



PPGFIL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROSEANE TORRES DE MADEIRO

**PRINCÍPIO DA DESTRUIÇÃO E RACISMO NA OBRA *POLÍTICAS DA INIMIZADE*
DE ACHILLE MBEMBE.**

BELÉM – PARÁ
2025

ROSEANE TORRES DE MADEIRO

**PRINCÍPIO DA DESTRUIÇÃO E RACISMO NA OBRA *POLÍTICAS DA INIMIZADE*
DE ACHILLE MBEMBE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética, Estética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

BELÉM – PARÁ

2025

ROSEANE TORRES DE MADEIRO

**PRINCÍPIO DA DESTRUIÇÃO E RACISMO NA OBRA *POLÍTICAS DA INIMIZADE*
DE ACHILLE MBEMBE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.
Linha de pesquisa: Ética, Estética e Filosofia Política.
Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Data de avaliação: ____ / ____ / ____.

Conceito: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Orientador – PPGFIL/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Priscila Santos de Souza (Membro Externo – USP)

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos (Membro Interno – UFPA)

RESUMO

O ponto de partida desta pesquisa é o cenário das sociedades liberais contemporâneas em que vigora uma política das inimizades, onde vários corpos são fabricados enquanto inimigos: em primeiro lugar – negros e judeus – o que não nos surpreende diante dos horrores da colônia e do campo de concentração, bem como do que se atualiza nos dias atuais enquanto herança do colonialismo e do antissemitismo. Como resultado disso, temos diversas populações excedentes, deslocadas, estrangeiras, as quais têm sido colocadas nesse lugar de indesejáveis. Ao dissemelhante é direcionado um ódio o qual percorre um trajeto pulsional que ora parte do eu em direção ao Outro e ora faz o trajeto contrário. É o que Mbembe chamou de “pulsão do inimigo”, a qual se traduz pela energia pulsional de morte e de destruição endereçada ao Outro tido como inimigo, e inevitavelmente a si mesmo. Neste contexto, o objetivo desta pesquisa é o de examinar o racismo a partir do conceito de “princípio da destruição” no pensamento de Achille Mbembe. Parte-se da hipótese de que a dualidade entre vida e destruição por ele discutida se pauta na dualidade pulsional outrora postulada por Freud entre as pulsões de vida e de morte. Analisar o racismo a partir da pulsão de morte nos conduz a examinar a relação dialética entre o eu e o Outro, tido como inimigo. Para desenvolver esse percurso de mão dupla, trouxemos para o debate dois autores com os quais Mbembe dialoga: Freud e Fanon. Em relação a Freud, abordaremos seu argumento de que a experiência da guerra nos mostra que o homem, apesar de civilizado, demonstra o quanto seu estado mais primitivo e anímico ainda o habita; em razão disso, ao tomar o inimigo como alvo de uma força destrutiva voltada para o seu aniquilamento, o homem está tentando igualmente aniquilar em seu próprio eu um traço identificatório com tal homem primitivo. Em Fanon, trataremos sua discussão acerca da subjetividade do negro aprisionada aos ideais do branco, a partir de uma dialética hegeliana de reconhecimento. Neste contexto, o racismo seria um direcionamento da força pulsional mortífera de dentro de si mesmo em direção ao Outro. Projeta-se para fora aquilo que era para ser redirecionado ao próprio eu, como um mecanismo inconsciente de defesa que visa manter a integridade do Eu. A partir do trabalho de colocar a psicanálise a serviço dos estudos sobre o racismo, é possível fazer operar o conceito de pulsão de morte para pensar as questões raciais. Como resultado parcial dessa interface entre a Filosofia de Mbembe e Fanon e a teoria freudiana, foi possível localizar o seguinte achado: no racismo o inimigo está do lado de dentro.

Palavras-chave: política das inimizadas; racismo; princípio da destruição; pulsão de morte.

ABSTRACT

The starting point for this research is the scenario of contemporary liberal societies in which a politics of enmity prevails, where various bodies are constructed as enemies: first and foremost, Black people and Jews—which is not surprising given the horrors of colonialism and concentration camps, as well as what is being updated today as a legacy of colonialism and anti-Semitism. As a result, we have diverse surplus, displaced, and foreign populations who have been placed in this position of undesirability. Hatred is directed toward the unlike, which follows a pulsional path that sometimes starts from the self toward the Other and sometimes back. This is what Mbembe called the "enemy drive", which translates into the pulsional energy of death and destruction directed at the Other considered an enemy, and inevitably at oneself. In this context, the objective of this research is to examine racism based on the concept of the "principle of destruction" in the thought of Achille Mbembe. The hypothesis is that the duality between life and destruction he discusses is based on the instinctual duality previously postulated by Freud between the life and death drives. Analyzing racism from the perspective of the death drive leads us to examine the dialectical relationship between the self and the Other, considered the enemy. To develop this two-way path, we will bring into the debate two authors with whom Mbembe dialogues: Freud and Fanon. In Freud's work, we will address his argument that the experience of war shows us that, despite being civilized, man demonstrates the extent to which his most primitive and psychic state still inhabits him. Therefore, by targeting the enemy with a destructive force aimed at his annihilation, man is thereby also attempting to annihilate within his own self an identifying trait with the primitive man that still inhabits him. In Fanon's work, we will bring his discussion of Black subjectivity imprisoned by white ideals, based on a Hegelian dialectic of recognition. In this context, racism would be a channeling of the deadly instinctual force within oneself toward the Other. What should be redirected toward oneself is projected outward, as an unconscious defense mechanism aimed at maintaining the integrity of the Self. By leveraging psychoanalysis in studies on racism, it is possible to utilize the concept of the death drive to consider racial issues. And as a partial result of this interface between the philosophy of Mbembe and Fanon and Freudian theory, the following finding has been identified so far in the research: in racism, the enemy is within.

Keywords: politics of enmity; racism; principle of destruction; pulsional death.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	6
<u>CAPÍTULO 1</u>	19
<u>1.1 Um discurso filosófico sobre a inimizade</u>	19
<u>1.2 Quem é o inimigo?</u>	22
<u>1.3 Dualidade entre princípio da destruição e princípio da vida</u>	24
<u>1.4 Pulsão genocida e pulsão de inimigo: desdobramentos da pulsão de morte</u>	28
<u>CAPÍTULO 2</u>	31
<u>2.1 A sociedade da inimizade</u>	31
<u>2.2 A farmácia de Fanon e o princípio de destruição</u>	34
<u>2.3 Racismo e cultura</u>	39
<u>2.4 Pulsão de morte: origem, convergências e divergências</u>	42
<u>2.5 No racismo o inimigo está do lado de dentro</u>	48
<u>2.6 Pulsão de morte, guerra e violência</u>	49
<u>CAPÍTULO 3</u>	54
<u>3.1 Reconhecimento em Honneth: um leitor de Hegel e Winnicott</u>	55
<u>3.2 A questão do reconhecimento em Butler</u>	58
<u>3.3 Lacan e o desejo de reconhecimento</u>	60
<u>3.4 Fanon e o reconhecimento do negro</u>	66
<u>3.5 Mbembe e o sujeito na zona de indiferenciação entre o homem e o animal</u>	71
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	73
<u>REFERÊNCIAS</u>	76

INTRODUÇÃO

Na tradição filosófica, as políticas da amizade foram alvo de reflexão desde 1970, momento no qual se destacaram autores como Arendt, Derrida e Foucault (Ortega, 2000). Dentro deste campo, de modo geral, a amizade foi pensada como “uma forma de re-traçar e re-inventar o político” diante da despolitização e do esvaziamento da esfera pública (Ortega, 2000, p. 13). Retirada do espaço privado, a amizade foi referida a um contexto público como o exercício do político.

Alguns discursos sobre a amizade foram produzidos por esta tradição, a saber: o da retórica do epitáfio e o da fraternidade. Primeiramente, remetida a um epitáfio, no sentido de que este “representa a possibilidade de uma amizade para além da morte. Amar o amigo supõe o compromisso de amá-lo além da vida ou da morte” (Ortega, 2000, p. 69). Diante da temática do luto e das implicações políticas em jogo, a amizade se transforma em um luto político. A exemplo disso temos as orações fúnebres, os memoriais coletivos, os quais denunciam igualmente um nível de exclusão e supressão do outro, a partir do nacionalismo, da xenofobia, do racismo (Ortega, 2000).

No que se refere à aproximação dos discursos da amizade à fraternidade, o amigo surge na figura do irmão, sendo a relação de amizade interpretada em termos familiares. Tal como o amigo-irmão, o inimigo-irmão também foi pensado a partir desse modelo fraternalista. A inimizade foi aproximada à irmandade pelo entendimento de que “os conflitos mais agressivos e belicosos acontecem entre irmãos. A guerra civil é uma guerra fraterna” (Ortega, 2000, p. 63).

Mais adiante se deu uma ruptura nesses discursos, inaugurando uma amizade marcada pela inconstância, pela imprevisibilidade e pela instabilidade. O amigo aqui não é mais aquele que reluz nossa imagem especular, mas sim aquele que nos é radicalmente diferente. A desconstrução dos discursos filosóficos iniciais sobre a amizade ganhou força com a genealogia foucaultiana que pensou a amizade como uma alternativa às relações institucionalizadas e desgastadas, como a família e o matrimônio (Ortega, 2000). A perspectiva foucaultiana sobre a amizade se contrapõe àquela que coloca a amizade como uma relação voluntária, pautada no diálogo. Na contramão disso, tal perspectiva pauta a amizade na desigualdade, na ruptura e variabilidade.

Guardadas as diferenças entre os diversos autores da tradição filosófica, os quais se dedicaram a refletir sobre as relações de amizade, de modo geral a amizade foi pensada como um exercício do político, e talvez a inimizade também o possa ser. Quando Mbembe coloca a

inimizade como objeto de reflexão filosófica e política, ele desloca tal discussão para outro ponto, convidando-nos a pensar sobre as políticas de inimizades.

Nesta direção, o tema desta pesquisa toca na recepção da psicanálise no pensamento de Mbembe (2020) a partir de um recorte feito de sua obra *Políticas da Inimizade*, em que o autor nos convoca a pensar sobre as relações de inimizades nas sociedades democráticas em uma escala global, a partir de uma perspectiva racial. Em sua leitura, as relações de inimizades nas condições atuais reconfiguram o que se deu durante a colonização, atualizando uma guerra colonial.

As atuais democracias se transformaram em sociedades de inimizades, tal como ocorreu com a colonização em que o negro foi inventado como um inimigo a partir do recorte racial. Atualmente, outras populações são incluídas nesse lugar de um inimigo inventado, tais como os deslocados, os árabes, os estrangeiros, os imigrantes. Trata-se de uma reintrodução global da relação colonial a partir de novas configurações.

Em nossa época paira um delírio alucinatório de que vivemos em uma comunidade sem estrangeiros. Vivemos um tempo em que a política se sustenta na sua relação mortífera com o pulsional: “[...] a ordem política, em quase todos os lugares, reconstitui-se como forma de organização para a morte” (Mbembe, 2020, p. 19). Diante desse cenário, o filósofo faz uma costura entre a política e a pulsão, apostando na função da linguagem, como aquilo que “pode trazer de volta à vida o que havia sido abandonado às forças da morte” (Mbembe, 2020, p. 21).

E o que seriam as políticas de inimizades? Estas se organizam a partir de alguns elementos. O primeiro deles é que elas são pautadas na tensão entre o princípio de destruição e o princípio da vida. Entre ambos, Mbembe (2020, p. 112) parece dar um relevante destaque ao princípio da destruição, conceituando-o como a “pedra angular das políticas contemporâneas da inimizade”. O referido ensaio *Políticas da inimizade* (Mbembe, 2020) foi escrito à sombra de Fanon e Freud. Mbembe recorre a ambos, justamente para desenvolver o conceito de princípio da destruição. O autor atribui a Fanon a origem de sua referência ao poder de destruição da violência¹, de um lado, e de outro, ao seu poder de cura e de criatividade, já que estes são os dois grandes alicerces da teoria de descolonização do autor. Na leitura de Mbembe (2020) sobre o conceito de violência em Fanon, este assume o significado de um trabalho que visa se abrir para o princípio da vida, tornando possível a criação de algo novo.

¹ Segundo Noguera (2020), o conceito de violência em Fanon como uma forma de fazer política foi criticado por Arendt, visto que a autora discordou da violência revolucionária como uma estratégia política.

Diante da debilitação e da destruição resultantes, Fanon acreditava que a violência era necessária. Violência essa que tinha um alvo duplo: o sistema colonial enquanto tal e os diversos sistemas de inibição que mantinham os colonizados sob o jugo do medo, da superstição e de tantos complexos de perseguição e de inferioridade. Ao fazer tábula rasa de ordem opressiva, ela permitia abrir o terreno necessário para a criação do novo (Mbembe, 2020, p. 129).

No entanto, nem toda violência é capaz de criar algo novo: por vezes, ela é apenas a própria desordem, o próprio caos. Ao desenvolver o conceito de princípio da destruição, o filósofo também recorre à análise freudiana sobre a guerra, particularmente no que diz respeito às forças psíquicas direcionadas à aniquilação de uma versão de si mesmo, que o homem dito civilizado pensou ter escondido, mas que na verdade está ainda muito viva, qual seja, o homem primitivo que ainda o habita. Mbembe (2020) se apoia na tese freudiana de que a guerra revelou que este homem primitivo pode sempre ser restabelecido e que esse estado primitivo da vida psíquica é imperecível. Como nos disse o filósofo:

[...] se a pulsão de morte ou de destruição de fato pode ser em grande parte desviada para o exterior ou direcionada para os objetos do mundo exterior, muitas outras partes dessa mesma pulsão sempre conseguem escapar da domaçoão (o próprio objeto do processo civilizatório). Mais ainda, a pulsão de destruição (com tudo o que implica de sádico e masoquista) voltada para o exterior, ou projetada, pode ser redirecionada para o interior, ou introjetada. Ela começa assumindo o Outro interno como alvo (Mbembe, 2020, p. 117).

Ao trabalhar com o conceito de princípio da destruição, observa-se que Mbembe está se referindo à pulsão de morte, articulando-a com o racismo, lembrando-nos que no cenário da democracia escravista, “enquanto técnica do poder racista, o ritual executório tem por objetivo semear o terror no espírito de suas vítimas e reavivar as pulsões mortíferas que formam o alicerce da supremacia branca” (Mbembe, 2020, p. 39). Mbembe localiza a pulsão de morte na base da supremacia branca.

Na perspectiva do autor, o racismo pode ser pensado na sua relação com a pulsão, já que “se o racismo se tornou tão insidioso, é porque ele agora faz parte dos dispositivos pulsionais e da subjetividade econômica do nosso tempo” (Mbembe, 2020, p. 105). Ele traz como exemplo o fato de que socialmente ficamos surpresos quando somos advertidos sobre o direito que nos damos de rir de nossas piadas em que o outro é depreciado. Queremos o direito ao nosso nanoracismo² divertido e estúpido.

² O autor nos oferece o conceito de nanoracismo, como “uma forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia-a-dia, por causa de uma insignificância, de uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou um insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga, com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo

Um segundo elemento das políticas de inimizades é que elas determinam que as sociedades democráticas se organizem de tal modo, tendo como base um desejo de inimigo³, um desejo de *apartheid* e um fantasma de extermínio. E o que seria inimizado para o autor? O mesmo nos responde: “[...] é esse vínculo de inimizade que justifica a relação ativa de dissociação da qual a guerra é uma das expressões violentas. É também o vínculo da inimizade que torna possível instituir e normalizar a ideia de que o poder só pode ser obtido e exercido à custa da vida dos outros” (Mbembe, 2020, p. 65).

Nessa perspectiva, o vínculo de inimizade normaliza a ideia do poder às custas da vida do inimigo. Mas como nasce um inimigo? Segundo Mbembe (2020, p. 13):

Povos inteiros têm a impressão de terem chegado ao fim dos recursos necessários para continuar a assumir sua identidade. Acreditam não haver mais exterior e que, para se protegerem da ameaça e do perigo, precisam multiplicar clausuras. Não querendo se lembrar de mais nada, muito menos de seus próprios crimes e transgressões, engendram objetos maus que acabam por efetivamente assombrá-los e dos quais passam a tentar violentamente se desfazer.

Destaca-se da citação do autor a invenção de um objeto mau que assombra o indivíduo, que passa a querer se desfazer dele, o que nos sugere que o modo como o inimigo é inventado parte de um lugar psíquico que tensiona as relações políticas entre o eu e o Outro posto nesse lugar de inimigo.

A fixação imaginária com o estrangeiro, o mulçumano, a mulher que usa véu, o refugiado, o judeu ou o negro desempenha, nesse contexto, funções defensivas. Recusa-se reconhecer que, na verdade, nosso ego sempre foi constituído por oposição ao outro: um negro, um judeu, um árabe, um estrangeiro que interiorizamos, mas de uma forma regressiva. É isto justamente o que muitos hoje se recusam a admitir, que, no fundo, somos feitos de diversos empréstimos tomados a sujeitos estrangeiros e que, conseqüentemente, sempre fomos seres fronteiros (Mbembe, 2020, pp. 57-58).

O que o autor nomeia como desejo de inimigo diz respeito a um lugar onde o dissemelhante é o Outro como objeto perturbador: “[...] e como esse objeto na verdade nunca existiu, não existe e nunca existirá, ele então o inventa incessantemente” (Mbembe, 2020, p. 77). Há um caminho psíquico para que o inimigo seja inventado. Em um ponto deste caminho, o Outro já não nos é externo: “[...] ele está dentro de nós, sob dupla figuração do

ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos?” (Mbembe, 2020, pp. 98-99).

³ “Nossa era decididamente se define pela separação, pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e, acima de tudo, pela luta contra o inimigo, em decorrência da qual as democracias liberais, já tão escorchadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, estão sendo sugadas em um amplo processo de inversão” (Mbembe, 2020, p. 76).

outro eu e do eu outro, cada um mortalmente exposto ao outro e a si mesmo” (Mbembe, 2020, p. 83).

Nas palavras de Mbembe (2020), o inimigo é esse Outro que é também o próprio Eu, ele é interno e externo. Diante desse fio que liga o Eu ao seu opositor, o lugar do inimigo é por onde o ódio pode ser escoado do aparelho psíquico. O filósofo fala de uma pulsão de inimigo, a qual consistiria em uma necessidade de um inimigo, uma exigência social, “equivalente a uma necessidade quase anal e ontológica” (Mbembe, 2020, p. 85). Não se pode, desde a era colonial até as atuais democracias, privar-se de um inimigo, pois com isso se estaria ceifando uma via de escoamento para o ódio.

Na perspectiva do filósofo, o investimento no Outro como um objeto perturbador e por isso, inventado como inimigo, sustentou o funcionamento da ordem colonial e se atualiza nas democracias atuais. As democracias liberais precisam criar inimigos. Elas toleram o crime de uns contra os outros. Elas só são possíveis a partir de um suplemento servil, racial, colonial e imperial (Mbembe, 2020).

As democracias liberais dependem nos dias de hoje, para sua sobrevivência, da divisão entre o círculo dos semelhantes e dos dissemelhantes, ou então entre os amigos e “aliados” e os inimigos da civilização. Sem inimigos, é difícil para elas se manterem de pé por conta própria. Se tais inimigos realmente existem ou não é irrelevante. Basta criá-los, encontrá-los, desmascará-los e expô-los à luz do dia (Mbembe, 2020, p. 91).

Se antes eram os negros e judeus, agora somados a estes estão os mulçumanos, os árabes, estrangeiros, imigrantes, refugiados. Nos dias de hoje o inimigo é sem rosto, sem nome, sem lugar.

Para Mbembe (2020) o inimigo se atualiza nos dias atuais, mas em sua origem ele seria localizável na cena da colônia, a partir de uma economia política dos corpos - especialmente dos corpos racializados, os quais foram e ainda são alvos das mais variadas violências. É nesse sentido que o autor nos fala de uma “universalização da condição negra”: isto é, que qualquer um pode ser fabricado na qualidade de indesejável⁴. Aquilo que se iniciou na colônia e que se presentifica até os dias de hoje – do que foi feito em termos de violências, de destruição e de morte com o corpo negro - agora é ampliado a outros corpos, bastando que sejam indesejáveis diante das políticas contemporâneas da inimizade.

Quem foi tomado nesse lugar de inimigo viveu em sua própria pele a ficção que o Outro fabricou a seu respeito. Ser fabricado como inimigo a partir do Outro nos remete a uma

⁴ Mbembe (2021, p. 45) afirma que vivemos na era do brutalismo, a qual consiste na “era do ser fabricável em um mundo fabricável”, onde vidas supérfluas são fabricadas.

relação dialética entre ambos, que parte de uma relação especular na qual ao negro só cabe tentar ser branco.

Ao oprimido cabe tentar se livrar do fardo da raça. Como? Mbembe (2020, p. 18) evoca a direção apontada por Fanon de que “a descolonização enquanto evento político constituinte não podia de modo nenhum se privar da violência”. Trata-se de uma violência dirigida ao sistema colonial, esse que reprimiu toda a expressão do sofrimento de seu subjugado e bloqueou seu desejo de viver. Fanon apontou para um longo caminho de cura que pressupunha um doloroso trabalho de si mesmo, qual seja, o de se reconhecer como negro, de se afirmar como tal, de recusar o ideal do branco e de liberar toda a força de um desejo de viver e romper com as amarras da colonização.

Apresentado o contexto das políticas das inimizades, o objetivo da presente pesquisa é examinar o racismo a partir do conceito “princípio da destruição” no pensamento de Mbembe. Considerando o princípio da destruição como a própria pulsão de morte, pretende-se fazer operar tal conceito para pensar o racismo. A partir disso, é possível situar o problema que norteará a investigação filosófica: de que modo o conceito “princípio da destruição” opera no racismo?

Levanta-se a hipótese de que tal princípio destrutivo faz operar uma força pulsional que age de modo silencioso, e que se localiza na relação projetiva entre o eu e seu inimigo. Sublinham-se os caminhos percorridos pela pulsão de morte na teia da vida psíquica: de dentro para fora em direção aos objetos do mundo exterior e vice-versa. Esse movimento está na base do princípio da destruição defendido pelo autor, o qual é direcionado ao inimigo fabricado a partir de um recorte racial.

Assim, é possível marcar o que se pretende com esta pesquisa: fazer operar o conceito de princípio de destruição para pensar o racismo como um elemento das políticas de inimizades contemporâneas. Faz-se relevante delimitar de que racismo está se tratando nesta pesquisa, em razão de que ele se modifica a partir de cada cultura. No caso de Mbembe, partiremos da perspectiva de um filósofo negro que discute a questão racial a partir do contexto cultural da África do Sul:

A África se mostrou um lugar particularmente revelador do qual reformular essas interrogações renovadas a respeito do humano, da vida e da possibilidade. Aqui, sob as condições da escravidão, do colonialismo e do *apartheid*, formas brutais de desumanização haviam levantado, nos termos mais severos possíveis, o dilema político e moral da diferença humana. [...] Tornou-se lei, o racismo foi usado também como um mecanismo privilegiado para transformar a vida negra em dejetos, uma raça condenada à miséria, à degradação e à servidão (Mbembe, 2025, pp. 17-18).

