

Conjugalidade inter-racial e racismo

alteridade à flor da pele

Clara Helena Alves de Lima
Andrea Seixas Magalhães
Mariana Gouvêa de Matos

Resumo O presente trabalho propõe-se a discutir a conjugalidade inter-racial considerando a dimensão estrutural do racismo e a dinâmica de reconhecimento da alteridade no casal. Argumenta-se que ser capaz de admitir e legitimar as diferenças raciais, considerando ambos os parceiros sujeitos racializados, permite o fortalecimento das identidades conjugal e individual e a construção de modos de lidar em conjunto com o sofrimento gerado pelo racismo.

Palavras-chave conjugalidade; casal inter-racial; racismo; alteridade; identidade.

Clara Helena Alves de Lima é mestranda em Psicologia Clínica na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Andrea Seixas Magalhães é doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Professora Associada do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Mariana Gouvêa de Matos é doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Se aventurar amorosamente é trilhar um caminho em direção ao outro para reencontrar a si mesmo. Freud¹ determinava que a escolha do outro enquanto objeto amoroso se dava a partir de duas formas distintas, a anaclítica e a narcísica, referentes ao modo como foram internalizados os objetos parentais e à vivência do período edípico. A primeira coloca em relevo a relação com os pais da infância, no que diz respeito às suas funções de apoio, complementaridade e segurança para o eu. Assim, busca-se um objeto amoroso que reencena o romance vivido na cena familiar, com os pais. A escolha narcísica, por sua vez, orienta uma busca idealizada por um parceiro que seja semelhante ao que se é, ao que se foi ou ao que se gostaria de ser, tomando o eu como base.

Eiguer², partindo dessas formulações, teoriza que existem três organizadores da vida psíquica conjugal inconsciente: a escolha do objeto amoroso, o eu conjugal e as fantasias inconscientes compartilhadas por cada membro do casal. A escolha do objeto está relacionada às vivências edípicas dos parceiros, em que a proibição do incesto e a angústia de castração impulsionam o sujeito a investir em outro vínculo a partir do qual formará uma nova família. O eu conjugal permite que o casal se reconheça como uma unidade em uma continuidade tempo-espacial. Esse organizador é responsável pelo sentimento de pertencimento, pela construção de um espaço interior subjetivo que comporte a representação do casal enquanto unidade e pela formação de um ideal de eu conjunto. A interfantasiação, por sua vez, é o ponto de encontro das fantasias que compõem o vínculo do casal.

Os organizadores da vida psíquica inconsciente marcam profundamente os intercâmbios relacionais, a atividade representacional

1 S. Freud, "Sobre o narcisismo: uma introdução", in: *Obras completas*, vol. XIV.

2 A. Eiguer, *Um divã para a família*.



*quando as diferenças surgem
e sobrevém o momento
de cada parceiro deparar
com as decepções e elaborá-las,
aquilo que gera frustração
“põe à prova a solidez
do vínculo sentimental”.*

e os afetos no casal. Assim, a união conjugal se organiza em torno da satisfação de necessidades infantis dos cônjuges, além de ser uma tentativa de resolução de angústias primitivas por meio da projeção de fantasias inconscientes provenientes da história de origem de cada parceiro. A tendência no enamoramento é, portanto, mascarar as faltas em prol da ilusão de completude. Quando as diferenças surgem e sobrevém o momento de cada parceiro deparar com as decepções e elaborá-las, aquilo que gera frustração “põe à prova a solidez do vínculo sentimental”³.

Eiguer comenta a respeito de três saídas da fase de “engajamento da ilusão conjunta” no casal. A primeira via seria o rompimento da relação devido à dificuldade de suportar a decepção. Uma segunda via busca perpetuar o estado ilusório que mantém a relação. A terceira conta com o reconhecimento da decepção face aos aspectos do outro antes ignorados, podendo reforçar a relação através da confrontação da natureza verdadeira do vínculo, das expectativas e decepções, o que possibilita que os parceiros construam a relação em modalidades menos defensivas.

Dessa forma, o reconhecimento mútuo ocupa um lugar importante na construção da conjugalidade. Ele está relacionado, para Eiguer, à identificação dos estados de espírito do outro, implicando o que cada um é e carrega dentro de

si, como fantasias, ilusões e desejos. A dinâmica do reconhecimento articula o semelhante e o diferente, à medida que a subjetividade e o inconsciente do outro são levados em consideração. Reconhecer é “aceitar, admitir e legitimar”⁴.

O autor afirma que aqueles que não se sentem reconhecidos por seus parceiros entram em conflito muito frequentemente. Assim, para a saúde do vínculo intersubjetivo, são necessários o respeito sem julgamentos, o reconhecimento mútuo dos estados psíquicos do outro e de sua diferença, a responsabilidade pelo sofrimento do outro e a reciprocidade dos investimentos em uma intersubjetividade criadora.

