



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

A MEMÓRIA ENFERMA E O RACISMO COMO SINTOMA DE UMA NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA: SOBRE A NECESSIDADE DE UMA TERAPIA MNEMÔNICA COLETIVA COM BASE NOS PENSAMENTOS DE PAUL RICŒUR E LÉLIA GONZALEZ

CARLOS FREDERIQUE DIAS BUBOLS¹

RESUMO:

Este trabalho pretende, ao longo de três tópicos, sugerir a necessidade de uma *terapêutica mnemônica coletiva* como um meio para a *elaboração* de traumas históricos coletivos, promovida por uma historiografia crítica. Para isso, será inicialmente apresentada a noção de *memória enferma*, desenvolvida por Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*, com o objetivo de testar a possibilidade de uma transposição de certas categorias psicanalíticas, circunscritas à esfera interpessoal da clínica e mediadas pela *transferência*, à noção de *memória coletiva*. Depois, será então apresentado o pensamento da filósofa brasileira Lélia Gonzalez, notadamente no que se refere a seu entendimento do fenômeno do racismo como sintomática do que chamou de *neurose cultural brasileira*, com atenção especial a sua relação fundamental com o mito da *democracia racial*, supostamente existente no Brasil de acordo com alguns intelectuais brasileiros do início do século XX. Por fim, com base nos dois tópicos anteriores, será indicada a necessidade de uma espécie de *terapia coletiva*

¹Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desenvolve pesquisa em Hermenêutica, centrada em temas como teoria da história, memória, literatura e psicanálise com base no pensamento de Paul Ricoeur.

DOI: 105935/2179-9180.20230009

que, diante da atual organização das instituições brasileiras, passa necessariamente pela educação, e, em especial, pelo ensino escolar de uma *historiografia crítica* – termo este que aparece em Ricœur e é reforçado pela crítica de Gonzalez a uma certa historiografia brasileira que engendrou e difundiu a ficção da *democracia racial*, o que novamente substancia a reunião dos pensamentos do filósofo francês e da filósofa brasileira neste trabalho –. Assim, para que essa *terapêutica* se realize, é preciso que fique bem determinado que *tipo* de historiografia promove a memória, ou, pelo menos, seguindo um caminho de exclusão, qual historiografia deve ser inteiramente recusada notadamente por promover o esquecimento por meio de um excesso de memória institucional, o que é tornado possível ao se conjugar os pensamentos de Ricœur e Gonzalez a partir de um olhar atento ao papel formador das *ideologias*.

Palavras-chave: Memória coletiva. Psicanálise. Neurose cultural brasileira. Paul Ricœur. Lélia Gonzalez.

SICK MEMORY AND RACISM AS A SYMPTOM OF A BRAZILIAN CULTURAL NEUROSIS: ON THE NEED FOR A COLLECTIVE MNEMONIC THERAPY BASED ON THE THOUGHTS OF PAUL RICŒUR AND LÉLIA GONZALEZ

ABSTRACT:

This work intends, along three topics, to suggest the need for a *collective mnemonic therapy* as a means for the elaboration of collective historical traumas. For this, the notion of *sick memory*, developed by Paul Ricœur in *Memory, history, forgetting*, will be initially presented, with the aim of testing the possibility of a transposition of some psychoanalytic categories, circumscribed to the interpersonal sphere of the clinic and mediated by the transference, to the notion of collective memory. Afterwards, the thought of the Brazilian philosopher Lélia Gonzalez will be presented, mainly on her understanding of the phenomenon of racism as a symptom of a *Brazilian cultural neurosis*, with special attention to its fundamental relationship with the myth of *racial democracy*, supposedly existing in Brazil according to some Brazilian intellectuals of the beginning of the 20th century. Finally, based on the two previous topics, the need for a kind of *collective therapy* will be pointed out, which, given the current organization of Brazilian institutions, necessarily involves education, especially with regard to the teaching of a critical historiography – a term that appears in Ricœur and is reinforced by Gonzalez's criticism of a certain Brazilian historiography that engendered and disseminated the fiction of *racial democracy*, which again substantiates the meeting of the thoughts of the French philosopher

and the Brazilian philosopher in this work –. Thus, for this *therapy* to take place, it is necessary to clearly determine which type of historiography promotes memory, or, at least, following a path of exclusion, which historiography must be entirely rejected, notably for promoting forgetfulness through an excess of institutional memory, which is made possible by combine the thoughts of Ricœur and Gonzalez from an attentive look at the formative role of *ideologies*.

Keywords: Collective memory. Psychoanalysis. Brazilian cultural neurosis. Paul Ricœur. Lélia Gonzalez.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto se propõe a apontar para a necessidade de uma *terapêutica mnemônica coletiva* a partir da conjugação dos pensamentos de Paul Ricœur (1913-2005) e Lélia Gonzalez (1935-1994). Para que os pontos de convergência entre ambos fiquem indicados, será feito inicialmente um comentário sobre o entendimento de Ricœur acerca daquilo que chamou de *nível patológico-terapêutico* da memória, isto é, a *memória enferma* – que também aparece como *memória impedida* ou *memória ferida* – na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2000), aplicada ao âmbito da *memória coletiva*. Essa abordagem *patológica* de base psicanalítica sobre a memória é elevada pelo filósofo a um nível coletivo ao incorporar algumas categorias clínicas e terapêuticas às experiências históricas.

Já no segundo tópico deste artigo, por sua vez, será apresentado o pensamento de Lélia Gonzalez (1935-1994) acerca do racismo no Brasil, que, como afirma a pensadora, constitui-se como “[...] a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*” (GONZALES, p. 76). O duplo caráter do racismo brasileiro, que conjuga raça e gênero, de acordo com a filósofa, tem como anteparo intelectual uma ficção sociológica, chamada de *democracia racial*, elaborada e disseminada por intelectuais brasileiros do início do século XX, com menção especial a Gilberto Freyre, contra quem Gonzalez frequentemente teceu críticas mordazes. Assim, não apenas se torna possível a aproximação entre Ricœur e Gonzalez por meio do olhar psicanalítico sobre a *memória coletiva*, como também, e sobretudo, como também se explicita a íntima relação entre esta e o uso da historiografia como instrumento ideológico.

Com isso está preparada a terceira e última parte deste trabalho, em que se aponta para a necessidade de uma *terapêutica coletiva* como um caminho de *elaboração dos traumas recalçados* da cultura brasileira, em um diálogo direto com os dois tópicos anteriores, uma vez que se está considerando aqui que o racismo tem suas bases em uma política de *esquecimento*. Uma historiografia capaz de elevar à superfície aquilo que se encontra no subterrâneo da cultura, isto é, em uma espécie de *inconsciente coletivo* que continua a operar nas práticas racistas cotidianas, mesmo quando ele

não se mostra enquanto tal – algo que está na base do *racismo estrutural*, diga-se de passagem, em que o racismo é expresso ora pela violência física explícita, ora pelos deslizamentos da linguagem, –, não poderá ser uma historiografia que reforce o discurso hegemônico de uma sociedade *enferma*. Aqui, sob a luz de um olhar atento ao uso ideológico da historiografia, Ricœur e Gonzalez serão pilares de sustentação de uma crítica historiográfica sobre os discursos intelectuais que pretendem dar conta da *formação* do Brasil contemporâneo, para mencionar a expressão presente no título da obra de Caio Prado Jr., que, na companhia de Gilberto Freyre, foi agudamente criticado por Lélia Gonzalez.

A MEMÓRIA FERIDA EM PAUL RICŒUR

Este trabalho se dedica inicialmente a um pequeno recorte do projeto de Paul Ricœur em *A memória, a história, o esquecimento*, com atenção especial ao tratamento que o filósofo oferece às categorias clínicas referentes à memória em suas manifestações patológicas, com base manifestamente psicanalítica. É, portanto, no nível *patológico* que será feito o exame da *memória coletiva*, notadamente no que respeita ao *esquecimento* provocado pelos abusos da memória institucional, com o propósito de, mais adiante, estabelecer um diálogo entre os pensamentos de Paul Ricœur e Lélia Gonzalez acerca dos traumas históricos, e, por fim, apontar para a necessidade de uma *terapia mnemônica* que deve lançar luz sobre esses traumas, com a atenção voltada ao *trauma brasileiro* – ou aos *traumas* recorrentes, uma vez que, como será visto adiante no pensamento freudiano, os traumas tendem à repetição enquanto não sofrem *elaboração* – produzido pelo complexo processo de colonização.

Em especial nesse texto de Ricœur, uma primeira dificuldade se impõe: em que medida é possível a aplicação de termos figurados em um contexto analítico, termos estes circunscritos ao âmbito interpessoal demarcado pela *mediação da transferência*, ao nível da *memória coletiva* (RICŒUR, 2007, p. 83)? Na tentativa de responder a essa questão, Ricœur irá recorrer a dois ensaios de Freud, a saber, os textos *Recordar, repetir e elaborar* (1914) e *Luto e melancolia* (1915), para então estabelecer um vínculo inédito entre eles.