A partir desse cenário, Mbembe (2020, p. 131) formula o racismo como “uma forma de o sujeito desviar para o Outro a vergonha íntima que sentia de si mesmo; transferi-la a um bode expiatório”. Tal modo de falar sobre o racismo implica em uma articulação com o conceito de pulsão, mais precisamente ao circuito que ela opera. É do estilo do autor articular pulsão e política, e sua teoria sobre o racismo possui essa base.

Podemos convocar vários outros autores(as) para tratar sobre o tema do racismo. Kilomba (2019, p. 76), por exemplo, define-o como “a supremacia branca”. A autora estabelece uma diferença conceitual entre racismo estrutural, racismo institucional e racismo cotidiano. Segundo a mesma, o racismo estrutural se dá quando “estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes”. (Kilomba, 2019, p. 77). O racismo institucional consiste em um “padrão de tratamento desigual nas operações cotidianas tais como em sistemas e agendas educativas, mercados de trabalho, justiça criminal, etc.” (Kilomba, 2019, pp. 77-78). Já o racismo cotidiano:

[...] refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como “*Outra/o*” – a diferença contra a qual o sujeito branco é medido – mas também como *Outridade*, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca (Kilomba, 2019, p. 78).

Embora tenhamos a possibilidade de decantar o conceito de racismo em estrutural, institucional e cotidiano, Almeida (2020, pp. 20-21) nos diz que “racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. [...] todas as outras classificações são apenas modos parciais – e, portanto, incompletos – de conceber o racismo”. Para o referido autor, o racismo seria “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (Almeida, 2020, p. 32).

O referido autor não deixa de mencionar outras duas dimensões do racismo: a individual e a institucional, as quais, em certo sentido, aproximam-se das de Kilomba (2019), mas que nos possibilitam um maior aprofundamento no conceito. O racismo individual, para o autor, é visto como uma patologia, um fenômeno psicológico de caráter individual, trata-se de uma concepção mais limitada que reduz a complexidade do racismo aos aspectos comportamentais. Já o racismo institucional é “o resultado do funcionamento das instituições

que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça” (Almeida, 2020, pp. 37-38).

Diante de uma breve apresentação do conceito de racismo, poderíamos interrogar: por que escrever sobre ele? E por que escolher a filosofia para falar de racismo? Na tentativa de responder a tais questões, surge como uma possível resposta que falar sobre racismo na perspectiva filosófica não é um acidente, nem mesmo um modismo, tão pouco algo irrelevante ou episódico, mas sim, urgente. Estamos atrasados no debate sobre o racismo enquanto organização social, pois ele está na estrutura desde sempre e perdura até os dias de hoje. Como nos diz Fanon ([1956]2018) o racismo não se esclerosou, ele se atualiza, sofrendo metamorfoses e se perpetuando.

Em razão desta metamorfose que o racismo assume visando se atualizar, é urgente que possamos nos implicar em um agir que busque romper com aquilo que sustenta a supremacia branca, e isso implica em diversas ações que possam causar um furo na engrenagem do sistema social mantenedora do racismo. O racismo contamina a própria produção de conhecimento dentro do campo da filosofia. No campo acadêmico há um notável racismo institucional, por vezes velado, em que do ponto de vista da produção de conhecimento, autores(as) negros(as) são invisibilizados. Nas ementas dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia não se discute sobre a diáspora africana, afirma-se que a filosofia africana não é filosofia, rejeita-se o pensamento de autores afrocêntricos.

Carneiro (2011, pp. 92-93), ao falar sobre a perversidade do racismo, aponta-nos para um processo denominado “epistemicídio”, o qual ocorre “por meio da desvalorização, da negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e da evasão escolar”.

Por isso, a relevância desta pesquisa se localiza na necessidade de se produzir mais pesquisas acadêmicas no campo da filosofia, a partir da produção de filósofos(as) negros(as) e das temáticas levantadas por esses autores. No caso de Mbembe, entre as diversas temáticas desenvolvidas pelo filósofo, a questão racial ocupa um lugar central.

Segundo Sodré (2017) a questão da raça predominou a partir da segunda metade do século XVIII como uma narrativa pseudocientífica que tensionou as relações de força do sistema civilizatório, justificando as hierarquias existenciais e naturalizando o racismo. Neste cenário, a filosofia teria se colocado com um espelho polido de um espírito germânico marcado por uma pretensa superioridade moral e intelectual.

A partir da crítica de Sodré (2017), poderíamos indagar o porquê da escassez de pesquisas e disciplinas voltadas aos autores negros do campo da filosofia - tais como Franz Fanon, Achille Mbembe, L lia Gonzales, Ângela Davis, Sueli Carneiro, entre outros - nos cursos de Gradua o e Pós-Gradua o.   justo ponderar que atualmente   possível localizar maior abertura para tais autores dentro deste campo acad mico, no entanto, ainda assim uma maior visibilidade se faz necessária. Não se trata aqui de negar a importância da produ o eurocêntrica na filosofia - o próprio Mbembe faz referências   diversos autores europeus, assim como Fanon - mas sim dar lugar a uma produ o filosófica afrocêntrica demasiadamente importante para uma leitura mais ampla do mundo e das rela es entre os humanos.

Poderíamos igualmente interrogar o motivo pelo qual a psicanálise comparece ao debate proposto nesta pesquisa, e a justificativa para isso está na própria escolha de Mbembe ao se apoiar nela. O autor mobilizou o conceito de pulsão de morte para pensar o racismo remetendo-o ao campo do inconsciente, especialmente na no o de pulsão para pensar o político.  , portanto, a partir da psicanálise que ele tece sua argumenta o. Ele nos aponta para os processos inconscientes que estão em jogo nas rela es de poder e que tocam na questão racial. Ele busca na psicanálise um suporte epistemológico para abordar o racismo.

Além do mais, se a filosofia pode receber a crítica de que ela precisa se enegrecer, a psicanálise também pode receber a mesma crítica. Por essa via se justifica colocar a psicanálise a serviço dos estudos sobre o racismo, fazendo operar o conceito de pulsão de morte para pensar as questões raciais.

A partir desta perspectiva, o debate sobre o racismo   urgente. Nele a filosofia pode assumir um papel crítico e transformador, visando causar fissura na estrutura de poder vigente em nossa organiza o social.

Como dito anteriormente, o objetivo desta pesquisa foi o de examinar o racismo a partir do conceito "princípio da destrui o" no pensamento de Achille Mbembe. Para tanto, foi necessário: contextualizar o racismo como um elemento das políticas de inimizades; examinar o conceito de princípio da destrui o na sua rela o com a questão racial; analisar o racismo a partir do trajeto da pulsão de morte; refletir sobre a fabrica o de um inimigo a partir da rela o dialética entre o negro e o branco.

A metodologia utilizada para a realiza o desta pesquisa foi a análise conceitual de um termo basilar na teoria política das inimizades de Mbembe, qual seja, o "princípio da destrui o" na sua rela o com o racismo, enfatizando o lugar da psicanálise na argumenta o do autor. Tal análise se deu de duas formas. Primeiramente, a partir de uma contextualiza o

interna em que a obra *Políticas da Inimizade* foi tomada como principal fonte, no intuito de que sejam analisados os argumentos do autor, recorrendo às principais fontes que sustentam sua construção teórica. Posteriormente, realizou-se uma contextualização externa, na qual foram examinadas as fontes das quais Mbembe se serviu para sustentar sua argumentação - quais sejam, Freud e Fanon. Dentre essas, a psicanálise ocupou um lugar central, no que ela aparece como base para a problematização mbembiana sobre o racismo, incluindo-se aí a construção do conceito “princípio da destruição” proposto pelo autor. Nessa contextualização, tomou-se o atual cenário político e contemporâneo em que nos encontramos, tempos estes de guerras, de racismo, de fronteiras, de inimizades entre os povos – temas tão presentes na filosofia política de Mbembe.

No ensaio *Políticas da inimizade*, Achille Mbembe (2020) discute as políticas de inimizades das democracias atuais, a partir do contexto mundial, onde ele destaca alguns eventos, tais como: o repovoamento da Terra, a circulação populacional, as fronteiras entre os humanos e suas nações, a questão da raça e do racismo, a necropolítica, o terror e o antiterror, a guerra como *phármakon*⁵ - todos costurados por uma narrativa ora ensaísta, ora filosófica, ora histórica.

No conjunto das publicações do referido autor, este ensaio se soma a outras duas obras, *Crítica da Razão Negra* (Mbembe, 2018a) e *Brutalismo* (Mbembe, 2021), onde são localizáveis diversos diálogos do autor com a psicanálise. Tal ciclo de obras, inevitavelmente, foi utilizado no desenvolvimento desta pesquisa, pois o que se vê é que o pensamento de Mbembe foi sendo costurado neste ciclo, tal como nos aponta Medeiros (2018, pp. 86-87), que diz que “[...] embora Mbembe tangencie o tema em *Crítica da Razão Negra*, é de fato nos primeiros capítulos de *Políticas da Inimizade* que o problema ganha relevo”, referindo-se a toda a complexidade em jogo no debate sobre raça e racismo.

Esta é, portanto, uma pesquisa teórica na qual foram abordados conceitos psicanalíticos - tais como pulsão de morte, angústia de aniquilação –, os quais Mbembe mobilizou para discutir o racismo. Seguindo a argumentação do autor, os conceitos psicanalíticos foram desenvolvidos a partir da lógica da obra *Política das inimizades*; o lugar da psicanálise foi o de colaborar com a pesquisa teórica a partir da marcação de palavras que se repetem no texto, bem como o de fazer operar seus conceitos no trabalho de pensar o racismo, fazendo-se relevante aos estudos raciais.

⁵ Isto é, remédio e veneno de nossa Era.

Mbembe dialoga com autores europeus, entre estes Freud. O modo como o filósofo se serve da teoria psicanalítica é justamente tomando a dimensão inconsciente que está em jogo no racismo, sem, contudo, excluir sua dimensão estrutural e institucional.

No ensaio *Políticas da Inimizade*, Mbembe (2020) traça uma genealogia da configuração mundial atual sobre as relações de inimizades incondicionais. A argumentação do autor nos fala sobre o nosso tempo atual, enquanto democracias liberais. Mbembe circula no mundo e sua hipótese acerca do devir negro - isto é, a de que outras populações estejam sofrendo aquilo que o negro sofreu e sofre até hoje: o de ser projetado como um inimigo - está sobre os nossos olhos. Basta interrogarmo-nos: quem é o inimigo?

O texto dissertativo foi dividido em três capítulos. No primeiro deles, foi apresentado o contexto das políticas das inimizades e o modo como Mbembe tratou a inimizade como objeto de reflexão filosófica e política. Tais políticas de inimizades têm como característica fundamental a fabricação de um inimigo. Nos dias atuais, diversas populações excedentes, deslocadas e estrangeiras estão sendo colocadas nesse lugar de indesejáveis. Há um recorte racial na fabricação deste inimigo; por essa via o racismo se constitui como um poderoso elemento das políticas de inimizades. Nesse capítulo inicial, foram apresentados conceitos basilares para a discussão proposta, tais como o princípio da destruição e o princípio da vida, bem como os de pulsão do inimigo e pulsão genocida, onde Mbembe costura a política a um conceito caro à psicanálise, qual seja, o de pulsão de morte.

No segundo capítulo, adentramos a obra *Políticas da inimizade* (Mbembe, 2020), mais precisamente nos capítulos intitulados “A sociedade da inimizade” e “A farmácia de Fanon”, buscando elucidar as referências feitas pelo autor à psicanálise, no intuito de desenvolver o conceito de princípio de destruição na teoria racial do autor.

Mbembe recorre à psicanálise para desenvolver sua teoria sobre o racismo. Ao longo de seu texto, ele refere conceitos psicanalíticos importantíssimos sem, contudo, dar-lhes o devido desenvolvimento. O autor passa por eles, sem explicar ao leitor do que se trata. É curioso marcar que Mbembe não é analista, mas sim, filósofo, e não é por isso que ele deixa de tratar da psicanálise com maestria. De sua posição como filósofo negro, ele demonstra na sua articulação teórica dispor de uma profunda leitura e entendimento do que seja o lugar do inconsciente dentro dos estudos raciais. Se ele não se ocupou de explicar minuciosamente tais referências retiradas da teoria psicanalítica, isso de modo algum é um demérito de sua obra; pelo contrário, essa é uma porta aberta para que se produza mais pesquisa a partir do campo que ele nos aponta.

Deste modo, neste capítulo, foi realizada uma contextualização externa onde as fontes das quais Mbembe se serviu para sustentar sua argumentação foram examinadas. Dentre estas, foi privilegiado o lugar da psicanálise, aparecendo enquanto base para a problematização mbembiana sobre o racismo, incluindo-se aí a construção do conceito “princípio da destruição”, proposto pelo autor.

Dos diversos diálogos com a psicanálise, Mbembe mobilizou o conceito freudiano de pulsão de morte para discutir o racismo. Tanto no campo psicanalítico quanto no filosófico, tal conceito não é unânime: há quem o rejeite e há quem o localize como um conceito de profundo potencial crítico. Adentramos na teoria das pulsões, mais especificamente, em seus destinos, visando elucidar o trajeto da pulsão de morte e o que isso teria de relevância para o modo como o autor discute o racismo. O lugar da psicanálise foi o de fazer operar seus conceitos no trabalho de pensar o racismo.

Na articulação entre o princípio da destruição e a questão racial, um inimigo é fabricado em função de seu corpo racializado, a quem é direcionada uma energia pulsional mortífera. Mbembe chama esse inimigo de “esse Outro que eu sou”, indicando-nos que a energia pulsional mortífera e de destruição, endereçada ao Outro tido como inimigo, é desviada de si mesmo por essa via identificatória entre o eu e seu inimigo. Ao dissemelhante é direcionado um ódio que percorre um trajeto pulsional que, ora parte do eu em direção ao Outro, ora pode fazer o trajeto contrário. Neste contexto, o racismo seria um (re)direcionamento da força pulsional mortífera de dentro de si mesmo em direção ao Outro. Projeta-se para fora aquilo que era para ser direcionado ao eu, como um mecanismo inconsciente de defesa que visa manter a integridade do eu.

Visando analisar o racismo a partir do trajeto da pulsão de morte, apoiamo-nos no argumento freudiano de que a experiência da guerra mostrou que o homem, apesar de civilizado, demonstra o quanto o seu estado mais primitivo e anímico ainda o habita. Em razão disso, ao tomar o inimigo como alvo de uma força destrutiva voltada para o seu aniquilamento, o homem está tentando igualmente aniquilar em seu próprio eu um traço identificatório com o homem primitivo que ainda o habita. Pretende-se, portanto, desenvolver a perspectiva de que no racismo o inimigo está do lado de dentro.

No terceiro capítulo, realizou-se uma reflexão sobre a relação dialética entre o eu e o Outro tido como inimigo, mais especificamente entre o branco e o negro no contexto do racismo. Para tal, abordou-se a perspectiva de Fanon sobre sua discussão acerca da subjetividade do negro aprisionada aos ideais do branco, a partir de uma dialética hegeliana de reconhecimento entre ele e o branco. Deste modo, só caberia ao negro o destino de ser branco.

Fanon apoiou-se na psicanálise, mais especificamente na teoria lacaniana, para pensar a questão do reconhecimento a partir da teoria sobre o estágio do espelho. Com isso, interessa-nos refletir sobre a fabricação de um inimigo a partir da relação dialética entre o negro e o branco.

Outros autores se fizeram presentes nesse debate sobre o reconhecimento, tais como Hegel, Honneth, Butler e o próprio Mbembe, o qual sublinha como o negro é reconhecido como inimigo. Interessa-nos investigar a seguinte questão: no caso do negro, como é possível que ele possa reconhecer a si mesmo se o Outro do espelho é o branco, o qual, na perspectiva fanoniana, não lhe reconhece como humano, e na perspectiva mbembeana, reconhece-lhe como um inimigo?

CAPÍTULO 1

No capítulo inicial, será apresentado o contexto das políticas de inimizades e o modo como Mbembe tratou a inimizade como objeto de reflexão filosófica e política. Tais políticas têm como característica fundamental a fabricação de um inimigo. Tal feito não é uma novidade na história da humanidade; pelo contrário, a hipótese de Mbembe é a de que fabricar o negro como um inimigo em razão de seu corpo racializado é uma estratégia política que se atualiza. Como nos diz Fanon ([1956]2018): o racismo é uma chaga da humanidade, sendo a cultura constantemente remodelada por ele.

Nos dias atuais, diversas populações excedentes, deslocadas e estrangeiras, estão sendo colocadas nesse lugar de indesejáveis. Há um recorte racial na fabricação deste inimigo e por essa via o racismo se constitui como um poderoso elemento das políticas de inimizades. Neste capítulo inicial serão apresentados conceitos basilares para a discussão proposta, tais como o princípio da destruição e o princípio da vida, bem como os de pulsão do inimigo e pulsão genocida, a partir dos quais Mbembe costura a política a um conceito caro à psicanálise: o de pulsão de morte.

1.1 Um discurso filosófico sobre a inimizade

Mbembe toma como objeto de sua investigação filosófica o retorno das relações de inimizade em uma escala global. Inimizade para o autor “é esse vínculo que justifica a relação ativa de dissociação da qual a guerra é uma das expressões violentas. É também o vínculo da inimizade que torna possível instituir e normalizar a ideia de que o poder só pode ser obtido e exercido à custa da vida dos outros” (Mbembe, 2020, p. 65). Nessa perspectiva, o vínculo de inimizade normaliza a ideia do poder às custas da vida do inimigo.

Seu discurso sobre a inimizade parte de uma leitura retroativa do contexto mundial onde se construíram as políticas de inimizades, sendo possível sublinhar quatro traços característicos do nosso tempo. O primeiro deles é o repovoamento da Terra por ocasião da oscilação demográfica, da circulação do vivente no mundo e das fronteiras entre as nações - um movimento migratório que se iniciou com a colonização e a *plantation*. Nas palavras do autor:

O desenraizamento geográfico e cultural e, em seguida, o deslocamento voluntário ou a implantação forçada de populações inteiras em vastos territórios anteriormente habitados exclusivamente por povos autóctones foram eventos decisivos da nossa chegada à modernidade. Na costa atlântica do planeta, dois movimentos significativos, ligados à expansão do capitalismo industrial, imprimiram ritmo a esse processo de redistribuição global das populações (Mbembe, 2020, p. 26).

Esses dois movimentos a que o autor se refere foram a colonização e o tráfico de escravos negros. Os demais traços característicos do contexto mundial sublinhados pelo autor são a redefinição do humano como um homem plástico, como um sujeito digital; o fenômeno digital e a estreita relação entre a vida e a tela, ou entre o humano e a máquina; e, por fim, a articulação entre a capacidade de alterar a espécie humana e o poder do capital. Em sua análise, Mbembe afirma que esses quatro traços de nossa época ameaçam a ideia do político, resultando nas democracias atuais, marcadas por grande violência.

Essa estreita imbricação do capital, das tecnologias digitais, da natureza e da guerra, assim como as novas constelações de poder que ela possibilita, são, sem sombra de dúvida, o que mais frontalmente ameaça a ideia do político que até então servia de suporte para esta forma de governo que é a democracia (Mbembe, 2020, p. 34).

As democracias sempre admitiram certa violência política, “elas integram em sua cultura formas de brutalidade praticadas por uma gama de instituições privadas agindo atreladas ao Estado, quer se tratasse de forças voluntárias, de milícias ou de grupos paramilitares ou corporativos” (Mbembe, 2020, p. 37). As democracias escravistas no território norte americano, embora se declarassem como uma sociedade de semelhantes, de fato funcionavam como uma comunidade de separação, onde de um lado havia os semelhantes e de outro os dissemelhantes, esses representados pelos escravos, tidos praticamente como estrangeiros sem pedaços de terra e mantidos isolados.

Nesse contexto, o escravo não era um sujeito de direito, mas sim um objeto alvo de uma das mais cruéis violências políticas presentes nas democracias escravistas, qual seja, o linchamento. Mbembe marca a cena em que o negro é tido como um dissemelhante, um sujeito sem direitos, uma mercadoria, vítima de linchamento em espaços públicos. É aqui que aparece no texto do autor uma primeira referência à articulação entre racismo e pulsão de morte: na cena do linchamento do negro. O autor a descreve: “[...] enquanto técnica do poder racista, o ritual executório tem por objetivo semear o terror no espírito de suas vítimas e reavivar as pulsões mortíferas que formam o alicerce da supremacia branca” (Mbembe, 2020, p. 39).

Mbembe localiza a pulsão de morte na base da supremacia branca e ao fazer isso ele abre a possibilidade de fazer operar a noção de pulsão de morte para pensarmos o racismo. O contexto político, no qual é possível uma cena de linchamento do corpo do negro, é formado pela relação entre a colônia e a democracia, sendo o mundo colonial a face noturna da democracia, seu duplo. Nas palavras do autor:

Cria da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Ele sempre foi seu duplo, ou melhor, sua face noturna. Não existe democracia sem seu duplo, sua colônia, pouco importa o nome ou a estrutura. Ela não é exterior à democracia. Não está necessariamente situada extramuros. A democracia carrega a colônia em seu seio, assim como a colônia carrega a democracia, não raro sob a forma de máscara (Mbembe, 2020, p. 53).

Na perspectiva de Mbembe (2020) as democracias, o modelo de *plantation* e o império colonial são fatos originários e estruturantes para qualquer compreensão histórica da violência no contexto contemporâneo global. Não é possível pensarmos as políticas de inimizades sem considerar todo esse pano de fundo.

Admitindo que as democracias produzem uma enorme escala de violência, o poder político, portanto, é medido a partir das mais violentas e repressivas ações contra a ameaça inimiga. Para além do linchamento, o assassinato à queima roupa, por exemplo, “oferece não somente a ocasião de uma descarga fugaz. Ele assinala o retorno a um modo de funcionamento arcaico, no qual já não existe distinção entre as pulsões libidinais propriamente ditas e as pulsões de morte enquanto tais” (Mbembe, 2020, p. 59).

No contexto da necropolítica⁶ a produção da morte se dá em grande escala, a partir de “um cálculo puramente instrumental da vida e do político” (Mbembe, 2020, p. 63). Considerando o poder necropolítico como aquele que produz a morte de corpos racializados em grande escala, encontramos em Mbembe um modo inicial de conceituar para o racismo.

Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda (Mbembe, 2020, p. 69).

O racismo seria então o motor disso que se chama princípio necropolítico, o qual consiste em uma destruição organizada e em massa daqueles que são fabricados enquanto inimigos, reduzindo o preço de suas vidas a nada. Aqui o autor tece um emaranhado, lançando mão dos principais conceitos com os quais ele trabalha: racismo, necropolítica e princípio da

⁶ A necropolítica põe na balança quem deve viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018b).

destruição. O filósofo nomeia como “a era da grande brutalidade” onde “o mundo inteiro mata como num abatedouro” aqueles que são fabricados enquanto inimigos. (Mbembe, 2020, p. 62)

1.2 Quem é o inimigo?

Vimos até o momento que a própria democracia institucionalizou a violência social, econômica e simbólica dirigida contra um “grande inimigo”, que deve ser odiado a qualquer custo (Mbembe, 2020, pp. 70-71): ela própria converteu muitos humanos enquanto inimigos do Estado e fomentou o quanto pôde a aniquilação dos mesmos.

