

Cores que não sei o nome. Pluralidades Culturais na Psicoterapia

Catarina Bray Pinheiro

Resumo

A multiculturalidade como dimensão particular no encontro clínico é abordada cruzando múltiplas referências: da psicanálise, da filosofia, da antropologia e da literatura. Situado numa clínica relacional, busca-se a articulação entre o sujeito, o social e o cultural, sempre em acção na ligação com o *outro*. Temas como o racismo e o fascismo são considerados. O trauma é uma questão que emerge enquanto presença activa no espaço colectivo e no processo psicoterapêutico, exigindo uma atenção ao impacto da compulsão à repetição e às distorções da vivência temporal e espacial. A dialéctica entre o recordar e o esquecimento é indagada. Procura-se pensar as especificidades de uma clínica transcultural, a importância do transdisciplinar e do transinstitucional.

Palavras-chave: Multiculturalidade; Psicoterapia; Racismo; Trauma; Esquecimento.

Abstract

Multiculturality as a particular dimension in the clinical encounter is addressed by crossing multiple references: psychoanalysis, philosophy, anthropology and literature. Located in a relational clinic, we search the articulation between the subject, the social and the cultural, always at work in the connection with the other. Themes such as racism and fascism are considered. Trauma is an issue that emerges as an active presence in the collective space, and in psychotherapeutic process, requiring attention to the impact of compulsion to repetition and to the distortions of temporal and spatial experience. The dialectic between remembering and forgetting is questioned. The specifics of a cross-cultural clinic are considered, as well as the importance of transdisciplinary and of transinstitutional work.

Keywords: Multiculturalism; Psychotherapy; Racism; Trauma; Oblivion.

English Title: Unnamed colors. Cultural Pluralities in Psychotherapy

Paleta do mundo

A partir de uma comunicação de Lopes (2020, Lisboa) sobre psicoterapia e multiculturalidade emergiram uma série de reflexões à volta deste vasto tema. O autor deixou-nos um texto com cores, léxicos, tempos e texturas múltiplas. A

paleta diversificada enriquece, vindo de experiências culturais plurais que integra e expande. Num vaivém fecundo entre o dentro e o fora, propõe leituras amplas e abertas.

O título da conferência, “Retrato a cores”, levou-me a Adriana Calcanhoto que canta: “Eu ando pelo mundo / prestando atenção em cores / Que não sei o nome / Cores de Almodóvar / Cores de Frida Khalo, cores / Passeio pelo escuro / Com muita atenção no que minha irmã ouve (...)” (Esquadros, 2000). Procuo então perceber porque tendemos a pintar o mundo a preto e branco, esvaziando os espaços.

A preto e branco

Clarificando os laços entre *racismo e fascismo*, Lopes (2020) percebe como tal nos restringe, reduz e dessubjectiva. Em *O Eterno Retorno do Fascismo* (2010), Rob Riemen, filósofo holandês, retoma Camus (1947), lembrando que o fascismo como “o bacilo da *peste* não morre nem desaparece nunca, pode ficar dezenas de anos adormecido nos móveis e na roupa, espera pacientemente nos quartos, nas caves, nas malas, nos lenços e na papelada” (p.12), até que acorda de novo. Lopes (2020) assinala como cada um de nós é um potencial foco de infecção.

Rieman (2012/2010) diz que “o fascismo está demasiado enraizado no culto do ressentimento e no vazio espiritual”, e que “Já não amar a vida é o segredo terrível da política fascista (...). Só quando redescobriremos o nosso amor pela vida e decidirmos dedicar-nos ao que realmente dá vida – a verdade, a bondade, a beleza, a amizade, a justiça, a compaixão e a sabedoria -, só nessa altura e nunca antes, ficaremos imunizados contra o bacilo mortal a que chamamos fascismo” (p. 78).

Lopes (2020) sublinha a indissociável relação entre racismo, capital e poder. Num pequeno ensaio com o título sempre actual, *Como Viver em Tempo de crise* (2011/2010), o filósofo francês Patrick Viveret pensa que a “*desmesura* inerente a esta crise económica, social, e política, esconde um *profundo mal-estar*. (...) Wall Street só conhece dois estados de espírito: a euforia ou o pânico (...) A excitação e a depressão reinam no universo financeiro, mas também no universo político” (p.33). Sabemos que “a luta entre Eros e Tanatos que Freud assinala em *Mal-estar na Civilização* é precisamente um dos nossos encontros críticos” (op. cit., p. 51).

Segundo Viveret precisamos enfrentar a nossa *barbárie interior*. “Se persistirmos em tratar esta questão como sendo uma questão do outro, do exterior, se fabricarmos de novo inféis, estrangeiros, então reencontraremos a catástrofe dos oito anos da presidência de George W. Bush (...), segundo a qual o eixo do mal são os outros. (...) A ideia de que o mal são os outros impede a humanidade de tratar da sua própria barbárie interior” (op. cit., p.49). Actualmente continuamos à procura dos bárbaros, e assistimos a (re)novados extremismos e populismos inquietantes. “A democracia torna-se então um desafio fundamental, pois ela é um espaço onde se trabalha sobre

a sua própria divisão interior aceitando não se voltar contra outrem. É um espaço privilegiado de trabalho das comunidades sobre si mesmas” (op. cit., p.49).