No primeiro ensaio, a saber, *Recordar, repetir e elaborar*, Freud se ocupou do fenômeno da *compulsão de repetição*, tratado pelo fundador da psicanálise como um impedimento ao *trabalho de interpretação* [*Deutungsarbeit*], quando este colide com as recordações traumáticas. Esse obstáculo, chamado de *compulsão de repetição*, é, de acordo com Ricœur em concordância com Freud, imposto pelas *resistências do recalque* [*Verdrängungswiderstände*], e se caracteriza por uma tendência a uma passagem em *ato* (atuação) que tem como traço distintivo a substituição da lembrança. O analisando – assim como o sujeito que pratica o racismo por *denegação* ou *omissão* (GONZALEZ, 2018, p. 181), que é o tipo especial de racismo brasileiro, ancorado na ficção da *democracia racial*, para já adiantar um conceito importante de

Lélia Gonzalez – não exprime determinado evento em forma de lembrança, mas em forma de ação, *repetindo* o evento sem nem mesmo se dar conta daquilo que repete. Freud, em *Recordar, repetir e elaborar*, afirma:

Também surgem casos que até certo ponto se comportam como na técnica hipnótica e somente depois divergem; outros agem diferentemente desde o princípio. Se nos detemos nesse último tipo para caracterizar a diferença, é lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz. (FREUD, 2010, p. 150, grifos nossos).

O destaque na citação acima coloca em relevo o liame entre a *compulsão de repetição* e a *resistência*, como também da substituição da lembrança pelo ato de repetição. Aqui Ricœur está interessado nas duas propostas terapêuticas fornecidas por Freud, que mais adiante na obra serão transpostas da análise clínica para o domínio da *memória coletiva*, sendo uma concernente ao analista, e a outra ao analisando. Quanto ao analista, dirá Ricœur, “aconselha-se muita paciência com as repetições que ocorrem sob o manto da transferência” (RICŒUR, 2007, p. 84; FREUD, 2010, p. 152), favorecendo a criação de um ambiente interposto entre a *doença* e a *vida real*, descrito pelo filósofo como uma *arena* onde a *compulsão de repetição* pode se manifestar com total liberdade. Já da parte do analisando, por sua vez, nos termos de Freud:

Ele tem de conquistar a coragem de dirigir sua atenção para os fenômenos de sua doença. A própria doença não deve mais ser algo desprezível para ele, mas sim tornar-se um digno adversário, uma parcela do seu ser fundamentada em bons motivos, de que cabe extrair algo valioso para sua vida futura. (FREUD, 2010, p. 152-153).

Caso isso não aconteça, diz Ricœur, seguindo os passos de Freud, não há *reconciliação* [*Versöhnung*] do analisando com o *recalcado* [*Verdrängt*]. É nesse processo que ocorre a *elaboração*, ou a *perlaboração* [*perlaboration*], isto é, aquilo que Freud chamou de *Durcharbeiten*, que nada mais é do que o trabalho em conjunto entre analista e analisando no caminho de uma relação *verídica* do analisando com seu passado. A partir daqui já é possível deixar uma questão de fundo, que deverá permear a totalidade deste texto: em *O racismo por omissão* (1983), Lélia faz uso de termos como *esquecido*, *invisibilizado*, *tirado de cena* e, finalmente, *recalcado* (GONZALEZ, 2018, p. 181), para se referir à exclusão de questões relativas aos negros brasileiros em uma propaganda político-partidária veiculada na TV no início dos anos 1980; ora, feita a devida transposição das observações psicanalíticas para o nível da *memória coletiva*, e considerando-se o mito da *democracia racial* como a ideologia dominante promotora de *esquecimento* ou *recalcamento*, pela qual a *memória* “[...] fala através das mancadas do discurso da consciência” (GONZALEZ, 2020, p. 70), pelos *atos falhos* que insistem em trazer o *recalcado* à superfície, qual tipo de

trabalho de memória – e, por que não, de *trabalho de luto*, como se verá abaixo, visto que o *racismo estrutural* se revela sobretudo na recusa da sociedade racista em abrir mão, em *deixar ir* o mundo perdido da sujeição dos negros – deveria ser operado em nível social como espécie de *tratamento* contra a patologia social do racismo, ou, nos termos de Lélia, dessa *neurose cultural brasileira*?

Por ora, retome-se o fio da discussão de Ricœur sobre os ensaios de Freud, pois essa questão não pode ser respondida tão abruptamente.

Já em *Luto e Melancolia*, por sua vez, Freud se ocupa do exame das semelhanças e distinções entre esses dois fenômenos psíquicos. Ambos se caracterizam pela presença de um evento traumático em que ocorre uma perda, seja ela caracterizada pela morte de alguém, uma separação, ou mesmo “de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (FREUD, 2011c, p. 129) – ou, por que não, uma ideia de *superioridade racial* –. Ocorre que, se de um lado o *luto* envolve um processo considerado por Freud como natural, saudável, em que ocorre com o transcurso do tempo uma aceitação da ausência de um determinado objeto do desejo, quando a *energia libidinal* se recolhe e fica novamente livre para se direcionar a outro objeto, na *melancolia* ocorre algo distinto: o sujeito melancólico estabelece uma relação de identidade com o objeto de desejo, e, na perda deste, o sujeito perde a si mesmo. Nos dois casos o sujeito perde interesse pelo mundo externo, pois este perde o sentido, mas para o melancólico, ele mesmo também *se perde*. Segundo Freud, apesar das semelhanças entre *luto* e *melancolia*, apenas nesta a autoestima dramaticamente é abalada.

O *trabalho de luto* consiste, então, no seguinte: a ausência do objeto de desejo no mundo, uma vez observada pelo sujeito, exige que sua libido se desligue desse objeto; isso não ocorre de maneira pacífica, no entanto, pois o sujeito resiste em abandonar esse objeto, o que pode acarretar em um apartamento da realidade com uma fixação ao objeto, algo que aos poucos tende a desaparecer conforme o *trabalho de luto* vai se realizando; enquanto isso não ocorre, a existência do objeto se mantém na psique, até que finalmente o objeto seja abandonado e o *Eu*, finalmente, fique outra vez livre com a consumação do *trabalho de luto*. Freud descreve esse processo nos seguintes termos: O exame da realidade mostrou que o objeto amado não mais existe, e então exige que toda libido seja retirada de suas conexões com esse objeto. Isso desperta uma compreensível oposição – observa-se geralmente que o ser humano não gosta de abandonar uma posição libidinal, mesmo quando um substituto já se anuncia. Essa oposição pode ser tão intensa que se produz um afastamento da realidade e um apego ao objeto mediante uma psicose de desejo alucinatória [...]. O normal é que vença o respeito à realidade. Mas a solicitação desta não pode ser atendida imediatamente. É cumprida aos poucos, com grande aplicação de tempo e energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto perdido se prolonga na psique. Cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido. (FREUD, 2011c, p. 130).

Freud observa então o que seria o mesmo processo, mas agora referente à *melancolia*. Uma primeira distinção entre a *melancolia* e o *luto* é que neste o objeto perdido está sempre presente à consciência. O enlutado sabe o que foi perdido. Na *melancolia*, por outro lado, observa-se “uma perda de objeto subtraída à consciência” (FREUD, 2011c, p. 131), pois mesmo quando o sujeito sabe *quem* perdeu, não sabe, contudo, o *que* perdeu nesse alguém (*Ibid.*). Depois, além da enigmática absorção daquele que padece da *melancolia* por não ser possível identificar o que o absorve, ocorre ainda o que Freud chamou de “rebaixamento da autoestima, um enorme rebaixamento do Eu” (*Ibid.*). Continua Freud:

No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu. O doente nos descreve seu Eu como indigno, incapaz e desprezível; recrimina e insulta a si mesmo, espera rejeição e castigo. Degrada-se diante dos outros; tem pena de seus familiares, por serem ligados a alguém tão indigno. Não julga que lhe sucedeu uma mudança, e estende sua autocrítica ao passado; afirma que jamais foi melhor. O quadro desse delírio de pequenez – predominantemente moral – é completado com insônia, recusa de alimentação e uma psicologicamente notável superação do instinto que faz todo vivente se apegar à vida. (FREUD, 2011c, p. 131).

A partir daqui já é possível que se elucide a convergência estabelecida por Ricœur entre os dois ensaios de Freud. A simetria entre ambos se encontra no paralelo proposto por Ricœur entre o *trabalho de luto* e o *trabalho da lembrança*, bem como entre a *melancolia* e a *compulsão da repetição*. O *trabalho de luto* pode ser comparado com o *trabalho da lembrança* no sentido de que, concluído o *trabalho de luto*, o *ego* fica novamente livre, sem *inibição*. Nas palavras de Ricœur:

Se o trabalho da melancolia ocupa neste ensaio [*Luto e Melancolia*] uma posição estratégica paralela à que a compulsão de repetição ocupa no anterior [*Recordar, repetir e elaborar*], pode-se sugerir que é enquanto trabalho da lembrança que o trabalho de luto se revela custosamente, mas também reciprocamente, libertador. O trabalho de luto é o custo do trabalho da lembrança; mas o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho do luto. (RICŒUR, 2007, p. 86).

O luto leva tempo, e, para Ricœur, o tempo do luto possui um vínculo com a paciência requerida do analista no que concerne à passagem da repetição à lembrança, como se observou acima. Assim, a lembrança não está tão somente em alusão ao tempo, mas ela “requer tempo – o tempo de luto” (RICŒUR, 2007, p. 87). Ora, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia Gonzalez discrimina duas noções que se antagonizam em uma dialética, a saber, as noções de *consciência* e *memória*, tal que a primeira opera uma espécie de *apagamento* da memória, já que, nas palavras da filósofa, trata-se do “[...] lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber” (GONZALEZ, 2020, p. 78), enquanto que a *memória*, por sua vez, ocupa o lugar do *não saber que conhece*, esse “[...] lugar de

inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (*Ibid.*, p. 78-79). Se o *lugar da consciência* promove esquecimento, e, como se viu acima, aquilo que é *esquecido* nem por isso deixa de existir, retornando sempre como *repetição em ato*, está no *trabalho de memória*, que, como se viu com Ricœur, está diretamente relacionado com o *trabalho de luto*, o centro daquilo que se pode considerar como uma terapêutica a nível social, que passa, necessariamente, pela historiografia e o ensino de história. Resta que se saiba, contudo, a qual historiografia se está falando, uma vez que, como Gonzalez bem demonstrou, a própria historiografia contribuiu com a construção e divulgação da ficção da *democracia racial* no Brasil, conceito este que está na base do *racismo estrutural*.

