



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
(UNIRIO)

**MARCELA DE SOUZA ROCHA**

AS SEQUELAS PSÍQUICAS DA ESCRAVATURA: o mito negro e o gozo do *Supereu*

RIO DE JANEIRO  
2022



MARCELA DE SOUZA ROCHA

**AS SEQUELAS PSÍQUICAS DA ESCRAVATURA:** o mito negro e o gozo do *Supereu*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, do Centro de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Mestra em Memória Social. Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias  
Coorientadora: Profa. Dra. Nilda Martins Sirelli

Rio de Janeiro  
2022

R672

Rocha, Marcela de Souza

As sequelas psíquicas da escravatura: o mito negro e o gozo do Supereu / Marcela de Souza Rocha.  
-- Rio de Janeiro, 2023.  
127 f.

Orientador: Francisco Ramos de Farias.  
Coorientadora: Nilda Martins Sirelli.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2023.

1. Memórias manipuladas. 2. Sequelas da escravatura. 3. Mito negro. 4. Ideal do Eu branco. 5. Gozo Superegoico. I. de Farias, Francisco Ramos, orient. II. Sirelli, Nilda Martins, coorient. III. Título.

MARCELA DE SOUZA ROCHA

**AS SEQUELAS PSÍQUICAS DA ESCRAVATURA: o mito negro e o gozo do *Supereu***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, do Centro de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de Mestre em Memória Social. Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social.

Aprovada em: 21/07/2023

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias (Orientador)  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

---

Prof. Dra. Nilda Martins Sirelli (Coorientadora)  
Universidade Federal Fluminense – UFF.

---

Profa. Dra. Josaida de Oliveira Gondar  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

## AGRADECIMENTOS

Chego até aqui, porém, não sozinha. Muitos que vieram antes de mim possibilitaram a minha caminhada, não a tornando fácil, mas possível. Fruto da vontade de saber, da indignação e esperança, gesto essa dissertação graças:

À minha mãe, Daura Inácia de Souza Rocha, minha rede de apoio. Nunca largou minha mão e na maioria das vezes me levantou a intensas sacudidas quando eu estava exausta e pensava em desistir de tudo. Na jornada de uma mulher preta e mãe solo, reconheço meu privilégio em ter uma rede de apoio dessa magnitude. Obrigada, mãe. Eu te amo.

Ao meu filho, Ayomi Shangobiyi, cujo nome significa “alegria criada por Xangô” e que, sem ter a mínima ideia da minha exaustão e imensa vontade de desistir, esperava-me sempre com um abraço e um sorriso no rosto. Sua alegria e carinho iluminaram minha caminhada durante a pesada escrita deste trabalho. Inclusive a criação do terceiro capítulo se deve a ele.

Ao meu orientador, Francisco Ramos de Farias, que com sensibilidade soube respeitar meu tempo e dificuldades, mostrando-se sempre aberto para trilhar comigo esse vasto mundo teórico da memória social. Onde estava para tropeçar, Francisco me mostrou outros caminhos possíveis; onde tropecei, com afeto, paciência e sensibilidade, pegou minha mão e recomeçamos. Obrigada por acreditar em mim, mais do que eu mesma acredito.

À minha ex-professora de graduação e agora coorientadora, Nilda Martins Sirelli, que me instigou a seguir os caminhos teóricos possíveis dentro da psicanálise, incentivou minha entrada no programa de pós-graduação e agora trilha comigo mais uma etapa acadêmica. Obrigada pela paciência, por não esquecer de mim, por me mostrar o caminho das pedras — e bota pedra nisso! — sempre apontando que, apesar das pedras, é possível fazer. Obrigada por acreditar em mim.

À minha amiga Franciele Ferreira Dias, que na força do amor, da raiva, da felicidade, do ódio, ou seja, lá de qual for o afeto, sacudia-me e lembrava quem eu era, de onde vim e para onde vou. Nosso lema é “só existem duas opções: conseguimos ou conseguimos”. Pois é, acho que consegui. Te amo, mulher.