Satir sugere que “a possibilidade de formar um casal sadio depende da capacidade de haver um senso de igualdade entre as partes”⁵. Não se trata, contudo, de excluir ou ignorar as diferenças individuais, mas de ser capaz de considerá-las sem hierarquizá-las, evitando que se forme uma relação assimétrica. O estabelecimento de um senso de igualdade na conjugalidade depende da capacidade de enxergar o parceiro como um outro integrado, com sua própria história, vivências e pensamentos. Logo, se trata de reconhecer que o cônjuge é um outro diferente de si, mas de igual valor.

Nesse sentido, a dinâmica do reconhecimento mútuo é um dos pilares de sustentação da relação amorosa enquanto possibilidade de construção de uma identidade conjunta e como forma de sustentação para o eu, visto que é na constatação da diferença entre o eu e o outro que o eu se torna existência singular. Compor uma conjugalidade mais promotora de saúde vai exigir de cada parceiro a consideração da alteridade na relação a dois.

O que se tem a dizer, então, sobre o reconhecimento da alteridade entre pessoas racialmente diferentes que, em relação íntima, põem em movimento uma série de afetos, fantasias e conflitos que dizem respeito a modos de subjetivação distintos em sociedades com estruturas historicamente racistas, como a brasileira?

As diferenças nessa relação não precisarão ser admitidas, pois serão gritadas pelos corpos dos

membros do casal que, dispostos um ao lado do outro, revelam, destacam e confirmam sua oposição. Como apontado por Fanon⁶, o negro é sobredeterminado pelo exterior, a ele não existe a possibilidade de negação de sua própria aparição. Como se dá, então, o reconhecimento nessa modalidade de relação íntima quando o negro foi historicamente despossuído de sua humanidade? Como edificar uma identidade de casal quando o lugar ocupado por esse corpo negro é um não lugar socialmente determinado?

Neste trabalho, privilegia-se a perspectiva de que a conjugalidade não é somente espaço de criação de um “nós” a partir dos modos de funcionamento de cada parceiro, mas ela é, também, espaço de individuação na medida em que, a partir de trocas íntimas, os parceiros diferenciam-se uns dos outros, afirmando sua existência subjetiva⁷. Assim, propõe-se que a possibilidade de existir enquanto sujeito único no relacionamento inter-racial requer o reconhecimento da alteridade e a possibilidade de pensar o “eu” racializado a partir do “nós” inter-racial, ao elaborar questões raciais em jogo e ser capaz de compreender, responsabilizar-se e ser ético com um outro que é ao mesmo tempo tão íntimo e tão estrangeiro em relação a si mesmo.

O negro, a subjetividade negada.
O branco, a racialidade invisível

Compreende-se o conceito de raça, hoje, como um conceito sociológico e político, visto que os sujeitos estão historicamente demarcados por suas características fenotípicas, influenciando na maneira como são vistos pela sociedade, pelas instituições

3 A. Eguier, *op. cit.*, p. 46.

4 A. Eguier, “Desentendimento de casal e luta pelo reconhecimento”, in: *Atendimento psicanalítico de casal*, p. 48.

5 V. Satir, “A mudança no casal”, in: *O casal em crise*, p. 30.

6 F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*.

7 A.S. Magalhães, “Um lugar para a alteridade na conjugalidade: contribuições Winnicottianas”, in: *Winnicott: integração e diversidade*.

8 A. Guimarães, *Racismo e antirracismo no Brasil*.

9 L. Schucman, *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*.

»»

Schucman vai definir a branquitude não somente como lugar simbólico da expressão genética de sujeitos brancos, mas enquanto lugar de poder originado a partir da manutenção sistemática de privilégios no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos.

e por eles mesmos⁸. A raça identifica o corpo que carrega traços fenotípicos dotados de um valor social, que posiciona o sujeito objetiva e subjetivamente em seu contexto. A sua atribuição de significado não se destina somente à parcela negra ou indígena da população, embora estas sejam alvo de mistificação e inferiorização com base em características físicas. Sujeitos brancos também são sujeitos marcados socialmente por sua condição racial, e foi justamente a construção de uma branquitude que deu contorno às dinâmicas relacionais baseadas na raça.

Schucman⁹ vai definir a branquitude não somente como lugar simbólico da expressão genética de sujeitos brancos, mas enquanto lugar de poder originado a partir da manutenção sistemática de privilégios no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos gerados pelo colonialismo e que perduram na contemporaneidade. Nesse sentido, o lugar que o branco ocupa na dinâmica das relações inter-raciais precisa ser evidenciado. Se existe um grupo que está à margem da sociedade, está referenciado a outro, o qual possui, portanto, a centralidade do poder. Assim, ambos, brancos e negros, se relacionam a partir de uma estrutura de dominação simbólica e material que cria lugares de poder dicotomizados e torna aquilo que é direito de todos, privilégios de alguns.