Para desenvolver essa perspectiva acerca da fabricação de um inimigo, o filósofo recorre ao conceito psicanalítico de fantasia⁷, o qual se refere a uma cena em que se localiza a assinatura singular do sujeito do desejo:

[...] o desejo é também aquele movimento pelo qual o sujeito, envolvido de todos os lados por uma fantasia singular (de onipotência, de ablação, de destruição, de perseguição, o que quer que seja) procura ora fechar-se em si mesmo na esperança de garantir sua segurança diante do perigo externo, ora sair de si mesmo e enfrentar os moinhos de vento de sua imaginação, que agora o cercam (Mbembe, 2020, p. 76).

É o que o autor nomeia como desejo de inimigo, onde o dissemelhante é o Outro como objeto perturbador: “[...] e como esse objeto na verdade nunca existiu, não existe e nunca existirá, ele então o inventa incessantemente” (Mbembe, 2020, p. 77). Há um caminho psíquico através do qual o inimigo é inventado; em um ponto deste caminho, o Outro já não nos é externo, “ele está dentro de nós, sob dupla figuração do outro eu e do eu outro, cada um mortalmente exposto ao outro e a si mesmo” (Mbembe, 2020, p. 83).

Na perspectiva do filósofo, o investimento no Outro como um objeto perturbador e por isso, inventado como inimigo, sustentava o funcionamento da ordem colonial. O inimigo é, portanto, esse Outro que sou eu. Ele é projetado para fora, mas reside do lado de dentro. O inimigo é um lugar por onde o ódio pode ser escoado do aparelho psíquico. Não se pode, nos dias de hoje, ser privado de um inimigo, pois se estaria ceifando uma via de escoamento para o ódio.

[...] As democracias liberais dependem nos dias de hoje, para sua sobrevivência, da divisão entre o círculo dos semelhantes e dos dissemelhantes, ou então entre os amigos e “aliados” e os inimigos da civilização. Sem inimigos, é difícil para elas se

⁷ Tal conceito psicanalítico, bem como outros que serão referidos ao longo do texto, serão aprofundados com mais consistência no Capítulo 2, dedicado a pensar sobre as influências psicanalíticas na construção teórica de Mbembe.

manterem de pé por conta própria. Se tais inimigos realmente existem ou não é irrelevante. Basta criá-los, encontrá-los, desmascará-los e expô-los à luz do dia (Mbembe, 2020, p. 91).

As democracias liberais precisam criar inimigos. Elas toleram o crime de uns contra os outros. Se antes negros e judeus, agora somados a estes estão os mulçumanos, os árabes, estrangeiros, imigrantes, refugiados. Nos dias de hoje, o inimigo é sem rosto, sem nome, sem lugar.

Nesse ponto, Mbembe (2020, p. 77) introduz o conceito psicanalítico de angústia de aniquilação, afirmando-a como aquilo que está “no centro dos projetos contemporâneos de separação”. Esta angústia acometia o colonizador, e politicamente falando sua origem se deu a partir do repovoamento da Terra, fenômeno que deslocou a Europa como o único centro do mundo, movimento esse que reativou para muitos essa fantasia de aniquilamento, pois agora o mundo seria conjugado no plural. A pergunta “quem é daqui e quem não é?” seria agora recolocada da seguinte forma: “Onde é o lá e onde é o cá?”.

O autor nos adverte: “[...] levada aos seus limites, a fantasia do aniquilamento ou da anulação não visa apenas a explosão do planeta, mas também o desaparecimento do ser humano, sua extinção” (Mbembe, 2020, p. 107). A partir dessa lógica contemporânea do ódio, a humanidade seria então dividida em nativos nacionalistas e forasteiros. As estratégias de separação e segregação entre os negros e os brancos, os judeus e os palestinos, os nativos e os deslocados, os nacionalistas e os estrangeiros, são estratégias já conhecidas desde as colônias de povoamento, visando a uma “limpeza” racial e étnica de modo sistemático. Segregar e separar o vivente são estratégias radicalmente prejudiciais à sobrevivência do oprimido.

Em grande medida, colonizar consistia num trabalho permanente de separação – de um lado, meu corpo vivo e, de outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam; de um lado, minha carne humana, em função da qual todas essas outras carnes-coisas e carnes-comidas existem para mim; de um lado, eu, tecido por excelência e marco zero de orientação para o mundo e, de outro, os outros, com quem nunca posso me fundir plenamente; os quais posso fazer vir a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua (Mbembe, 2020, pp. 81-82).

O projeto colonial de segregação consistia em um empreendimento que contava com uma combinação entre sadismo e masoquismo, que “tendia a dissipar todas as forças que obstruíssem essas pulsões, ou então que buscassem inibir sua corrida rumo a todo tipo de prazeres perversos” (Mbembe, 2020, p. 81). Partindo da perspectiva de pensar o racismo a partir da vida pulsional, o autor afirma que “se o racismo se tornou tão insidioso, é porque ele agora faz parte dos dispositivos pulsionais e da subjetividade econômica do nosso tempo”

(Mbembe, 2020, p. 105). Ficamos surpresos quando somos advertidos sobre o direito que nos damos de rir de nossas piadas em que o outro é depreciado. Queremos o direito ao nosso nanorracismo⁸ divertido e estúpido.

1.3 Dualidade entre princípio da destruição e princípio da vida

O princípio da destruição é o imo da investigação conceitual, mas sua formulação não dispensa uma relação dual com aquilo que Mbembe chama de princípio da vida. Essencialmente, o princípio da destruição foi definido como “a pedra angular das políticas contemporâneas da inimizade”, enquanto que o princípio da vida, conceito baseado na perspectiva de Fanon⁹ sobre a questão da violência no processo de uma descolonização radical, foi visto como um trabalho que tem por objetivo a criação de algo novo (Mbembe, 2020, p. 111).

Ao desenvolver o conceito de princípio da destruição, Mbembe (2020) faz uma referência ao texto de Freud ([1915]2020) intitulado *Considerações atuais sobre a guerra e morte*, em que o mesmo trata do poder que a guerra tem de suspender todos os acordos sociais, interpondo tudo aquilo que possa aparecer em seu caminho, como se depois dela fosse impossível pensar em um futuro e, mais ainda, almejar uma reconciliação entre os humanos. A guerra é, portanto, um tema caro tanto para Freud quanto para Mbembe, e a impossibilidade de reconciliação entre os homens, anteriormente mencionada por Freud, é atualizada na discussão que Mbembe traça sobre as inimizades.

Na análise de Mbembe (2020), o homem se pergunta: “Quem é meu inimigo?”. E, ao tomar seu inimigo como alvo de uma força destrutiva voltada para o seu aniquilamento, o humano está com isso tentando igualmente aniquilar em seu próprio eu um traço identificatório com o homem primitivo que ainda o habita. Em seu argumento, Mbembe (2020) se apoia em Freud ([1915]2020) quando o mesmo afirma que, diante da guerra, o homem se depara com uma grande desilusão: a de que, embora pretensamente civilizado, ele não abandonou de todo a sua versão, digamos, primeva e agressiva.

⁸ O autor nos oferece o conceito de nanorracismo, como “uma forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia-a-dia, por causa de uma insignificância, de uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou um insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga, com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos?” (Mbembe, 2020, pp. 98-99).

⁹ O Capítulo 3 será dedicado a pensar as influências da filosofia de Fanon na obra de Mbembe, não apenas no que concerne à formulação do princípio da vida, mas igualmente ao modo como Fanon discute a questão do reconhecimento entre o branco e o negro.

Neste cenário de guerra, o Outro é tido como inimigo. Na guerra colonial o inimigo era o negro, indesejável por seu corpo racializado. Nos dias atuais, essa condição se ampliou para outros humanos, tomados como igualmente indesejáveis. E, segundo Mbembe (2018, p. 17), “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas”. Nesse cenário o racismo se constitui como uma poderosa tecnologia de poder capaz de fabricar sujeitos racializados.

Foucault ([1975-1976]2005) também marca o lugar do inimigo em sua aula sobre o problema das guerras, mais especificamente, as guerras de raças. O autor analisa a existência de dois sistemas de poder: o da soberania sobre a morte e o da regulamentação da vida, os quais se articulam entre si a partir de mecanismos disciplinares de poder sobre o corpo e mecanismos regulamentadores de poder sobre a população. O racismo se insere nisso como um mecanismo de poder, como:

[...] o meio de introduzir, afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu: uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (Foucault, [1975-1976]2005, p. 304).

O racismo como um mecanismo de poder tem duas funções primordiais: a de fragmentar e a de estabelecer uma relação entre a morte do outro, pertencente a uma raça inferior - o inimigo visto como uma ameaça à espécie.

[...] os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo, são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização (Foucault, [1975-1976]2005, p. 306).

Para Foucault ([1975-1976]2005) o racismo é muito mais do que uma velha tradição ideológica de ódio e desprezo entre as raças, ele é aquilo que garante a função de morte na economia do biopoder; ligado às tecnologias de poder ele é o que autoriza o Estado a “purificar” uma população, é o que legitima a razão de matar o inimigo.

É a partir desse contexto de inimizades que Mbembe nos fala sobre o conceito “princípio da destruição”, a partir do qual é possível testemunhar o poder destrutivo da guerra. Na narrativa do autor:

Os ataques com gás transformaram a própria atmosfera em arma letal. Respirar se tornara um perigo, pois o próprio ar fora envenenado. Milhares de cilindros descarregavam milhares de toneladas de gás de cloro nas trincheiras. Inúmeros soldados morreram sufocados e afogados em seus fluídos, contra o pano de fundo de uma espessa nuvem verde-amarela que se estendia por vários quilômetros e era carregada pelo vento. O mesmo soldado sofria a ameaça quase permanente de colapso nervoso. Aterrorizado, escutara os estertores agonizantes de seus camaradas e testemunhara a incomunicável angústia deles. Ameaçado pela própria loucura, sentia-se totalmente à mercê do acaso e da predestinação (Mbembe, 2020, p. 115).

O soldado que voltava devastado do *front* havia testemunhado a morte de perto. Em outro contexto, Freud ([1920]2020) escutou em análise os soldados do pós-guerra, e a partir dessa experiência desenvolveu a noção de neurose de guerra, indagando por que mesmo depois do término da guerra e do retorno dos soldados à sua cidade natal, esses traziam sonhos que faziam referência às cenas de morte vivenciadas no *front*. Comparada à neurose de angústia, Freud ([1920]2020, p. 71) se interrogava sobre o fato de que na neurose de guerra “o mesmo quadro clínico pudesse se produzir ocasionalmente sem a cooperação de uma violência mecânica bruta”.

Nessa altura da construção teórica sobre as pulsões, Freud ([1920]2020) investigava o porquê de o humano repetir lembranças desprazerosas do ponto de vista econômico do aparelho psíquico, tendo concluído que a pulsão tem um caráter repetitivo, o que seria a compulsão à repetição. Poderíamos afirmar a partir disso que a vida psíquica do humano não é movida exclusivamente pelo prazer, mas igualmente pelo desprazer. A partir desse novo achado ele anuncia uma nova dualidade pulsional que modificou radicalmente o campo da psicanálise, qual seja, a pulsão de morte e a pulsão de vida¹⁰.

Supõe-se que o conceito “princípio da destruição” do pensamento de Mbembe foi pensado a partir desta nova dualidade. De um lado temos o termo “princípio”, o qual é comumente utilizado no campo da psicanálise; ele pertence ao período de elaboração da construção freudiana sobre o aparelho psíquico e foi introduzido na teoria psicanalítica não somente por Freud, mas igualmente por Breuer, com o intuito de cumprir “uma exigência geralmente admitida nos meios científicos do fim do século XIX: estender à Psicologia e à

¹⁰ Antes mesmo do texto *Além do princípio do prazer* (Freud, [1920]2020), Freud já vinha desenvolvendo uma linha de pensamento sobre a relação entre morte e vida, quando o mesmo afirma que “a nossa relação com a morte possui um efeito poderoso sobre a vida” (Freud, [1915]2020, p. 119).

Psicofisiologia os princípios mais gerais da Física, na medida em que esses princípios estão na própria base da ciência” (Laplanche; Pontalis, 1986, p. 455).

Ao longo da construção teórica sobre o aparelho psíquico, Freud desenvolveu os princípios da inércia (tendência a equivaler a zero a energia psíquica do aparelho), princípio da constância (tendência a manter constante a energia psíquica do aparelho), princípio de *Nirvana* (tendência da pulsão de morte), princípio do prazer (tendência em reivindicar a satisfação pulsional) e princípio de realidade (tendência a desviar da satisfação pulsional a partir das interferências impostas pelo mundo externo). O sentido do uso do termo parece ser o de determinar a força da pulsão para um dado fim, podendo ser o escoamento, a manutenção, o aumento ou a diminuição de energia psíquica.

De outro lado temos o termo “destruição”, que, em termos psicanalíticos, refere-se a uma força presente no aparelho psíquico, traduzida por Freud como pulsão de morte e que norteia algumas questões muito presentes no edifício teórico da psicanálise, quais sejam: morte e guerra.

No desenvolvimento do conceito de “princípio da destruição”, outra importante referência à psicanálise é o texto *O problema econômico do masoquismo* (Freud, [1924]2016), a partir do qual Mbembe (2020, p. 117) retoma o movimento da pulsão de morte de se voltar tanto para o interior quanto para o exterior:

[...] se a pulsão de morte ou de destruição de fato pode ser em grande parte desviada para o exterior ou direcionada para os objetos do mundo exterior, muitas outras partes dessa mesma pulsão sempre conseguem escapar da domaçoão (o próprio objeto do processo civilizatório). Mais ainda, a pulsão de destruição (com tudo o que implica de sádico e masoquista) voltada para o exterior, ou projetada, pode ser direcionada para o interior, ou introjetada.

Essa citação se refere ao caráter masoquista e sádico da pulsão de morte, a qual pode ser dirigida para objetos do mundo externo, caracterizando o sadismo, bem como uma parcela dela pode ficar recolhida no eu, o que caracteriza o masoquismo. Segundo Mbembe (2020, p. 117) a pulsão de morte “começa assumindo o Outro interno como alvo. [...] Mas, muito rapidamente, ela assume como objeto o próprio sujeito”. A cena da guerra colonial foi um verdadeiro palco para o sadismo. O autor descreve: “[...] a habituação ao sadismo, o desejo implacável de não saber de nada, de não sentir a menor empatia pelas vítimas, de se convencer da vileza dos nativos, de considerá-los responsáveis pelas atrocidades que lhes eram infligidas e pelas extorsões e enormes prejuízos que sofriam – essa era a lei” (Mbembe, 2020, p. 127).

Destaca-se essa reversibilidade da pulsão de morte, de a princípio se voltar para o próprio eu em sua faceta masoquista, bem como de se voltar para o Outro, em sua performance sádica. É justamente nesse caminho pulsional que podemos pensar o racismo a partir do princípio de destruição: aniquilar no outro aquilo que se quer aniquilar no próprio eu. Tal hipótese será amplamente desenvolvida no capítulo seguinte. Por hora, o importante é introduzir os conceitos trabalhados por Mbembe, tais como princípio da destruição e, a seguir, pulsão genocida e pulsão de inimigo, pois são conceitos que se fundamentam na teoria da psicanálise. Faz-se importante esclarecer tais conceitos, para que adiante seja possível operar com eles para pensar o racismo.

1.4 Pulsão genocida e pulsão de inimigo: desdobramentos da pulsão de morte

Para além do princípio de destruição, Mbembe desenvolve outros dois conceitos, a pulsão genocida e pulsão de inimigo, os quais parecem desdobramentos da pulsão de morte.

No texto *Afropolitanismo* Mbembe ([2005]2015) usa o conceito de pulsão genocida ao discorrer sobre as reconfigurações que estão em curso no mundo, entre elas, a interrogação sobre quem é africano e quem não é, bem como quem é o nativo (aqueles que são daqui, ou seja, os autóctones) e quem não é (aqueles que vieram de outro lugar, isto é, os alógenos). Neste segundo ponto acerca do nativismo, em grande parte do continente africano, observa-se um biorracismo, ou seja, um racismo dos autóctones contra os alógenos. O biorracismo “se nutre politicamente através de certa forma de vitimização e de ressentimento” (Mbembe, [2005]2015, p. 70). Neste texto, o autor já falava de um algoz imaginário e do quanto esse inimigo fabricado alimenta uma pulsão genocida:

Como é frequentemente o caso, a violência da vítima é raramente dirigida contra o seu real algoz. Quase sempre, ela é exercida contra um algoz imaginário a quem ocorre, por coincidência, ser sempre mais fraco, ou seja, trata-se de uma outra vítima – frequentemente pessoas que não têm nada a ver com a ferida original. Pode-se ver em diversos países – e não somente na África – uma pulsão genocida habitar as ideologias da vitimização. Elas são criadoras da cultura do ódio da qual se constatou, e não somente em Ruanda, o incrível poder de destruição (Mbembe, [2005]2015, p. 70).

É justamente assumindo uma posição contrária a uma identidade vitimizadora que o autor explica o que seria o *afropolitanismo*:

[...] é uma estilística, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade vitimizadora, o

que não significa que ela não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infringiu a esse continente e a seus habitantes. É igualmente uma posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral (Mbembe, [2005]2015, p. 70).

Em *Políticas da inimizade*, Mbembe (2020, P. 128) utiliza o termo “pulsão genocida” - como aquela que é resultado do “se levar a pulsão de morte até as últimas consequências” - ao comentar a guerra da Argélia e a recepção da mesma na obra de Fanon¹¹. A guerra colonial foi organizada a partir desta tanto a nível estrutural quanto pelo modo como ela se apoiou em pressupostos racistas e supremacistas. “A pulsão genocida operava de forma molecular” – diz o filósofo (Mbembe, 2020, p. 128).

Mbembe (2020) irá afirmar que em alguns casos a pulsão genocida nunca teria de fato se materializado, tendo ficado por muitas vezes em um estado latente. Diz o autor:

A pulsão genocida operava de forma molecular. Cozinhando em fogo brando na maior parte do tempo, cristalizava-se de tempos em tempos em torno de eventos sangrentos (matanças, massacres, repressões) que paulatinamente se repetiam. A guerra era o seu paroxismo. Colocava em funcionamento e trazia à tona a ameaça que todo sistema colonial está a postos para brandir sempre que sua sobrevivência estiver em jogo – derramando o máximo de sangue possível, despedaçando os mundos do colonizado, migalha por migalha, e transformando-o em uma pilha indiferenciada de escombros, corpos destroçados, vidas para sempre estilhaçadas, um lugar inabitável (Mbembe, 2020, p. 128).

A pulsão genocida na cena colonial seria justamente a força motor do princípio da destruição direcionada a uma massa de corpos racializados. Um extermínio em massa, apoiado no racismo. E o que seria racismo no pensamento de Mbembe? Para ele, o racismo seria “uma forma de o sujeito desviar para o Outro a vergonha íntima que sentia de si mesmo, transferi-la para um bode expiatório” (Mbembe, 2020, p. 131). No seu modo de compreender o racismo, é possível localizar um movimento projetivo, de redirecionamento da força pulsional mortífera de dentro para fora.

Diante dessa necessidade imperiosa de se fabricar um inimigo, para com isso escoar no Outro essa energia pulsional mortífera, o filósofo também menciona uma pulsão de inimigo, a qual consistiria em uma necessidade de um inimigo, uma exigência social, “equivalente a uma necessidade quase anal de ontologia” (Mbembe, 2020, p. 85). Um percurso pulsional na direção de inimigo com quem se traça uma relação projetiva. Interrogase: a ameaça do inimigo vem de onde? De fora ou de dentro? Como é possível reconhecer o inimigo? E o amigo? Como é possível reconhecê-lo? Bessone (2016, p. 02, tradução nossa)

¹¹ Assim como Freud e Mbembe, Fanon também testemunhou a guerra em contextos e épocas diferentes.

comenta que Mbembe “convida-nos assim a compreender que é nele, como em cada um de nós, e não entre os indivíduos, que se localiza a ruptura, a oposição projetada entre amigo e inimigo”¹².

Ao longo de todo o seu discurso sobre as inimizades, Mbembe (2020, p. 117) se serve da noção de pulsão de morte não para falar apenas do colonialismo, mas igualmente sobre o nazismo e o fascismo, afirmando que todos esses são modos extremos e patológicos de um “retorno do mundo supostamente externo para o sujeito”. Marcadas as suas diferenças, Mbembe (2020) afirma que colonialismo, nazismo e fascismo compartilham entre si o mito de superioridade da cultura ocidental, que a Europa teria sido o marco zero da história da humanidade e, mais ainda, valorizada como uma cultura de raça branca.

Se considerarmos a Europa como o marco zero da história da humanidade, estamos com isso expondo à morte todo o continente africano e suas diásporas. Estaríamos com isso impedidos de acompanhar o trabalho de Achille Mbembe, um filósofo que vem tentando traçar uma genealogia da atual reconfiguração mundial das relações de inimizades.

¹² “Il nous invite ainsi à entendre que c’est en lui, comme en chacun de nous, et non pas entre les individus, que se situe la déchirure, l’opposition projetée entre l’ami et l’ennemi” (Bessone, 2016, p. 02).

CAPÍTULO 2

No capítulo anterior partimos de uma contextualização interna da obra *Políticas da inimizade* (Mbembe, 2020), tomada como principal fonte desta pesquisa, no intuito de analisar os argumentos e as noções formuladas pelo autor, para que posteriormente possamos adentrar nas principais fontes psicanalíticas que sustentam sua construção teórica. Nessa direção iremos adentrar nos capítulos da referida obra intitulados “A sociedade da inimizade” e “A farmácia de Fanon”, buscando elucidar as referências feitas pelo autor à psicanálise, no intuito de desenvolver o conceito de princípio de destruição na teoria racial do autor.

Mbembe recorre à psicanálise para desenvolver sua teoria sobre o racismo. Ao longo de seu texto, ele refere conceitos psicanalíticos importantíssimos sem, contudo, dar-lhes o devido desenvolvimento. O autor passa por eles sem explicar ao leitor do que se trata. É curioso marcar que Mbembe não é analista, mas sim, filósofo, e não é por isso que ele deixa de tratar da psicanálise com maestria. De sua posição como filósofo negro, ele demonstra na sua articulação teórica dispor de uma profunda leitura e entendimento do que seja o lugar do inconsciente dentro dos estudos raciais. Se ele não se ocupou de explicar minuciosamente tais referências retiradas da teoria psicanalítica, isso de modo algum é um demérito de sua obra, pelo contrário, essa é uma porta aberta para que se produza mais pesquisa a partir do campo que ele nos aponta.

Deste modo, neste capítulo, será realizada uma contextualização externa onde serão examinadas as fontes das quais Mbembe se serviu para sustentar sua argumentação. Dentre estas, será privilegiado o lugar da psicanálise no que ela aparece como base para a problematização mbembiana sobre o racismo, incluindo-se aí a construção do conceito “princípio da destruição” proposto pelo autor.