Paulo Faria (2020) viaja até Moçambique em busca da História que subjaz à sua própria, criando um belo romance, *Gente Acenando Para Alguém Que Foge*, onde se depara com os encontros entre colonialismo, poder e dominação. “Esta terra não me explica nada. É um lugar onde um véu acrescido de distância me isola dos outros. Um lugar onde uma violência latente parece extremar posições. Um lugar onde se reencenam velhos conflitos que o tempo deixou em carne viva. Um lugar onde não há paz. (...) O meu pai veio para a guerra à força, mas veio. A guerra deu-lhe cabo da vida, mas ele fê-la. Detestava a tropa, mas deitou-se com as pretas. Tinha pena desta gente, mas foi-se embora e nunca mais voltou. Adoptou o Artur no mato, mas, na hora de partir, deixou-o para trás e nunca, nunca me falou dele.” (p.35).

Viveret (2012/2010) escreve: “O despotismo e o totalitarismo são formas de “pornocracia” política” (p.61). Fundamental seria dar lugar “a uma relação com o mistério que abre permanentemente o possível e a relação com o outro.” (op. cit., p.62). Por dentro deste mistério estaria a articulação entre o pessoal e o social, entrelaçar o dentro e o fora como uma forma de sustentar um movimento de transformação consequente. Questão essencial em Psicoterapia e Racismo.

Inevitável recordar aqui Bollas (1998) quando descreve este *Estado Fascista* interno que aniquila a mente democrática, operando o “trabalho da morte”. A mente fica ocupada por uma única ideologia que não admite oposição, dúvida ou incerteza. Resta um pensamento empobrecido, a preto e branco. Busca-se uma mente anti-séptica, pura, livre do contágio. Lembra tanto estes tempos Covid, e os seus perigos. Ciências puras, pura objectividade, análise pura. Esta perda de self conduz à perda de humanidade.

Tecer o íntimo, o intersubjectivo e o colectivo

Surge então a pergunta sobre como é que os serviços de saúde, e principalmente cada um de nós na clínica, tecemos estas articulações. Como integramos o *estranhamento* que permeia o encontro entre culturas? Com receptividade e curiosidade? Hirtos por dentro de uma angústia catastrófica? Com *escuta* para a sua fala?

Segundo Lefèvre (1987) vivemos numa sociedade de consumo onde o medicamento poupa o trabalho duro, político e pessoal, necessário para que se obtenha a saúde. Vivemos a ideologia da “saúde imediata”. Os hospitais tornaram-se hospitais empresas, ao serviço de um sujeito mercantil. Este contexto dificulta os encontros, coarctando a disponibilidade relacional necessária à clínica.

Quando as memórias são terríveis, e a imigração contém em si heranças de violência, o que colectivamente fazemos é desmentir, numa alienação que nos impossibilita. Mas, ao existirmos sobre o passado, importa acolhermos a memória do tempo para

a integrar no presente, única forma de repormos a temporalidade e abrirmos a possibilidade de criação de um lugar futuro.

Para não cair na alienação, a escritora Djaimilia Almeida (2015/2020) conta a história de *Esse Cabelo*. “Em dois mil e onze, com indisfarçável desgosto, cortei o cabelo para me esquecer dele ainda mais. (...) Não posso é esquecer-me deste cabelo sem me esquecer também de mim e seguir à minha frente deixando-me para trás como duas pessoas que se perdem numa feira, admiti para comigo mais tarde. Na sequência desse último corte começaria a vontade de saber da sua história. O motivo principal foi-se revelando aos poucos, ao perceber, sem saber explicá-lo, que o sítio onde nasci e de que cresci afastada me voltava agora como um lugar de interesse oblíquo, mas constante.” (p.76).

Pussetti (2010), antropóloga, investigou as abordagens em saúde mental para imigrantes em Portugal, concluindo sobre a falta de colaboração interdisciplinar entre ciências médicas e sociais. O uso da categoria “imigrante” torna experiências singulares num todo indiferenciado. A autora apela a um exercício de “des-narcisização” do saber biomédico ocidental. Podemos afirmar que o transcultural exige o transdisciplinar.

Aqui parece-me pertinente o pensamento que o filósofo Henri Lévy (2020) deixa em *Este vírus que nos enlouquece*, a propósito desta crise à volta do coronavírus, “Sempre pensei que não servimos a ninguém quando reduzimos a política à clínica, quando reduzimos a doenças esse resquício humano que é a morte e que é o mal – e quando fingimos, com essas doenças, curar a raça humana” (p.48). Seria igualmente redutor tratar o cultural como factor de doença.