*a ideia apresentada
por Fanon de que o negro
jamais foi tão negro quanto sob
o domínio do branco explicita que
as identidades raciais se entrelaçam
em uma trama de opostos que só
existem relacionados entre si.*

Tal estrutura de dominação se apresenta em diferentes níveis na vida conjugal e familiar inter-racial, em que hierarquias de gênero se mostram atreladas à raça. Em estudo sobre famílias inter-raciais, Schucman¹⁰ identifica de que maneira os membros brancos das famílias, sobretudo os homens, podem assumir o papel de representantes da autoridade familiar, em que, a partir de sua condição de gênero e de raça, se autorizam, por exemplo, a ditar as identificações raciais de membros negros na família, embranquecendo-os ao negar sua negrura.

O racismo, nesse sentido, não pode ser reduzido a descrições estatísticas, tampouco se resume a uma hierarquização puramente ideológica que organiza a distribuição desigual de recursos entre brancos e não brancos. Ele se capilariza no âmago da vida política, institucional e subjetiva, orientando modos de relação específicos e complexos, que tornam brancos e negros igualmente interdependentes na construção do seu sentido de “ser” no mundo. Ou, segundo Fanon, de não ser, de existência negada.

O conceito de racismo estrutural¹¹ desloca o problema do racismo como tendo origem no indivíduo e o reposiciona na origem histórico-cultural. Isso quer dizer que, através de diversos processos de dominação e exploração, edificou-se toda uma estrutura social que organiza uma

nova forma de pensar os sujeitos através do marcador social da raça. As figuras sociais do colonizado e do colonizador tornaram-se os sujeitos modernos negro e branco. A ideia de raça deu contorno ao racismo e é ela própria a fachada e as vigas do velho prédio chamado sociedade moderna capitalista.

Logo, não se trata de resgatar a história do racismo tomando o passado como distante, mas sim de entender que a própria ideia de raça enquanto produto social e histórico criou as condições de implementação não somente da escravização e inferiorização do negro, mas estruturou uma nova forma de organização social, subjetiva e produtiva, que perdurou mesmo após o fim do escravismo.

Na obra *Peau noire, masques blancs*, Fanon discute sobre como a situação colonial forjou a identidade negra circunscrita a partir da identidade branca. O branco, ao se assumir símbolo universal de humanidade e superioridade a ser reconhecido e perseguido, relegou ao negro o lugar de máxima diferença. O negro emerge, na cena colonial, como aquilo – e não aquele – que não é o branco, não é o bom, não é o belo. Constituiu-se, portanto, como aquilo que não tem verdadeiro valor humano, enquanto existência negada, representando uma identidade negatizada.

A ideia apresentada por Fanon de que o negro jamais foi tão negro quanto sob o domínio do branco explicita que as identidades raciais se entrelaçam em uma trama de opostos que só existem relacionados entre si. Funcionam tal como um espelho despedaçado, cuja imagem refletida de forma distorcida ajuda a revelar a figura projetada, ao mesmo tempo que a primeira ganha vida e se reconhece na última a partir de sua distorção.

A possibilidade de existir subjetivamente está relacionada, para o autor, ao reconhecimento da humanidade do outro. Dessa forma, ainda que o sujeito esteja marcado pela impossibilidade de essencialização, é contornado por suas particularidades humanas universais, as quais dependem de legitimação. Tal possibilidade é minada em uma sociedade colonizada, em que “qualquer ontologia torna-se irrealizável”¹².

A partir da colonização, o autor reitera que o colonizado precisou se situar diante de dois sistemas de referências distintos: o seu mundo e o mundo do branco. Este, ao desqualificar os costumes e modos de existência do negro, deslegitimou pouco a pouco o sistema de referências deste, impondo a ele o seu modo característico de falar, rezar, produzir e se relacionar. O mundo que se pressupôs legítimo impôs o peso de seu olhar. Como consequência, o negro passou a ter dificuldades de elaborar o próprio esquema corporal nessa nova realidade desconhecida e hostil a ele. A atividade de ver-se a si mesmo tornou-se uma atividade de negação, um conhecimento em terceira pessoa. O outro diz quem sou, como sou, o que sou.

Conforme afirma Faustino, a violência colonial dispensa a necessidade de legitimar-se, pois o negro enquanto Outro, aquele que não é percebido como extensão do eu, “só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador”¹³. O esquema corporal, atacado e negado, deu lugar a um “esquema epidérmico racial”. O autor descreve que, através da racialização, o conhecimento do próprio corpo não era mais em terceira pessoa, mas em tripla pessoa, pois do outro obtinha distância, ausência, náusea. Nessa cena, o negro descobre a própria negrura, se torna responsável por sua raça, olha objetivamente para suas características culturais e para aquilo que recai sobre ele como estereótipos fetichizantes. É nesse ponto que anda para longe de seu “estar-aqui”, constituindo-se como objeto.

Segundo Fanon, a transformação das bases materiais, relacionais e sociais das estruturas de poder se configura como oportunidade de emancipação. O autor defende que o negro não deve ser colocado diante do dilema de branquear ou desaparecer, mas que “deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir”¹⁴.

