esse sentimento racista, o que define o seu surgimento e como o Estado consegue despertá-lo.

Pontalis (1991) nos auxilia nessa empreitada e mostra muitas possibilidades de resposta. O autor propõe que quando não aceitamos o Outro que somos de nós mesmos, não aceitamos as características indesejadas que temos, jogando-as no outro. Assim, lutamos contra aquilo que não aceitamos em nós mesmos, mas que percebemos no outro.

Com este breve estudo, foi possível perceber que uma pesquisa mais aprofundada sobre a psicanálise e o racismo faz-se necessária e que, muito provavelmente, a porta de entrada dessa pesquisa seja a questão das identificações, tanto no sentido do ideal de eu quanto no sentido do eu ideal, já que o racismo é um fenômeno de grupos e se refere à relação do eu com o Outro e o gozo do sujeito nessa relação.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2002). *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- CASTORIADIS, C. (1992). “Reflexões sobre o racismo”. In: *O mundo fragmentado – As encruzilhadas do labirinto III*. Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Paz e Terra.
- FOUCAULT, M. (1979). “Poder – Corpo”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

- FOUCAULT, M. (2001a). "Pouvoir et Corps". In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (2001b). *História da sexualidade – A vontade de saber*. 14 ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.
- FREUD S. (1914). "Sobre o narcisismo: uma introdução". In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (v. XIV, pp. 83-119). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (1919). "O 'Estranho'". In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (v. XVII, pp. 271-318). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (1921). "Psicologia de grupos e análise do ego". In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (v. XVIII, pp. 87-179). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (1930). "O mal-estar na civilização". In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (v. XXI, pp. 73-279). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- KOLTAI, C. (2000). *Política e psicanálise – O estrangeiro*. São Paulo: Escuta.
- MEZAN, R. (1985). "Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise". In: RIBEIRO, R. J. *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- PONTALIS, J. B. (1991). "Uma cara que não agrada". In: *Perder de vista*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1991a). "Atualidade do mal-estar". In: *Perder de vista*. Rio de Janeiro: Zahar.
- RABINOW, P. e DREYFUS, H. (1995). *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- RAJCHMAN, J. (1993). *Eros e verdade – Lacan, Foucault e a questão da ética*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em 10/11/2005; Aprovado em 25/4/2006