A transposição dessas categorias ao nível coletivo da experiência histórica, que é o que se busca neste trabalho, sobremaneira em seu último tópico, será então justificada se for possível que se demonstre que essas categorias não se aplicam unicamente às situações singulares ditas *patológicas* – simplesmente de *indivíduos* –, senão que elas são mesmo parte constitutiva, portanto estruturais, da experiência coletiva. Neste caso, como sugere Ricœur, deve-se ter em vista a “relação fundamental da história com a violência” (RICŒUR, 2007, p. 92). De acordo com o filósofo, não há experiência coletiva humana, isto é, nenhuma *comunidade histórica*, que não tenha sua origem comparável a uma situação de guerra, que não tenha, portanto, uma origem traumática. Em seus próprios termos:

Aquilo que celebramos como acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um estado de direito precário. A glória de uns foi humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura. Mais precisamente, o que, na experiência histórica, surge como um paradoxo, a saber, *excesso* de memória aqui, *insuficiência* de memória ali, se deixa reinterpretar dentro das categorias da resistência, da compulsão de repetição e, finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração. (RICŒUR, 2007, p. 92, grifos do autor).

Ricœur afirma que o que chamou acima de *excesso de memória* faz lembrar a *compulsão de repetição*, em que, como dizia Freud no primeiro ensaio, fazia com que a *lembrança verdadeira*, pela qual “o presente estaria reconciliado com o passado” (RICŒUR, 2007, p. 92), fosse substituída pela *passagem ao ato*. Continua Ricœur: “quantas violências no mundo valem como *acting out* ‘no lugar’ da lembrança!” (*Ibid.*). O filósofo apresenta então um par de conceitos, a saber, a *memória-repetição* e a *memória-lembrança*, em que a primeira noção se refere às *celebrações fúnebres*, que nada mais são do que a repetição de eventos violentos *resistentes à crítica*, e a segunda, por sua vez, pode ser compreendida como “fundamentalmente uma memória crítica” (*Ibid.*, p. 93). O primeiro conceito refere-se à história “oficial”, institucional, em que *datas comemorativas* atuam como propagadoras de discursos hegemônicos

ao mesmo tempo em que promovem o apagamento dos *derrotados* do processo histórico comemorado, e a segunda, por sua vez, refere-se ao trabalho historiográfico *crítico* propriamente dito. Eis aqui a chave para a proposta deste artigo, encontrada no último tópico: o *tratamento dos traumas históricos* passa necessariamente por uma *terapia* de memória que, tendo em vista a forma atual de organização das instituições, só pode se realizar no espaço escolar. Enquanto a instituição escolar servir de reprodutora de um certo tipo de *esquecimento*, ocorrerá algo semelhante a um analista que, no lugar de auxiliar o analisando a recuperar o que foi ocultado pelo *recalcamento*, termina por justamente reforçar esse encobrimento.

Ricoeur afirma, ao final da discussão sobre a *memória enferma*, que se encontra no plano da *memória coletiva*, mais do que no plano da *memória individual*, a simetria entre o *trabalho de luto* e o *trabalho de lembrança*, e isso é fundamental para este trabalho. Para ele, o ato de se falar em “feridas do amor-próprio nacional” (RICŒUR, 2007, p. 93) autoriza que se diga algo a esse respeito nos termos de um “objeto de amor perdido” (*Ibid.*). A *memória ferida*, diz o filósofo, está sempre em confronto com uma perda, mas é incapaz de realizar o que, no *trabalho de luto*, o exame da realidade a impõe. Ela é incapaz de, na falta do objeto, renunciar os investimentos libidinais que a mantém ligada ao objeto ausente. É, então, a partir dessa leitura que se deve considerar os atos de *resistência* às mudanças históricas que o país vem realizando desde o pós-abolição, sobremaneira nas últimas décadas, com a conquista social das cotas raciais e outras políticas públicas de inclusão. Essa *resistência*, contudo, não pode ser compreendida sem seu alicerce, a saber, o mito da *democracia racial*, que foi formulado a partir do uso ideológico da historiografia, como se verá adiante.

O RACISMO COMO SINTOMA DE UMA *NEUROSE CULTURAL* BRASILEIRA SEGUNDO LÉLIA GONZALEZ

O conceito de *neurose* possui certa trajetória ao longo do processo de desenvolvimento das áreas da psicologia, e mesmo no interior da psicanálise não é diferente (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 534-535). Sem dúvidas, é notadamente na psicanálise que o conceito conserva ainda algum significado, sobretudo se considerada como uma ciência hermenêutica por excelência, conforme Ricoeur a compreende em uma diversidade de textos, e é a partir das elaborações de Freud que o sentido que importa para este trabalho ganha forma, pois, a despeito da historicidade do conceito na obra de Freud, bem como de seus desdobramentos em Lacan, a quem Lélia Gonzalez tem como maior referência sobre o conceito, permanece sua relação íntima com o mecanismo psíquico do *recalcamento*, diretamente ligado ao tema anteriormente tratado do *esquecimento*.

Em *As neuropsicoses de defesa* (1894), Freud afirma que o *recalcamento* ocorre sobre *representações* de caráter sexual que estão em conflito com o *Eu*, levando ao

sintoma neurótico. Na *histeria*, que é um exemplar das formas clínicas da *neurose*, a *excitação* é desviada do objeto para a corporeidade pelo *recalcamento*, enquanto que nas *obsessões* e *fobias*, que são também formas clínicas da *neurose*, a *excitação* se mantém no âmbito psíquico, mas é movida para outras *representações* (FREUD, 1987, p. 53 et. seq.). De modo geral, a *neurose* pode ser compreendida como uma espécie de desacordo entre as pulsões sexuais e o *Eu*, e o surgimento das pulsões será sempre um evento traumático, acarretando em uma *neurose infantil*, como se lê em *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* (1896). Assim, na *neurose* da fase madura “[...] não são as experiências em si que agem de modo traumático, mas antes sua revivescência como lembrança depois que o sujeito ingressa na maturidade sexual” (FREUD, [s.d], np).

Portanto, a *neurose*, antes de representar simplesmente uma patologia, é, junto com a *psicose* e a *perversão*, uma das estruturas psíquicas que se originam na formação da *psique* na infância a partir do *complexo de Édipo*. Em *O Eu e o Id* (1923), ao tratar da “[...] natureza triangular da situação edípica” (FREUD, 2011d, p. 28) e da “[...] bissexualidade constitucional do indivíduo” (*Ibid.*), Freud descreve bem a formação dessas estruturas pelo *recalcamento*:

[...] o caso se configura da forma seguinte para o menino. Bastante cedo ele desenvolve um investimento objetal na mãe, que tem seu ponto de partida no seio materno e constitui o protótipo de uma escolha objetal por “apoio”; do pai o menino se apodera por identificação. As duas relações coexistem por algum tempo, até que, com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos, tem origem o complexo de Édipo. A identificação com o pai assume uma tonalidade hostil, muda para o desejo de eliminá-lo, a fim de substituí-lo junto à mãe. Desde então é ambivalente a relação com o pai; é como se a ambivalência desde o início presente na identificação se tornasse manifesta. A postura ambivalente ante o pai e a relação objetal exclusivamente terna com a mãe formam, para o menino, o conteúdo do complexo de Édipo simples e positivo. (FREUD, 2011d, p. 28-29).

O *investimento objetal* na mãe será então abandonado apenas com a falência do *complexo de Édipo*, isto é, quando este “sucumbe à repressão” (FREUD, 2011a, p. 184), como se lê em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), situação em que se inicia o período de latência, e em seu lugar ou bem pode ocorrer uma identificação com a mãe, ou bem um revigoramento da identificação com o pai (*Idem*, 2011d, p. 30), e essa *persistência* do *apego* aos progenitores ocorre justamente em virtude do trabalho do *recalcamento*, que o perpetua (CHEMAMA, 1995, p. 141). Já para Lacan, por sua vez, a *angústia de castração* apontaria para um processo incompleto da “[...] operação normativa” (*Ibid.*), que é, trocando em miúdos, o processo de *simbolização* da *castração*, efetuado por meio do *complexo de Édipo*. Ora, se a *castração*, que é a privação simbólica do objeto da satisfação pelo *complexo de Édipo*, é, para Lacan,

determinada pela *linguagem* (LACAN, 2008, p. 35), e, a depender da ideia de *normalidade* que é determinada socialmente, essa *norma* é atribuída à posição paterna, é notadamente aí que se institui a fixação.

Aqui reside uma questão final importante para o subsequente pensamento de Lélia Gonzalez, a saber, a noção de *sintoma*, para que se entenda o que significa apresentar o racismo como *sintoma* de uma *neurose*. Se, para Freud, o *sintoma* é aquilo que “[...] vem do reprimido” (FREUD, 2010, p. 140) e, no que concerne ao sintoma neurótico, diz respeito a “[...] satisfações substitutivas para desejos sexuais não realizados” (*Idem*, 2011f, p. 86), de sorte que as “[...] frustrações da vida sexual que os indivíduos chamados de neuróticos não suportam” (*Ibid.*, p. 51) levam a criação dessas “gratificações substitutivas, que no entanto causam sofrimento ou tornam-se fonte de sofrimento, ao lhes criar dificuldades com o ambiente e a sociedade” (*Ibid.*, p. 52), para Lacan, por outro lado, o *sintoma* é um fenômeno que deve aparecer na clínica. Novamente, a transposição de um conceito que se desenvolve no âmbito analítico ao nível coletivo se impõe, e, ainda uma vez, sua justificação precisa ficar, ao menos parcialmente, em suspenso. O que importa, contudo, é que, para Lacan, o *sintoma* se estrutura como linguagem (LACAN, 2008, p. 35), e é notadamente na linguagem – e na sua contraparte concreta, que é a *fala* – que o racismo se revela, ainda que se esconda por detrás do mito da *democracia racial*.