Por fim, agradeço à minha resistência que só se manteve firme graças às pessoas que mencionei acima. Nossa sociedade insiste em uma cultura individualista, é hostil com corpos não brancos e quer nos adoecer com um discurso racista e meritocrático. Pari esta dissertação no suporte do coletivo e, como ato de resistência, a entrego saudável. Ubuntu!

*Para nós, a escolha está feita.  
Nós somos daqueles que se recusam a esquecer  
Nós somos daqueles que recusam a amnésia  
mesmo que seja como saída*

Aimé Césaire

ROCHA, Marcela de Souza. **As sequelas psíquicas da escravatura: o mito negro e o gozo do *Supereu***. 2023. 123 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

## RESUMO

O presente estudo parte do pressuposto das sequelas psíquicas da escravatura para explicar sua transmissão geracional, que acontece via discurso do Outro e nos chega através do casal parental. Nossas memórias individuais, fruto da memória social, são compostas por narrativas impregnadas do mito negro, em cujo núcleo encontram-se os resquícios da escravatura. Na vida psíquica do sujeito pode ocorrer a negação do traço negro, devido à interpretação que ele faz do que é admirável na nossa cultura: o branco. As memórias manipuladas para a manutenção dos privilégios da branquitude corroboram a negação do traço, uma vez que a pessoa se aliena pelo discurso do Outro. O traço negro pode ser percebido como desagradável e projetado como hostil na cultura, enquanto o branco idealizado e tomado como objeto de amor, faz com que a hostilidade seja direcionada, também, para o próprio sujeito detentor do traço negro. Esse é um terreno fértil para a atuação superegoica e seu gozo desmedido, manifestando-se em atos, palavras ou apoio à destruição da negritude. É através da alienação do mito negro que as sequelas psíquicas da escravatura atravessam gerações. Concomitante ao processo de alienação, encontramos a separação, que pode ser interpretada como um desejo de ser outra coisa para além dos significantes contidos no mito negro. Nesta perspectiva, apostamos nas vias inventivas do inconsciente e no dever ético-político da memória social para fazer ressurgir as narrativas que outrora foram silenciadas, o que chamamos de contramemória, ressaltando que, na medida em que tais narrativas reaparecem, a separação entre o ideal do *Eu* branco e o mito negro torna-se possível.

**Palavras-chave:** Ideal do *Eu* branco. Memórias manipuladas. Mito negro. Sequelas da escravatura.

ROCHA, Marcela de Souza. **The Psychic Aftereffects of Slavery: The Black Myth and the Jouissance of the Superego**. 2023. 123 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

### **ABSTRACT**

The present study starts from the assumption of the psychic sequels of slavery to explain its generational transmission, which happens via the Other's discourse and comes to us through the parental couple. Our individual memories, the result of social memory, are composed of narratives steeped in the black myth, at the core of which are the remnants of slavery. In the subject's psychic life, the negation of the black trait can occur due to his interpretation of what is admirable in our culture: the whiteness. The memories manipulated for the maintenance of the privileges of whiteness corroborate the denial of the trait, since the person is alienated by the Other's discourse. The black trait can be perceived as unpleasant and projected as hostile into the culture, while the idealized whiteness, taken as an object of love, causes the hostility to be directed, also, to the very subject that holds the black trait. This is a fertile ground for superegoic acting and its unbridled enjoyment, manifesting itself in acts, words, or support for the destruction of blackness. It is through the alienation of the black myth that the psychic sequels of slavery cross generations. Concomitantly with the alienation process, we find separation, which can be interpreted as a desire to be something other than the signifiers contained in the black myth. From this perspective, we bet on the inventive paths of the unconscious and on the ethical-political duty of social memory to resurrect the narratives that were once silenced, what we call counter-memory, pointing out that, to the extent that such narratives reappear, the separation between the ideal of the white self and the black myth becomes possible.