Neil Altman (2010), psicanalista americano, considera que existem raízes históricas que levaram a psicanálise a afastar-se do social e cultural. O autor considera que no modelo freudiano de *uma-pessoa*, o analista busca o anonimato e a neutralidade, reflexos de uma sociedade patriarcal e colonial na qual uma pessoa podia dominar outra sem ser por ela afectada. Na segunda metade do século XX emerge uma *psicanálise de duas-pessoas*, assentando na relação interpessoal. Posteriormente, um *modelo de terceira-pessoa* alarga o nosso olhar, incluindo o contexto sociocultural.

A psicanálise encaixou no modelo de mercado dedicando-se à clínica privada, salienta Altman (2010). Desta forma as dimensões do social, da classe e da cultura não foram aprofundadas. O sector público tornou-se o contentor para o *não-eu*, o diferente, incompreensível.

De uma outra forma, procuramos aqui, numa prática psicoterapêutica relacional, pensar o que acontece entre o paciente e o psicoterapeuta, mas também o que ocorre na instituição e na sociedade no geral. E o *transinstitucional* precisa ser trabalhado de forma a beneficiarmos dos novos dispositivos que a sociedade gera, tornando-nos receptivos a permutas enriquecedoras.

Reflectindo sobre as dimensões culturais, Altman (2010, p. 103) refere que na cultura americana ser branco assenta na crença de que cada um pode ser aquilo que quiser, “o sonho americano”. A “*branquitude* torna-se numa fantasia onnipotente, de domínio e de plenitude”, uma defesa patológica contra o seu duplo desmentido – a *negritude*. Como diz Lopes (2020), o ser negro é uma invenção do Ocidente.

Banhado por este discurso rejeitante, o próprio recusa a sua estética, como Almeida (2015,2020, p.75) relata: “Desse período de desenraizamento e incúria sobrevive a memória dos penteados decisivos, antepoando-se a todos o que era o esquecimento do penteado, aliás o esquecimento, deliberado ou infantil, de que tinha cabelo sequer, mal talvez de família, e não um mal próprio, não uma falha”.

A *transmissão transgeracional* do trauma emerge como uma questão crucial. No passado de descendentes de escravos encontra-se um *trauma avassalador*. Surge depois o problema da culpa. Por isso Altman (2010) apela à necessidade de se reconhecer o dano causado, o que força cada um a confrontar-se com a sua própria destrutividade. Neste enquadramento, a sociedade emerge como uma *terceira pessoa* na sala. O racismo não está *lá fora* na sociedade, mas *aqui dentro* das nossas mentes. Lopes (2020) confronta essa verdade, sabendo que todos somos *agentes do racismo*.

Na sua tentativa de olhar, de confrontar a sua herança, Faria (2020, p.189) escreve: “Moçambique não sabe o que fazer de mim. Repele-me como um corpo estranho. Não me permite que me instale. Não me acolhe, não me diz: «Já passou.» Mostra-me as suas próprias chagas, reduz a minha dor a proporções modestas, troça de mim. Rithy Pahn diz: «Não gosto da palavra “trauma”, que se banalizou. Hoje, cada indivíduo, cada família tem o seu trauma, pequeno ou grande.» Leio estas palavras, entendo, relativizo. Passo a vida a relativizar, aliás. Vou a Moçambique para reduzir o meu trauma à insignificância. O meu trauma resiste, recalitra, enquista, calcifica. Os meus mortos não me deixam em paz.”

Na clínica surgem estas *figuras do transcultural*, muitas vezes sem que o sujeito tenha um discurso *sobre*, ficando como figura de fundo. Fábio, 16 anos, apresenta comportamentos compulsivos e restrições alimentares. Natural do Congo, o seu pai nasceu na Guiné, a mãe é de Nova Deli. Vive em Portugal há oito anos. Custou-lhe deixar África, a vida mais calma de lá, onde todos se conheciam. A família está espalhada pelo mundo. Não gostou da Índia, das cinco visitas que fez ficou-lhe a impressão de um lugar sujo, agitado e barulhento. Surge de imediato, nesta família espalhada por vários continentes, a questão das heranças transgeracionais. No protocolo do Rorschach proliferam imagens de mapas, “bocados de mapas juntos entre si... Este aqui é mais parecido com o mapa de África, tem umas coisas diferentes. Ali a Europa...”. Fica a questão, mais misteriosa, sobre aquilo que Fábio transporta nesta multiculturalidade, ainda enquanto mapas difusos.

Na dificuldade em receber o desconhecido, fechamos a realidade em preconceitos (de)limitadores, caricaturas de nós. É o que percebe Almeida (2015, 2020, p.107)

“Visitar salões tem sido um modo de visitar países e aprender a distinguir feições e maneiras, renovando preconceitos. O Senegal são umas mãos hidratadas, Angola um certo desmazelo, uma graça brutal, o Zaire um desastre, Portugal uma queimadura de secador, um arranhão de escova”.