Dos diversos diálogos do autor com a psicanálise, Mbembe mobilizou o conceito freudiano de pulsão de morte para discutir o racismo. Tanto no campo psicanalítico quanto no filosófico, tal conceito não é unânime: há quem o rejeite e há quem o localize como um conceito de profundo potencial crítico. Adentraremos na teoria das pulsões, mais especificamente, em seus destinos, visando elucidar o trajeto da pulsão de morte e o que isso teria de relevância para o modo como o autor discute o racismo. O lugar da psicanálise será o de fazer operar seus conceitos no trabalho de pensar o racismo, fazendo-se relevante aos estudos raciais.

2.1 A sociedade da inimizade

Já na abertura do segundo capítulo da referida obra de Mbembe (2020, p. 75), encontra-se uma primeira referência à psicanálise a partir da frase “[...] talvez tenha sido sempre assim”, referindo-se a Freud ([1915]2024) e a Lacan ([1953-1954]1979), para afirmar que as sociedades das inimizades não são recentes, mas fazem parte de toda a trajetória histórica, política e social da humanidade.

Em Freud ([1915]2024, pp. 121-122), retomaremos o texto *Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte*, onde o autor afirma que “a pré-história da humanidade está, pois, repleta de assassinatos. Ainda hoje, o que nossos filhos aprendem na escola como sendo História do Mundo é essencialmente uma sequência de genocídios”. Esta linha de pensamento freudiana foi retomada por Lacan ([1953-1954]1979, pp. 315-316), em seu *Seminário I*, na sua interlocução com Octave Mannoni sobre a relação entre amor e ódio e seus desígnios na formação do Ser:

Há uma dimensão imaginária do ódio, na medida em que a destruição do outro é um pólo da estrutura mesma da relação intersubjetiva. É, eu lhes indiquei, o que Hegel reconhece como o impasse da coexistência de duas consciências, donde ele deduz o seu mito da luta de puro prestígio. Ai mesmo, a dimensão imaginária é enquadrada pela relação simbólica, e é por isso que o ódio não se satisfaz com o desaparecimento do adversário. Se o amor aspira ao desenvolvimento do ser do outro, o ódio quer o contrário, seja o seu rebaixamento, seja a sua desorientação, o seu desvio, o seu delírio, a sua negação detalhada, a sua subversão. É nisso que o ódio, como o amor, é uma carreira sem limites.

Desse trecho, Mbembe (2020) recolhe a relação especular e odiosa com o inimigo nas sociedades do ódio.

Porque já somos muito suficientemente uma civilização do ódio. O caminho da corrida para a destruição não está verdadeiramente bem traçado entre nós? O ódio se reveste no nosso discurso comum de muitos pretextos, encontra racionalizações extraordinariamente fáceis. Talvez seja esse estudo de floclação difusa do ódio que satura em nós o apelo à destruição do ser. Como se a objetivação do ser humano na nossa civilização correspondesse exatamente ao que, na estrutura do ego, é o pólo do ódio (Lacan, [1953-1954]1979, p. 316).

Ao atualizar os movimentos de ódio, Mbembe introduz a noção de objeto perturbador, representado por uma série de humanos tidos como indesejáveis pela lógica do colonialismo e do capitalismo (negros, judeus, palestinos, estrangeiros, deslocados, entre outros). Esse objeto fará parte da construção fantasmática e singular de onipotência, de ablação, de destruição.

Nesse ponto, um pequeno desvio se faz necessário para que possamos desenvolver o que é a construção fantasmática a que Mbembe se refere, para prosseguirmos acompanhando-o em seu percurso. Tal construção nos remete à noção de fantasia, um dos conceitos do edifício teórico da psicanálise, inicialmente postulado por Freud na sua relação com o sintoma histérico, como uma cena remetida à realidade singular do sujeito. Há tempos da fantasia acessíveis ao campo da consciência, assim como há aqueles que permanecem recalçados no campo do inconsciente.

Em seu ensino Lacan ([1958-1959]2016) chamou de fantasia fundamental aquilo que dá suporte ao desejo, uma ficção que tem uma estrutura de verdade. O autor chama de fantasma uma cena a partir da qual o sujeito vê o mundo. A cena da fantasia é, portanto, uma das expressões imaginárias mais complexas do psiquismo. Nela se situa a posição do sujeito no campo da linguagem e o modo como este se coloca no laço social com o Outro. Deste modo, quando Mbembe se refere à fantasia de destruição, sentida como uma angústia diante de um objeto perturbador, essa é uma via pela qual um inimigo é inventado como aquele que deve receber uma quantidade pulsional mortífera.

Como nos disse Mbembe (2020, p. 77), “esse objeto na verdade nunca existiu, não existe e nunca existirá, ele então o inventa incessantemente”, atualizando um desejo de inimigo, movimentado pela angústia de aniquilação, localizada pelo autor no coração dos projetos contemporâneos de segregação e separação de povos tidos como indesejáveis. Segregar e separar são estratégias de “limpeza social e étnica” presentes já nas colônias de povoamento e atualizadas no contexto atual: a exemplo do projeto israelense sobre o corpo palestino. O modo como essa violência se dá no contexto colonial é descrito por Mbembe (2020, p. 81) a partir de uma perspectiva pulsional:

Como uma combinação de sadismo e masoquismo, muitas vezes executada às cegas, ao sabor de situações em grande medida inauditas, o empreendimento colonial tendia a dissipar todas as forças que obstruíssem essas pulsões, ou então que buscassem inibir sua corrida rumo a todo tipo de prazeres perversos.

Segundo o autor, o investimento pulsional nesse objeto perturbador sustenta o funcionamento psíquico da ordem colonial, havendo nesse funcionamento um aspecto especular onde “o Outro já não nos é externo. Ele está dentro de nós, sob a dupla figuração do outro eu e do eu outro, cada um moralmente exposto ao outro e a si mesmo” (Mbembe, 2020, p. 83). Ou seja, o colonizador nunca estará completamente separado de seu objeto perturbador, nem mesmo completamente junto.

Inventar um inimigo é uma exigência pulsional “equivalente a uma necessidade quase anal de ontologia” (Mbembe, 2020, p. 85). Não se pode ser privado de um inimigo, pois isso resultaria na ausência de um lugar para se escoar esse ódio. Sem o inimigo, a ordem colonial sofreria um abalo no seu funcionamento psíquico. O ódio ao inimigo é um sentimento compartilhado pelas massas. Mais adiante, Mbembe (2020, pp. 89-90) faz uma breve referência ao texto *Psicologia das massas e análise do Eu*, de Freud ([1921]2024), ao se referir ao triunfo da moralidade da massa, que se apoia em uma lógica mítico-religiosa, por vezes às custas de sua própria vida: “[...] os caminhos da fé, supostamente, levam a estados ou atos considerados escandalosos do ponto de vista da simples razão humana; ou a riscos, rupturas aparentemente absurdas e até mesmo a obstinações sangrentas - o terror e a catástrofe em nome de Deus”.

Com o avanço das tecnologias, nas atuais democracias liberais as massas se transformaram em hordas virtuais, preservando algo de que Freud ([1921]2013) já havia dito anteriormente: as massas, isto é, as atuais hordas virtuais exigem de seus integrantes até mesmo a violência. Nesse referido texto, Freud ([1921]2013) desenvolve sua tese sobre por quais vias o Eu se identifica com a massa, levantando a seguinte questão: o que mantém uma massa coesa? Como resposta, ele nos aponta para o mecanismo da identificação como “a manifestação mais precoce de uma ligação emocional com outra pessoa” (Freud, [1921]2013, p. 98). Por essa via, podemos afirmar que o Eu sofre uma dissolução na situação da massa, quase um estado hipnótico. O Eu renuncia a sua singularidade, cedendo a uma ilusão de ser uma unidade com o Outro, como se não existisse a alteridade.

No mecanismo da identificação toma-se o Outro como ideal, sendo recorrente a existência de um líder para as massas, assumindo a função de um catalisador de traços identificatórios. Entre tais traços, sublinha-se ódio a um inimigo, tomado como um opositor que deve ser destruído. De Freud ([1921]2013) Mbembe recolhe a moralidade das massas - dito de maneira mais contundente, da moralização do indivíduo pela massa. Retornemos aos restos do homem primitivo que ainda habita o homem civilizado:

Para julgar corretamente a moralidade das massas, temos de considerar que na reunião dos indivíduos da massa todas as inibições individuais são anuladas e todos os instintos cruéis, brutais e destrutivos, que dormiram no indivíduo como restos de tempos primitivos, são despertados para a livre satisfação dos impulsos. Mas, sob a influência da sugestão, as massas também são capazes de atos elevados de renúncia, altruísmo e dedicação a um ideal (Freud, [1921]2013, pp. 51-52).

2.2 A farmácia de Fanon e o princípio de destruição

É justamente nesse ponto de sua obra que Mbembe traz o conceito de princípio de destruição, evocando ao mesmo tempo Freud - no que se refere à dualidade entre pulsão de morte e de vida - e Fanon - no que diz respeito à sua teoria sobre uma descolonização radical que inclui um trabalho de violência visando uma abertura para algo novo. Segundo Mbembe (2020), as inimizades são o cerne das democracias liberais. Estas possuem a questão racial como um de seus suplementos, bem como o servil, o colonial e o imperial. Diante da impossibilidade de delimitar o interior do exterior, há a ameaça de a democracia virar “contra si mesma, repatriando internamente o que estamos determinados a descarregar para o exterior” (Mbembe, 2020, p. 111). Nesse ponto, o autor introduz o conceito de princípio de destruição como “a pedra angular das políticas da inimizade” (Mbembe, 2020, p. 112). No modo como o conceito é dado, ele já nos remete a um conceito caro à psicanálise, qual seja, o recalque, definido por Freud ([1915]2004) como a pedra angular do edifício teórico da psicanálise.

O princípio da destruição, portanto, é uma pedra fundamental que garante estabilidade à estrutura das políticas de inimizade. Ele passa a discorrer sobre o poder destrutivo da guerra, retomando Freud ([1915]2024) quando o mesmo se refere à guerra como um acontecimento capaz de destruir preciosidades da humanidade. Mbembe traz uma citação de Freud, a qual será trazida integralmente, no intuito de examiná-la mais a fundo:

Mas a guerra, na qual não queríamos acreditar, irrompeu e trouxe – a desilusão. Ela não é apenas mais sangrenta e causadora de mais perdas do que quaisquer das guerras anteriores em consequência das armas de ataque e de defesa aperfeiçoadas de maneira poderosa, mas é pelo menos tão cruel, amarga e impiedosa quanto qualquer outra que a tenha precedido. Ela se coloca para além de todas as restrições a que nos obrigamos em tempos de paz, às quais chamamos de direitos dos povos; não reconhece as prerrogativas do ferido e do médico, a distinção entre a parte pacífica e a parte combatente da população, nem as reivindicações da propriedade privada. Ela derruba o que estiver no seu caminho, com fúria cega, como se depois dela não pudesse haver nenhum futuro e nenhuma paz entre os seres humanos. Ela rompe todos os laços da comunidade entre os povos combatentes e ameaça legar um rancor que, durante muito tempo, tornará impossível uma reconciliação (Freud, [1915]2024, pp. 103-104).

A desilusão a que Freud se refere diz respeito à participação do homem de mais elevada cultura na cena da guerra, bem como a quebra das normas morais do Estado. Esperava-se, a princípio, que nem o homem e nem o Estado fizessem guerra, porém, não é o que de fato se dá. A guerra – a morte em massa – nos mostra que “os estados primitivos podem sempre ser restabelecidos; o anímico primitivo, em sentido pleno, é imperecível” (Freud, [1915]2024, p. 113).

Segundo Freud ([1915]2024), a guerra se impõe a ponto de passar por cima de todos os acordos sociais entre os humanos, em um movimento de intensa destruição. Um redemoinho que passa arrastando tudo consigo. Nesta referida citação, Freud oferece a Mbembe aquilo com que o filósofo trabalha enquanto inimizado: a guerra rompe os laços entre os povos, instaura um rancor irreconciliável entre estes.

A vasta remodelação da vida impulsiva que o processo civilizacional supostamente deveria trazer não apagou as capacidades particulares de voltar atrás, o que Freud chamou de regressão. Por um lado, a Grande Guerra revelou, assim, que “os estados primitivos sempre podem ser restabelecidos”, sendo a psique primitiva “impercível no mais pleno sentido”. Por outro lado, se a pulsão de morte ou de destruição de fato pode ser em grande parte desviada para o exterior, muitas outras partes dessa mesma pulsão sempre conseguem escapar da domaço (o próprio objeto do processo civilizatório). Mais ainda, a pulsão de destruição (com tudo o que implica de sádico e masoquista) voltada para o exterior, ou projetada, pode ser redirecionada para o interior, ou introjetada. Ela começa assumindo o Outro interno como alvo (Mbembe, 2020, p. 117).

Nesse ponto cabe desenvolvermos os conceitos de masoquismo e sadismo para a compreensão desse desvio para o exterior, ou mesmo desse redirecionamento para o interior, referente à pulsão de morte ou de destruição a que o filósofo se refere. Masoquismo e sadismo são pares de opostos característicos da vida pulsional, onde o masoquismo se configura em uma satisfação mediante a dor, e o sadismo em uma satisfação em infligir dor ao outro. Ambos fazem parte da teoria das pulsões, mais precisamente daquilo que chamamos de circuito pulsional.

Na teoria das pulsões, temos aquilo que Birman (2009, p. 136) conceitua como “um processo que se repete de maneira insistente e infinita na medida em que, sendo uma força constante, a pulsão é permanentemente relançada”, que chamamos de circuito ou montagem da pulsão. Ele implica que a pulsão circula a partir de uma força em direção a um objeto, visando uma satisfação, ainda que parcial.

Mediante excitações pulsionais que se excedem dentro do aparelho psíquico e que causam desprazer, o percurso tende a ser em direção a um escoamento dessa energia para o lado de fora, mirando um objeto externo. Segundo Birman (2009, p. 136), “seria, então, pela operação de captura que o aparelho psíquico poderia realizar efetivamente o domínio das excitações pulsionais, oferecendo assim objetos para apaziguar a perturbação desprazerosa promovida pelo impulso”.

Mbembe (2020, p. 131) conceitua o racismo como um modo de direcionar ao outro que está do lado de fora uma energia pulsional mortífera e destrutiva, a qual poderia ter sido direcionada ao próprio eu; o intuito é (des)tensionar o aparelho psíquico de um excesso de

energia, que poderia ser experienciado como uma ameaça de aniquilação. Acompanhando o autor, aprofundar-nos-emos em como esse circuito se dá a partir de dois dos destinos pulsionais pensados por Freud ([1914]2015), quais sejam: a reversão em seu contrário e o retorno em direção à própria pessoa.

O destino da reversão em seu contrário se constitui de dois momentos: “[...] a passagem de uma pulsão da atividade para a passividade e a inversão de conteúdo” (Freud, [1914]2015, p. 35). Tomemos o par de opostos masoquismo e sadismo: a reversão nesse caso seria a de alterar a meta da pulsão: se antes o prazer estava em sentir dor infligida pelo outro, agora o prazer está em infligir dor ao outro. A inversão de conteúdo diz respeito à transformação desse, o qual pode ser o amor ou o ódio.

Já no destino de retorno em direção à própria pessoa, a meta da pulsão não se altera, mas sim o objeto. Analisando o mesmo par de opostos, o masoquismo é um sadismo que se voltou contra o próprio eu. Ambos os destinos se conjugam, pois o retorno em direção à própria pessoa coincide com a passagem da atividade para a passividade. Freud ([1914]2015, p. 37) descreve esse percurso:

a. O sadismo consiste em atividade de violência, dominação sobre outra pessoa como objeto; b. Tal objeto é abandonado e substituído pela própria pessoa. Com o retorno em direção à própria pessoa, também se realiza a transformação da meta ativa da pulsão em uma meta passiva; c. Novamente, outra pessoa é procurada como objeto, a qual, em decorrência da transformação da meta ocorrida, terá que assumir o papel de sujeito. O caso *c* comumente se chama de masoquismo.

A citação acima, além de elucidar o modo como esse destino se dá, traz também os conceitos de sadismo, masoquismo e aquilo que o autor formulou sobre tais conceitos nessa altura de sua construção teórica. Mais adiante, em *O problema econômico do masoquismo* (Freud, [1924]2016), após a publicação do novo dualismo pulsional que trazia pulsão de morte como um conceito central no edifício teórico da psicanálise, o sadismo passou a ser conceituado como a pulsão de morte direcionada ao outro, e o masoquismo o direcionamento dessa pulsão mortífera em direção ao próprio eu.

Esse modo de descrever o sadismo se aproxima muito do conceito de racismo formulado por Mbembe: desviar o princípio de destruição em direção ao outro, em uma tentativa de se contrapor a uma angústia de aniquilação. Desse modo, a energia pulsional de destruição expelida para fora e em direção ao Outro poupa o próprio eu de se desintegrar a partir de uma angústia de aniquilação. Em seu trajeto, uma parte dessa energia pulsional pode

se reconfigurar, pode retroceder, pode até se manter inalterada. São diversas as possibilidades para esse trânsito energético e pulsional.

Essas moções primitivas percorrem um longo caminho de desenvolvimento antes que sua atividade se ative no adulto. Elas são inibidas, dirigidas para outras metas e outros âmbitos, entram em fusão umas com as outras, trocam seus objetos e se voltam, em parte, contra a própria pessoa. Formações reativas contra determinadas pulsões geram o engano da transformação de seu conteúdo, como se o egoísmo se tornasse altruísmo e a crueldade, compaixão. Essas formações reativas são favorecidas pelo fato de que algumas moções pulsionais surgem, quase que desde o início, em pares de opostos, uma circunstância muito notável estranha ao conhecimento popular, que foi chamada de “ambivalência de sentimentos” (Freud, [1915]2024, pp. 107-108).

Ou seja, essa plasticidade da pulsão também pode ser explicada a partir da lei da ambivalência, visto que ela também está em jogo no circuito pulsional. Outro conceito psicanalítico que caberia para pensar esse circuito poderia ser o mecanismo de defesa clássico da projeção. Em *A pulsão e seus destinos*, Freud ([1914]2015, p. 53) conceitua a projeção, diferenciando-a da introjeção: o eu “toma para si, os objetos oferecidos, desde que eles sejam fonte de prazer, introjeta-os, e, por outro lado, expelle o que dentro dele se torna causa de desprazer”. Eis o mecanismo da projeção. Há no racismo um (re)direcionamento da força pulsional mortífera de dentro de si mesmo em direção ao Outro. Projeta-se para fora aquilo que era para ser direcionado ao eu, como um mecanismo inconsciente de defesa que visa manter a integridade do eu. Segundo Mbembe (2020, p. 132) esse mecanismo de projeção é chamado por Fanon de transativismo:

Ele entendia como transativismo não o modo como uma cultura nega ou repudia suas instâncias inferiores e pulsões, mas o mecanismo pelo qual as rejeita, imputando-as antes a um gênio mau (o negro, o judeu, o árabe) do que a algo que fabricou por si mesma ou que fez surgir em seus momentos de pânico e crueldade.

Fanon compreendia esse mecanismo como um modo por meio do qual uma cultura rejeita suas pulsões, imputando-as a um gênio mau (judeu, negro, árabe, estrangeiro) ao invés de assumir como algo que é pertencente ao seu próprio eu. Com isso é possível se eximir de qualquer culpa, criando um inimigo interior, a partir de um contexto de uma neurose social:

Graças a esse gênio mau, essa cultura cria para si mesma um inimigo interior e, à custa de muita neurose social, mina e destrói por dentro os valores que nem por isso deixa de proclamar. Ao racismo superficial, grosseiro e primitivo, se opõe uma outra forma de racismo, mais insidiosa, que consiste em se eximir continuamente de toda e qualquer culpa (Mbembe, 2020, p. 132).

O transativismo é um mecanismo de defesa projetivo, oriundo da psicanálise clássica. Ao falar desse termo, Fanon (2020, pp. 201-202) faz referência ao conceito junguiano de inconsciente coletivo, afirmando-o como uma consequência de uma imposição cultural irrefletida, em que o lugar do negro é “representar os sentimentos inferiores, as más índoles, o lado obscuro da alma”.

Formou-se nas profundezas do inconsciente europeu um recôncavo excessivamente negro, onde repousam as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo ser humano sobe em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar esse incivilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia travou contato com o mundo negro, com esses povos de selvagens, todo mundo estava de acordo: esses negros eram o princípio do mal (Fanon, 2020, p. 201).

O mecanismo do transativismo possibilita, por meio da projeção, um desvio de uma parcela de energia pulsional do próprio Eu, assim como endereçá-la a um “gênio mau”, visando liberar este Eu de uma culpa, imputando a este bode expiatório qualidades baixas e inferiores, por meio da racialização da cor preta ou das palavras “sombra”, “obscuro”, “trevas”, “noite”.

Acompanhando Mbembe na leitura do mecanismo do transativismo em Fanon, podemos observar uma repercussão do racismo no nível psíquico, em que está em jogo a relação do Eu com o Outro, um nível de sociabilidade primária. Porém, Fanon não deixa de incluir a cultura, pois esse bode expiatório é representado pelo negro em termos culturais: “[...] em termos mais diretos, todo indivíduo deve lançar suas instâncias inferiores, suas pulsões, na conta de um gênio mau que será o correspondente à cultura à qual pertence (vimos que era o negro)” (Fanon, 2020, p. 204).

2.3 Racismo e cultura

Mbembe (2020, p. 130) se apoia em Fanon ([1956]2018) ao afirmar que “todo racismo, especialmente o racismo antinegro, era sustentado por uma estrutura”. No texto *Racismo e cultura*, Fanon ([1956]2018, p. 84) toma o racismo como um elemento cultural visível, cotidiano e grosseiro da estrutura social, que “avoluma e desfigura o rosto da cultura que o pratica”, espalhando-se de várias maneiras e impregnando diversos elementos da vida social, nas artes, nos hábitos, nas piadas, nos provérbios, etc.

Partindo da concepção de que cultura é “o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e o seu semelhante” (Fanon,

[1956]2018, p. 78), esta é constantemente remodelada pelo racismo. Justamente por isso o racismo não se esclerosou, ele se atualiza, sofre metamorfoses e se perpetua. Ao longo do tempo, ele foi sendo transformado por muitos eventos históricos.

Nessa perspectiva de reciprocidade entre racismo e cultura, Fanon ([1956]2018) diferenciou dois tipos de racismo: o cultural e o vulgar. O primeiro se refere a uma fabricação de certos modos de existir como alvo da racialização de corpos, baseando-se em valores ocidentais. O racismo cultural é aquele que é veiculado por afirmações de um grupo social que se autoriza a instalar uma dominação sobre outro grupo inferiorizado. Falas como “labilidade emocional do negro” são muitas vezes defendidas a partir de uma suposta base científica. É o tipo de racismo “que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico” (Fanon, [1956]2018, p. 79).

O outro tipo seria o racismo vulgar, que é aquele que corresponde à exploração do corpo do homem. Nas palavras do autor, “o racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem” (Fanon, [1956]2018, p. 82).