10 L. Schucman, *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*.

11 S. Almeida, *Racismo estrutural*.

12 F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 103.

13 D. Faustino, “Por que Fanon? Por que agora?”: *Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*, p. 58.

14 F. Fanon, *op. cit.*, p. 95.

15 A. Mbembe, *Crítica da razão negra*.

16 N. Souza, *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*.

»»

*transformando o sentido
de ser negro, haveria a possibilidade
de torná-lo símbolo de orgulho
e beleza, utilizando-o como caminho
para a recuperação do estatuto
de humanidade a ele negado
pela violência colonial.*

Mbembe¹⁵ afirma que o substantivo “negro” preenche três funções primordiais na modernidade: de atribuição, de interiorização e de subversão. A função de atribuição designa aqueles que pela sua aparência e modos particulares de ser tornaram-se o “testemunho da diferença”, isto é, na sua manifestação somática, afetiva, estética e imaginária representaram o princípio da exterioridade, aqueles com os quais não se pode identificar nem reconhecer. O único elo que liga os demais a esse “negro”, à “parte a parte”, é o elo da separação. Assim, esses corpos coisificados, objetificados e excluídos, ao tornarem-se negros, foram despossuídos de sua ontologia. A isto serve a função de atribuição.

Ao longo do tempo, o negro acabou por habitar esse lugar marginal, e, interiorizando esse novo lugar, muitas vezes o tornou subversivo, o endossou para melhor devolver aos seus criadores esse “patrimônio humilhante”. Assim, transformando o sentido de ser negro, haveria a possibilidade de torná-lo símbolo de orgulho e beleza, utilizando-o como caminho para a recuperação do estatuto de humanidade a ele negado pela violência colonial. Isto seria servir-se positivamente das funções de interiorização e subversão.

Souza¹⁶ se aprofundou nas consequências do racismo na subjetividade de pessoas negras em posição de ascensão social no contexto de um Brasil



o pacto narcísico entre brancos patrocina a postura de omissão e silenciamento frente ao seu papel nas desigualdades raciais, reiterando que o racismo constitui um problema exclusivamente do negro e garantindo a manutenção de seus privilégios.

marcado pelo mito da democracia racial e pela ideologia do branqueamento. Segundo a autora, o negro, visto socialmente como inferior, constituiria seu ideal de ego pelos valores dominantes, ou seja, os ideais brancos. Assim, o dilema “branquear ou desaparecer” encontrava resposta no ganho de poder econômico e de prestígio social, bem como na união afetivo-sexual com pessoas brancas, alguém com quem se pode identificar e incorporar os aspectos idealizados. A perseguição do embranquecimento requer, no entanto, o massacre e a negação da própria negrura. Desta forma, o negro nesta condição não enxergaria o próprio corpo enquanto lugar simbólico de autorrealização, mas de auto-ódio e de culpa.

Corroborando com Fanon, Souza sugere que ser negro não é uma condição essencial e inerente a uma categoria específica de humanos, mas um mito ideológico constituído por representações que expressam e ocultam “uma ordem de produção de bens de dominação e doutrinação”¹⁷, administrado pela ordem burguesa capitalista. Nesse sentido, defrontar com a própria negrura é um processo doloroso e passível de reconhecimento ou negação.

Porque o negro é representado como o expoente da diferença, da exclusão, do outro por excelência, não existe, para ele, a possibilidade de não entrar em contato com as representações do

mito negro: o sujo, o feio, o irracional, o sensitivo, o sexual, o exótico, ainda que se opere o mecanismo da negação. Em contrapartida, o branco, subjetivado a partir de valores e estética que se clamam universais e inquestionáveis, se autoriza a esconder ou a revelar a própria branquitude.

Assim, enquanto o negro tem sua subjetividade negada, mas sua racialidade escancarada através do racismo, a subjetividade do branco é legitimada ao mesmo tempo que sua racialidade é invisibilizada. Essa invisibilidade da identidade branca, no entanto, é produzida artificialmente, visto que a branquitude se oculta ou se enuncia quando interessa a ela manter ou reivindicar sua posição social de poder¹⁸. Nessa lógica dialética, o homem negro se configura como um negro e o homem branco, como um homem.

O pacto narcísico entre brancos patrocina a postura de omissão e silenciamento frente ao seu papel nas desigualdades raciais, reiterando que o racismo constitui um problema exclusivamente do negro e garantindo a manutenção de seus privilégios. Amando seus semelhantes e odiando aqueles que identifica como diferentes, o branco se mantém “universal”, ao passo que projeta sobre o negro os aspectos negativos que não pode assumir¹⁹.

A autora afirma que, ao depararem com a desigualdade racial e seus interesses na manutenção do sistema racista, indivíduos brancos costumam sentir vergonha, culpa e até mesmo raiva. Diante do desconforto que esses sentimentos causam, eles podem tentar reduzi-los através da negação do racismo ou mesmo culpabilizando a vítima. Bento argumenta que o desejo de se sentir integrado ao grupo com o qual se identifica pode levar a pessoa branca a reassumir a ideia de superioridade de raça, tornando-a conivente com o racismo.