Moro, psicanalista que desenvolve uma clínica transcultural em Paris, destaca a importância da *contratransferência cultural*, dizendo numa entrevista em 2017 que “nós, como pessoas, como seres, nós como terapeutas e psicanalistas também, temos vivências, temos género, temos filiações, temos cor de pele, temos cultura, portanto não só reagimos à transferência, mas vivemos e projectamos sobre o paciente” (p.17). Nesta mesma entrevista, explicita que “Quando o paciente vai ao consultório do psicanalista, pode-se pensar, por exemplo, que já sabe que ele pode ir, como se faz, (...) então há uma proximidade grande. É algo um pouco endogâmico, não? (...) Mas quando se está num sítio colectivo e público, espera-se que venha a esses lugares gente diferente do seu mundo social, do seu mundo cultural, que não sabe exactamente o que pode esperar ou pedir... O que essas pessoas sentem é a necessidade, mas não têm uma demanda precisa e algumas não sabem o que você pode oferecer a elas; têm um mundo que, na melhor das hipóteses, você conhece de maneira distante, ou nem conhece. Nessas situações, claramente deve-se trabalhar a relação entre o íntimo, o intersubjectivo e o colectivo. (...) Eu, claro, sou militante de uma psicanálise para todos, aberta à sociedade e ao mundo” (*idem*, p. 18-19). Como diz Lopes (2020), importa sair dos grilhões de uma *perspectiva Eurocêntrica*.

O-tempo-e-o-lugar-onde-se-nasce

Em “*Regresso a Reims*” (2019), Didier Eribon, filósofo francês, tendo crescido num ambiente operário de classe trabalhadora, faz uma espantosa reflexão sobre o modo como as condições sociais da sua infância, interferiram na construção da sua identidade.

Eribon precisou virar costas a esse passado para aceder a outras experiências. E escreve: “estou certo de que o meu pai arrastava consigo o peso de uma história esmagadora que só podia mesmo criar estragos psíquicos profundos em todos aqueles que a viveram. A vida do meu pai, a sua personalidade, a sua subjectividade, foram determinadas por uma dupla inscrição num lugar e num tempo cuja dureza e cujas restrições se multiplicaram à medida que se foram combinando. A chave do seu ser: o sítio e a data onde nasceu. (...) A semiloucura do meu pai e a incapacidade relacional que fora sua consequência, não tinham, em última análise, nada de psicológico, no sentido de um traço de carácter individual: eram um efeito desse ser-no-mundo tão perfeitamente situado” (pp. 30-31).

Ao recordar cenas de violência, inscrições traumáticas, Eribon sublinha “que seria principalmente importante não tentar compreender em termos psicológicos ou psicanalíticos. Porque, a partir do momento em que se permite a instauração do

reino de Édipo, dessocializa-se e despolitiza-se o olhar que incide sobre os processos de subjectivação: um teatro familiarista vem substituir-se àquilo que, na verdade, pertence à história e à geografia (urbana), isto é, à vida das classes sociais” (op. cit., p. 88). Ao recusar explicações psicanalíticas, sugere antes aquilo que denomina como “um estádio do espelho social”, raízes donde ramificam intrincados os nossos membros corporais, sociais e mentais, como uma cena de interpelação social - e não psíquica ou ideológica -, mediante a descoberta da situação sociológica de classe que atribui a cada pessoa um lugar e uma identidade.” (op. cit. p.89).

Eribon tenta cortar com o passado. Esteve trinta anos sem ver um dos irmãos, indagando a diferença abissal entre eles. “O que eu queria resumia-se assim: não ser como ele” (op. cit., p.194). Temia que o mundo da cultura operária, essa “cultura dos pobres”, se colasse à sua pele, e saiu numa “fuga desenfreada”. Lembra o modelo da *negrescência* de que nos fala Lopes (2020), onde a origem é recusada.

Almeida (2015/2020, p.46) fala igualmente desta rejeição. “O meu desapontamento com o cabelo acompanhou-me ao longo de uma transmutação, de um prurido insignificante até uma urticária abrasiva: a transmutação da estética em moralidade, do secador em juiz, da falta de jeito em fatalismo, do penteado abortado em culpa, danação – da cabeleireira bruta em psicose. Fazer as pazes connosco parece-se, penso para comigo, com fazer as pazes com a nossa ascendência, como se estarmos bem na nossa pele adviesse do apaziguamento de termos uma família” (p.46). Sem o passado, resta a alienação. Mas aceder a essa história implica ferir a onnipotência de se crer auto-gerado.

Da mesma forma Eribon (2019, p. 212) percebe como “a transformação de si não se opera nunca sem integrar as marcas do passado: conserva esse passado, simplesmente porque ele é o mundo em que foi socializado (...). O nosso passado é ainda o nosso presente. Por consequência, reformulamo-nos, recriamo-nos (como uma tarefa que é preciso retomar indefinidamente), mas não nos formulamos, não nos criamos” ...