**Keywords:** White Self ideal. Manipulated memories. Black myth. Sequels of slavery.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 O MITO NEGRO NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E A TRANSMISSÃO ENTRE GERAÇÕES.....</b>	<b>18</b>
2.1 O INCONSCIENTE E O <i>ISSO</i> .....	21
2.2 A CONSTITUIÇÃO DO <i>EU</i> .....	25
1.3 MEMÓRIAS MANIPULADAS E HISTORICIDADE.....	30
2.3 O IDEAL DO <i>EU</i> , O MITO NEGRO E A TRANSMISSÃO ENTRE GERAÇÕES .....	37
<b>3 AS SEQUELAS PSÍQUICAS DA ESCRAVATURA, O GOZO SUPEREGOICO E SEU RETORNO NA CULTURA.....</b>	<b>54</b>
2.1 O <i>SUPEREU</i> EM FREUD .....	54
2.1.1 A RADICALIDADE DAS PULSÕES .....	57
2.1.2 CONTORNOS FINAIS DO <i>SUPEREU</i> NA TEORIA FREUDIANA .....	59
2.2 O <i>SUPEREU</i> EM LACAN.....	63
2.2.1 A VOZ COMO ROUPAGEM DO <i>SUPEREU</i> .....	67
2.3 AS SEQUELAS PSÍQUICAS DA ESCRAVATURA .....	70
2.3.1 DIVISÃO COMUNITÁRIA E DISCRIMINAÇÃO POR COR .....	71
2.3.2 LIDERANÇA.....	82
2.3.3 INFERIORIDADE PESSOAL .....	88
<b>4 A POTÊNCIA INVENTIVA DO INCONSCIENTE: MITO NEGRO E CRIAÇÃO ..</b>	<b>95</b>
3.1 OS PROCESSOS DE ALIENAÇÃO E SEPARAÇÃO NO APARELHO PSÍQUICO .....	100
3.2. A SEPARAÇÃO COM O IDEAL DO <i>EU</i> BRANCO E O DESEJO CRIATIVO .....	104
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>112</b>
<b>6 REFERÊNCIAS .....</b>	<b>118</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em 2014, quando a autora deste trabalho começou o curso de graduação em Psicologia, jamais havia notado que era negra ou compreendido a dimensão social que essa significação carregava. As lembranças eram um misto de exaltação ao seu corpo — precocemente sexualizado — e de sua mãe esfregando fortemente toda a superfície desse corpo com esponja vegetal, durante o banho. “Agora está limpa. Clarinha!” — a mãe repetia toda vez que praticava esse ato. Na fantasia criada para interpretar aquele ato doloroso, quem vos escreve passou a acreditar que a sujeira estava entranhada na sua epiderme e, somente no banho, era possível alcançar a cor da limpeza: clara, quanto mais perto de branca, melhor!

Tempos depois, mas ainda com o olhar deturpado pelo mito da democracia racial e mirando no embranquecimento, foi trabalhar como *aupair*<sup>1</sup> em Katy, pequena cidade localizada no Estado do Texas, nos Estados Unidos. Choque. Não era hipersexualizada, ninguém achava sua beleza exótica, os olhares eram de outridade.<sup>2</sup> Percebeu-se estranha para si mesma. Percebeu-se negra.

Quando quem vos escreve retornou para o Brasil em 2017, foi possível enxergar pela primeira vez o mito da democracia racial, a meritocracia e tudo que fizeram de negativo com a historicidade das pessoas negras, resultando em uma deturpação de suas ações em sociedade. Como isso tudo aconteceu? Afinal, como chegamos a esse ponto? A curiosidade levou à escrita da monografia sobre a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial como produtores de subjetividades na população brasileira. Após a defesa, ficou evidente que havia mais; existiam certas ações, encontradas na população preta, que não eram forjadas em um campo social vasto, mas em um grupo social mais restrito, que refletia a conduta da cultura. Portanto, não se tratava apenas de uma produção de subjetividades, mas de algo que a antecedia: uma intersubjetividade. Inscrições realizadas no nosso aparelho psíquico desde quando éramos bebês, lá onde não possuímos lembranças conscientes, talvez apenas fotos nos álbuns de família. Lá, naquele tempo tão traumático e decisivo para nossa sobrevivência, em que nossas primeiras memórias são criadas, registradas e reescritas. É dessa forma que chegamos até aqui.