No entanto, a ação individual de pessoas brancas não determina, sozinha, as condições materiais e simbólicas de violência e exploração a que negros estão submetidos. O discurso de inferioridade de raça que organiza a estrutura social racista surgiu para atender aos interesses das sociedades imperialistas de obtenção de mão

de obra escravizada e exploração de recursos das colônias. Sendo assim, o racismo não começa e termina no sujeito, mas está na base, na moldura e nas entranhas do sistema, circulando nas instituições e na subjetividade dos indivíduos na ordem capitalista.

Considera-se que incluir o branco na problemática sobre as relações raciais é muito mais do que responsabilizá-lo por atitudes racistas: é a oportunidade de inseri-lo enquanto parte fundamental do processo de repensar e construir novos modos de relação – social, material, econômica, interpessoal – visando à emancipação dos sujeitos e evitando incorrer num pacto de omissão e silenciamento com a branquitude. Nesse sentido, a união afetivo-sexual inter-racial deve ser considerada a partir da perspectiva do negro e do branco. É na dimensão intersubjetiva que se formará o vínculo e, por sua vez, a identidade conjugal, trazendo repercussões para a vida psíquica dos sujeitos.

Vivendo raça a dois

Diante disso, a experiência de compor uma conjugalidade envolve as marcas da vida psíquica de cada sujeito, mas, sobretudo, é definida pela forma com que constroem um espaço comum, uma nova identidade que se forma entre um e outro, considerando a disponibilidade para a formação do vínculo intersubjetivo e, sobretudo, a possibilidade de se relacionar com o outro enquanto alteridade.

Compor uma conjugalidade inter-racial requer o reconhecimento de que cada parceiro ocupa posições raciais distintas na organização da vida social e subjetiva. É compreender um e outro enquanto sujeitos racializados e o que isso diz sobre os lugares de poder que ocupam. Tais posições de poder ditam tanto os lugares sociais de parceiros brancos e negros, como também as

17 N. Souza, *op. cit.*, p. 25.

18 M.A. Bento, "Branqueamento e branquitude no Brasil", in: *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*; R. Frankenberg, *A miragem de uma branquitude não marcada*.

19 M.A. Bento, *op. cit.*

20 S. Carneiro, *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*.

historicamente,
relações inter-raciais
carregam a marca da violência
colonial – patriarcal e racista –
do branco colonizador
contra negras e indígenas.

representações simbólicas a respeito da própria identidade.

No contexto de subordinação colonial, segundo Fanon, uniões inter-raciais não contemplavam a alteridade dos parceiros, mas a fetichização da raça, em que o que importava para o negro nesta condição era a brancura, que por sua vez indicava a possibilidade de ascensão ao estatuto de dignidade e humanidade restrito a esse grupo. Na mesma perspectiva, Souza teoriza que um dos caminhos percorridos pelo negro quando a brancura é um modelo a ser perseguido é o da escolha do objeto amoroso branco, substituindo o ideal irrealizável por meio da identificação e possibilidade de assimilação indireta das características do parceiro. Nesse caso, não se trata do encontro entre duas identidades que se consideram de igual valor, que transitam no espaço do "entre" para construir uma unidade na diferença.

Historicamente, relações inter-raciais carregam a marca da violência colonial – patriarcal e racista – do branco colonizador contra negras e indígenas. A miscigenação da população brasileira em larga escala, quando deslocada de sua origem política e ideológica, vem encobrir a verdadeira história dessas relações, provenientes do estupro dos brancos escravistas²⁰. Sendo assim, apesar de relações inter-raciais serem estruturantes da racialidade brasileira, não se pode dizer que desde





a relação a dois cria um terceiro espaço subjetivo que abriga aspectos de duas individualidades, bem como tem a possibilidade de legitimar e transformar a identidade de cada parceiro, caso haja reconhecimento da alteridade.

sempre são representativas de uma modalidade de conjugalidade, em que se está em pauta o reconhecimento entre os parceiros. Ao contrário, são frutos da hipersexualização e desumanização do corpo de mulheres e homens negros e indígenas.

No entanto, os aspectos subjetivos envolvidos na escolha e manutenção da relação inter-racial por um parceiro branco são raramente contemplados em estudos. Se a ideologia de embranquecimento lança luz sobre a preferência de negros por parceiros brancos visando atingir o ideal de brancura constituído socialmente, Moutinho²¹ traz um recorte de raça e gênero para a questão, ao pontuar que mulheres brancas se relacionam com homens negros quando a cultura do patriarcado as qualifica como menos interessantes e desejáveis para homens brancos, por exemplo. Constata-se, portanto, que no mercado marital as mulheres negras ocupam o lugar de menor valor, pois sobre elas agem simultaneamente duas opressões: de raça e de gênero²².