Segundo Fanon ([1956]2018), o racismo não pode ser tomado como um tema de meditação ou como uma técnica publicitária, ele é muito mais profundo do que isso. O autor nos desencoraja a “considerar o racismo como uma disposição do espírito, como uma tara psicológica” (Fanon, [1956]2018, p. 84), mas sim como um elemento cultural. Sendo assim, ele não “é uma descoberta acidental. Não é um elemento escondido, dissimulado. Não se exigem esforços sobre-humanos para o pôr em evidência” (Fanon, [1956]2018, p. 84).

A análise de Fanon ([1956]2018) perpassa por sublinhar que o racismo está diante dos nossos olhos de uma forma escancarada, em um lugar de evidência. Ele faz uma crítica à psicologia, mais precisamente a uma tendência dos psicólogos de “tudo explicar por movimentos da alma” e por almejarem “encontrar esse comportamento ao nível dos contatos entre os particulares” (Fanon, [1956]2018, p. 80).

Isso não significa que o autor não considere que haja no racismo processos psíquicos em jogo, tanto que ao se interrogar sobre como se comporta um povo oprimido, o autor menciona o mecanismo da alienação - ou assimilação -, através do qual o oprimido nega a si mesmo a partir de um aprisionamento aos ideais do opressor.

Nesse processo, o grupo social racializado partilha com seu opressor as mesmas convicções, o mesmo discurso sobre si mesmo: o de que seria uma raça inferior, incorporando um sentimento de culpa e de inferioridade. Para escapar a essa opressão, o grupo racializado

passa a aderir a novos modelos culturais que lhe são impostos, tendo que condenar seu modelo cultural que lhe é próprio.

Tendo julgado, condenado, abandonado, as suas formas culturais, a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar, de rir, de divertir-se, o oprimido, com a energia e a tenacidade do náufrago, arremessa-se sobre a cultura imposta (Fanon, [1956]2018, p. 85).

Nessa direção, muitos aspectos de uma cultura operam na manutenção do racismo, tais como os conhecimentos técnicos no contato com as máquinas, a produção industrial, a cadeia de montagem, enfim, “a atmosfera racista impregna todos os elementos da vida social” (Fanon, [1956]2018, p. 86).

No mecanismo da alienação, portanto, o oprimido passa a condenar seus referenciais culturais próprios, aderindo aos novos modelos culturais que lhe são impostos pelo opressor. Tal mecanismo força o negro a emigrar de sua própria cultura. Apesar do apagamento cultural resultante desse processo de alienação e assimilação da cultura do opressor, posteriormente ocorre um retorno do oprimido à sua cultura de origem, momento no qual ele “retoma apaixonadamente essa cultura abandonada, rejeitada, desprezada. [...] Descobrimo a inutilidade da sua alienação, a profundidade do seu despojamento, o inferiorizado, depois desta fase de desculturação, de estranhização, volta a encontrar as suas posições originais” (Fanon, [1956]2018, p. 87).

Analisar o racismo no nível da cultura não inviabiliza também fazê-lo a nível psíquico, já que “a mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual” (Fanon, [1956]2018, p. 80). Nesse ponto, caberia interrogar sobre as repercussões do racismo em outros níveis de sociabilidade - isto é, em quais outros níveis o racismo evolui?

Mbembe (2020) tece alguns comentários sobre a análise de Fanon sobre o racismo no nível da cultura. Partindo do argumento fanoniano de que o racismo nunca foi algo acidental, Mbembe (2020) afirma que todo racismo é sustentado por uma estrutura baseada no mecanismo de escravização econômica e biológica. O autor nos sugere a análise do racismo a partir de uma bioeconomia e de uma ecobiologia, no sentido de que o racismo sempre se baseou na ideia de uma supremacia de um grupo de seres humanos sobre outros, assim como ele tenta sempre se preservar, mudando de fisionomia, se metamorfoseando. Mbembe (2020, p. 131) refere o racismo vulgar como aquele que “se pretendia racional, até mesmo científico”:

Era o racismo da época dos crânios que eram comparados; da quantidade e configuração dos sulcos do cérebro que se tentava identificar; da labilidade emocional do negro, cuja lógica se almejava captar; da integração subcortical do árabe, que se pretendia definir; da culpa genérica do judeu, que se queria estabelecer; da dimensão das vértebras que procurava determinar.

Acerca do racismo cultural, Mbembe (2020) comenta que este é produto de uma mutação do racismo vulgar. Embora ele não se baseie em uma ordem morfológica, ele elege “formas específicas de existência que o colonialismo, em particular, naquela altura se esforçava em liquidar” (Mbembe, 2020, p. 131). O racismo cultural se expressa em vários âmbitos: nos modos de se vestir, de comer, de sentar, na linguagem, nas técnicas, inclusive nas relações com a sexualidade. Mbembe (2020) considera que essas duas modalidades de racismo, a vulgar e a cultural, são ligadas a uma bioeconomia.

Na leitura de Mbembe (2020, p. 131) sobre a análise fanoniana do racismo no nível da cultura, aquele destaca que Fanon “nunca deixou de insistir quanto à natureza das feridas causadas pelo racismo”.

De forma ainda mais decisiva, sustentou que o racismo, no fundo, fazia parte de uma forma elementar de neurose. Comportava invariavelmente um elemento de engajamento passional, como observado em certas psicoses. Associava-se em parte aos delírios, notadamente de ordem passional (Mbembe, 2020, p. 131).

Destacando essa tripla estrutura neurótica, psicótica e delirante, Mbembe (2020, p. 131) atribui a Fanon a perspectiva de se analisar também o racismo no nível de uma dimensão psíquica: “[...] o racismo era uma forma de o sujeito desviar para o Outro a vergonha íntima que sentia de si mesmo, transferi-la para um bode expiatório”. Podemos explicar esse desvio por meio de um mecanismo projetivo que Fanon (2020, p. 201) chamou de transitivismo: “[...] na medida em que descubro em mim algo insólito, repreensível, só me resta uma solução: livrar-me disso, atribuir a paternidade disso a outro”.

2.4 Pulsão de morte: origem, convergências e divergências

No capítulo anterior a pulsão de morte já foi referida na sua relação com o princípio de destruição e no modo como ela foi posta enquanto uma dualidade com a pulsão de vida. Neste ponto da pesquisa, iremos adentrar na recepção desse conceito dentro do campo psicanalítico e na filosofia, pois apesar de Freud e Mbembe trabalharem com essa noção, ela não é aceita universalmente por todos os autores - nem na psicanálise, nem na filosofia. Tal fato não inviabiliza o trabalho de Freud, nem mesmo de Mbembe, no entanto é interessante pensar que

quando uma teoria inclui a dimensão da morte registrada na vida psíquica, isso faz toda a diferença para a construção de argumentos e articulações teóricas; esse é um ponto em comum entre Freud e Mbembe.

Faremos agora um necessário mergulho na teoria das pulsões, visando alcançar o ponto em que a pulsão de morte passa a ser concebida. A pulsão é um conceito chave do edifício teórico da psicanálise, que se diferencia radicalmente do instinto, implicando “um conceito fronteiro entre o anímico e o somático” (Freud, [1915]2015, p. 25). No desenvolvimento deste conceito, Freud atribuiu a ele quatro elementos (pressão, meta, objeto e fonte), bem como quatro destinos (a reversão ao seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque e a sublimação).

Freud postulou duas dualidades para o conceito de pulsão: primeiramente a pulsão sexual *versus* a pulsão do eu (ou de autoconservação), e posteriormente a pulsão de morte *versus* a pulsão de vida. Tomando mais atentamente a segunda dualidade pulsional, esta foi inaugurada por ele em 1920¹³, período em que a pulsão de morte é oficialmente publicada pelo autor. Comumente conhecido como um texto de “virada teórica”, em razão da introdução da pulsão de morte na teoria psicanalítica, aquele sofreu uma gradação de seu uso ao longo da construção teórica de Freud. Segundo Cromberg (2020, p. 02):

A partir de 1923, da publicação de *O eu e o Id*, ela pouco a pouco vai ganhando outras conceituações, mais desligadas do biológico, até se tornar a pura pulsão de destruição de *Mal-estar na cultura*, ligada ao paradoxo do supereu e da sublimação; portanto, mais ruidosa e barulhenta, a partir do masoquismo erógeno e sua deflexão para o exterior, tornando-se pulsão de destruição.

Originalmente, a noção de pulsão de morte foi pensada por Sabina Spielrein – médica psiquiatra e psicanalista de origem russa – em seu ensaio intitulado *A destruição como origem do devir* (Spielrein, [1912]2021), o qual apresentou em uma das reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena.

Nesta obra, a autora defende com diversos argumentos e exemplos a ideia de que “a pulsão de procriação é também formada psicologicamente de dois componentes antagônicos e, portanto, é igualmente uma pulsão de devir e de destruição” (Spielrein, [1912]2021, p. 62). Ela inicia sua argumentação tomando emprestado da biologia fatos como: “[...] cada célula é aniquilada como unidade e, a partir do produto dessa aniquilação, surge a nova vida” (Spielrein, [1912]2021, p. 21). Ela costura essa condição orgânica à vida psíquica, teorizando

¹³ Segundo Cromberg (2020), Freud escreveu *Além do princípio do prazer* durante a gripe espanhola que veio a atingir sua filha Sofia e ceifar sua vida. Ele teria iniciado seu rascunho em março de 1919, mas o escreveu em definitivo em setembro de 1920.

sobre a presença de representações destrutivas na sexualidade humana, sempre marcando sua perspectiva: a de que há uma intenção criativa na destruição.

Entre seus diversos exemplos, destaca-se o trabalho associativo que ela empenha com as palavras *mar* e *mãe*, a partir da leitura de povos antigos de que o mar é uma mãe e vice-versa, enquanto uma água maternal de onde tudo pôde surgir. Nas palavras da autora:

O mar (a mãe), no qual se penetra, é o problema sombrio, o estado no qual não existem tempo, lugar, nem opostos (em cima e embaixo), pois ele ainda é o não-diferenciado, não é nada que crie o novo, sendo, portanto, algo eternamente sendo. A imagem do mar (mãe) é ao mesmo tempo a imagem das profundezas do inconsciente, o qual vive concomitantemente no presente, passado e futuro, ou seja, fora do tempo, para o qual todos os lugares se fundem (transformando-se no lugar de origem) e para o qual os opostos têm o mesmo significado (Spielrein, [1912]2021, p. 24).

Spielrein ([1912]2021, p. 24) atribui a esse par de palavras “mar-mãe” um lugar no psiquismo a partir do qual “toda representação diferenciada dela quer se desvanecer, ou seja, ela quer retornar ao seu estado não diferenciado”. Mais ainda: “[...] cada partícula de nosso ser deseja voltar a se transformar em sua fonte original, a partir da qual então o novo devir volta a emergir” (Spielrein, [1912]2021, pp. 24-25). Com isso, ela antecipa o que mais adiante Freud desenvolverá como o “retorno ao inanimado”.

Spielrein também colabora com a teorização do conceito de pulsão de morte de outro modo, com um certo estranhamento sobre a vida do Eu na cena psíquica: se ele seria movido apenas pelo prazer ou, mais precisamente, como se explicaria a presença de fortes tendências destrutivas no psiquismo. Em um pequeno parágrafo a autora segue tateando em sua investigação:

[...] em nosso âmago há algo que, por mais paradoxal que isso possa soar *a priori*, busca esse autoprejuízo, uma vez que o Eu reage a ele com prazer. O desejo do autoprejuízo, o regozijo pela dor é, no entanto, completamente incompreensível, se considerarmos apenas a vida do Eu, a qual só quer ter prazer (Spielrein, [1912]2021, p. 26, grifos da autora).

Ela responde a esse enigma trazendo a perspectiva de um Eu cambiante, um agrupamento momentâneo, que pode se desintegrar, que pode se hipertrofiar, que pode regredir, e que “a vida psíquica não se extingue de forma proporcional à degradação dos sentimentos de prazer e desprazer” (Spielrein, [1912]2021, p. 30).

Seguindo esse componente destrutivo, ela nos fala sobre as performances sádicas e masoquistas nas relações com os objetos de amor e, portanto, de ódio. Ela se apoia nas ideias de ambivalência de Bleuler e na de bipolaridade de Stekel para fazer referência ao fato de que

ao lado do impulso positivo sempre há presente em nós outro negativo (Spielrein, [1912]2021). Nessa direção, o devir é determinado pela destruição.

Freud ([1920]2020, p. 181) faz referência a ela em uma nota de rodapé de *Além do princípio do prazer*, afirmando que “em um trabalho rico em conteúdo e pensamentos, mas para mim, infelizmente, não de todo transparente, Sabina Spielrein antecipou uma boa parte dessa especulação. Ela caracteriza o componente sádico da pulsão sexual como ‘destrutivo’ (à destruição como causa do vir-a-ser)”.

Na percepção de Cromberg (2020, p. 04) esse conceito não era absolutamente novo nem para Freud, pois “a partir de 1912 havia aparecido – além de em Spielrein – em Ferenczi, em Stekel, em Jung, em Abraham”. A autora continua: “[...] o que talvez seja novo é a formulação de uma possível ampla tendência de retorno ao inanimado presente no ser vivo e no humano”.

A autora tem o devido cuidado de mediar a participação tanto de Spielrein quanto de Freud na formulação do conceito de pulsão de morte, evitando assim qualquer exagero ou radicalidade. Ela afirma que:

Se há uma certa razão em dizer que A destruição como origem do devir antecipa a concepção freudiana de pulsão de morte quase ponto por ponto, temos que ter cuidado em não exagerar, pois isso não faria justiça nem ao gênio e ao rigor de Freud, nem à sensibilidade e à inspiração criadora de Spielrein, ainda que possua qualidades de rigor e radical inovação no campo psicanalítico da época e ainda um século depois (Cromberg, 2020, p. 06).

Feitas as seguintes moderações, sublinha-se a presença de uma força destrutiva nos processos mentais. Dentro do campo psicanalítico, nem todos os pós-freudianos admitem o conceito de pulsão de morte. Souza O (2021, p. 63) traçou uma interessante investigação sobre o que os analistas fizeram com o conceito de pulsão de morte depois de Freud, afirmando que a questão da pulsão de morte é uma encruzilhada importante no campo da psicanálise, pois ela divide as concepções teórico-clínicas:

Laplanche, por exemplo, afirma não acreditar na pulsão de morte, que a considera um desvio biologizante, mas justifica seu uso apenas para ficar mais próximo de Freud. Green, por sua vez, afirma pensar exatamente como Freud, mesmo não podendo saber ao certo se existe ou não uma tendência da vida de retorno ao inanimado.

O autor continua sua varredura, afirmando que “Melaine Klein, apesar das muitas diferenças, acredita, como Freud, no dualismo pulsional” (Souza O, 2021, p. 63), já que em sua teoria sobre as relações objetais, ela supõe o objeto bom e o objeto mau, projetados e

introjetados pelo eu, ao mesmo tempo em que as pulsões de vida e de morte estão representadas e presentificadas no aparelho psíquico. A diferença marcada pela autora é que, para ela, a pulsão de morte não é silenciosa, “ela está presente nos barulhos dos objetos maus” (Souza O, 2021, p. 69).

Para Souza (2021, p. 69) Winnicott, “é o mais notável contraditor da pulsão de morte” pois este autor considera que Freud e Klein não deram a devida atenção às condições de dependência do sujeito em relação aos objetos dispostos no ambiente relacional oferecido ao pequeno bebê, sendo sua resposta à pulsão de morte o uso do objeto.

[...] ele propõe uma compreensão dos componentes agressivos da subjetividade como um aspecto dos impulsos vitais, não derivado da raiva contra o objeto da pulsão de morte kleiniana, mas do caráter impiedoso do amor, do *ruthless love*, no início da vida, na identificação entre eu e não-eu que acontece no narcisismo primário. A agressividade, nessa medida, não visa o outro, mas o contato para as fontes vitais. Na sequência desse arrazoado, introduz um de seus mais importantes conceitos, o do uso do objeto (Souza O, 2021, p.71).

Lacan ([1959-1960]2008, p. 253), no *Seminário 7*, fala-nos sobre a pulsão de morte por meio da perspectiva mortificante do significante e da linguagem:

A pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significante, isto é, visto que uma referência, que é uma referência de ordem, pode ser situada em relação ao funcionamento da natureza. É preciso algo para além dela, de onde ela mesma ser apreendida numa lembrança fundamental, de tal maneira que tudo possa ser retomado, não simplesmente no movimento das metamorfoses, mas a partir de uma intenção inicial.

Com isso, o autor está nos dizendo que a lembrança “é coextensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de psiquismo humano” (Lacan, [1959-1960]2008, p. 251), e a pulsão como tal, é a de morte, aquela que põe tudo o que existe em causa a partir da função do significante. Aquela que é vontade de destruição, de recomeçar a partir de novas apostas, vontade de Outra-coisa.

Se tudo o que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, é somente na medida em que há a cadeia de significante. Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar (Lacan, [1959-1960]2008, pp. 254-255).

Nessa perspectiva, a de pensar a pulsão de morte na sua relação com o significante, Lacan nos aponta para algo de intransponível, isto é, a Coisa, que está para além da cadeia significante e que testemunha o Real. O Real na teoria lacaniana é um dos registros do nó borromeano, que remete àquilo que não dispõe nem de cobertura simbólica, nem mesmo imagética para garantir sua representação. O Real ou o vazio da Coisa é aquilo que escapa ao significante, ou seja, é o irrepresentável. É possível então depreender que: pode também o desejo ser desejo de morte. Em última instância, o desejo é sempre o desejo de morte.

Em resumo, no que tange ao que os analistas fizeram do conceito de pulsão de morte, seja após a morte de Freud em 1939, seja dentro da trama teórica e clínica de cada um, parece evidente que apenas dois autores, Klein e Lacan, trabalharam - embora de modo radicalmente diferentes - essa perspectiva de a pulsão de morte se vincular à função de expulsar o objeto mau, visando com isso alimentar energeticamente o eu. Esse ponto nos interessa no sentido de se aproximar com a formulação de Mbembe sobre o racismo, a partir justamente de um escoamento pulsional de destruição para um objeto mau inventado como inimigo.

No campo da filosofia alguns autores se ocuparam desse conceito, seja para rejeitá-lo, seja para trabalhar a partir dele. Axell Honneth, embora tenha incluído a vida psíquica e a questão da corporeidade no debate da teoria crítica, rejeita o conceito de pulsão de morte. A crítica do autor recai sobre a sua compreensão de que o conceito de pulsão de morte traz consigo uma carga metafísica, uma vez que ele implica em uma “crença de que forças de negatividade derivam de uma pulsão de origem biológica e não intersubjetiva (ou social)” (Pacheco, 2016, p. 81).

Para Honneth, as forças antissociais do humano surgem no processo de separação entre o bebê e sua mãe. A agressividade do bebê não seria em decorrência de uma energia mortífera presente no psiquismo, mas aos atos do pequeno bebê de verificar se o mundo está ou não sob o seu controle.

É importante lembrar que o conceito de pulsão de morte é formado somente de uma carga biológica, tanto que o modo pelo qual ele se expressa, ainda que silenciosamente, é pela via da repetição, mais especificamente na relação transferencial com o Outro. Segundo Pacheco (2016, p. 82): “[...] a compulsão à repetição se manifesta, sobretudo, na transferência: o analisante reproduz o reprimido na relação com o psicanalista. A recorrência clínica de fenômenos transferenciais (e não as ideias freudianas sobre biologia) é, segundo, Laplanche (1985), a maior prova da força da pulsão de morte. Nessa direção, a autora responde que “aceitar a pulsão de morte não implica, portanto, cair necessariamente em uma armadilha biologicista ou metafísica” (Pacheco, 2016, p. 82).

Na perspectiva de Pacheco (2016), o motivo pelo qual Honneth rejeita o conceito de pulsão de morte seria pelo modo como ele leu Hegel e Freud. Importante marcar que as bases de sua posição foram a teoria interacionista de Erich Fromm, a psicologia de maturação de Donald Winnicott e a psicologia desenvolvimentista de Daniel Stern. Nessa direção, ele recusa a leitura de Alexandre Kojève, o autor de maior recepção francesa da obra de Hegel.

Byung-Chul Han (2021)¹⁴, filósofo coreano contemporâneo, fez uso do conceito de pulsão de morte para discutir o capitalismo¹⁵, afirmando que o crescimento da produção e do desempenho andam lado a lado com a autodestruição. Para desenvolver essa relação o autor parte inicialmente de duas obras, quais sejam, o *Mal-estar na cultura* (Freud, [1930/2024]) - retirando dessa a tese freudiana de que o humano é dominado pela pulsão e que a pulsão de morte é a responsável por sua inclinação à agressividade -, bem como *Capitalisme et pulsion de mort* de Bernard Maris (2015), em que o mesmo afirma que o capitalismo canaliza a pulsão de morte, desviando tal força destrutiva para o crescimento.

Han (2021) interroga se o conceito de pulsão de morte da teoria freudiana seria de fato apropriado para analisar o processo destrutivo do capitalismo: haveria algo nesse processo que escaparia à pulsão de morte formulada por Freud? O filósofo recorda que a fundamentação de Freud para postular a pulsão de morte é biológica, apresentando-nos uma maneira lógica de explicar sua origem, afirmando que antes mesmo do ser vivo, havia o inanimado: “[...] as propriedades da vida despertaram na matéria inanimada devido a uma grande força. A tensão criada no material inanimado procurou se dissipar. Foi assim que se formou, no ser vivo, o impulso para retornar ao estado inanimado” (Han, 2021, p. 10).

A meta da pulsão de vida seria então retroceder ao inanimado, assegurando um caminho mortífero para o organismo. O modo como a pulsão de morte se faz presente no ser vivo é por meio da autodestruição, da autoagressão, sendo possível que um nível dessa destruição seja direcionado a um objeto externo, através, segundo Han (2021, p. 10), de *Eros*, já que “a agressão ao que é estranho e estrangeiro protege o ser vivo da autodestruição”.

Han (2021, p. 30) levanta a tese de que Freud tinha uma relação ambivalente com a morte, mas que ele era “plenamente consciente da necessidade de uma conciliação entre vida e morte”. Na perspectiva do filósofo, Freud não se dedicara a investigar a morte em si, mas sim a pulsão de morte que “como desejo de morte leva justamente tal morte ao desaparecimento que se revela como angústia” (Han, 2021, pp. 14-15). Sendo assim, a pulsão

¹⁴ Na referida edição o conceito de pulsão de morte foi traduzido por “impulso de morte”, mas para seguir a sequência da escrita neste artigo, optou-se por manter o termo “pulsão de morte”.

¹⁵ Na análise de Han (2021) o capitalismo se fundamenta na negação da morte. O capital é acumulado contra a morte. Quem acumula comanda a economia da violência, na qual quem mata se apodera da morte.

de morte “representa em última análise, uma estratégia inconsciente de recalcar a morte” (Han, 2021, p. 15).

Mbembe não segue exatamente a mesma direção de Byung-Chul Han, mas ambos fazem uso da pulsão de morte, destacando nela a possibilidade de ser direcionada a um objeto externo, visando em certa medida a preservação do próprio eu.

2.5 No racismo o inimigo está do lado de dentro

Ao tomarmos o conceito de princípio da destruição na sua relação com o racismo, depreendemos que há no trajeto pulsional de morte e/ou de destruição um movimento projetivo, de redirecionamento da força pulsional mortífera de dentro para fora. No campo da metapsicologia freudiana, o dentro e o fora, ou o interior e o exterior, são registros que remetem à “fronteira entre dois espaços do vivente” (Birman, 2009, p. 80). A pulsão é veículo de uma energia excitatória; a depender de sua quantidade no psiquismo, dá-se um movimento de escoar tal energia para fora, visando a defesa de um desamparo originário.