Na curiosidade de entender determinadas ações na população preta, os estudos de Frantz Fanon (1952/2020; 1961/2021), Virgínia Bicudo (1945/2010) e Neusa Santos Souza

---

<sup>1</sup> *Aupair* é um programa de intercâmbio que junta trabalho com estudos, sendo a pessoa que ingressa chamada por esse nome. A família do país de destino seleciona uma *aupair* para ser babá de seus filhos e, em troca, paga salário semanal e estudos.

<sup>2</sup> Levando em consideração os apontamentos de Grada Kilomba em *Memórias da Plantação*, sobre mulheres negras serem o “outro do Outro”, a palavra “outridade” tenta fazer referência à posição que a narradora ocupou naquele momento, de não ser apenas alteridade, mas o Outro dentro da alteridade.

(1983/2021) foram primordiais, porém, ao nos depararmos com o livro *Breaking the chains of psychological slavery*, do psicólogo Na'im Akbar (1996), encontramos a separação e categorização daquilo que o autor chama de padrões de comportamento. Na teoria do psicólogo, a escravatura é colocada como um período histórico eminentemente traumático, pois desumanizou, violentou e assassinou milhares de pessoas negras, obrigando-as à servidão involuntária após o desenraizamento de suas terras maternas. Tamanha violência teria deixado marcas nas gerações seguintes, mesmo após abolição. A teoria de Akbar (1996) se sustenta na repetição incessante dos atos de violência, dominação, exploração por parte dos colonizadores, e de estratégias de sobrevivência praticadas pelas pessoas negras escravizadas, como fatores que desencadearam o que o autor chama de “comportamentos alienantes” (tradução nossa). Para chegar a seus conceitos, ele coletou fatos históricos a respeito de como as relações escravagistas ocorriam, quais eram os comportamentos dos senhores de escravos e principalmente dos escravos. Mediante essa análise, identificou condutas realizadas no período escravagista, ainda presentes na vida de algumas pessoas negras, fator que o fez utilizar o termo “escravidão psicológica” (tradução nossa), para designar a liberdade do corpo, mas não da mente, no período pós-abolição. Ou seja, as atrocidades repetidamente cometidas, por mais de 300 anos, inscreveram-se na memória do povo preto de tal forma que, embora estando afastados há 134 anos da experiência real da escravidão, carregamos suas cicatrizes e as transmitimos de geração a geração, sendo nossas maneiras de agir e pensar repetições transformadas e atualizadas das relações dos nossos antepassados com os colonizadores.

Contudo, nós não concordamos completamente com Akbar (1996), porque a maneira pela qual a teoria é apresentada direciona o problema para uma ordem comportamental, com a qual não compactuamos neste estudo. Igualmente divergimos do uso da palavra “alienação” (tradução nossa) pelo psicólogo, ao longo de sua pesquisa, pois dentro da perspectiva teórica em que iremos pautar nossas hipóteses, a alienação é estrutural: todo ser humano, na sua constituição, é alienado.<sup>3</sup> Portanto, utilizaremos a obra de Akbar (1996) como ponto de partida para explicar os legados apresentados por ele, para posteriormente fornecer nosso pressuposto teórico sobre esses legados, ao introduzir o conceito de inconsciente a essa discussão.