Racismo Quotidiano

Grada Kilomba, artista e teórica com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe, nasceu em Lisboa onde estudou Psicologia, e em *Memórias da Plantação* (2019), reflecte sobre o *racismo quotidiano*. É com tristeza que lemos, “deixei Lisboa, a cidade onde nasci e cresci, com um imenso alívio. (...) Cheguei a Berlim, onde a história colonial alemã e a ditadura imperial fascista também deixaram marcas inimagináveis. E, no entanto, pareceu-me haver uma pequena diferença: enquanto eu vinha de um lugar de *negação*, ou até mesmo de *glorificação* da história colonial, estava agora num outro lugar onde a história provocava *culpa*, ou até mesmo *vergonha*. Este percurso de consciencialização colectiva, que começa com a *negação – culpa – vergonha – reconhecimento – reparação*, não é de forma alguma um percurso moral, mas um percurso de responsabilização”.

Percebemos bem como “o trauma das pessoas *negras* não radica apenas em acontecimentos familiares, como defende a psicanálise clássica; radica também no contacto traumatizante com a irracionalidade violenta do mundo *branco* isto é, com a irracionalidade do racismo que nos posiciona sempre como “Outra/o”” (op. cit., p.38).

Histórias deste trauma chegam constantemente até nós, aparecem em processo de elaboração nas mais variadas criações culturais, na literatura, no cinema, nos movimentos sociais como “Black Lives Matter”, na clínica. São experiências que nos confrontam a partir de muitos lugares, assim tenhamos os ouvidos abertos para recebermos e reconhecermos o rasto destes contactos traumatizantes com este Eu/Outro (des)conhecido, feitos de violência, desapontamento e frustração.

Kilomba (2019, p.57-58) faz um “apelo a uma epistemologia que integre o pessoal e o subjectivo no discurso académico, pois todas/os falamos de um tempo e de um lugar específicos, de uma história e de uma realidade específicas - não há discursos neutros. Quando as/os académicas/os *brancas/os* afirmam ter um discurso neutro e objectivo, não reconhecem que também elas/eles escrevem de um lugar específico, que não é naturalmente neutro nem objectivo nem universal, mas dominante. É um lugar de poder.

Como Lopes, Kilomba fala de um racismo quotidiano, “Os discursos arrumam-me como “Outra” quando me dizem que não posso ser de cá por ser *negra*. (...) Cada vez que sou assim arrumada, vivo o racismo, pois eu não sou “Outra”. Sou eu mesma” (p. 81-82).

O tecido morto do trauma

A questão do trauma surge como uma invariante nas diversas reflexões em torno do tema do racismo. Kilomba (2019, p.174) sabe como, “De repente, o colonialismo é vivido como real – sentimo-lo! Este *imediatismo*, em que o passado se torna presente e o presente passado, é outra característica do trauma clássico. (...) A ferida do presente é a ferida do passado, e vice-versa”.

A autora entende que “a psicanálise tradicional não admitiu a influência das forças sociais e históricas na formação do trauma (Buson, 2000; Fanon, 2017). Porém, os seus efeitos dolorosos mostram que as pessoas africanas e da diáspora africana se viram obrigadas a gerir esse trauma individual e familiar na cultura *branca* dominante, e igualmente o trauma colectivo histórico da escravatura e do colonialismo reençados no racismo quotidiano” (op. cit., 239-240). Podemos pensar tratar-se de uma espécie de *enactment* colectivo à espera de ser ressignificado.

Esta forma de pulsão de morte penetra nos gestos repetitivos do dia-a-dia, como percebe Faria (2020, p. 131), na voz da personagem do seu romance que relata um episódio passado em Moçambique quando, tentando levar electricidade a localidades remotas, “Era preciso georreferenciar os edifícios mais importantes de

cada habitação. (...) Quando finalmente acabámos, olhei em volta e percebi que era indispensável registar aqueles momentos com a minha máquina fotográfica, que era preciso recolher provas inequívocas do meu triunfo, e então ordenei ao dono da casa que se perfilasse em frente à construção, para eu tirar uma fotografia. O homem, um velho de galochas, muito franzino, com uma incongruente camisola azul-bebé da *Adidas*, postou-se ali, tenso, hirtto, a cabeça baixa, as mãos unidas diante das virilhas, como se estivesse nu à beira da cova, antes da execução, e quisesse mesmo assim ocultar o sexo, e eu cerrei os dentes e disparei a máquina sem dó nem piedade, fazendo-me valer da minha pele branca, usando em meu proveito as rotinas de séculos e séculos de sujeição das gentes pardas.”

Cabré, (2008, p. 45), num retorno a Ferenczi, diz que no trauma a dor extrema é irrepresentável e o sujeito fica fora do tempo histórico. Trata-se de um tempo “*furiosamente presente*”. O traumático não pode ser reprimido nem recordado. O trauma “apresenta-se”, não se “re-presenta”. “O tempo é mumificado, e o trauma age como um tecido morto, paralisando a função do *après-coup*” (). Assim acontece no racismo quotidiano de que falam Kilomba e Lopes.