[...] as oposições interior/exterior e dentro/fora se fundariam originalmente na medida em que o organismo, num estado absoluto de desamparo, precisa se defender das excitações descarregando uma de suas modalidades excitatórias e inventando outra possibilidade de defesa, para se proteger devidamente de outra modalidade de excitação (Birman, 2009, p. 82).

O modo como Mbembe formula um conceito para o racismo - tal movimento de escoar uma energia pulsional destrutiva/mortífera de dentro para fora - está evidenciado: o racismo seria “uma forma de o sujeito desviar para o Outro a vergonha íntima que sentia de si mesmo, transferi-la para um bode expiatório” (Mbembe, 2020, p. 131). Esse bode expiatório, esse inimigo é aquele marcado por seu corpo racializado, receptor da energia pulsional mortífera.

O inimigo é “esse Outro que eu sou”, indicando-nos que a energia pulsional mortífera e de destruição endereçada ao Outro, tido como inimigo, é desviada de si mesmo por essa via identificatória entre o eu e seu inimigo. Ao dissemelhante é direcionado um ódio que percorre um trajeto pulsional que ora parte do eu em direção ao Outro e ora pode fazer o trajeto contrário.

Quem é o inimigo no racismo se não o próprio racista? Quando Mbembe debate o racismo a partir do trajeto da pulsão de morte, ele se apoia no argumento freudiano de que a experiência da guerra mostrou que o homem, apesar de civilizado, demonstra o quanto o seu

estado mais primitivo e anímico ainda o habita. Em razão disso, ao tomar o inimigo como alvo de uma força destrutiva voltada para o seu aniquilamento, o homem está tentando igualmente aniquilar em seu próprio eu um traço identificatório com o homem primitivo que ainda faz parte de si. Por essa via é possível considerar que no racismo o inimigo está do lado de dentro.

2. 6 Pulsão de morte, guerra e violência

Em Freud, o conceito de pulsão de morte está entrelaçado à cena da guerra e à da violência. Na troca de cartas entre Einstein e Freud ([1933]2024, p. 421), o tema da pulsão de morte aparece no debate entre ambos sobre o problema da pacificação do mundo, ocasião em que Einstein lança a seguinte interrogação àquele que ele mesmo nomeia como o “grande conhecedor das pulsões humanas”: “[...] há um caminho para libertar os seres humanos da fatalidade da guerra?”.

Einstein certamente dirige tal pergunta a Freud apostando na vida pulsional humana, reconhecendo que existem poderosas forças psicológicas na trama política; mais ainda, assumindo o apetite do humano pelo poder e sua tendência em odiar e aniquilar.

Em resposta, Freud ([1933]2024, p. 427) toma a palavra “poder” da fala de Einstein e a substitui por violência, afirmando que “os conflitos de interesse entre os seres humanos são decididos, em princípio, com o emprego da violência”. O autor relembra que na época da horda primeva era a força muscular que determinava quem seria o vencedor, depois o uso de ferramentas, ou as melhores armas, ou a superioridade intelectual passaram a se constituir como vantagens definitivas. O propósito da luta permanece: eliminar o adversário. Usar de violência para matá-lo, para subjugá-lo, ou para utilizar o inimigo em serviços utilitários.

Nesse contexto, Freud ([1933]2024, p. 428) afirma que “a morte do inimigo satisfaz uma inclinação pulsional”, pois se despeja uma quantidade de pulsão de morte - traduzida por Mbembe como de destruição - já que “a pulsão de morte se torna pulsão de destruição na medida em que, com a ajuda de órgãos especiais, é voltada para fora, contra os objetos. O ser vivo preserva, por assim dizer, sua própria vida destruindo a vida alheia” (Freud, [1933]2024, p. 436). O autor chama esse movimento de “viragem” de forças pulsionais para a destruição do mundo externo, trazendo alívio para o ser vivo, e nos alerta que parte dessa pulsão de morte fica ali ativa no interior do ser vivo, podendo igualmente se dar uma viragem da agressão para o interior. Violência, portanto, em termos freudianos, é correlata à pulsão de

morte. Na cena da guerra ela se traduz pela pulsão de odiar e de aniquilar. Um dos aspectos mais relevantes de sua teoria é a dualidade pulsional:

Supomos que as pulsões dos seres humanos sejam somente de dois tipos, aquelas que querem conservar e unir – que chamamos de eróticas, bem no sentido de Eros, no Banquete de Platão, ou ainda sexuais, com uma extensão consciente do conceito popular de sexualidade – e as outras, que querem destruir e matar; agrupamos estas últimas como pulsão de agressão ou pulsão de destruição (Freud, [1933]2024, p. 434).

Ele está reafirmando que uma pulsão é tão indispensável quanto a outra e que elas não atuam isoladamente. Ou seja, a pulsão de vida se faz presente também. Muitos são os ideais éticos e morais da cultura que servem apenas de pretexto para o apetite mais destrutivo do ser humano.

Em resposta à interrogação de Einstein, Freud afirma ainda que seria uma ilusão pretender abolir a tendência destrutiva do ser humano, mas que seria possível “tentar desviá-la o bastante para que ela não tenha de encontrar a sua expressão na guerra” (Freud, [1933]2024, p. 437). Ele no máximo indica um caminho, mas sem garantias: “[...] a superação da violência através da transferência do poder a uma unidade maior, que é mantida coesa pelas ligações afetivas entre os seus membros” (Freud, [1933]2024, p. 429). Uma aposta na comunidade sustentada pelos vínculos afetivos e laços de identificação, uma aposta no seu maior oponente, Eros.

Ao pensar a guerra como decorrente da pulsão de destruição, tal como nos afirmou Freud, costurando a formulação de Mbembe de que o princípio de destruição é aquilo que engendra o racismo, podemos então pensar o racismo como uma guerra, onde há uma luta contra um inimigo fabricado enquanto um objeto mau, a quem deve ser desviada uma vergonha íntima que remete a esse homem primitivo e indesejável, mas que é imperecível.

Afinal, “as guerras não poderiam cessar enquanto os povos vivessem sob condições tão diversas de existência, enquanto neles os valores do indivíduo diferiam de forma tão extensa, e enquanto os ódios que os dividem representassem forças pulsionais anímicas tão intensas” (Freud, [1915]2024, p. 100). Guerras entre “raças humanas separadas umas das outras pela cor de pele” (Freud, [1915]2024, p. 100).

Por que as inimizades? O próprio Freud ([1915]2024, p. 116) traz essa questão enquanto um enigma sem resposta, afirmando: “[...] por que afinal os indivíduos de cada povo se menosprezam mutuamente, odeiam-se, execram-se, na verdade, até em tempos de paz, e cada nação faz o mesmo à outra é certamente enigmático”.

Apesar de considerarmos a presença dessa força pulsional mortífera e destrutiva no psiquismo, Freud ([1915]2024, p. 117) nos afirmou que na cena do inconsciente a própria morte é irrepresentável, “no inconsciente, cada um de nós está convencido de sua imortalidade”. Por isso a pulsão de morte dispõe de seus meios silenciosos e repetitivos (através da compulsão à repetição) para se fazer ouvir.

Na tensão entre o homem tido como civilizado e o primitivo, este se colocou diante da morte – seja a sua, ou a de uma pessoa amada, ou a de um inimigo – de um modo destacável para Freud. Diante da morte do outro, este fora um assassino cruel, pois estava em jogo aniquilar aquilo que lhe era odiável. Nunca antes havia contestado o valor da aniquilação da vida, até o momento da morte de uma pessoa amada. Diante disso, o homem primitivo inventou os espíritos e teve que se haver com o sentimento de culpa e com o processo de luto:

Junto ao cadáver da pessoa querida nasceram não apenas a doutrina da alma, a crença na imortalidade e um poderoso enraizamento da consciência humana de culpa, mas também os primeiros mandamentos éticos. A primeira e mais importante proibição da consciência moral despertada foi: não matarás. Ela havia sido adquirida como reação contra a satisfação do ódio escondido atrás do luto, quando se tratava do morto que era amado, e pouco a pouco se estendeu ao estrangeiro não amado e finalmente também ao inimigo (Freud, [1915]2024, p. 125).

O autor finaliza afirmando que o homem tido como civilizado tem a representação de sua própria morte como algo que lhe é inacessível na cena do inconsciente, tem sede de matar a quem ele nomeia como inimigo, é clivado em relação ao objeto amado, tanto quanto o homem primitivo, pois esse ainda o habita. A guerra é justamente a cena que nos despoja de camadas e camadas de cultura e faz aparecer esse primitivo que nunca nos abandonou (Freud, [1915]2024).

No contexto da guerra colonial, o racismo é uma violência “inerente à forma que ela mesma opera. Ela é implantada no espaço, na classificação social e se configura como um padrão de distribuição de poder, uma classificação classista que localiza os lugares e posições das pessoas” (Souza, 2024, p. 98). Trata-se de uma violência inerente à estrutura e constitutiva para o psiquismo, já que o Outro é aquele que não sou e que é portador de uma ameaça.

Segundo Mbembe (2018), Fanon diferenciava a violência colonial da violência do colonizado, no sentido de que uma é o oposto da outra. A violência do colonizado se caracteriza como pura descarga, um instinto de conservação. Fanon (2022, p. 32) tratou a descolonização como um fenômeno violento - por se propor a transformar a ordem do mundo, ela cria homens novos a partir de um programa de desordem:

[...] a descolonização é um processo histórico, ou seja, que só pode ser compreendida, só encontra sua inteligibilidade, só se torna transparente para si mesma na medida exata em que se percebe claramente o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas. [...] O primeiro confronto entre elas se deu sob o signo da violência.

Para o autor, colonizador e colonizado são velhos conhecidos de um mundo compartimentado: de um lado a cidade do colono, a zona onde o colonizador é o homem, enquanto do outro lado, a cidade dos colonizados, a zona do não ser, onde lhe são conferidas a categoria de animais. O projeto colonizador sempre teve como uma das suas mais bélicas estratégias desumanizar o colonizado, tratá-lo como besta ou como animal, justamente para enfraquecê-lo.

Nesse contexto, Fanon (2022, p. 37) descreve a violência colonial como necessária para a destruição do mundo colonial:

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais nativas, que demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de aparência, de vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser história em atos, a massa colonizada se entranhar nas cidades proibidas. Explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível, e passível de ser retomada por cada um dos indivíduos que formam o povo colonizado. Desmantelar o mundo colonial não significa que, depois da abolição das fronteiras, serão construídas vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é precisamente abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo do solo ou expulsá-la do território.

Nesse mundo colonial dicotômico, dividido entre duas zonas, do lado do colonizado a dança e o transe se tornaram meios de canalizar a agressividade e a violência, transformando-as. Até mesmo a histeria foi referida por Fanon (2022, p. 53) como uma forma de a afetividade do colonizado ser mantida à flor da pele:

O psiquismo se retrai, se oblitera, se descarrega em manifestações musculares que levam homens de grande erudição a afirmar que o colonizado é um histérico. Essa afetividade excitada, vigiada por guardiões invisíveis, mas que se comunicam sem transição com o núcleo de personalidade, vai se comprazer eroticamente nas dissoluções motoras de crise.

São muitas formas de expressão de violência na cena colonial, uma violência que, como nos disse Fanon, girava no vazio, embora localizada à flor da pele do colonizado. O projeto do autor era justamente construir novas condições de orientar essa carga energética. A descolonização implica em uma relação de forças, a libertação do colonizado implica acima

de qualquer meio, a força. O colonialismo é “a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (Fanon, 2022, p. 58).

CAPÍTULO 3

É impossível ao homem evoluir de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir (Fanon, [1956]2018, p. 80).

No presente capítulo será abordada a relação dialética entre o eu e o Outro tido como inimigo, entre o senhor e o escravo, entre o colonizador e o colonizado, mais especificamente entre o branco e o negro no contexto racial. Seguindo a base teórica freudiana e fanoniana que sustenta a obra *Políticas da inimizade* de Mbembe (2020), neste ponto da pesquisa adentraremos em Fanon a partir de sua discussão acerca da subjetividade do negro aprisionada aos ideais do branco, a partir de uma dialética hegeliana de reconhecimento entre ele e o branco: ao negro caberia o destino de ser branco.

Entraremos no debate sobre o reconhecimento - tão caro à filosofia a partir de Hegel, Honneth, Butler -, a partir do qual reconhecer-se só é possível através do Outro. Fanon se coloca nesse debate interrogando acerca do negro: como é possível que este possa se reconhecer se o Outro for o branco que lhe nomeia como negro, como inimigo, como um corpo racializado, mais ainda, como não humano? Seguindo Fanon, convocaremos a teoria lacaniana para pensar a questão do reconhecimento, pois é possível pensá-lo a partir da formulação lacaniana sobre o estágio do espelho. Com isso, interessa-nos refletir sobre a fabricação de um inimigo a partir da relação dialética entre o negro e o branco, para com isso

fortalecermos o argumento de Mbembe de que o negro é reconhecido em uma relação assimétrica com o branco como inimigo. No capítulo “A farmácia de Fanon”, Mbembe (2020, pp. 144-145) faz uma referência a Fanon no que se refere à questão do reconhecimento:

[...] o Outro somente é Outro na medida em que tem um lugar entre nós, na medida em que encontra um lugar entre nós; na medida em que nós lhe damos espaço entre nós. O reconhecimento do humano que sou no rosto do homem ou da mulher que está diante de mim é a condição para que “o homem que está nessa terra” - essa terra enquanto lar de todos - seja mais do que um amontoado de órgãos [...].

Em uma sociedade de inimizades, como seria possível ao negro se reconhecer ou ser reconhecido pelo branco? Já que “o ódio é tudo menos uma relação de reconhecimento. É, acima de tudo, uma relação de execração” (Mbembe (2020, p. 157).

No campo da filosofia a questão do reconhecimento promove um potente debate onde daremos destaque para Honneth, Butler, Fanon e Lacan. Em Fanon, a questão do reconhecimento é pensada a partir de um recorte racial: e não sou eu um homem? Eis a questão que o autor levanta.

3.1 Reconhecimento em Honneth: um leitor de Hegel e Winnicott

Honneth ([1992]2009) nos apresenta sua leitura sobre a obra *Realphilosophie*, na qual Hegel (1805) formula sua teoria sobre o reconhecimento a partir de uma luta social entre os homens. A investigação de Hegel se pautava na seguinte questão: que novas categorias seriam necessárias para a formação de uma organização social em que se desse uma coesão ética no reconhecimento da liberdade do indivíduo?

Hegel já pressupunha aspectos subjetivos no processo de socialização. Em sua Filosofia da consciência, ele admitia a construção da realidade a partir de um duplo movimento de exteriorização e de um retorno a si mesmo. Para o filósofo, o processo de reconhecimento passa por uma relação mútua de conhecer-se-no-outro. Ele considera o reconhecimento recíproco como um fato social, e que no convívio humano se faz necessário que a interação entre os homens seja marcada por um movimento de ser-para-si e ao mesmo tempo, ser-para-o-outro. Nas palavras de Honneth ([1992]2009, pp. 87-88): “[...] na estrutura das relações humanas de interação, está inscrita a perspectiva normativa de deparar com o reconhecimento dos outros sujeitos, pelo menos na forma da pressuposição implícita de encontrar nos planos de ação do outro uma consideração positiva”.

Espera-se, normativamente, que o agir de cada indivíduo já aceite o outro de antemão, como um parceiro de interação, onde seu próprio agir depende também do outro. Deste modo, cada um é no exterior de si. Em contraste a isso, quando não há esse reconhecimento mútuo, há um conflito gramaticalmente traduzido por uma luta de vida ou morte.

Honneth ([1992]2009) destaca três formas de reconhecimento: no amor, nas relações jurídicas e na solidariedade. Segundo Campello (2017, p. 112), “a tese honnethiana é a de que à família concerne a experiência de amor, à sociedade civil compete a experiência de solidariedade, e, ao Estado, a de reconhecimento jurídico.” É no momento em que Honneth desenvolve o reconhecimento nas relações amorosas que ele faz referência à psicanálise winnicottiana, mais especificamente à teoria das relações objetais. Iniciemos apresentando o que seriam relações amorosas na perspectiva do autor. Segundo o mesmo, “são todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amigas e de relações pais/filhos” (Honneth, [1992]2009, p. 159).

Apoiado na perspectiva hegeliana, a qual coloca o amor como um ser-si-mesmo em um outro, Honneth acrescenta que da qualidade das relações primárias afetivas dependem o equilíbrio entre ligações afetivas bem sucedidas com as outras pessoas, bem como a autonomia e a independência delas. Ambas essas posições subjetivas, recolhidas das investigações psicanalíticas acerca da teoria dos objetos, são a base subjetiva para a teoria social de Honneth, visto que o amor é “uma relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco” (Honneth, [1992]2009, p. 160).

O autor nos traz uma revisão de autores do campo da psicanálise que trabalharam as questões sobre o desenvolvimento da vida pulsional, sobre o vínculo mãe e bebê, sobre a noção de objeto em psicanálise - tais como Freud, Spitz, Bowlby, Winnicott, Benjamin, entre outros. No entanto, fica clara a sua preferência teórica pela teoria das relações objetais do pediatra e psicanalista inglês Donald W. Winnicott. Segundo o autor:

A teoria psicanalítica das relações de objeto representa então a primeira tentativa de uma resposta conceitual; ela leva em conta sistematicamente a intuição desenvolvida acerca do valor psíquico das experiências interativas na primeira infância, na medida em que, complementando a organização das pulsões libidinosas, a relação afetiva com outras pessoas é considerada um segundo componente do processo de amadurecimento (Honneth, [1992]2009, p. 163).

O que está em jogo aqui é que a qualidade das ligações afetivas dadas na primeira infância é determinante para o equilíbrio entre a simbiose inicial entre mãe e bebê, bem como

para a futura autonomia da criança. Desses processos iniciais do começo de toda vida humana depende a autoconfiança individual; como nos disse Honneth ([1992]2009, p. 178), “é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública”.

Neste momento inicial da vida humana, a primeira grande relação do bebê é com sua mãe, ocasião na qual geralmente se testemunha uma interação caracterizada por uma indiferenciação entre ambos, onde o pequeno bebê se pensa extensão do corpo de sua mãe; essa, por sua vez, atualiza seu narcisismo a partir do novo rebento. Na sequência desse período de simbiose entre mãe e bebê, espera-se um amadurecimento infantil no qual o pequeno bebê conquistará uma capacidade de se diferenciar, suportando progressivamente as ausências de sua mãe.

De acordo com a teoria winnicottiana, nesse momento o bebê dispõe de dois mecanismos psíquicos, quais sejam, o da destruição e o dos objetos transicionais. O primeiro se refere a uma disposição a atos agressivos que o bebê pode manifestar, inclusive atingindo sua própria mãe, na tentativa de se rebelar contra a quebra de uma fantasia de onipotência, que faz ele pensar que tudo da sua vontade seria possível de ser realizado. Quando diante do confronto com essa fantasia, em que o resultado é que ele não é assim tão onipotente, nem mesmo sua mãe, dá-se uma descarga de agressividade. Sobre este ponto, Honneth ([1992]2009, p. 170) comenta que:

[...] só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias. Para a mãe, inversamente, isto significa, no entanto, que também ela tem de aprender primeiro a aceitar a independência de seu defrontante, se quer “sobreviver” a seus ataques destrutivos no quadro de seu espaço de ação novamente alargado: a carga agressiva da situação requer dela que compreenda as fantasias e desejos destrutivos de seu filho como algo que vai contra os seus próprios interesses e que, por isso, só compete a ele, como uma pessoa já autonomizada.

A agressividade do bebê dirigida à sua mãe já é uma demonstração de uma luta dele por ser reconhecido. Com isso, na perspectiva winnicottiana, a pequena criança está mais próxima de um equilíbrio entre simbiose e autonomia.

O segundo mecanismo se refere ao uso dos objetos transicionais, os quais, segundo Winnicott (1993), são representantes do seio materno ou do objeto da primeira relação. Ele precede a realidade estabelecida, possibilitando ao bebê um maior domínio sobre sua fantasia de onipotência, a partir da manipulação de objetos investidos afetivamente por ele.

Na leitura de Honneth ([1992]2009, p. 171) tais objetos são:

[...] elos de mediação ontológica entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado: no relacionamento lúdico com os objetos afetivamente investidos, a criança tenta amiúde lançar pontes simbólicas sobre o abismo dolorosamente vivenciado da realidade interna e externa.

Eles são retirados da realidade material da criança, são brinquedos, roupas, fraldas de pano, entre outros, investidos afetivamente por ela, seja com ternura, com raiva, posse ou ciúme. Eles são simbolicamente substitutos da figura da mãe, que ora se ausenta, ora se faz presente, e diferentemente do objeto transicional que está às mãos da criança, essa pode manter a fantasia de onipotência ou mesmo “brincar” com a quebra dessa fantasia – futuramente desinvestindo de tais objetos substitutos da figura materna, de modo que lhe seja mais suportável, com menos angústia. O intuito aqui seria a criança aprender a relacionar as realidades interna e externa.

É pertinente mencionar que Winnicott formula essa concepção de transição de um objeto a partir da formulação freudiana sobre o *Fort-Da*, publicada em *Além do princípio do prazer*, em que Freud ([1920]2020) descreve uma cena doméstica, na qual vê uma criança de um ano e meio de idade brincando com um carretel. Essa criança tinha o costume de atirar alguns objetos pequenos para longe de si, brincando de fazê-los desaparecer. Vejamos a narrativa de Freud desta cena, bem como sua interpretação:

A criança tinha um carretel de madeira, no qual estava enrolado um fio. Nunca lhe ocorreria, por exemplo, arrastá-lo pelo chão atrás de si para então brincar de carrinho com ele, mas, em vez disso, atirava com grande destreza o carretel amarrado na linha por sobre a beirada de seu berço cortinado, de modo que ele desaparecesse lá dentro, pronunciava seu [o-o-o-o] significativo e depois puxava o carretel pelo cordão de novo para fora da cama, mas agora saudava seu aparecimento com um alegre “da” [eis aqui, achô, chegô] (Freud, [1920]2020, p. 77).

Dessa brincadeira de sumir e retornar, a criança consegue dar conta de uma grande renúncia pulsional, ao consentir com a ausência de sua mãe. Tal aquisição psíquica está associada a uma grande realização cultural da criança, que no tocante ao tema do reconhecimento, implica a criança ao renunciar uma parcela de satisfação pulsional: ela pode com isso separar-se de sua mãe e se reconhecer como um-sem-o-outro, ao passo que ela pode também reconhecer a mãe como um-outro-sem-ela.

Se a criança consegue se autorregular na ausência da mãe, ela passa a conquistar a capacidade de estar só, sem a presença dessa, e se sentir confiante, pois ela tem como retaguarda a sensação de se sentir amada. De acordo com Honneth ([1992]2009, p. 173), “a capacidade de estar só depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação materna”.