No entanto, o campo de investigação das relações inter-raciais pouco leva em consideração processos psíquicos inerentes à construção da conjugalidade e, portanto, não oferece respostas suficientes sobre em que nível essas uniões podem ou não ser confirmatórias para a identidade de cada cônjuge, incluindo a identidade do parceiro não branco.

As identidades individuais dos membros do casal não são estruturas estáticas e completas, referidas a sujeitos que estão plenamente constituídos e fechados em si mesmos²³. A relação a dois cria um terceiro espaço subjetivo que abriga aspectos de duas individualidades, bem como tem a possibilidade de legitimar e transformar a identidade de cada parceiro, caso haja reconhecimento da alteridade. Nesse sentido, cada sujeito-parceiro elabora o eu conjugal com o outro ao mesmo tempo que vivencia o processo inacabável de singularização. Estabelece-se, a partir disso, uma relação dinâmica e recíproca de construção de sentidos entre conjugalidade e individualidade.

A transmutação ilustra o fenômeno de interpenetração subjetiva que a conjugalidade confere à singularidade dos membros do casal, em que transmuta-se o eu individual a partir da experiência de compor o eu conjugal. O espaço do casal deve ser, portanto, transicional, permitindo aos parceiros a afirmação de suas subjetividades e a expressão da dimensão criativa da relação²⁴.

Na conjugalidade inter-racial, a consideração das diferenças entre os membros do casal tem a ver com a legitimação de histórias, vivências, sofrimentos e oportunidades de vida distintas entre os parceiros. Nesse sentido, o reconhecimento da alteridade vai permitir ao casal a criação do espaço da terceiridade²⁵, que diz respeito à capacidade de compreensão e aceitação do outro, ainda que ele seja estrangeiro ao eu, permitindo a sua manifestação criativa sem render-se ou submeter-se a ele, pois o outro não é visto como aquele que anula ou agride o eu, mas que participa de uma criação conjunta da realidade compartilhada. Assim, cada subjetividade é acolhida, gerando responsabilização pelos estados psíquicos do outro e um modo de se relacionar mais ético e colaborativo em que é possível se conectar preservando o próprio espaço mental e, ao mesmo tempo, repensar a si mesmo²⁶.

Killian²⁷, em estudo com casais inter-raciais norte-americanos, discute sobre a dificuldade que alguns deles demonstraram em administrar as divergências em prol de construir uma

identidade de casal. Alguns casais, para resolverem a tensão entre preservar suas identidades individuais e construir uma conjunta, decidiram desconsiderar em parte diferenças referentes às identidades raciais dos parceiros e à história familiar progressiva de cada um. Assim, uma postura de “descentralizar” a raça e a cor na relação íntima tinha o efeito de manter uma aparente estabilidade e unidade no casal. Por outro lado, isso exigiu que os membros do casal renunciassem a tradições referentes às suas histórias de origem, provocando a renúncia de si mesmo.

A longo prazo, os membros desses casais aprendem a evitar certos tópicos que identificam como desconfortáveis para o parceiro ou conflituosos para o casamento, descartando histórias e adotando um *código de silêncio* sobre suas vivências e dores por lealdade familiar ou preocupação com a possibilidade de incompreensão dos parceiros.

Além disso, o código de silêncio pode representar a repetição de um funcionamento próprio de suas famílias de origem, sobretudo quando essas são miscigenadas. O silêncio sobre a raça tem uma função protetora e defensiva, visto que a raça é tão significativa e tem efeitos tão dolorosos sobre as relações que é tornada invisível. Assim, alguns casais, tendo em vista as dificuldades de um contexto social e familiar marcados pelo racismo, precisavam trazer constantemente à tona suas semelhanças e homogeneidade na relação.

21 L. Moutinho, *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivosexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*.

22 L. Schucman, *op. cit.*

23 A. Magalhães, “Transmutando a subjetividade na conjugalidade”, in: *Família e casal: arranjos e demandas contemporâneas*.

24 A. Magalhães, *O “eu” transformado pelo “nós”: influências da conjugalidade sobre a subjetividade dos parceiros*.

25 J. Benjamin, “Beyond doer and done to: an intersubjective view of thirdness”, *Psychoanalytic Quarterly*, v. 73.

26 A. Magalhães, *Um lugar para a alteridade na conjugalidade...*; J. Benjamin, “Two-way streets: recognition of difference and the intersubjective third”, *Differences*, v. 17.

27 K. Killian, “Reconstituting racial histories and identities: the narratives of interracial couples”, *Journal of Marital and Family Therapy*, v. 27.