Ferenczi coloca o efeito traumático num momento posterior, quando o adulto desmente o sofrimento. Por não o suportar, o adulto desmente o discurso da criança, o que rompe com os processos de introjecção em curso, paralisando o pensamento, a possibilidade de representação e de fantasia (Cabré, 2008). Do mesmo modo, colectivamente as sociedades negam os acontecimentos históricos violentos, atacando as suas produções simbólicas e representativas.

Para Cabré (2008, p.11), a questão fundamental da técnica analítica, não está no recordar, mas na *co-construção*, criação de uma “nova verdade”. Trabalho individual costurado no laço intersubjectivo, teia feita de uma minúcia particular necessária para se chegar ao tecido colectivo, gerando uma nova rede de criação e comunicação. Ondjaki abre assim um capítulo do *Livro do Deslebramento*: “a avó Nhé é que tinha razão: contar. O mais importante era contar. E o tio Victor também: viver. O importante era viver, e rir: que era viver de novo.” Contar, lembrar, esquecer, para viver de novo.

Peter Brundl (2010), psicanalista, considera que a imigração implica uma longa sequência de acontecimentos traumáticos, adicionados aos acontecimentos traumáticos da infância e do seu fluxo transgeracional, o que esbate as fronteiras entre self e outro, passado e presente. Assim, na psicoterapia, importa operar uma melhor *diferenciação entre gerações*, entre a destrutividade própria e a destrutividade transmitida.

Eva Tommel (2010, p.97) refere que a dificuldade vivida na psicoterapia no cruzamento de culturas, se prende com o facto de que a nossa própria cultura é o “ar que respiramos desde a infância”, algo que fica a um nível ainda mais inconsciente do que o inconsciente da mente individual. Pegando em Bollas, seria uma espécie de *impensado conhecido cultural*.

Tommel fala de “*túmulos de linguagem*” enquanto camadas inconscientes de fantasias, emoções e pensamentos que, como camadas geológicas, ficaram empilhadas durante o desenvolvimento. No processo duplo, ou triplo de emigração estas camadas ficaram enterradas, merecendo uma atenção especial no processo psicoterapêutico, para que não se desenvolva “*a desordem do Ego Alienado*” que refere Lopes (2020, p.4).

Fronteiras Perdidas

Lecomte, Jama e Legault (2006) escrevem sobre a implantação da etnopsiquiatria no Québec, sublinhando como neste quadro o paciente beneficia da *multiplicidade cultural* da equipa transcultural, que oferece representações plurais e não apenas a visão única da sociedade de acolhimento. Trata-se de reduzir o elemento de choque provocado pela ausência de envelope cultural, contextualizar as raízes filiativas e identitárias, e construir, como diz Lopes (2020, p.14), conexões entre a cultura de origem e a cultura de acolhimento, numa “*interpolinização de saberes e conhecimentos*”. Este encontro entre culturas é processado no emaranhar deste dentro-fora, do indivíduo na trama do espaço colectivo. Do entrelaçar dos fios sociais com os fios subjectivos, poderemos criar um tecido que nos sirva, qual pele mediadora das trocas.

Procurando atender estas especificidades temos entre nós o Centro de Etnopsicologia Clínica (CEC), onde uma equipa multidisciplinar constituída por psicólogos clínicos, psicanalistas e antropólogos, desenvolvem serviços clínicos, de supervisão, formação e mediação institucional, culturalmente informados. Contexto fundamental em situações onde o estranhamento devido a diferenças culturais bloqueia o nosso pensamento clínico. Na actividade clínica precisamos manter uma *prática reflexiva*, que pode acontecer em *dispositivos específicos* como a supervisão, o trabalho transdisciplinar, e transinstitucional. São espaços vitais para o questionamento continuado sobre práticas que de outra forma podem ficar ritualizados.

Agualusa (2012/2018, p.185) escreve sobre estas identidades plurais: “Era um adolescente de olhos muito verdes, uma cabeleira indómita, apanhada num rabo-de-cavalo. Uma dessas figuras a que, em Angola, é costume chamar “fronteiras perdidas”, porque à luz do sol parecem brancos, e na penumbra se revelam, afinal, amulutados – de onde se conclui que, por vezes, as pessoas se conhecem melhor longe da luz”. Afinal, o mundo contemporâneo é um espaço de fronteiras perdidas.