Em suma, Honneth recolhe da teoria de Winnicott uma estrutura comunicativa presente nessa interação originária e inaugural da relação mãe e bebê, por considerar o amor como “uma relação particular de reconhecimento recíproco” (Honneth, [1992]2009, p. 174). Podemos extrair uma reformulação do conceito de amor a partir da teoria do reconhecimento, qual seja, a de que “a relação amorosa representa de forma ideal uma simbiose quebrada pelo reconhecimento” (Honneth, [1992]2009, p. 177).

Seguindo esse fio condutor acerca do reconhecimento enquanto um movimento dialético de reciprocidade, no qual se reconhece o outro e se é reconhecido por ele – pensando uma relação normativa para o reconhecimento, sem considerar as patologias que podem se dar nesta relação –, Lacan pensou o reconhecimento como uma relação em que o sujeito se reconhece a partir de uma relação especular e imaginária com o Outro.

3.2 A questão do reconhecimento em Butler

Na perspectiva de Butler (2022, p. 224) o reconhecimento é “um processo que é executado quando o sujeito e o Outro compreendem a si mesmos como refletidos um no outro, se essa reflexão não resultar em um colapso do um no Outro (por meio de uma identificação incorporadora, por exemplo) ou em uma projeção que aniquila a alteridade do Outro”. Para tratar essa questão, sendo importante sublinhar que ela o faz na intenção de pensar questões referidas ao gênero, a autora parte da análise do trabalho de Jéssica Benjamin - psicanalista estadunidense que trabalha a questão do reconhecimento a partir da teoria social e da prática clínica - a qual afirma que a relação com o Outro vem de uma base de negação, e que essa não necessariamente precisa ser destrutiva. Segundo a autora, essa tensão destrutiva deveria justamente ser trabalhada no processo de reconhecimento.

De acordo com Butler (2022, p. 225), “uma das contribuições mais importantes da teoria de Benjamin é insistir que a intersubjetividade não equivale diretamente às relações de objeto e que a ‘intersubjetividade’ adiciona às relações de objeto a noção de um Outro externo, que excede a construção psíquica do objeto em termos complementares”. Ou seja, “qualquer que seja a relação psíquica e fantasmática com o objeto, ela deve ser entendida nos termos de uma dinâmica mais ampla de reconhecimento” (Butler, 2020, p. 225).

Dito isso, podemos depreender que “a relação com o objeto não é a mesma que a relação com o Outro, porém a relação com o Outro proporciona um marco para o entendimento da relação com o objeto” (Butler, 2020, p. 225). A relação com o Outro pode

recair na relação com o objeto, mas isso não significa afirmar que o Outro e o objeto sejam o mesmo conceito.

A crítica de Butler à Benjamin recai sobre a questão de destruição no processo de reconhecimento, ao afirmar: “[...] me parece que ela está presa em um ideal de reconhecimento para o qual a destruição é uma ocorrência ocasional e lamentável, que pode ser revertida e superada na situação terapêutica, e que acaba não constituindo, essencialmente, o reconhecimento” (Butler, 2020, p. 227).

Butler (2020, p. 227) considera que na perspectiva de Benjamin devemos esperar que o reconhecimento possa triunfar sobre a destrutividade, por meio do movimento de expulsar essa destrutividade para fora, direcionando-a ao objeto: “[...] depreciamos o objeto para nos fortalecer, ou em que projetamos no objeto nossa própria agressão a fim de evitar as consequências psicologicamente invisíveis que decorrem dessa agressão como nossa”.

Butler (2020, p. 248) não considera a pulsão de morte, nem mesmo o trabalho do circuito pulsional para pensar a questão do reconhecimento: “[...] não precisamos aceitar uma teoria das pulsões que alegue que a agressão está aí para sempre, constitutiva do que somos, para que aceitemos que a destrutividade põe a si mesma continuamente como um risco”. A autora não nega que há um risco perene na vida psíquica, mas por outro lado, ela toma outro caminho para pensar o reconhecimento.

Ela interroga o desejo e a identificação na relação diádica de reconhecimento, pela via da negação, da destruição, da exclusão ou da incorporação: o que deseja o desejo? Butler (2020) aponta para uma falha na estrutura diádica, a qual impôs ao gênero uma complementariedade presumida, uma relação apenas entre dois. Ela desloca a relacionalidade do modelo binário, pontuando a triangulação no desejo hetero, homo e bissexual, provocando uma tensão necessária entre os campos do gênero e da sexualidade, necessária no sentido de fazer a psicanálise, a filosofia e os campos de estudos raciais, de gênero e de classe avançarem.

Em Butler (2020) a questão do reconhecimento está inserida nesse debate. Ao tomar a relação edípica e triangular, ela interroga: quem seria o terceiro da tríade edípica? A autora responde: “[...] o terceiro não é o Outro concreto que solicita o desejo, mas o Outro do Outro que engaja, motiva e excede uma relação com desejo ao mesmo tempo que a constitui essencialmente” (Butler, 2020, p. 229). No que toca ao desejo, como saber se ele está a serviço do outro, “de maneira que poderíamos dizer qual desejo é real e autêntico, e qual é simplesmente uma camuflagem ou um desvio” (Butler, 2020, p. 240).

A causa trans leva Butler (Butler, 2020, p. 240) a afirmar que:

[...] torna-se difícil dizer quando a sexualidade de uma pessoa transgênero é homossexual ou heterossexual. O termo “queer” se tornou corrente justamente para se referir a tais momentos de indecidibilidade produtiva, mas ainda não vimos uma tentativa psicanalítica de levar em consideração essas formações culturais nas quais certas noções vacilantes de orientação sexual são constitutivas.

Uma das críticas de Butler à psicanálise e à teorização do Complexo de Édipo recai sob o viés heterossexista na presumida complementariedade da relação diádica. A autora questiona as normas de reconhecimento de gênero, nas quais no sentido médico, legal e psíquico, trata-se como aberração ou como *pathos* corpos que performam outros modos de expressão da sexualidade e do gênero, para além da marcação masculino e feminino. O debate sobre reconhecimento evidencia que alguns agentes sociais foram excluídos do centro das normas que organizam a ordem social; ele se constitui como uma prática social regulatória, que se dá por via de discursos de práticas disciplinares.

3.3 Lacan e o desejo de reconhecimento

Lacan igualmente se serviu de Hegel ([1807]1992), mais precisamente de sua obra *Fenomenologia do Espírito*, no que se refere ao confronto histórico entre o senhor e o escravo, para pensar a relação especular entre sujeito e Outro. É importante marcar que ele não investigou o mesmo Hegel que Honneth; no entanto, de sua teoria é possível depreender outra perspectiva psicanalítica, muito diferente de Winnicott, para pensar os aspectos subjetivos do reconhecimento.

Lacan teve contato com a filosofia de Hegel através de alguns autores, tais como Alexandre Koyré e Jean Hyppolite; no entanto, no recorte deste trabalho, será abordada a influência de Alexandre Kojève, que ministrou seus cursos sobre filosofia hegeliana na França entre os anos de 1933 a 1939 na *École Pratique des Hautes Études*.

Em Hegel, encontramos uma complexa trama conceitual: o universal e o particular, a indeterminação e a determinação, o finito e o infinito, o externo e o interno. Para o referido autor a questão do reconhecimento passa por uma dialética da dominação e da sujeição, dois grandes impasses existenciais. A partir de sua Filosofia da consciência, podemos depreender que só há consciência a partir de outra consciência, portanto o reconhecimento passa por uma relação dialética entre duas consciências. Em Hegel a consciência está em movimento. A luta entre o senhor e o escravo descreve uma relação dialética, onde o reconhecimento é assimétrico, por ser uma relação de dominação e de servidão. No campo da teoria do

reconhecimento, o par senhor/escravo e a luta por prestígio entre eles aponta para uma patologia do reconhecimento, na qual um deles não obtém reconhecimento do outro:

No início, o futuro senhor e o futuro escravo são determinados por um mundo dado, natural, independente deles: logo, ainda não são seres verdadeiramente humanos, históricos. Depois, pelo risco da vida, o senhor se eleva acima da natureza dada, de sua natureza dada (animal), e se torna um Ser humano, um Ser que cria a si mesmo em e por sua ação negadora consciente. Depois, ele força o escravo a trabalhar. Este muda o mundo dado real. Logo, ele também se eleva acima da natureza, de sua natureza (animal), já que consegue torná-la diferente do que ela é. É verdade que o escravo, como o senhor, como o homem em geral, é determinado pelo mundo real. Mas, uma vez que esse mundo, é ele quem muda a si próprio, enquanto o senhor só é mudado pelo escravo. O processo histórico, o devir histórico do Ser humano, é, pois, obra do escravo-trabalhador, e não do senhor-guerreiro. É claro que, sem senhor, não haveria história. Mas unicamente porque sem ele não teria havido escravo nem trabalho (Hegel, [1807]1992, p. 173).

O escravo trabalha para o senhor por ter medo da morte; ele tem consciência de sua finitude. O senhor domina o escravo e ao mesmo tempo precisa do seu trabalho, pois ele diretamente não sabe dominar a natureza.

O homem só é humano na medida em que quer impor-se a outro homem, fazer-se reconhecer por ele. No início, enquanto ainda não está efetivamente reconhecido pelo outro, esse outro é o objetivo de sua ação, é desse outro, é do reconhecimento por esse outro que dependem seu valor e sua realidade humanos, é nesse outro que se condensa o sentido que lhe importam (Hegel, [1807]1992, pp. 18-19).

Ou seja, o processo de reconhecimento passa por uma luta de prestígio. Nessa luta nem o senhor e nem o escravo devem morrer: um é o vencido e o outro é o vencedor. Aquele que venceu o fez por arriscar sua vida, enfrentando a morte, enquanto que o vencido temeu fazê-lo, preferindo a conservação da vida. Desta forma, “o homem nasceu e a história começou com a primeira luta que terminou com o aparecimento de um senhor e de um escravo. [...] Para ser humano é preciso no mínimo ser dois” (Kojève, 2014, p. 166).

O reconhecimento entre ambos é desigual e unilateral, pois o senhor não se satisfaz com o reconhecimento que o escravo lhe dá, já que ele não lhe olha do mesmo lugar. Nesse sentido, só quem se satisfaz é o escravo. Afinal, de que adianta ser reconhecido por quem eu não reconheço? Diz Kojève (2014, p. 169): “[...] em suma, o senhor não consegue nunca realizar seu objetivo, o objetivo pelo qual arrisca a própria vida”.

Analisando as relações possíveis entre a dialética hegeliana e a teoria lacaniana, Paula (2010) afirma que diante da questão “como se conhece o objeto?”, Hegel propôs uma diferenciação entre os fenômenos os quais podemos conhecer e a coisa em si, a qual não se é capaz de conhecer. Hegel tenta reconciliar a relação entre objeto e sujeito. Para ele o objeto é

o ser-Outro e o sujeito é o ser-para-si, havendo entre ambos uma relação intrínseca de reconhecimento.

Assim, o objeto não é a coisa em si, mas é o objeto para o sujeito, e isso se dá a partir de uma mediação. Há nesse contexto a questão da consciência-de-si, algo que é para si e para o outro e que passa pelo que se opõe a ela, implicando em uma duplicação da mesma. Disse-nos Hegel ([1807]1992, p. 126):

[...] para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois, não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.

Ou seja, a consciência de si é dada por algo externo; ela se perde, ela suprassume o outro, apropriando-se de sua essência. Em seguida, ela retorna a si e liberta o outro, resultando em duas consciências-de-si separadas, dois extremos que só reconhecem algo do outro que seja comum a si. Portanto, inicialmente a consciência-de-si surge a partir de um negativo, visto que a princípio uma consciência-de-si não se reconhece na outra. Espera-se um agir duplicado: o si e o outro - uma luta entre duas consciências (Paula, 2010).

Desta forma, na relação de dominação e escravidão entre o senhor e o escravo, há uma relação de reconhecimento entre ambos a partir da consciência-de-si que se duplica em direção à outra consciência-de-si, isto é, cada um é para si mesmo e igualmente para o outro, “eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (Hegel, [1807]1992, p. 127).

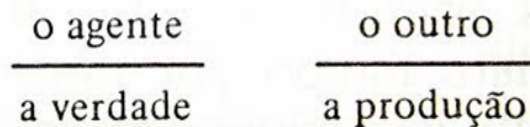
Esta relação de duas consciências-de-si é marcada por uma luta de vida e morte entre ambos. Segundo Hegel ([1807]1992, p. 130), “o senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si; é este o silogismo da dominação”.

Na leitura de Paula (2010, p. 103), “o senhor aparece aqui como a vida e o escravo como um ser para o outro, isto é, como coisa. O senhor é para si. O escravo é um elo entre o senhor e o objeto do seu desejo, ou seja, ele é uma coisa, um gozo senhorial”. O agir do escravo é sem essência, no entanto o seu trabalho “promove o encontro do senhor com o seu objeto desejado” (Paula, 2010, p. 105). Através do trabalho “o escravo que domina a natureza pode também criar os meios adequados para se emancipar e alcançar a sua autonomia” (Paula, 2010, p. 107). Ou seja, o escravo tem o que o senhor deseja: o saber.

Podemos interrogar, a partir da relação entre senhor e escravo: quem é senhor de quem? Quem é escravo de quem? Entre um ser autônomo e um não autônomo o trabalho se constituiu como um meio de autonomia por meio do enfrentamento da morte e da servidão. No seguir do processo o escravo pôde atingir a consciência-de-si, e com isso sua liberdade.

A partir da leitura de Kojève sobre a dialética hegeliana, Lacan tomou essa relação dialética entre duas consciências em movimento e costurou a questão do reconhecimento a partir de sua teoria sobre os discursos, desenvolvida no *Seminário 17* (Lacan, [1969-1970]1992), onde o mesmo propôs uma topologia acerca da estrutura da linguagem através dos discursos, ordenando quatro lugares (em cima, à esquerda, embaixo e à direita): o agente (de onde surge o discurso); o outro (a quem o discurso é dirigido); a produção (o que se produz); e a verdade (o lugar de causa do discurso).

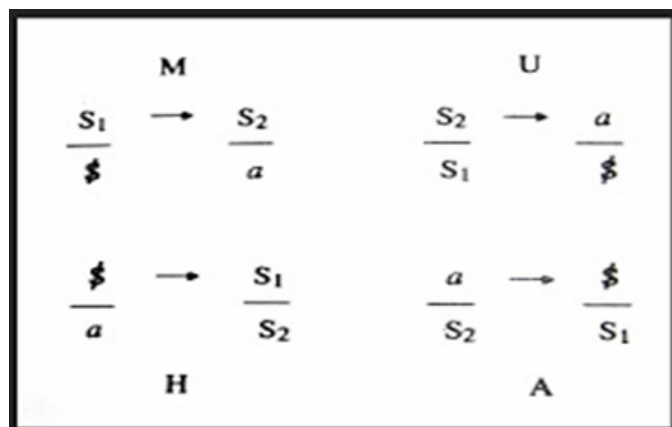
Figura 1 – Os lugares de um discurso



Fonte: Lacan ([1969-1970]1992).

Há quatro elementos: S1(significante-mestre); S2 (saber); a (objeto perdido) e \$ (sujeito dividido); estes serão ordenados de forma quadrípode. Lacan propõe que no laço social há a presença de quatro discursos: discurso do mestre; discurso universitário, discurso da histórica; e discurso do analista. Há entre eles uma operação de quarto de giro, uma permutação circular, de modo que cada discurso está ligado aos demais.

Figura 2 – Os quatro discursos



Fonte: Lacan ([1969-1970]1992).

Mas o que vem a ser um discurso para Lacan?

Os discursos em apreço nada mais são do que a articulação significante, o aparelho, cuja mera presença, o status existente, domina e governa tudo o que eventualmente pode surgir de palavras. São discursos sem a palavra, que vêm em seguida alojar-se neles. Assim, posso me dizer, a propósito desse fenômeno embriagador chamado tomar a palavra, que certas demarcações do discurso nas quais isto se insere seriam talvez de tal natureza que, vez por outra, não se a toma sem saber o que se está fazendo (Lacan, [1969-1970]1992, p. 177).

Logo, um discurso é uma articulação do significante, é aquilo que se articula a partir de uma estrutura, que tem efeito de verdade. Ele se opõe à palavra e pode inclusive sê-lo sem ela, pois sua estrutura as prescinde. Na cena social, o discurso aparece como um dispositivo que visa regular o laço social entre os humanos, já que a conexão entre o sujeito que se dirige ao Outro está inscrita na linguagem, a partir de uma relação dual e dialética.

Tomemos o discurso do mestre, por exemplo, referido na ilustração anterior, onde o agente (S1) se dirige ao outro (S2): em termos hegelianos, uma consciência se dirige à outra. Deste par relacional, Lacan destaca que ele está inserido em uma estrutura de linguagem e que através do discurso de dará a possibilidade ou não de reconhecimento entre eles. Atualizando o par histórico do senhor e do escravo, a luta por prestígio entre ambos se dá no nível da linguagem. Isto é, o campo do discurso presente nas trocas sociais é o lugar de onde o reconhecimento de um ao Outro pode emergir.

De sua posição, mesmo que o significante-mestre procure “governar”, ele não o faz com qualidade, pois é algo da ordem do impossível. Em contrapartida, ele comanda e faz os “pequenos outros”, os escravos, desempenharem seu ofício, ainda que isso seja cansativo. O significante-mestre não só institui “outro lugar” - que sendo ocupado por um “pequeno outro”, adquire a função de um “escravo”, ao qual lhe é imposto uma injeção ao trabalho -, como também lhe indica uma relação à manter o gozo (Souza, 2008, p. 124).

A citação de Souza (2008) refere a presença da relação dialética entre o senhor e o escravo no modo como o discurso do mestre se coloca: o mestre (o senhor) que se dirige ao outro (escravo) lhe impondo trabalho, marcando uma relação de dominação de um lado e sujeição do outro. Entre ambos, o desejo de ser reconhecido pelo outro. O desejo seria o desejo de reconhecimento, o que na linguagem lacaniana é posto de outro modo: “O desejo é o desejo do Outro”.

Em Lacan, este seria o ponto chave para pensar a questão do reconhecimento nas relações e trocas sociais: a questão do desejo de reconhecimento. É aqui que se localiza um

aspecto afetivo na dialética do reconhecimento, a partir da teoria lacaniana. Para avançarmos um pouco mais nessa questão, traremos para o debate outra herança da dialética hegeliana na teoria de Lacan, que é a formação do Eu por meio do estágio do espelho.

A teoria do estágio do espelho não se constitui meramente como uma etapa do desenvolvimento humano, mas sim como uma operação lógica que marca um período. Esse tem como função estabelecer uma relação entre o organismo e a realidade, ou mesmo um momento de estruturação do sujeito, que inicialmente se encontra às voltas com a fantasia de corpo despedaçado, fragmentado, em virtude de uma imaturidade biológica, e a partir da imagem do outro lhe é dada uma imagem unificada de seu próprio eu.

Ele está ligado a um fenômeno de Gestalt, à percepção muito precoce, na criança, da forma humana, forma esta que, como sabemos, fixa seu interesse desde os primeiros meses e mesmo, no que tange ao rosto humano, desde o décimo dia de vida. Mas o que demonstra o fenômeno de reconhecimento que implica a subjetividade são os sinais de jubilação triunfante e o ludismo de discernimento que caracterizam, desde o sexto mês, o encontro com sua imagem no espelho pela criança. [...] O que chamei de estágio do espelho tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica primordialmente com a Gestalt visual de seu próprio corpo (Lacan, [1948]1998, p. 115).

Lacan ([1949]1998, p. 97) chamou de “estrutura ontológica do mundo humano” essa operação que se dá no período de seis a 18 meses de idade aproximadamente, onde o pequeno bebê não tem ainda a possibilidade de reconhecer sua imagem como distinta de seu Outro materno. O estágio do espelho é um drama em que uma imagem despedaçada do organismo do bebê passa à uma forma de sua totalidade, através de uma imagem que lhe é espelhada pelo rosto do Outro materno. O Outro opera uma função especular, através do olhar, das palavras que serão dirigidas ao pequeno bebê, e mais ainda do desejo que lhe é transmitido inconscientemente.

Dá-se aí a possibilidade de o bebê engendrar uma imagem que ele possa assumir como sua. O que o pequeno bebê quer é ser reconhecido pelo Outro materno. A possibilidade de o Outro lhe reconhecer enquanto tal se dá por meio da transmissão de um desejo: o sujeito é a partir do desejo do Outro.

Aqui o Outro é essa consciência de quem o bebê pode se alienar e se separar. Lacan ([1964]2008) propôs duas operações psíquicas para a constituição do sujeito, a saber: a alienação e a separação. A alienação seria esse momento inicial em que o bebê é falado pelo Outro materno, seja decidindo por ele, nomeando o sentido de seu choro, escolhendo por ele, dentre várias as formas de alienar um pequeno bebê. Esse momento inicial é fundamental para que o bebê possa sobreviver ao desamparo inicial que lhe é constitutivo. Esta operação

implica que o Outro reconhecerá o bebê por meio de seu próprio desejo. Na sequência, já alienado ao desejo do Outro, espera-se que o bebê possa sofrer a segunda operação psíquica, a separação, no sentido de poder desejar por si próprio, um momento de ascender enquanto um sujeito desejante.

Seja na teoria sobre os discursos enquanto modos de fazer laço social, como no estádio do espelho, Hegel influenciou Lacan na construção de sua teoria sobre o sujeito, onde este não é sem uma relação dialética com o Outro. E não para por aqui a presença da dialética hegeliana na psicanálise. No entanto, não avançaremos para outros desdobramentos, pois com isso estaríamos desviando do recorte proposto neste trabalho.

3.4 Fanon e o reconhecimento do negro

Antes de abordarmos o modo como Fanon pensou a questão do reconhecimento, faz-se necessário marcar de onde ele fala. Fanon lutou na Segunda Guerra Mundial contra os nazistas, ainda que representando a França (país que colonizou o território onde Fanon nasceu, a Martinica). Nessa experiência ele passou a olhar para a relação social entre o colonizador e o colonizado (nessa cena, os martinicanos) que serviam à vida militar. A experiência da guerra marca inclusive a sua atuação como psiquiatra forense, pois ele inaugura uma perspectiva sociogênica que olha para as relações sociais no contexto psicopatológico. Sua clínica foi atravessada por seu fazer político.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2020), obra que foi sua tese de exercício inicialmente intitulada de “Ensaio para a desalienação do negro”, e que na época foi refutada, Fanon dedica um capítulo para analisar a questão do reconhecimento do negro, interrogando: e não sou eu um homem? O que quer o homem negro? A partir de sua experiência nas Antilhas, ele inicia afirmando que “os antilhanos não possuem valor próprio, são sempre tributários do aparecimento do Outro” (Fanon, 2020, p. 221).

O negro é colocado no lugar de objeto na relação com o homem branco, o qual identificado com Narciso, quer ler nos olhos do outro (o negro) uma imagem dele próprio que o satisfaça. Nessa relação, é imposto ao negro o ideal de ser branco, pois “por pertencer a uma raça “inferior” que o negro tenta se assemelhar à raça superior” (Fanon, 2020, p. 225). O racismo opera através de um projeto violento em fazer do negro um branco.