Esse breve preâmbulo simplificado dos conceitos de *neurose* e *sintoma* pretendeu preparar para a interpretação da sociedade brasileira feita por Lélia Gonzalez a partir da teoria psicanalítica, sobremaneira com base em Lacan, embora o importante mecanismo de formação psíquica dos sujeitos por meio do *recalcamento* já se encontre de forma bastante adiantada em Freud, como se viu, e por isso mesmo este recebeu maior atenção neste trabalho. A questão de fundo aqui é, então, a seguinte: tendo em vista o que foi visto até o momento sobre a relação entre a *castração* e o redirecionamento das *pulsões* a partir da supressão do *complexo de Édipo*, e transpondo-se essas estruturas ao nível coletivo da formação social, em consonância com o procedimento metodológico operado no primeiro tópico deste artigo, pergunta-se que espécie de formação psíquica seria engendrada nos sujeitos de uma sociedade em que o trabalho do cuidado, isto é, a *função materna*, no lugar de ser exercido pelas progenitoras brancas, fosse antes realizado pelas mulheres negras escravizadas que foram as responsáveis pela criação dos filhos da classe dominante branca brasileira? E, no mesmo caminho teórico, pergunta-se adicionalmente qual seria a *figura* que predominantemente exerceu a função da *norma*, isto é, a *função paterna*, que, na sociedade brasileira, seria o *pai* – que, via de regra, na sociedade brasileira é ausente – a quem o filho iria se espelhar? É precisamente nessas questões que reside a chave para a compreensão do que Lélia Gonzalez chamou, ao se referir à forma que o racismo assume no Brasil, de *neurose cultural brasileira*.

De antemão, a noção de *neurose cultural brasileira* deve ser entendida a partir do mito da *democracia racial*, tantas vezes mencionado neste trabalho, uma vez que é essa ficção que *oculta* o racismo, engendrando um tipo de racismo tipicamente brasileiro – ou o assim chamado *racismo velado*, que por vezes se apresenta como uma variante popular do mito da *democracia racial*, e, se mal compreendido, não serve senão para esconder as formas mais concretas de racismo –. Como bem demonstrou Abdias Nascimento (1914-2011), em *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978), a noção de *democracia racial*, por vezes assentada em uma certa historiografia condescendente com o processo de colonização, afirma que pretos e brancos “[...] convivem harmoniosamente, desfrutando de iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (NASCIMENTO, 2016, p. 48). Dentre esses intelectuais que contribuíram na construção dessa fabulação se encontra a figura de Gilberto Freyre (1900-1987), frequentemente mencionado por Gonzalez, como se verá ao longo deste trabalho, e para quem os portugueses possuiriam uma *predisposição* a um certo tipo de colonização – a “[...] colonização híbrida e escravocrata dos trópicos” (FREYRE, 2006, p. 66) –, que seria muito diferente das demais formas de colonização europeia, algo que foi explicado por Freyre por meio do próprio passado étnico e cultural dos portugueses, isto é, supostamente a origem de um “[...] povo indefinido entre a Europa e a África” (*Ibid.*). Nos termos de Freyre, ao se referir aos portugueses em *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira e o regime de economia patriarcal* (1933), lê-se:

Nem intransigente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África. (FREYRE, 2006, p. 66).

Ocorre, contudo, que a influência africana, que Freyre afirma estar *sob* a europeia, ainda que explique a riqueza cultural produzida por sua presença em Portugal e no Brasil – em que, dentre tantas outras contribuições, encontra-se o *pretuguês*, de acordo com Lélia Gonzalez –, nem por isso dissipa a tendência de uma cultura que se pretenda dominante a se impor da forma mais violenta, como se observa no caso brasileiro, que, para usar a expressão de Abdias Nascimento, manifesta-se em um verdadeiro genocídio de sua população negra. Se a noção de *democracia racial* é um mito, uma mera ficção, é justamente pelo fato de que, historicamente, são os brancos, e não os negros, que detêm a prerrogativa do uso do

discurso ideológico – e, reforça-se, para que não se perca de vista o olhar lacaniano que Gonzalez lança sobre a realidade brasileira, a prerrogativa do uso *normativo* do discurso –. Nas palavras de Nascimento:

Desde os primeiros tempos da vida nacional aos dias de hoje, o privilégio de decidir tem ficado unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários da “democracia racial”. Uma “democracia” cuja artificiosidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituiriam detém todo o poder em todos os níveis político-econômico-sociais: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por alto tão falso quanto essa espécie de “democracia racial”? (NASCIMENTO, 2006, p. 54).

Em conjunto com essa falsa harmonia entre negros e brancos, conjuga-se uma espécie de “[...] identificação do dominado com o dominador” (GONZALEZ, 2020, p. 76), como afirma Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), na esteira do que Frantz Fanon (1925-1961) descreve sobretudo em *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Nesta obra, Fanon retrata os efeitos da colonização francesa nas Antilhas a partir do fenômeno da dualidade identitária dos negros antilhanos, especialmente no que se refere à linguagem. O colonizado, ou precisamente “todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural” (FANON, 2008, p. 34), procura sua identificação com o colonizador a partir da assimilação dos “[...] valores culturais da metrópole” (*Ibid.*). O negro antilhano, ao se apropriar da língua e trejeitos do colonizador francês, acredita se tornar menos negro – ou, como afirma ironicamente Fanon, um *quase-branco* –, descobrindo, talvez bastante tardiamente – como ocorreu com o próprio Fanon na França –, que um negro da colônia jamais será visto como um igual por um francês branco da metrópole. Mas, para Gonzalez, a questão será saber *o porquê* dessa identificação.

No ensaio acima mencionado, Gonzalez inicialmente questiona o que pode ter acontecido para que o mito da *democracia racial* fosse engendrado, difundido e tão aceito pela sociedade brasileira. Para além do que essa ideia manifesta, a filósofa pergunta o que esse pensamento mascara, assim como põe em discussão o lugar da mulher negra nesse processo, cuja resposta irá demarcar o que a pensadora chamou de “[...] duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (GONZALEZ, 2020, p. 76), a saber, a *neurose cultural brasileira* propriamente dita, resultado dos efeitos da conjugação dessas duas formas de opressão que incidem em especial sobre a mulher negra. E onde, senão no *carnaval*, esse processo se mostraria com maior precisão, questiona a filósofa. É no *carnaval*, salienta Gonzalez, que o mito da *democracia racial* é atualizado em sua forma *ritual*: é no *rito carnavalesco* que “[...] a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na ‘mulata deusa do meu samba’, ‘que passa com

graça/ fazendo pirraça/ fingindo inocente/ tirando o sossego da gente” (Ibid., p. 80). Ocorre, contudo, que na condição de *mito*, a ficção da *democracia racial* oculta uma outra face da mulher negra, a saber, sua condição cotidiana de *empregada doméstica*, e a figura que reúne essas duas faces – ou melhor dizendo, que deu origem às duas facetas dessa forma idealizada da mulher negra brasileira criada pelo racismo –, continua a pensadora, será a da *mucama*.

Ora, é notadamente a figura da *mucama* que foi a responsável por *hackear* a cultura do colonizador, inserindo nela, em especial na linguagem, traços da cultura africana. Já que é a *função materna* que introduz a criança no mundo da linguagem, e essa função foi sobremaneira exercida por cuidadoras negras, em seu processo de formação o Brasil recebeu a marcante característica de falar uma língua portuguesa com saliente influência africana, e isso não apenas do ponto de vista dos empréstimos lexicais – algo que ocorreu também com os empréstimos das línguas indígenas –, mas sobretudo por conta da coincidência estrutural na formação das palavras entre as línguas *bantu* e a língua portuguesa, ou, como nomeou Lélia Gonzalez de forma sintética, o *pretuguês*, contrariando até certo limite o que foi dito antes com base em Abdias Nascimento sobre a hegemonia do discurso europeu – respeitando-se, é claro, a distinção entre a forma e o conteúdo do discurso –.

Apesar da organização das instituições reforçarem essa hegemonia discursiva europeia, a africanização da língua portuguesa ocorreu como uma espécie de efeito colateral da forma própria de exploração do trabalho africano no Brasil. Nos termos de Gonzalez:

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (GONZALEZ, 2020, p. 88, grifos da autora).

Isso no que toca à *função materna*. Mas e quanto à *função paterna*? Continua então Gonzalez:

[...] a gente vai tentar apontar praquele [sic] que tascou sua assinatura, sua marca, seu selo (aparentemente sem sê-lo), seu jamegão, seu sobrenome como pai dessa “adolescente” neurótica que a gente conhece como cultura brasileira. E quando se fala de pai tá se falando de função simbólica por excelência. Já diz o ditado popular que “Filhos de minha filha, meus netos são; filhos do meu filho, serão ou não”. Função paterna é isso aí. É muito mais questão de assumir do que de ter certeza. Ela não é outra coisa senão a função de ausentificação que promove a castração. É por

aí, graças a Frege, que a gente pode dizer que, como o zero, ela se caracteriza como a escrita de uma ausência. É o nome de uma ausência. (GONZALEZ, 2020, p. 88-89).