Lembro aqui uma experiência de encontros feitos de pluralidades culturais. Um dia, Andreia insiste no sentimento de não pertencer. Sempre à espera de uns pais que ficaram sob o céu africano “onde as estrelas brilham mais”, quando ela com seis anos vem viver com uns avós que não conhecia para uma aldeia no interior de Portugal. Quando volta a ver os pais é já adolescente. Célia, entristecida por não ter “terra”, “sou de Lisboa, não tenho onde ir passar o Verão”, diz que as estrelas que habitam

os céus são as mesmas. Leandro, natural de Cabo Verde, reafirma: é outro céu. Há uma vivência múltipla e diversificada, dois céus e dois mundos que acrescentam sensações, mas acentuam a angústia e a dúvida sobre o lugar de pertença. Por isso Andreia, já reformada, raramente sai de casa, mas nunca perde uma FIL artesanato detendo-se no pavilhão africano que a leva aos cheiros, cores e sabores debaixo do céu da infância. Trocas enriquecidas por esta multiculturalidade que amplia as nossas percepções e sensibilidades. Leandro conta como foi deixar canja a casa de uma tia que estava doente. Canja cheia de outros ingredientes (piripiri, cebola picada, tomate e hortelã) que acrescentam sabores, cores e texturas. Abre-se o apetite por *outros* sabores.

Lembrar, esquecer, viver

Agualusa (2012/2018, p.227), na *Teoria Geral do Esquecimento*, fala de uma Portuguesa em Luanda que, assustada com a independência em 1975, ergue uma parede no seu apartamento, blindando-se do resto do mundo. A personagem quer esquecer e ser esquecida, mas começa a escrever, entrelaçando pontos de memória, num jogo de morte e renascimento. Ela precisava rememorar situações traumáticas da vida passada para poder, por fim, esquecer-las. Um lembrar para esquecer, e um esquecer para viver. Ludo, a portuguesa, diz no fim do livro, processado este caminho da lembrança à libertação: “Não se atormente mais. Os erros nos corrigem. Talvez seja necessário esquecer. Devíamos praticar o esquecimento” (). Também Lopes (2020) fala da importância de *relermos a nossa história*, única forma de a podermos continuar.

O mesmo se procura atravessar num processo psicoterapêutico. Para Phillips (2010) a psicanálise depende da capacidade do analista para esquecer, o que pressupõe um acto de fé.

Em o *Último voo do flamingo* (2013), Mia Couto diz-nos como escreve para se libertar das suas lembranças, da mesma forma que um assassino precisa libertar-se do corpo que vitimou. Numa entrevista dada em 2019, o escritor diz que “Em Moçambique escolhemos não falar da guerra. Mas é preciso falar. É um esquecimento colectivo. Esquecemos a escravatura, o tempo colonial, a guerra civil, mas importa remar contra isso. Não se quer acordar os fantasmas, mas isso não resolve profundamente. Os mortos não morreram, estão governando o mundo”. Porque perder o passado é, como diz Lopes (2020), perder as raízes.

Mais tarde, em *O Mapeador de Ausências* (2020, p. 294), Mia Couto continua a contar-nos como: “Não é por respeito que cerramos as pálpebras dos que partem. Temos medo de que os mortos nos continuem observando”. Porque os mortos não morrem enquanto não fizermos os nossos lutos. As feridas reabertas e expostas aos elementos começam o seu processo de cicatrização, e o esquecimento poderá então acontecer.

Pensar a nossa branquitude

Lopes (2020) interpela-nos a que façamos o nosso trabalho, e deixa o desafio de pensarmos a nossa branquitude, reconhecimento necessário para a recuperação das partes cindidas, e abertura a movimentos transformadores.

Num romance de Mia Couto (2020, p. 22-23) uma neta lembra o avô inspector da PIDE, dando voz a vivências de culpa e vergonha: “Acho que ele nunca esteve vivo. Sou a sua única neta. Aprendi a ter vergonha desse passado que, sendo dele, também me pertence. É injusto herdar passados, é como se nos amarrassem o tempo aos nossos pés. Tantas vezes pensei em pegar fogo a essa papelada.”

Remetendo para essa mesma responsabilidade P. Faria, no romance da viagem a Moçambique, escreve “Toda a gente quer saber o que me traz aqui. Se não venho fazer negócio, trabalhar, ganhar dinheiro, se não vim matar caça grossa, se nem sequer nasci nesta terra e não venho à procura de memórias da infância ou da juventude, então devo ser parvo por me vir meter num buraco destes, parecem todos pensar, devo ser maluquinho. Ou então vim expiar pecados. Tenho muitos pecados para expiar, é certo, meus e alheios. A história do Artur não convenceu ninguém. O garoto, filho de uma prostituta, que o meu pai adoptou a meias com o furriel Gamito no Chicôco e que nenhum deles teve coragem de trazer para Portugal. (...) nenhum deles quis trazer para Portugal um corpo vivo, os olhos e os ouvidos e a boca de um filho negro da guerra, alguém que, crescendo, todos os dias lhes pediria contas, todos os dias os obrigaria a serem melhores”. (p.20-21).