Assim, de acordo com Akbar (1996), existem oito legados psíquicos: liderança, inferioridade pessoal, divisão comunitária, discriminação por cor, trabalho, o palhaço, a família e a propriedade. Para esta dissertação de mestrado, deter-nos-emos nos quatro primeiros. Também abandonaremos o termo “legados” (tradução nossa), utilizado pelo psicólogo em sua

---

<sup>3</sup> Esse conceito será desenvolvido no primeiro capítulo.

obra, pois tal palavra comporta a possibilidade de uma herança agradável ou benéfica, o que diverge do que sustentamos ao longo dessa dissertação. Assim sendo, será aplicada a palavra “sequelas” (tradução nossa), por acreditarmos que ela será capaz de transmitir, quase precisamente, os estragos psíquicos da escravatura e seus resquícios na vida psíquica do sujeito. O que de benéfico se produz, a partir dessa herança, advém de um trabalho subjetivo e coletivo que não é feito sem custos e sem recursos inventivos duramente construídos pelo povo negro, como veremos mais adiante.

Tratando então da primeira sequela, a “liderança” (tradução nossa), Akbar (1996) dá o exemplo do mundo animal, onde a maneira mais rápida de se matar um indivíduo é pela cabeça. Analogamente, durante a escravatura, umas das ferramentas de controle sobre as pessoas escravizadas consistia em impedir o surgimento de lideranças negras que pudessem ascender um sentimento de comunidade e unidade entre os escravos. Os líderes que emergiam dentro das senzalas, defendendo a liberdade do povo negro, eram considerados insolentes, arrogantes, causadores de problema e, muitas vezes, toda a comunidade escravizada era castigada pela ascensão desses escravos “problemáticos”. No lugar deles, pessoas escravizadas, estrategicamente escolhidas pelo mestre, ocupavam essas posições de liderança entre as pessoas escravizadas. Na teoria de Akbar (1996), essas práticas, realizadas violenta e repetidamente por mais de três séculos, produziram um modo psíquico de operação em que pessoas negras não escolhem seus semelhantes como líderes, exceto se apoiados pelos brancos.

As sequelas da divisão comunitária e discriminação de cor também possuem suas raízes em uma das ferramentas de controle sobre as pessoas escravizadas. Como promover a discórdia, o ódio e a separação entre elas era um dos ensinamentos deixados pelo treinador de escravos William Lynch (1712), citado por Akbar (1992). As instruções da época eram de colocar uns contra os outros: jovens contra velhos, mulheres contra homens, pele mais escura contra mais clara e assim por diante, a fim de que confiassem somente no mestre branco e desconfiassem de seus semelhantes. A divisão comunitária e a discriminação por cor são encontradas atualmente nas ações politicamente alienantes de algumas pessoas negras, que negam qualquer traço<sup>4</sup> que remeta à negritude, rechaçam outras pessoas negras que possuem a pele mais escura apoiam o discurso do opressor e reforçam o mito da democracia racial.

---

<sup>4</sup> O termo “traço” será usado nesta dissertação seguindo o significado explicitado no dicionário *online* de português *Dicio*, como: “conjunto daquilo que compõe delineando alguma coisa”. Portanto, ao falarmos de “traço”, estamos fazendo referência a qualquer característica que dê contorno ao que, no Brasil, é considerado uma pessoa negra. (cf. DICIO. Dicionário online de português. Significado de traço. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/traco/>. Acesso em: 25 maio 2023).

No que tange à inferioridade pessoal como talvez uma das sequelas mais destrutivas da escravatura, pois produz patologias e auto-ódio, Akbar (1996) continua seguindo a linha das estratégias de controle dos colonizadores. Nesse caso específico, trata-se da produção de um corpo-coisa, sub-humano, sob o estigma de mercadoria descartável. Nessa direção, era necessário que as pessoas escravizadas perdessem o sentido do que é ser humano. Através de insultos, espancamentos em público, proibição de exercer suas tradições, de constituir famílias, praticar seus rituais ou até mesmo carregar seus próprios nomes foram violências físicas e psicológicas que culminaram, na concepção de Akbar (1996), em um sentimento de inferiorização e desumanização. Posteriormente, a ideologia do branqueamento, com suporte institucional, midiático e político, fortaleceu essa ideia, elencando a cor e a raça branca como ideal de beleza, pureza, inteligência e riqueza.