O significante *nome do pai*, como fica nítido, não é senão uma função simbólica de uma ausência, de um vazio de significação a ser preenchido, como se observa em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1955-56). Essa ausência, portanto, só cria uma vacância até ser culturalmente substituída por algo, mesmo que ficcional, que exerce uma função provisória de significação. Esse *algo*, que tomará o lugar vacante do significante *recalcado*, será por sua vez o que Lacan chamou de S1, isto é, o *significante mestre*. E é por esse caminho, com inspiração em Magno (2008), psicanalista que cunhou o termo *América Ladina*, em referência ao fato do Brasil se diferenciar dos demais países latinoamericanos notadamente pela formação cultural brasileira ser fundamentalmente africana, que Gonzalez irá conferir ao significante *negro* a posição de S1, que “[...] inaugura a ordem significante” (GONZALEZ, 2020, p. 89) da cultura brasileira. Conforme se lê em Magno, que é acompanhado por Gonzalez:

Por que será que Mário de Andrade fez esse nascimento como preto? Não será talvez algum indício de se trata [sic] de *América-Africana*? Não será talvez alguma sacação de que o significante *preto*, enquanto situado no regime das chamadas raças – estou falando de raça não no sentido físico-antropológico ou biológico do termo, mas no sentido de coalescência discursiva (aliás, é como Lacan define, raça como repetição discursiva) desse que no texto é chamado o *herói da nossa gente* – ou seja, aquele que poderia arcar com a posição paterna – certamente, tivesse ganho, às avessas, a batalha discursiva? (MAGNO, 2008, p. 148, grifos do autor).

Para justificar sua anuência com Magno, Gonzalez recupera a metáfora encontrada na obra *Macunaíma*, mencionada pelo psicanalista, em especial no que se refere ao *branqueamento* do personagem. Como já foi visto acima, ao se comentar a obra de Fanon, Gonzalez reforça o fato de que a *lógica da dominação*, com sua *ideologia do branqueamento*, leva os negros a uma espécie de “[...] internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais” (GONZALEZ, 2020, p. 89). Entretanto, o lugar do *herói* permanece sendo ocupado pelo significante *negro*, e isso à despeito dessa *lógica da dominação*, pois, como se viu, a cultura do colonizador já foi *hackeada* pela cultura dos povos colonizados, e isso com o protagonismo da mulher negra exercendo a função do cuidado. Os heróis *oficiais*, aqueles que são “[...] produto da lógica da dominação” (*Ibid.*, p. 90), já foram há muito destituídos desse lugar – embora a cultura dominante insista neles, basta que se observe a miríade de monumentos a personagens execráveis que, diga-se de passagem, por vezes são incendiados por aí –. Ainda uma vez nos termos de Magno, sobre o *significante mestre*, em trecho citado por Gonzalez:

É a escrita, o nome, de uma ausência, digamos, o nome que se atribui à castração. E o que é que falta para essa ausência não ser ausente, para locupletar essa série? Um objeto que não há, que é perdido de saída. Só que os mitos e as construções culturais, etc., vão erigir alguma coisa, alguma ficção para colocar nesse lugar, ou seja, qual o Nome do Pai? E qual é o nome do lugartenente do Nome do Pai? Por um motivo importante, porque se eu souber qual é o nome do lugar-tenente do Nome do Pai, achei esse um (S1) que talvez não seja outra coisa senão marcas de identificação, isto é, o nome do Nome do Pai. (MAGNO, 2008, p. 160).

E aqui há uma questão central, que se liga diretamente com o tópico anterior sobre o *esquecimento*: o que são as formas de apresentação do racismo, isto é, a diversidade de formas de denegação do significante *negro*, senão formas de ocultação da *castração*? Se o *negro* é o *herói*, se está no cerne do *mito fundador* da cultura brasileira, o que o racismo pretende encobrir? Bem, é possível que se diga que esse ocultamento não é muito diferente da negação de uma paternidade fora da instituição do casamento – e isso com a aquiescência ou não do pai/marido –. Como afirma sarcasticamente Magno, “a mãe pode ser Índia, e a Européia talvez seja só a outra. E o Europeu? Ele talvez seja o tio, se não for o corno” (MAGNO, 2008, p. 162). “Por que será que dizem que preto correndo é ladrão?”, pergunta Lélia Gonzalez. E continua: “Ladrão de quê? Talvez de uma onipotência fálica” (GONZALEZ, 2020, p. 90). Essa reação, afirma Gonzalez mais adiante no texto, se deve ao fato de que “[...] a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto, e o rei é Escravo” (*Ibid.*, p. 91), e a inversão das posições entre o colonizador e o escravizado, de acordo com a pensadora em concordância com Magno, pode ser explicada pela dialética *senhor-escravo*. Nas palavras de Magno:

Em suma, quero saber se na dialética senhor-escravo, porque é a dialética da nossa fundação, aonde [sic] sempre o senhor se apropria do saber do escravo, a inseminação, por vias desse saber apropriado, como marca que vai dar em relação com S2, não foi produzida pelo escravo que, na dialética, retoma o lugar do senhor, subrepticiamente [sic], como todo escravo. Quer dizer: “Você faz isso tudo conosco, mas é a gente que te goza! A gente é que trabalha, que produz, mas no fundo a gente é que goza” (MAGNO, 2008, p. 162).

Novamente, é no carnaval que essa estrutura se manifesta com maior vigor, pois é em especial no carnaval que ocorre a aceitação provisória dos *contrários*, das *inversões*, quando ocorre a oposição ao cotidiano, como bem apontou Peter Burke em *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800* (1978), no capítulo em que o historiador apresenta o carnaval como um mundo às avessas, ou um mundo “de cabeça para baixo” (BURKE, 2010, p. 141 et. seq). É particularmente nesse período que, como afirmado antes na voz de Lélia Gonzalez, ocorre o enaltecimento do mito da *democracia racial*, como uma forma de escape à pressão racista que persiste no resto do ano, quando a posição do negro “tem que ser recalçada, tirada de cena, ficando

em seu lugar as ilusões que a consciência cria para si mesma” (GONZALEZ, 2020, p. 92). No carnaval, e em outros poucos momentos de festa, como bem salienta Gonzalez sobre a presença das oferendas no 31 de dezembro, ou nos eventos futebolísticos, o significativo *negro* reina; no restante do tempo, é relegado aos *hospícios, prisões, favelas, etc.*, como “[...] lugares privilegiados da culpabilidade enquanto dominação e repressão” (*Ibid.*, p. 93), com atenção especial à repressão policial contra os negros, socialmente naturalizada. E isso, continua Gonzalez, “[...] porque o Significante-Mestre foi roubado pelo escravo que se impôs como senhor” (*Ibid.*)

Para encerrar este tópico, resta ainda uma breve consideração sobre a forma como o sintoma neurótico se apresenta no discurso pretensamente hegemônico da cultura europeia, notadamente na voz dos intelectuais que, na busca por uma explicação da formação do Brasil, deixam escapar, por *ato falho, o recalçado*. Isso já foi apontado acima na obra de Gilberto Freyre, e pode ser verificado também em Caio Prado Jr, conforme salienta Gonzalez. No capítulo de *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia* (1942) destinado ao tema da *vida social*, Prado Jr. se refere ao trabalho escravizado, assim como ao lugar da mulher negra, como *primários* – para não dizer *primitivo*, o que, no contexto, dá exatamente na mesma –. Para o historiador brasileiro, as relações sociais oriundas da escravidão são *primárias* na medida em que “[...] não se destacam do terreno puramente material em que se formam; ausência quase completa de superestrutura” (PRADO JR., 2011, p. 364), ao passo que a mulher negra é reduzida a mero objeto de satisfação sexual dos *senhores*. Sobre essa *função* da mulher negra, continua o historiador:

Não ultrapassará também o nível primário e puramente animal do contacto sexual, não se aproximando senão muito remotamente da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve de todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem. (PRADO JR., 2011, p. 364).

O que foi dito por Caio Prado Jr., na perspectiva de Lélia Gonzalez, não faz mais do que revelar um sintoma *neurótico* de quem, de forma tácita ou não, oculta o *recalçado*. Novamente aqui, revela-se um traço profundamente hermenêutico da psicanálise, na medida em que a fala revela mais do que pretende dizer. Neste caso, a negação do afeto nas relações entre as mulheres negras e os homens brancos esconde notadamente o desejo pelo corpo negro. Como afirma Gonzalez, “[...] o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (GONZALEZ, 2020, p. 84), e vai além: é exatamente esse constructo que “[...] o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento” (*Ibid.*). Essa extrapolação entre o dito e o que se revela no discurso é especialmente importante para este trabalho, pois liga a tradição hermenêutica, a que Ricœur pertence, e a tradição psicanalítica, frequentada pelo filósofo francês e por Gonzalez, e coloca uma questão fundamental sobre a cultura brasileira: como bem demonstrou Lélia Gonzalez, ao falar, negando

o recalcado, Caio Prado Jr. revela um profundo desconhecimento de si mesmo, o que expõe o que a filósofa chamou de sintoma de uma *neurose cultural brasileira*, em cuja base se encontra, evidentemente, o problema a ser enfrentado adiante do *esquecimento* provocado pelos excessos da memória institucional.