Faria procura fazer o seu trabalho, reflectir sobre a sua branquitude, bem experienciada nesse outro lugar onde se inscreve a sua/nossa História. “Não me arrependo de nada do que escrevi. Só tenho pena que o livro não tenha cumprido a sua função. Pensei que me apaziguasse, mas a guerra não pára, não abranda, não dá tréguas. Só me resta continuar a contar a história, fazer novas vítimas, reabrir velhas feridas, impedir a cicatrização. Não fui eu quem começou a fazer sangue, mas agora não sou capaz de parar. Não fui eu quem ateou o fogo, estou encurralado a um canto. Ateio um contrafogo, sento-me e sufoco. A luta continua.” (op. cit., p. 167).

Trata-se de uma luta contra a morte, de um trabalho individual que demora a espelhar-se no colectivo, “Moçambique despede-se de mim com os fantasmas do delírio colonial ainda bem vivos.” (op. cit., p. 228). Escrever para sair do aprisionamento da repetição de um outrora renegado. Falar, escrever, lembrar, esquecer, para continuar a viver.

Bollas termina o seu artigo, Estados Fascistas da Mente (1998, p.93), dizendo que “se uma pessoa, grupo, instituição, ou país desejar verdadeiramente recuperar dos traumas de um genocídio físico ou intelectual, então terá de lembrar os crimes que cometeu”. O acto de lembrar é fundamental para a re-humanização do grupo.

Todas estas reflexões falam do necessário confronto com a nossa barbárie interior. Trabalhar a branquitude implica penetrar na nossa negritude, mesclar os tons, aprender os nomes das desconhecidas cores.

Referências

- Agualusa, J. E., (2012/2018). *Teoria Geral do Esquecimento*. Quetzal.
- Almeida, D. P., (2015/2020). *Esse Cabelo*. Relógio D'Água.
- Altman, N., (2010). *The Analyst in The Inner City. Race, Class, and Culture through a Psychoanalytic Lens*. Routledge.
- Bollas, C., (1998). The Facist State of Mind. In *The Christopher Bollas Reader* (pp. 79-93). Routledge.
- Brundl, P., (2010). Trauma, Migration and Creativity. In Anne-Marie Schloesser, Alf Gerlach (ed.). *Crossing Borders-Integrating Differences. Psychoanalytic Psychotherapy in Transition* (pp. 79-93). Karnac.
- Cabré, L. M., (2008). The Psychoanalytic Conception of trauma in Ferenczi and the question of temporality. *The American Journal of Psychoanalysis*, 68, pp. 43-49.
- Couto, M., (2020). *O Mapeador de Ausências*. Caminho.
- Couto, M., (2019, 25 de Julho). Sobre Literatura, língua portuguesa e colonialismo. [Vídeo] Retirado de <https://www.youtube.com/watch?v=ioZeiyjqh-s>
- Couto, M., (2013). *O Último voo do flamingo*. Caminho.
- Eribon, D., (2019). *Retorno a Reims*. D. Quixote.
- Faria, P., (2020). *Gente Acenando Para Alguém Que Foge*. Minotauro.
- Kilomba, G., (2019/2009). *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Quotidiano*. Orfeu Negro.
- Lefèvre, F., (1987). A Oferta De Saúde Imediata Através Do Medicamento: Proposta De Um Campo De Pesquisa. *Rev. Saúde públ.*, S. Paulo, 21 (1): 64-67. Retirado de https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S003489101987000100010&script=sci_abstract&tlng=pt
- Lévy, B-H, (2020). *Este Vírus Que Nos Enlouquece*. Guerra e Paz

Lecomte, Y., Jama, S., Legault, G. (2006). L'ethnopsychiatrie. *Santé mentale au Québec*, XXXI, 2, 7-27.

Lopes, N., (2020). *Retratos a Cores. Psicoterapia, Racismo e Multiculturalismo*. [Conferência Online] PsiRelacional, Lisboa.

Ondjaki, (2020). *O Livro do Deslebramento*. Caminho.

Phillips, A. (2010). *Sobre o Flirt*. Cotovia.

Pussetti, C., (2010). Identidades em Crise: imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal. *Saúde Soc.* São Paulo, v.19, n.1, p. 94-113. Retirado de https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010412902010000100008&script=sci_abstract&lng=pt

Riemen, R., (2012/2010). *O Eterno Retorno do Fascismo*. Bizâncio.

Suannes, C. et col (2017). Quando a sala de espera do analista é o mundo. Entrevista com Marie Rose Moro. *IDE*, São Paulo, 39 (63), pp. 13-26. Retirado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131062017000100002&lng=pt&nrm=iso

Viveret, P. (2011/2010). Que vamos fazer da nossa vida? In *Como Viver em Tempo de crise?* (pp. 27-63). Lisboa: INCM.

Tommel, E., (2010). Culture-Oriented Psychoanalysis: Ontaking cultural background into account in the therapy of migrants. In Anne-Marie Schloesser, Alf Gerlach (ed.). *Crossing Borders-Integrating Differences. Psychoanalytic Psychotherapy in Transition* (pp. 95-112). Karnac.