28 J. Gondar, “Um racismo desmentido”, in: *Com Ferenczi – O coletivo na clínica: racismo, fragmentações, trânsitos*.

29 F. Fanon, *op. cit.*

30 S. Ferenczi, *Confusão de língua entre os adultos e a criança*.



*em se tratando de Brasil,
Jô Gondar analisa que a negação
da história racial nacional é
operada pelo mecanismo
da clivagem, pois nega-se uma
parte da realidade que é
repudiada, ao mesmo tempo
que se sabe que ela existe.*

Em se tratando de Brasil, Gondar²⁸ analisa que a negação da história racial nacional é operada pelo mecanismo da clivagem, pois nega-se uma parte da realidade que é repudiada, ao mesmo tempo que se sabe que ela existe. A autora explica que o recalque é a resposta de um neurótico ao conflito psíquico, mas a clivagem, como colocado por Freud, é o mecanismo da perversão, maneira pela qual os brasileiros processam culturalmente o sofrimento gerado pelo branco escravista do passado e que se reflete no presente pela manutenção das desigualdades.

Ao resgatar Fanon²⁹ e Ferenczi³⁰, Gondar fala de um racismo desmentido socialmente e que caracteriza um trauma invalidante para aquele que o sofre. O desmentido – ou descrédito e desautorização – é o não reconhecimento daquele que sofre uma violência. Esse não reconhecimento não é somente uma questão discursiva, é um não reconhecimento dos afetos, do sofrimento do sujeito e dele próprio enquanto sujeito. Ferenczi vai dar importância ao momento do desmentido porque é ele que torna a violência um evento traumático e conduz ao aniquilamento do eu.

O elogio da mestiçagem foi instrumentalizado a fim de comprovar a suposta inexistência de racismo no Brasil enquanto se pretendia embranquecer a população e exterminar o negro através da miscigenação, criando um paradoxo



*para Grada Kilomba,
ao reconhecimento segue-se a
vergonha, porque trata-se
de um momento de implicação
do sujeito branco na
manutenção do racismo,
admitindo o seu lugar
na estrutura social violenta
da qual se beneficia.*

narrativo e um encobrimento da realidade perversa das políticas higienistas. Nesse sentido, o casal inter-racial historicamente figurou a maior prova de igualdade racial do país, mas às custas de um desmentido. A possibilidade de tornar o debate sobre a raça central na relação íntima pode ser, portanto, uma saída em direção à saúde do vínculo e de cada membro do casal, pois dar lugar ao sofrimento torna possível a elaboração do que foi encapsulado pelo mecanismo da clivagem.

Kilomba traz a ideia de que os mecanismos de dominação e assujeitamento do negro no colonialismo não ficam no passado, eles são “memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas”³¹. Ela apresenta a “máscara do silenciamento” não somente como objeto de tortura utilizado pelos senhores de escravizados nas colônias americanas, mas como representante do colonialismo como um todo: o engendramento de políticas sádicas que construíram um regime de silenciamento do negro como Outro, ditando quem pode falar, o que acontece quando o negro fala e sobre o que ele pode falar.

As origens da necessidade de silenciar o negro está, para a autora, no medo branco. O medo branco é o medo de se confrontar com as verdades desconfortáveis do Outro, o medo de segredos serem revelados, tais como a escravidão

e o racismo. Kilomba articula o medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito negro com a noção de repressão de Freud. A essência da repressão é afastar-se de algo e mantê-lo à distância da consciência³². Ideias e verdades desagradáveis se tornam inconscientes a partir desse processo de repressão, pois geram ansiedade, culpa e vergonha.

Nesse sentido, o falar e o silenciar emergem como um projeto análogo, pois ouvir é um ato de autorização em direção ao falante, já que, se alguém fala, fala algo para alguém. Nessa dialética, aqueles que são ouvidos são aqueles que pertencem e vice-versa. O silenciamento do negro vai controlar, então, a sua possibilidade de pertencer, ao colocá-lo em um não lugar discursivo.

Para Kilomba, ao reconhecimento segue-se a vergonha, porque trata-se de um momento de implicação do sujeito branco na manutenção do racismo, admitindo o seu lugar na estrutura social violenta da qual se beneficia. Reconhecer a realidade do racismo é, finalmente, aceitar a realidade do que Kilomba está chamando de “Outros/as”, os negros silenciados durante séculos. A autora afirma que

reconhecimento é, nesse sentido, a passagem da fantasia para a realidade, já não se trata mais da questão de como eu gostaria de ser vista/o, mas sim de quem eu sou; não mais como eu gostaria que as/os “Outras/os” fossem, mas sim quem elas/eles realmente são³³.

Considerações finais

Como transformar o espaço da conjugalidade em espaço de transicionalidade, permitindo aos parceiros a afirmação de suas subjetividades, quando se trata de um casal inter-racial? Como construir e preservar a identidade dessa relação tendo em vista que se vive em um país que construiu uma narrativa de inexistência de racismo e tentou eliminar o debate racial da esfera social e íntima? Como dar conta, na relação conjugal, da transmissão de uma história de violência e

desumanização do corpo negro e da tentativa de seu extermínio através da miscigenação com o branco?

As respostas para essas perguntas ainda não existem, mas se o problema do silenciamento sobre a raça e da negação do racismo é característico da conjuntura social brasileira, é só através da retirada da máscara do silêncio que é possível construir relações íntimas e sociais mais éticas.