A NECESSIDADE DE UMA TERAPIA DE MEMÓRIA COMO “TRATAMENTO” DOS TRAUMAS HISTÓRICOS BRASILEIROS

Marc Bloch (1886-1944) introduz a célebre obra *Apologia da história, ou, O ofício do historiador* (1949) com o questionamento de uma criança a seu pai sobre a *serventia* da história. Segundo Bloch, essa interrogação não põe mais do que a simples questão da *legitimidade* da história enquanto disciplina, e o historiador, na condição de operador dessa ciência, com esse questionamento é convocado a “[...] prestar contas” (BLOCH, 2001, p. 41). Mas isso não se refere, segue o autor, a meros “[...] escrúpulos de uma moral corporativa” (*Ibid.*, p. 42) dos historiadores, pois se trata antes de um interesse genuíno de uma civilização – referindo-se à civilização ocidental –, que “[...] sempre esperou muito de sua memória” (*Ibid.*). Em alusão aos franceses de sua época, em comparação com os alemães, Bloch afirma que aqueles “[...] vivem suas lembranças coletivas bem menos intensamente que os alemães” (*Ibid.*), para em seguida dizer que uma história mal-entendida “caso não se tome cuidado, seria muito bem capaz de arrastar finalmente em seu descrédito a história melhor entendida” (*Ibid.*). Ora, com base no que foi apresentado antes sobre o nível *patológico* da *memória coletiva* em Ricœur, bem como sua convergência com o que Gonzalez chamou de *neurose cultural brasileira*, uma questão inicial para este tópico se coloca: como o brasileiro vive suas *memórias coletivas*? Que espécie de *trauma coletivo* experimentado por esse corpo social foi jogado para o subterrâneo do *inconsciente*, isto é, *recalcado*, mas que, constantemente, retorna em *ato*, como afirmou Freud? Ou, em outros termos: onde está a base dos atos de violência institucional que diariamente são praticados no Brasil, seja pelo aparato policial, seja pelo poder judiciário, contra sua população não branca? Isso foi parcialmente respondido antes, ao se tratar das formas de *denegação* do racismo, denunciadas por Lélia Gonzalez.

Mas, para além da *serventia* que a historiografia possa ter como entretenimento, a exemplo do que também apontou Bloch em sua obra póstuma, há um fundamento ético em sua prática que fica bem expresso pelas palavras de Paul Ricœur no primeiro tomo de *Tempo e narrativa* (1983):

Contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Essa observação ganha toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e pede narração. (RICŒUR, 2010a, p. 129).

Mais tarde, já no terceiro tomo de *Tempo e narrativa* (1985), Ricœur reafirma caráter ético da atividade historiográfica ao dizer que o historiador “é movido pelo desejo de fazer justiça ao passado” (RICŒUR, 2010b, p. 257), e essa relação com o passado histórico se converte em “uma dívida não paga” (*Ibid.*). A noção de *dívida*, que aparece com certa frequência ao longo da obra em três volumes de Ricœur, e que ecoa as palavras de Bloch quando este fala em *prestação de contas*, é central para a proposta do presente trabalho, e reaparecerá mais adiante. Ao se procurar pelos traumas *esquecidos* de uma cultura, são encontrados grandes eventos de longa duração, com características históricas próprias, mas se pergunta se esses eventos são fundadores ou se são antes compostos por repetições cíclicas de um ato violento mais fundamental. Entretanto, em um caso, assim como no outro, a violência se mostra como algo mais do que meros atos violentos, manifestando-se antes como uma característica formadora dessa organização social, sustentada, como afirmou Ricœur, por um “[...] estado de direito precário” (RICŒUR, 2007, p. 92). Ao que parece, o mito da *democracia racial*, sobejamente denunciado por intelectuais negros brasileiros, mais do que amparar as micro agressões racistas cotidianas, está antes na base de práticas sistemáticas produzidas e reproduzidas no interior mesmo das instituições.

Essa noção de *dívida* histórica para com os mortos, entretanto, não dispensa uma preocupação adicional sobre a base epistemológica da ciência histórica, que está, como é amplamente conhecido, em sua importante ancoragem no *documento*, que deve atestar a *verdade* sobre o passado histórico, afirma Ricœur. Nos termos do filósofo:

Através do documento e mediante a prova documentária, o historiador é submetido ao que, um dia, foi. Tem uma dívida para com o passado, uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que faz dele um devedor insolvente. (RICŒUR, 2010b, p. 237, grifos do autor).

Contudo, a questão documental, assunto da epistemologia da história, e que é necessária a todo trabalho historiográfico que se pretenda rigoroso – ainda que a totalidade do procedimento historiográfico não se reduza à ela –, é posta por Ricœur a partir da inserção do conceito de *representância* do passado histórico, noção esta colocada como alternativa à ideia moderna de *representação*. Essa noção é a contrapartida da historiografia na relação entre história e ficção, tematizada sobretudo ao longo de *Tempo e narrativa*, e interessa a uma discussão mais profunda sobre o uso *ideológico* da história, tema este que ficou em suspenso no primeiro tópico deste trabalho. Entretanto, para que fique nítido que não se está negligenciando a discussão epistemológica sobre a atestação da verdade histórica, importa que se diga que, no pensamento de Ricœur, o *entrecruzamento* entre a historiografia e a ficção literária em nada pode fundamentar qualquer tentativa de tratamento da primeira como sendo análoga ou redutível à segunda, isto é, um

tratamento equivocado da historiografia como a construção de uma *mera ficção* sobre o passado. Ao contrário, Ricœur demonstra em *Tempo e narrativa* como as duas formas narrativas, a saber, a historiografia e a ficção, dão mútua assistência uma à outra, mas sem se confundirem, e importa que isso seja dito a esta altura do presente trabalho para que sejam prevenidas e afastadas quaisquer tentativas de redução de uma historiografia crítica a uma mera narrativa, isto é, como uma *narrativa qualquer*, inclusive como tendo o mesmo estatuto epistemológico de um tratamento puramente ideológico sobre o passado.

Dito isso, para além do evidente elemento ético na ideia de *dívida* com o passado, assim como para além das complicações epistemológicas presentes na noção de *verdade histórica* com base no conceito de *representância*, o trabalho historiográfico precisa estar ainda atento aos processos ideológicos de produção de uma memória que, por excesso ou escassez, promove o esquecimento. Aqui retorna a questão fundamental anteriormente colocada a partir dos pensamentos de Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento acerca de qual historiografia seria capaz de promover isso que se está chamando aqui de *terapia mnemônica coletiva*, pois, conforme demonstraram os dois intelectuais brasileiros, a própria falsificação ideológica que engendrou o conceito de *democracia racial* passou pela certificação dita *científica* de uma determinada historiografia, como se viu nos exemplos de Gilberto Freyre e Caio Prado Jr. Qual historiografia, então, seria capaz de promover a *elaboração* de um passado traumático *recalcado* por uma cultura? Ou, para indicar uma provocação feita por Ricœur em *Interpretação e ideologias* (1988), qual historiografia seria capaz de *conscientizar* – em sentido que se quer distinto do que Lélia Gonzalez anteriormente chamou de *consciência* – no lugar de *traumatizar* (RICŒUR, 1990, p. 171)?

A discussão inicial deste artigo se deteve ao fenômeno da *memória enferma*, especialmente em sua relação com conceitos psicanalíticos como *esquecimento*, *trauma*, *repetição*, *recalcamento* etc. Esse primeiro nível, dito *patológico*, leva, em *A memória, a história, o esquecimento*, a outros dois níveis, a saber, ao nível *prático* da *memória manipulada* e ao nível ético-político da *memória obrigada*. Essa discussão se insere em um projeto muito mais amplo do filósofo nessa obra, que tem como ponto de partida o ensaio de Friedrich Nietzsche intitulado *Segunda consideração intempestiva: da utilidade da história para a vida* (1873), em que este versa sobre o *lugar* da história na cultura e o papel da *memória coletiva* como “solo de enraizamento da historiografia” (RICŒUR, 2007, p. 83). Será apenas na realização desse caminho, que vai do *patológico* ao ético-político, que a convergência entre os pensamentos de Ricœur e Gonzalez encontrará pleno sentido, assim como terá propósito a afirmação da necessidade de uma *terapia mnemônica* com base em um estudo rigoroso sobre as ideologias – conceito que, segundo o pensamento de Ricœur em *Ideologia e utopia* (1986), possui uma dupla dimensão, uma *constitutiva* e outra *patológica* (RICŒUR,

1989, p. 45), portanto não se trata simplesmente de uma negação completa do fenômeno da ideologia, mas sim da prevenção da sua forma *patológica*.

Se no nível *patológico*, apresentado no primeiro tópico, a *memória coletiva* ainda era tratada em sua passividade, isso muda quando se passa a falar em *abusos da memória* – e do *esquecimento* – em virtude de sua *instrumentalização*. A *memória ferida* ou *enferma*, agora em um nível *prático* de manipulação pelo poder instituído, dá lugar à *memória instrumentalizada*. Para Ricœur, esse segundo nível de tratamento se localiza no *cruzamento* entre os problemas da *memória* e da *identidade*, algo que se observa nos planos individual e coletivo dessas problemáticas, e que remete à relação entre memória e identidade, encontrada em Locke, para quem “[...] a memória é erigida em critério de identidade” (RICŒUR, 2007, p. 94). Ora, em uma dimensão coletiva, essa concepção de memória como critério de identidade leva a um tratamento da memória como uma “[...] reivindicação de identidade” (*Ibid.*), o que, para Ricœur, redundava em dois sintomas correlacionados: de um lado, há um *excesso de memória*, ou um *abuso de memória*; de outro, há uma *insuficiência de memória*, ou um *excesso de esquecimento*. A questão, a partir daí, será investigar quais são as causas dessa *fragilidade* da identidade engendrada pela memória.