Nesse sentido, Fanon se opõe a Hegel no sentido de que a dialética entre o senhor e o escravo pressupõe uma reciprocidade e uma simetria absoluta entre ambos no contexto da estrutura social. No caso do negro, a ele é negado a possibilidade de se pensar em diferentes

lugares; essa elasticidade entre tais posições não é permitida ao negro. Assim disse Fanon (2020, p. 227):

O homem só é humano na medida em que busca se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido por ele. Enquanto não for efetivamente reconhecido pelo outro, é esse outro que permanece o tema de sua ação. É desse outro, do reconhecimento por parte desse outro, que dependem seu valor e sua realidade humanos. É nesse outro que se condensa o sentido da vida. Não há luta aberta entre o branco e o negro. Um dia o senhor branco reconheceu sem luta o negro escravo. Mas o ex-escravo quer ser reconhecido. Na base da dialética hegeliana, há uma reciprocidade absoluta que é preciso evidenciar. [...] Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento em duplo sentido, mantenho o outro no interior de si. No extremo, retiro dele até mesmo esse ser-para-si.

Fanon (2020, p. 125) complementa sua crítica a Hegel afirmando que “é óbvio que existe o momento de ‘ser para o outro’, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada”. O autor reivindica um mundo de reconhecimentos recíprocos: o reconhecimento do negro visa a sua desalienação. Nas palavras do autor, “recusam-me a possibilidade de ser um homem” (Fanon, 2020, p.103). A alteridade do negro não é o próprio negro, mas sim o branco. Isso instaura no negro um complexo de inferioridade e de dependência em relação ao branco.

[...] começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo valor, toda a originalidade, diz que eu parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco. [...] Então tentarei basicamente me tornar branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade (Fanon, 2020, pp. 112-113).

Souza (2024) nos ajuda a compreender a crítica de Fanon a Hegel: essa se dá em razão de que a relação entre o negro e o branco não é simétrica, logo ao negro não é dado o lugar de Ser para o Outro. A dialética do reconhecimento implica em uma relação recíproca em que o Eu e o Outro se façam humanos. Eis a impossibilidade de reconhecimento: entre o branco e o negro a dialética não se completa, pois o mundo colonial é antidialético.

Para Fanon (2008), a diferença essencial da descrição de Hegel é a reciprocidade, pois na colonização o senhor despreza a consciência do escravo, não desejando ser reconhecido (como senhor por ele), mas desejando apenas o seu trabalho. Outro destaque é que não sendo assimilável, o escravo tem como perspectiva do seu trabalho a sua libertação e, por querer se tornar senhor, tem menos independência que o escravo descrito por Hegel: ‘em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta ao objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto’ (Souza, 2024, p. 88).

Na perspectiva fanoniana, Hegel não considerou as opressões raciais que atravessam as desigualdades de poder, falhando em “reconhecer plenamente a humanidade e a subjetividade do sujeito negro, perpetuando estereótipos raciais que marginalizam e desumanizam os indivíduos negros” (Souza, 2024, p. 100).

Fanon dialogava com a psicanálise, seja para discordar da mesma, seja para fazer uso dela. Não será possível nesta pesquisa adentrar por tantos pontos de divergência e convergência entre o referido autor e vários outros autores da psicanálise; limitar-nos-emos a tratar o uso que Fanon fez da teoria do espelho de Lacan para pensar a relação especular entre o negro e o branco.

Referindo-se aos antilhanos, Fanon (2020, p. 163) relata:

[...] nas Antilhas, o jovem negro, que na escola repete incessantemente “nossos pais, os gauleses”, 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 utiliza o conceito de identificação, tão caro à psicanálise, e desenvolvido por Freud ([1921]2024), como a ligação mais íntima entre o sujeito e o Outro. Nessa mesma direção, Fanon convoca Lacan, mais precisamente sua teoria sobre o estágio do espelho, a qual já foi mencionada na seção anterior, e que neste ponto do trabalho retornará na perspectiva de Fanon, ou seja, no uso que o mesmo fez dessa teoria para pensar o reconhecimento entre o negro e o branco.

A interrogação de Fanon seria em que medida a imagem do semelhante construída no homem branco não sofreria uma agressão imaginária diante do homem negro. Mais ainda, como se daria o reconhecimento do negro se a relação com o homem branco é assimétrica?

A partir da teoria de Lacan, Fanon (2020, p. 175) afirma que “não há mais dúvida de que o verdadeiro Outrem do branco é e continua sendo o negro. E vice-versa. Só que, para o Outrem é percebido no plano da imagem corporal, exatamente como o não eu, quer dizer, o não identificável, o não assimilável”. O autor convoca um trecho do texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, de Lacan ([1938]2003, p. 47):

Ora, o reconhecimento pelo sujeito de sua imagem no espelho é um fenômeno que, para a análise desse estágio, é duplamente significativo: o fenômeno aparece depois de seis meses e seu estudo, nesse momento, revela demonstrativamente as tendências que então constituem a realidade do sujeito: a imagem especular, justamente em razão dessas afinidades, fornece um bom símbolo dessa realidade; de seu valor afetivo, tão ilusório quanto a imagem, e de sua estrutura, que, como ela, é reflexo da forma humana.

Podemos depreender desse trecho que o sujeito vê na imagem especular uma unidade mental que já lhe é inerente; o que o sujeito reconhece nela é o ideal da imagem do duplo - no caso do negro, o homem branco. No caso do antilhano, essa imagem especular é sempre neutra, “aos que nos relataram tê-la observado em si mesmos, era praxe perguntarmos ‘De que cor você era?’. ‘Eu não tinha cor’” (Fanon, 2020, p. 175).

Talvez possam objetar que, se para o branco há uma elaboração da *imago* do semelhante, um fenômeno análogo deveria ocorrer no antilhano, tendo em vista que a percepção visual é a tela em que se esboça essa elaboração. Mas isso significaria esquecer que, nas Antilhas, a percepção se situa sempre no plano imaginário. Por lá, é em termos de branco que se percebe seu semelhante. [...] todo antilhano é chamado a ser percebido por seu semelhante (Fanon, 2020, p. 177, grifos do autor).

Quando Fanon se serve da teoria do estádio do espelho para pensar as impossibilidades no reconhecimento entre homens negros e brancos, ele não deixa de incluir algo da dimensão da sociogenia, afirmando que “o olho não é só um espelho, mas um espelho retificador. O olho deve nos permitir corrigir os erros culturais” (Fanon, 2020, p. 212). Ele se refere a uma dimensão do sofrimento psíquico que é sociopolítico, produzido por violências coloniais. O autor nos propõe uma sociogênese do racismo.

Acerca do diálogo entre Fanon e Lacan, Souza (2024, p. 40) destaca que Fanon se serve, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, da construção de Lacan sobre linguagem e imagem, “considerando a necessidade de pensarmos o espelho da colônia e suas fantasias selvagens”. A autora nos aponta para a relação entre a desalienação do negro e a questão do reconhecimento, sublinhando que essa desalienação deve ocorrer em dois âmbitos, materialmente e psiquicamente, já que “é o colonizador quem possui controle hegemônico sobre a cultura e as formas de reconhecimento social. [...] Em busca de um reconhecimento alienado - o de ser branco - o negro se afasta da possibilidade de poder reconhecer a si como diferente, motivo de profundo sofrimento” (Souza, 2024, p. 46).

O negro situado na zona do Não-Ser, como nos ensina Fanon, está impossibilitado de ser reconhecido em sua humanidade. E não sou eu um homem? — assim perguntou Fanon. Interseccionando o projeto de desumanização do negro com um recorte de gênero, podemos localizar o marcante discurso de Sojourner Truth, mulher negra que foi escravizada e que após sua abolição se tornou uma importante ativista do movimento negro. Sua interrogação e não sou eu uma mulher? parece, em certo sentido, ir ao encontro com o ato de Fanon: consideradas as diferenças entre ambos, o que está sendo reivindicado é a própria humanidade, acentuada mais ainda no caso de uma mulher negra, que não é homem, nem

mesmo humana. Ambos não correspondem ao ideal daquele que é tido como homem universal: o homem branco, cisgênero, europeu.

Na zona do Não-Ser localizamos os subalternizados, aos quais não foi dado o reconhecimento de si, em razão de que a categoria sujeito corresponde ao sujeito da Europa. Spivak ([1985]2014) nos convoca a pensar sobre a existência de um sistema de poder que silencia os saberes produzidos por grupos sociais que foram subalternizados em territórios coloniais.

Na mesma direção de Fanon e de Lacan, no que se refere a essa relação especular entre o negro e o branco, temos Souza N (2021), que em seu valioso trabalho desenvolveu o caminho através do qual o negro constrói o seu ideal de eu. A autora sublinha que a identidade do negro existe em função do desejo do branco:

É preciso que haja um modelo a partir do qual o indivíduo possa se construir - um modelo ideal, perfeito ou quase. Um modelo que recupere o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais/substitutos e ideais coletivos. Esse modelo é o ideal do ego. O ideal do ego não se confunde com o ego ideal (Souza N, 2021, p. 64).

Apoiando-se na formulação freudiana sobre o narcisismo, a autora estabelece a diferença entre eu ideal (ego ideal) como a instância que faz referência ao campo do imaginário e ao ideal do eu (ideal do ego) que se localiza no campo do simbólico, vinculando-se à Lei e à ordem. No caso do negro, a autora conclui, o ideal do eu é o branco. Tal assimetria ocasiona uma ferida narcísica implacável, pois tais ideais não irão se realizar no corpo do negro. O ideal do negro se funda em uma profunda opressão racial, na qual a relação entre eu ideal e ideal do eu é vivida sob tensão.

O negro que elege o branco como ideal do ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal de ego. Um novo ideal do ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história (Souza N, 2021, p. 77).

Aprisionado nesse circuito sem saída, sem possibilidade de ser reconhecido pelo Outro, só restaria ao negro, na perspectiva da autora, a possibilidade de reconstruir sua identidade negra, a qual se constitui como uma tarefa política e pulsional: “[...] ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (Souza N, 2021, p. 115).

3.5 Mbembe e o sujeito na zona de indiferenciação entre o homem e o animal

Em Mbembe, a questão do reconhecimento toca na relação especular com o inimigo. Por esse motivo, Mbembe (2018a, p. 263) a discute na sua relação com o mecanismo de identificação:

Tudo começa, assim, por um ato de identificação “Eu sou um negro”. O ato de identificação constitui a resposta a uma pergunta que nos fazemos, “quem sou eu, afinal?”; ou que nos é feita: “quem é você?”. Neste segundo caso, trata-se de uma resposta de intimidação. Em ambos os casos, trata-se de revelar a própria identidade, de torná-la pública. Mas revelar a identidade é também se reconhecer (autorreconhecimento), é saber quem se é e dizê-lo a si mesmo. O ato de identificação é também uma afirmação de existência. “Eu sou” significa, desde já, eu existo.

Mbembe (2018a) discute a questão do reconhecimento atrelada à identidade do negro, afirmando que ser negro é ser nomeado pelo branco como tal, é uma herança de proveniência externa. No lugar do negro não se pode olhar o outro diretamente nos olhos. Sua existência só se dá em função do senhor: o senhor “possui” o negro, o negro “pertence” ao senhor. No mundo colonial, a dialética é de posse e de pertencimento:

Na dialética do negro e seu senhor, duas figuras por excelência da sujeição são os grilhos e a coleira. A coleira é esse tipo de corda que se ata ao pescoço de quem não é livre. Aquele que não é livre equivale àquele a quem não se pode dar a mão e que, conseqüentemente, deve ser arrastado pelo pescoço. A coleira é o significante por excelência da identidade servil, da condição servil, do estado de servidão (Mbembe, 2018a, p. 266).

A identidade do negro é marcada por esse estado de servidão, em que o negro é coisificado. Mbembe toma emprestado da teoria fanoniana as noções de Zona do Ser e Zona do Não Ser, para falar do modo como essa servidão coloca o negro em uma zona de indiferenciação entre o homem e o animal: um verdadeiro projeto da barbárie - retirar o negro da categoria de homem e isolá-lo.

Vivenciar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, nesses lugares em que se observa a vida humana a partir da postura do animal - a vida humana que assume a forma da vida animal até o ponto em que se torna impossível distingui-la, até o ponto em que já não se sabe o que do animal é mais humano do que o homem e o que do homem é mais animal que o animal (Mbembe, 2018a, p. 266).

Na visão do autor, aquilo de mais valioso que o senhor roubava do escravo era seu futuro, pois por sua condição de servidão, ao escravo lhe era negado a possibilidade de um futuro, este era de monopólio do seu senhor, que lhe concedia a alforria ou não.

Retomando Freud ([1915]2024, p. 122), quando ele afirma que a “história do mundo é essencialmente uma sequência de genocídios”, Mbembe (2018a, p. 270) o diz de outro modo, afirmando que “a história da humanidade era uma história da luta de raças. A raça humana era composta por uma raça de senhores e uma raça de escravos”. Importante trazeremos o que o autor entende por raça:

[...] a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. [...] consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (Mbembe, 2018a, p. 27).

Já que o negro é posto nesse lugar de objeto ameaçador - e não como um outro não semelhante a si mesmo - a ele está impedido de se reconhecer a partir de sua própria identidade, a ele é imposto um ideal de ser branco. A narrativa fictícia de raça foi e é ainda hoje o motor disso que Césaire (2020) chamou de equação desonesta, o colonialismo. Portanto, nesse contexto e de acordo com o referido autor, a violência colonial exclui qualquer dialética de reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*No tempo que a pedra lascada fazia o papel de bala de metal
Não tem diferença do homem moderno pro homem de neandertal*
(Bola de cristal, 2019).

A partir de tudo o que foi exposto, vimos que na obra *Políticas da inimizade* o autor Achille Mbembe (2020) produziu um discurso filosófico sobre a inimizade, saindo um tanto da tradição filosófica que se debruçou sobre a amizade, a qual foi retirada da esfera privada e repensada como um exercício do político.

Em Mbembe, a inimizade é igualmente tratada como um exercício do político, mas – e essa é a grande marca do autor - na sua relação com o pulsional. Inimizade seria um modo de fazer laço com o Outro a partir da premissa de que o poder pode ser obtido às custas de sua vida. O autor fabricou novos modos de empregar o conceito freudiano de pulsão - pulsão de inimigo e pulsão genocida -, no intuito de referir uma invenção de um objeto mau, um lugar onde o dissemelhante é o Outro como objeto perturbador.

O autor faz uma costura entre a política e a pulsão; dessa sutura foi possível extrair a proposta deste trabalho: seguir o conceito de princípio da destruição como um rastro deixado pelo mesmo acerca da recepção do conceito psicanalítico de pulsão de morte em sua obra. O princípio de destruição, posto aqui como um avatar da pulsão de morte, é um conceito central, uma pedra angular (parafrazeando Freud e Mbembe) do modo como funcionam as políticas contemporâneas de inimizades. Contemporâneas, pois se atualizaram para os dias e tempos de hoje, pois na perspectiva de Mbembe essa engrenagem nasceu desde os tempos da colônia: a invenção de um inimigo sustentou o funcionamento da colônia e se atualiza nas democracias atuais.

Ser inventado enquanto um inimigo nos remete a uma relação especular e dialética entre o sujeito e o Outro, entre o negro e o branco, onde ao negro só lhe resta ser branco a partir do ideal de branquitude que lhe é imposto.

O racismo é o suplemento dessa engrenagem. E na concepção de Mbembe, ele implica em uma forma de desviar ao Outro (a um bode expiatório) uma vergonha sentida por si mesmo, em razão da presença de resquícios desse homem primitivo no homem tido como “civilizado”. Sua teoria sobre o racismo está baseada justamente na articulação entre o político e o pulsional. Mbembe inclui, na sua formulação sobre racismo, aquilo que Freud ([1914]2015) nomeou como circuito ou montagem pulsional. Nesse ponto se revelou ser importante investigar os destinos pulsionais da reversão em seu contrário e o retorno em direção à própria pessoa, especialmente no que diz respeito ao par de opostos sadismo e masoquismo. Em algum ponto da construção freudiana sobre a teoria das pulsões o sadismo passou a ser nomeado pelo endereçamento da pulsão de morte ao Outro, e o masoquismo como o endereçamento dessa em direção ao Eu.

Em termos conceituais, dentro do campo da psicanálise, são diversas as possibilidades para esse trânsito energético e pulsional, tanto que para além dos destinos pulsionais podemos evocar o mecanismo de defesa de projeção, recuperado por Fanon enquanto o transativismo: mecanismo que refere um desvio de uma parcela de energia pulsional do próprio Eu e a endereça a um gênio mau.

Posto isso, o modo pelo qual o princípio de destruição opera no racismo se dá através dos caminhos pelos quais a pulsão de morte - um dos conceitos do edifício teórico e clínico da psicanálise, que carrega consigo um enorme potencial crítico - percorre na teia da vida psíquica. Há, portanto, um trajeto psíquico para que o inimigo seja inventado.

A tese de Mbembe - a de que há uma dimensão pulsional no racismo - parece ter seus efeitos em trabalhos contemporâneos dentro do campo dos estudos raciais, a exemplo de Barros (2024) que, embora tenha a perspectiva de discutir o identitarismo presente no neoliberalismo colonial, reconhece que, na ordem colonial, o colonizador direciona suas pulsões mais arcaicas ao colonizado: “[...] o outro, nesse contexto, é a representação imediata e o lugar de realização das pulsões arcaicas” (Barros, 2024, p. 143).

A partir dessa perspectiva, podemos considerar que no racismo o inimigo de fato está do lado de dentro, pois Mbembe se apoia do argumento freudiano de que o homem, apesar de civilizado, demonstra o quanto o seu estado primitivo ainda o habita. Com essa força destrutiva voltada para o aniquilamento do Outro o racista está evitando aniquilar essa versão de si mesmo. O inimigo é ele próprio.

Na relação de inimizade entre o branco e o negro não há a possibilidade de reconhecimento simétrico, a cena colonial exclui qualquer dialética de reconhecimento. Mbembe convoca Fanon, que convoca Lacan, e nós incluímos nesse debate Butler e Honneth, no intuito de pensar o reconhecimento por várias vias e perspectivas. E o que foi possível depreender é que através daquilo que se dá na tenra formação do Eu, por meio de sua relação especular com o Outro - condição basilar para a possibilidade de o humano reconhecer a si mesmo e/ou o seu alter -, no caso do negro essa operação psíquica sofre uma fratura: não é possível ao negro reconhecer-se como tal, pois o ideal de eu que lhe é imposto é o ideal do branco. O branco não lhe confere uma mesma posição, não há troca em que um reconhece o outro e se reconhece no outro, a relação é assimétrica e de não reconhecimento.

Por fim, vimos igualmente que a reivindicação fanoniana é a de que a cultura possa reconhecer o negro como homem. Somado a essa justa reivindicação, podemos costurar o que Freud ([1915]2024, p. 112) nos sugeriu: precisamos apostar na “perspectiva de preparar uma ampla reconfiguração pulsional em cada nova geração, enquanto portadora de uma cultura melhor”. Para tanto, é preciso refrear a pulsão de morte mirada no inimigo inventado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

BARROS, D. **O que é identitarismo?** São Paulo: Boitempo, 2024.

BESSONE, M. *Achille Mbembe, Politiques de l'inimité*. L'Homme, 2016.

BIRMAN, J. **As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

- BUTLER, J. **Desfazendo gênero**. São Paulo: Editora UNESP, 2022.
- BOLA DE CRISTAL. Baiana System assina com Roberto Barreto, Russo Passapusso, SekoBass e Ubiratan Marques. Salvador: Máquina de Louco, 2019.
- CAMPELLO, F. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. **Conjectura: Filos. Educ.**, Caxias do Sul. v. 22, n. especial. pp. 104-126, 2017.
- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- CROMBERG, R. U. Cem anos de Além do Princípio do Prazer: Sabina Spielrein a origem do conceito de pulsão de morte. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. -10, p. 4, 2020. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2020/11/09/n-10-4/>. Acesso em: 20.07.2024.
- FANON, F. (1956). Racismo e cultura. **Revista Convergência Crítica**, n. 13, 2018.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FOUCAULT, M. (1975-1976). **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FREUD, S. (1914). **As pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- FREUD, S. (1915). **O recalque**. In: FREUD, S. **Escritos sobre a Psicologia do inconsciente**. Tradução de Luiz Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- FREUD, S. (1915). **Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- FREUD, S. (1920). **Além do princípio do prazer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- FREUD, S. (1921). **Psicologia das massas e análise do Eu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- FREUD, S. (1924). **O problema econômico do masoquismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- FREUD, S. (1930). **O mal-estar na cultura**. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- FREUD, S. (1933). **Por que a guerra?** Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- HAN, B-C. **Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2021.
- HEGEL, G. W. F. (1807). **A fenomenologia do espírito. Parte I**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1992.

HONNETH, A. (1992). **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, A. (2009). Entrevista com Axel Honneth: da angústia de separação à luta por reconhecimento. **Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise**. Campinas, n. 01, pp. 374-405, 2017.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Berlim: Editora Cobogó, 2019.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LACAN, J. (1938). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em Psicologia. *In: LACAN, J. Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, J. (1948). A agressividade em psicanálise. *In: LACAN, J. Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. *In: LACAN, J. Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1953-1954). **Seminário 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

LACAN, J. (1958-1959). **Seminário 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

LACAN, J. (1959-1960). **Seminário 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1964) **O seminário 11: os quatro conceitos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. (1969-70) **O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MBEMBE, A. (2005). Afropolitanismo. *Áskesis*, v. 04, n. 02, p. 68-71, 2015.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MBEMBE, A. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MBEMBE, A. **Democracia como comunidade de vida**. São Paulo: n-1 edições, 2025.

MEDEIROS, C. V. F. A Filosofia Política de Achille Mbembe: racismo e saída da democracia. **Ensaio Filosóficos**, v. XVIII, 2018.

NOGUERA, R. Fanon: uma filosofia para reexistir. *In*: FANON, F. **Alienação e liberdade**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

ORTEGA, F. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PACHECO, M. P. F. Honneth e a pulsão: sobre as razões e as consequências para a crítica social da rejeição honnethiana à pulsão de morte freudiana. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v. 27, n. 01, pp. 78-85, 2016.

PAULA, M. G. A dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no Marxismo e na Psicanálise Lacaniana. **Psicanálise & Barroco em revista**, [S.l.], v. 8, n.1, pp. 98-113, jul. 2010.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, A. **Os discursos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

SOUZA, O. Quem acredita na pulsão de morte? **Cad. Psicanál. (CPRJ)**, Rio de Janeiro, v. 43 n. 44, pp. 61-77, jan./jun. 2021.

SOUZA, N. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, P. S. **Traços, restos e laços de Frantz Fanon**: contribuições clínicas emancipatórias e anticolonialistas à psicanálise. 2024. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2024.

SPIELREIN, S. (1912). **A destruição como origem do devir**. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2021.

SPIVAK, G. C. (1985). **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

VELIQ, F.; MAGALHÃES, P. A colonização é aqui e agora: elementos de presentificação do racismo. **Trans Form Ação**, Marília, v. 45, 2022.

WINNICOTT, D. W. **Textos selecionados**: da pediatria à psicanálise. Rio de Janeiro: F. Alves, 1993.