Para que o branco seja capaz de ouvir e, portanto, de ultrapassar o medo branco, é preciso que se torne consciente de sua própria branquitude e de si mesmo como perpetrador do racismo, o que pode suscitar defesas egoicas como a negação, a culpa e a vergonha, já supracitados. A superação desse estado defensivo passa pelo reconhecimento e pela possibilidade de reparação, o cerne da questão em se tratando de conjugalidade inter-racial.

A reparação consiste na busca pela “mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, [...] abandono de privilégios”³⁴. Tem a função de conscientização do racismo não como uma questão moral, mas como um processo psicológico que exige trabalho e responsabilização.

»
a reparação consiste na busca pela “mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, [...] abandono de privilégios”.
[Grada Kilomba]

Discutir questões raciais a dois, em relação íntima é, portanto, um primeiro movimento que o casal inter-racial deve fazer em direção à saúde do vínculo. Somente através do reconhecimento e da legitimação do racismo enquanto realidade estrutural e de ambos os membros do casal enquanto sujeitos racializados é que a díade pode construir um “nós” ancorado na integração psíquica, na possibilidade de reciprocidade do vínculo e no fortalecimento do eu.

31 G. Kilomba, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, p. 33.

32 S. Freud, “O eu e o Id”, in: *Obras completas*, vol. XIX.

33 G. Kilomba, *op. cit.*, p. 46.

34 G. Kilomba, *op. cit.*, p. 46.

Referências bibliográficas

- Almeida S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Benjamin J. (2004). Beyond Doer and Done to: An Intersubjective View of Thirdness. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 73, n. 1, p. 5-46. Doi: 10.1002/j.2167-4086.2004.tb00151.x. PMID: 14750464.
- _____. (2006). Two-Way Streets: Recognition of Difference and the Intersubjective Third. *Differences*, v. 17, n. 1, p. 116-146. Doi 10.1215/10407391-2005-006
- Bento M.A.S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In Carone I.; Bento M.A.S. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 25-58.
- Carneiro S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- Eiguer A. (1985). *Um divã para a família*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- _____. (2013). Desentendimento de casal e luta pelo reconhecimento. In Gomes I.C.; Levy L. (orgs.) *Atendimento psicanalítico de casal*. São Paulo: Zagodoni, p. 44-59.
- Fanon F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- _____. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Faustino D.M. (2015). "Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. UFSC. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7123>.
- Ferenczi S. (1933). *Confusão de língua entre os adultos e a criança*. São Paulo: Martins Fontes.
- Frankenberg R. (2004). *A miragem de uma branquitude não marcada*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Freud S. (1914/1976). Sobre o narcisismo: uma introdução. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. xiv, p. 85-120.
- _____. (1923/1976). O eu e o Id. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. xix, p. 13-86.
- Gondar J. (2022). Um racismo desmentido. In Reis E.S.; Gondar J. (orgs.). *Com Ferenczi – O coletivo na clínica: racismo, fragmentações, trânsitos*. São Paulo: Zagodoni, p. 31-40.
- Guimarães A.S.A. (1999). *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- Killian K.D. (2007). Reconstituting racial histories and identities: the narratives of interracial couples. *Journal of Marital and Family Therapy*, v. 27, n. 1, p. 27-42. Doi:10.1111/j.1752-0606.2001.tb01137.x
- Kilomba G. (2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Magalhães A.S. (2000). *O "eu" transformado pelo "nós": influências da conjugalidade sobre a subjetividade dos parceiros*. [Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. PUC-Rio.
- _____. (2003). Transmutando a subjetividade na conjugalidade. In Féres-Carneiro T. (org.). *Família e casal: arranjos e demandas contemporâneas*. São Paulo: Edições Loyola, p. 225-245.
- _____. (2018). Um lugar para a alteridade na conjugalidade: contribuições Winnicottianas. In Melgaço A.; Magalhães A.S.; Rojas R.; Cerezer C.; Gonçalves N.; Cidade W. (orgs.). *Winnicott: integração e diversidade* (Integración y Diversidad). Frutal, MG: Prospectiva, p. 301-307.
- Mbembe A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.
- Moutinho L. (2004). *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivosexuais "inter-raciais" no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Satir V. (1995). A mudança no casal. In Andolfi M.; Angelo C.; Saccu C. (orgs.). *O casal em crise*. 3. ed. São Paulo: Summus, p. 29-38.
- Schucman L.V. (2012). *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. USP. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/t.47.2012.tde-21052012-154521>.
- _____. (2018). *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA.
- Souza N.S. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.

Interracial conjugality and racism: otherness on the brink of explosion

Abstract The present work proposes to discuss interracial conjugality considering the structural dimension of racism and the dynamics of recognition of otherness in the couple. It is argued that being able to admit and legitimize racial differences, considering both partners racialized subjects, allows the strengthening of marital and individual identities and the construction of ways of managing together the suffering generated by racism.

Keywords conjugality; interracial couple; racism; otherness; identity.

Texto recebido: 10/2023

Aprovado: 11/2023