A primeira causa dessa *fragilidade* se encontra na complicada relação entre *memória* e *tempo*, ou, mais precisamente, entre *memória* e *temporalidade*. A memória aparece, tradicionalmente, como um dos componentes temporais da identidade, em conjunto com a observação do presente e a antecipação ou projeção do futuro, ou ainda, na célebre noção agostiniana da *experiência interna do tempo* como *tríplice presente*, a memória não sendo senão “[...] o presente relativo às coisas passadas; a intuição [*contuitus*], o presente relativo às presentes; a expectativa, o presente relativo às futuras” (AGOSTINHO, 2014, p. 130; 20:26). Essa questão foi amplamente discutida por Ricoeur na obra *O si-mesmo como outro* (1990), onde o filósofo afirma ser especialmente no interior da questão da permanência de uma identidade no transcurso do tempo que o conflito entre os dois modelos distintos de identidade encontrados na tradição, a saber, a *mesmidade* e a *ipseidade*, “[...] se constitui pela primeira vez como verdadeiro problema” (RICOEUR, 2014, p. 115).

Assim, conforme Ricoeur apresenta em *O si-mesmo como outro*, de um lado tem-se o modelo da *mesmidade*, ou o que Ricœur chamou de *identidade-idem*, desdobrada nas identidades *numérica* e *qualitativa*. Trata-se de uma noção substancializada da identidade, pois se requer ou que um dado objeto permaneça o único e o mesmo ao longo do tempo – *identidade numérica* –, ou que dois ou mais objetos mantenham uma relação de identidade entre si – *identidade qualitativa* –. Por outro lado, tem-se o modelo da *ipseidade*, ou o que Ricœur chamou de *identidade-ipse*, que responde pelas múltiplas aparições de um mesmo *objeto* que, por sua natureza, não é nem pode ser o *mesmo*, isto é, os *sujeitos* propriamente ditos, que têm a

temporalidade como modo de ser. Tanto em *O si mesmo como outro*, como em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricœur afirma que a *manutenção de si* ao longo do tempo consiste em um jogo dialético entre *mesmidade* e *ipseidade*, e, no mesmo caminho de Jacques Le Goff, o filósofo dirá que a *tentação identitária*, encontrada em diversos níveis da experiência – embora aqui o foco se centralize nas *identidades coletivas*, em especial as identidades produzidas artificialmente pelas instituições –, leva ao engessamento de uma identidade que tem a qualidade de ser temporal, mutável, flexível, transformando-a em algo fixo. Nas palavras do filósofo, essa *tentação* “[...] consiste no retraimento da identidade *ipse* na identidade *idem*” (RICŒUR, 2007, p. 94, grifos do autor), ou, dito ainda de outro modo, a *tentação identitária* consistiria “no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na *promessa*, à rigidez inflexível de um *caráter*, no sentido tipográfico do termo” (*Ibid.*, grifos do autor).

Já a segunda causa da *fragilidade* da identidade se trata do conflito com uma alteridade ameaçadora. Essa questão, tratada em um nível singular da *identidade própria* do eu em *O si-mesmo como outro*, em *Os paradoxos da identidade* (1995) e outros textos, em *A memória, a história, o esquecimento* Ricœur a elabora a partir do nível coletivo do *nós*. Pergunta então Ricœur: “será mesmo preciso que nossa identidade seja frágil a ponto de não conseguir suportar, não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, diferentes dos nossos?” (RICŒUR, 2007, p. 94-95). De acordo com o filósofo, é notadamente uma *alteridade mal tolerada* que leva do acolhimento à rejeição. E essa segunda causa da *fragilidade* da identidade está relacionada à uma terceira, restando ainda que se descubra se há apenas uma correlação – ou uma espécie de *fusão*, como afirmou Ricœur –, ou se uma é provocada pela outra. De acordo com as palavras do filósofo:

É fato não existir comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação, a qual se pode chamar de original, com a guerra. O que celebramos com o nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez. Assim, os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, de outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas. Aqui, a terceira causa de fragilidade da identidade se funde na segunda. (RICŒUR, 2007, p. 95).

Para demonstrar o mecanismo dos usos indevidos da memória na *reivindicação* dessa identidade que tem como característica a *fragilidade*, Ricœur precisará por fim enfrentar, em *A memória, a história, o esquecimento*, a complexa questão da *ideologia*, seguindo o que foi trabalhado pelo filósofo em *Ideologia e Utopia* e outros textos sobre a temática. Segundo o filósofo, o processo de produção da ideologia possui

uma opacidade por duas razões: em primeiro lugar, distinguindo-se da *utopia*, a *ideologia* é sempre *dissimulada*, é *inconfessável*, sempre se camuflando como crítica ao outro, como se apenas o pensamento deste fosse ideológico. Para o defensor mais *dissimulado* de uma ideologia “é sempre o outro que atola na ideologia” (RICŒUR, 2007, p. 95).

Mas há um segundo motivo, que é a própria complexidade do fenômeno, que Ricœur desdobra ainda em três *níveis operatórios* com base em seus efeitos nos modos de compreensão do “[...] mundo humano da ação” (*Ibid.*), em ordem crescente de manipulação da memória, que são: o nível da *integração* do espaço das ações humanas por meio de um sistema simbólico que media as ações, que Ricœur encontra em Clifford Geertz, e que chamou de *semiótica da cultura*. Neste nível, longe de uma manipulação ativa da realidade, a *ideologia* é ainda *guardiã da identidade*, porquanto “[...] oferece uma réplica simbólica às causas da fragilidade dessa identidade” (RICŒUR, 2007, p. 95-96); o segundo nível, por sua vez, encontra-se no que Ricœur recupera da compreensão de Max Weber dos conceitos de *ordem* e *dominação*. A preocupação de Weber, embora não fale diretamente em *ideologia*, envolve as aspirações do poder em legitimar-se, seja em sua forma *carismática*, *tradicional* ou *burocrática*. Este segundo nível encontra o primeiro na medida em que são os sistemas simbólicos que “[...] fornecem o conjunto de argumentos que eleva a ideologia à condição de mais-valia agregada à crença na legitimidade do poder” (*Ibid.*, p. 97); por fim, há o fenômeno da *ideologia* na sua forma mais radical, a saber, como *distorção da realidade*, tal como observado por Marx e Engels em *A ideologia alemã*, conforme a leitura de Ricœur, apesar deste não acolher de todo o pensamento dos filósofos alemães, pois faltaria nestes uma articulação com as “[...] mediações simbólicas insuperáveis da ação” (*Ibid.*). Sem essas mediações, dirá Ricœur, “presume-se que o detrator da ideologia seja capaz de dar uma descrição verdadeira, não deformada e, portanto, isenta de toda interpretação em termos de significado, valor, norma, da realidade humana fundamental, a saber, a *praxis*, a atividade transformadora” (*Ibid.*), o que, evidentemente, não é possível.

Essa relativamente longa exposição sobre os níveis de manipulação da memória no pensamento de Ricœur pretendeu pavimentar o solo para a constatação do problema apontado desde o início deste texto, a saber, a necessidade de uma verdadeira *terapia coletiva* promovida no interior do ensino da história. Para o filósofo francês, a história institucional é *autorizada*, *aprendida* e *celebrada publicamente*. É, portanto, no interior do ensino da história que a *purgação* – no melhor sentido do termo – precisa ocorrer, uma vez que, segundo as palavras de Ricœur:

[...] uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum.

O fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas também história celebrada. À memorização forçada somam-se as comemorações convencionadas. Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração. (RICCEUR, 2007, p. 98).

Isso prepara para o último nível de *instrumentalização*, ou de *uso abusivo* da memória, a saber, a *memória obrigada*, que se encontra no nível que Ricœur chamou de ético-político. Aqui surgem duas problemáticas: primeiro, há uma ambiguidade que precisa ser enfrentada já na introdução ao tema, pois é cara a este trabalho. Ao tratar disso que chamou de *dever de memória*, Ricœur reconhece os riscos de sua obra ser adotada com um teor de apologia à memória *contra* a história, uma vez que a memória é tratada pelo filósofo como *matriz de história* “na medida em que ela continua sendo a guardiã da problemática da relação representativa do presente com o passado” (RICCEUR, 2007, p. 100) – lembrando da discussão acima sobre o problema do conceito *representação*, substituído pelo de *representância* por Ricœur –. Ao contrário, o filósofo recusará tanto essa ideia apologética contra a história como também o tratamento da memória como mero objeto da historiografia. Ocorre, contudo, que neste artigo se considera uma distinção profunda entre uma historiografia crítica, que notadamente põe em questão as violências e preconceitos naturalizados ao longo da história, e uma historiografia que serve à ideologia dominante. Estritamente neste último sentido de *história*, a *memória* aparece sim em uma posição de protesto, uma vez que é ela que impõe aos *traumas* do passado a necessidade de uma devida ressignificação; depois, parece haver um paradoxo na ideia mesma de *dever de memória*, uma vez que o imperativo *você deve se lembrar* conflita com a ideia de memória como uma *evocação espontânea*, isto é, como *pathos*, ao modo como aparece em *De memoria* de Aristóteles.

É precisamente nesse segundo aspecto que o tema da memória como *dever* se vincula com as temáticas iniciais deste artigo, a saber, a articulação entre o *trabalho de memória* e *trabalho de luto*, pois se trata agora de um *movimento prospectivo* do *espírito* em direção à lembrança, embora a distinção esteja no fato de que, no âmbito *terapêutico* em um nível singular da clínica, o *trabalho de memória* assume a forma de uma *tarefa* que depende da *vontade* do analisando, enquanto que o *dever de memória* assume um caráter imperativo que está ausente no primeiro caso. Há, aqui, um *duplo aspecto* do dever, que de um lado se impõe externamente ao desejo, enquanto que, por outro lado, promove uma coerção que é “sentida subjetivamente como obrigação” (RICCEUR, 2007, p. 101), ambos se conjugando, de acordo com Ricœur, com uma ideia de justiça. Segundo suas palavras: “É a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (*Ibid.*).

Esse é o ponto em que Ricœur reúne o problema tematizado no primeiro tópico com o atual, pois, na condição de *imperativo de justiça*, o *dever de memória* se posiciona como um *terceiro termo* entre o *trabalho de luto* e o *trabalho de memória*, recebendo destes “[...] o impulso que o integra a uma economia das pulsões” (*Ibid.*). É nesse ponto, também, que Ricœur recupera a discussão que introduz a obra, a saber, a distinção entre a *ambição veritativa da memória*, que diz respeito à *fidelidade epistêmica* da lembrança no que concerne ao efetivo, e os usos práticos da memória – incluindo as *técnicas mnemônicas* –, o que pode se traduzir em *retorno do passado* e *exercício do passado*, tal como a noção dúplici de memória que aparece na obra de Aristóteles acima mencionada.

Trata-se, então, de se colocar em questão a relação mesma entre *dever de memória* e a noção de justiça que lhe é correlata, e como resposta Ricœur oferece três aspectos fundamentais no conceito de justiça que está operando, embora apenas os dois primeiros importem para a presente apreciação: em primeiro lugar, a justiça envolve sempre uma relação de dever para com uma alteridade, e, no que se refere ao *dever de memória*, trata-se necessariamente de um “[...] dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si” (RICŒUR, 2007, p. 101); depois, Ricœur recupera um conceito referido há pouco, e que, como se disse acima, aparece com alguma frequência nas obras aqui examinadas, qual seja, o conceito de *dívida*. Esse conceito, como bem antecipa o filósofo, não deve ser confundido com a ideia de *culpabilidade*, mas sim em relação íntima com a noção de *herança*. Ao que toca à discussão do presente artigo, se se quiser recuperar a temática do tópico anterior, trata-se da branquitude assumir a responsabilidade pelos benefícios sociais oriundos do racismo, sem que isso gere o mesmo constrangimento que uma ideia de *culpa* poderia acarretar. De fato, não raro se observa alguém se eximindo da responsabilidade pelo racismo afirmando que não tem *culpa* por algo que se engendrou antes de seu nascimento, e com isso dissimula exatamente o papel da *herança* que lhe foi legada pelo passado. Nas palavras de Ricœur:

Somos devedores de parte do que somos aos que nos precederam. O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário. (RICŒUR, 2007, p. 101).

Ricœur encerra o capítulo destinado aos *usos* da memória com uma discussão sobre a tendência do “[...] deslocamento do uso ao abuso” (RICŒUR, 2007, p. 102). Essa tendência se revela em um gradiente que aparece já no nível da *memória ferida*, tratada no primeiro tópico deste artigo. O filósofo francês – com base em Henry Rousso em *Le Syndrome de Vichy*, onde empregou termos como *traumatismo*, *recalque*, *retorno do recalçado*, *obsessão*, *exorcismo* – afirma que “[...] o dever de memória funciona

como tentativa de exorcismo numa situação histórica marcada pela obsessão dos traumatismos sofridos nos anos 1940-1945” (*Ibid.*). Nesse exemplo, como em outros casos semelhantes, o *dever de memória* oscila entre o *uso* e o *abuso* por conta de estar *cativo* da obsessão pelo trauma. É certo que, nesses casos, não se trata simplesmente do uso ideológico da memória como uma mera manipulação da realidade, ou do jogo entre a ideologia e o poder, mas sim de algo mais tênue, que Ricœur apontou como uma “[...] direção de consciência que, ela mesma, se proclama porta-voz da demanda de justiça das vítimas” (*Ibid.*), e continua: “É essa captação da palavra muda das vítimas que faz o uso se transformar em abuso” (*Ibid.*). Trata-se, nesses casos, do que Ricœur chamou de *frenesi de comemoração*, com base no pensamento de Pierre Nora em *Os Lugares de Memória*, quando este versou sobre a subversão do *histórico* em *comemorativo*.

Mas como o ensino de história, que promoveria esse *tratamento mnemônico* na cultura, escaparia incólume ao *frenesi de comemoração*, ou à tentação comemorativa a que Ricœur, na esteira de Nietzsche e Nora, alertou? Ora, do mesmo modo como a lembrança traumática, ao emergir, obriga uma reelaboração do trauma sem necessariamente torná-lo ídolo. Trata-se, portanto, não de uma substituição de uma lembrança traumática por outra, ou simplesmente de uma substituição de um discurso por outro epistemicamente tão justificado quanto o primeiro, mas sim da exposição da lembrança *recalcada*, da recolocação do objeto submerso novamente à superfície, para que então possa ser visto tal como é, isto é, como *violência*, para então ser reconhecido seu caráter de *dívida*. Aqui, então, assumindo-se abertamente um caráter apologético da história – para recordar a obra de Bloch que abre este tópico –, contraria-se miudamente o pensamento de Ricœur acima referido: no que diz respeito ao jogo entre uma história institucional e o esquecimento provocado pelo excesso de memória – excesso de *comemoração*, por assim dizer –, a historiografia crítica eleva-se como verdadeira guardiã da memória, pois é a promotora das lembranças que se querem esquecidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho perseguiu a difícil tarefa de reunir, em um mesmo registro teórico, um filósofo e uma filósofa que desenvolveram seus pensamentos em contextos um tanto diversos, mas que encontram – restringindo-se, é claro, às obras examinadas neste texto – na psicanálise o plano de fundo teórico para suas observações da realidade. Essa diversidade, como se viu, deve-se ainda ao fato de que Ricœur, por um lado, está lançando mão da psicanálise freudiana, notadamente no que se refere aos temas da *memória* e do *trabalho de luto*, ao passo que Gonzalez, por sua vez, tem em vista o pensamento de matriz estruturalista de Lacan para pensar os modos de apresentação do racismo na cultura brasileira. Contudo, essas duas vertentes puderam encontrar um ponto de convergência neste artigo

especialmente em virtude do lugar que o *recalcamento* ocupa para ambas as linhas teóricas, mantendo uma coesão entre os problemas do *esquecimento* em Ricœur e do racismo por *denegação* em Gonzalez. O passo seguinte a isso foi a defesa de uma historiografia crítica que promova a rememoração salutar dos traumas coletivos como uma espécie de *terapêutica mnemônica* que, no caso especial brasileiro, exerceria uma franca oposição ao mito da *democracia racial*.

Antes de se tratar de um simples *estudo de caso*, algo que tradicionalmente não costuma ser uma prática comum em trabalhos de filosofia, este texto por um lado buscou apresentar considerações mais gerais sobre os mecanismos de formação de uma coletividade, sobremaneira no primeiro tópico que tem como base o pensamento de Ricœur acerca da *memória coletiva*, mas também com seus desdobramentos nos temas do *esquecimento* e sua relação com a história e as instituições, presentes no último tópico, buscando, ao mesmo tempo, apontar para um caminho possível de solução de um problema concreto identificado pela pensadora brasileira, sem com isso depreciar seu caráter fundamentalmente filosófico. Assim, este texto acompanha a multiplicidade metodológica requerida a qualquer trabalho que se pretenda multidisciplinar, algo que adicionalmente vai ao encontro da formação multidisciplinar de Lélia Gonzalez, pensadora incontornável para se pensar o Brasil contemporâneo e sua singularidade em relação aos demais países da América Latina, e isso em uma diversidade de camadas teóricas e metodológicas, bem como da multidisciplinaridade própria da psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. Confissões XI. In: PUENTE, F. R.; BARACAT JÚNIOR, J. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014, pp. 107-155.

BLOCH, M. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Tradução de André Telles. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BURKE, P. O mundo do carnaval. In: BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. Editora Companhia das Letras, 2010.

CASTRO, Y. P. de. *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Lubumbashi, Université Nationale du Zaïre, 1976.

CHEMAMA, R. (Org.). *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995).

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 16)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011a.

_____. A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1972.

_____. As psiconeuroses de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.

_____. A Repressão. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 12)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011b.

_____. Luto e Melancolia. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 12)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011c.

_____. Novas conferências introdutórias à psicanálise. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 18)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2010.

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, [s.d.].

_____. O Eu e o Id. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 16)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011d.

_____. O Inconsciente (1915). In *Obras Completas (Volume 12)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011e.

_____. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo : Penguin Classics Companhia das Letras, 2011f.

_____. Recordar, repetir e elaborar. In: *Sigmund Freud: Obras Completas (Volume 10)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2010.

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira e o regime de economia patriarcal*. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

GONZALEZ, L. A propósito de Lacan. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: Lacan, Jacques, *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998a.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: Lacan, Jacques, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: Lacan, Jacques, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998c.

_____. *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MAGNO, M. D. *Acesso à lida de Fi-menina: seminário 1980*. Rio de Janeiro: Nova Mente, 2008.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2003.

PRADO JR, C. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RICŒUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. - Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

_____. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA., 1977.

_____. *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

_____. *Ideologia y utopia*. Editorial Gedisa, 1989.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil. Paris, 2000.

_____. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2013. *E-book*.

_____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Tempo e narrativa* (vol. 1). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *Tempo e narrativa* (vol. 3). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

SILVA, D. V. S. "O racismo no Brasil é velado": o discurso da miscigenação e a ocultação do óbvio. *Temáticas*, Campinas, 29, (57), 2021, pp. 117-148.