Assim a análise de Akbar (1996) se baseou na comparação de fatos históricos para explicar condições psicológicas, mas não conseguimos identificar em suas pesquisas um aprofundamento de como essa transmissão acontece psiquicamente — o que não nos faz desconsiderar seus apontamentos, mas nos desafia a ir além. O mesmo ocorre em relação às preciosas pesquisas de Bicudo (1945/2010), Fanon (1952/2020; 1961/2021) e Souza (1983/2021), com análises psicológicas das ações politicamente alienantes de algumas pessoas pretas, mas sem de fato apontar onde essa alienação começa, como acontece, é perpetuada e transmitida para gerações futuras, em termos intrapsíquicos. Em Souza (1983/2021) especificamente, encontramos uma explicação a partir da teoria do narcisismo e ideal do *Eu* — teoria que será incorporada aos nossos estudos —, porém pressupomos a existência de algo anterior ao narcisismo, assim como outros processos psicológicos que confluem na constituição psíquica de pessoas negras. Destarte, será nessa direção que nossa dissertação se iniciará, para posteriormente explicar as violentas consequências na vida psíquica da população negra e na cultura.

Temos, então, como objetivo dessa pesquisa explicar, por meio da teoria psicanalítica e da memória social, como as quatro sequelas psíquicas da escravatura são transmitidas através do mito negro entranhado no discurso do Outro que constitui o sujeito e suas referências identificatórias, bem como de que forma o *Supereu* — instância psíquica cruel e insana — atua como imperativo categórico de gozo, resultando em ataques a outras pessoas negras ou ao próprio sujeito. Para atingir esse objetivo, precisamos expor alguns fatos históricos desde o maior massacre de todos os tempos, digo, a colonização, até os dias atuais. Mostraremos como esses fatores influenciam na constituição do *Eu*, uma vez que ele emerge mediante contato com nossa cultura, ou seja, o *Eu* existe, pois faz laço social. O mito negro alimenta o racismo

estrutural (que aqui tomaremos como inconsciente) que está encrustado no discurso das ideologias dominantes. No entanto, a existência fatídica dessas informações não impede que rupturas com as sequelas psíquicas da escravatura sejam realizadas. Nessa direção, também é objetivo da pesquisa apresentar as possibilidades de desalienação política e de separação do discurso do Outro, que promovem a ressignificação de memórias e a potência de criação a partir da afirmação, e não do rechaço e desumanização, do traço negro. Afirmção preenhe de efeitos subjetivos e sociais, que possibilitam a transmissão de uma diferença às gerações vindouras.

De forma a alcançar o objetivo proposto, precisamos delimitar um começo e ele se dá no momento em que nascemos, abrimos nossos olhos e nos encontramos em estado de total desespero físico e psíquico, fator que nos torna — nos nossos primeiros anos de vida — extremamente dependentes do semelhante da espécie que cuidará de nós. Chamaremos esse semelhante de mãe, porém demarcamos que esse semelhante pode ser qualquer um que invista libidinalmente no corpo e na vida desse bebê. É desse começo que tratamos no Capítulo 1 de nossa dissertação: A constituição do sujeito do inconsciente e seus efeitos sobre o traço negro. Utilizaremos a teoria freudiana para sustentar a existência de um aparelho psíquico que é também um aparelho de memória, cujos elementos constituem nosso Eu, ou seja, a imagem externa de nós mesmos, estruturalmente alienada. Nessa perspectiva, apesar de tratarmos da constituição psíquica de uma pessoa negra, não sustentaremos a dicotomia entre individual e coletivo, pois o cerne do trabalho está na evidência das implicações de uma memória social na construção das memórias pessoais. Ora, a nossa própria existência é condicionada ao contato com outras pessoas, compartilhando e criando memórias. Assim sendo, daremos importância aos primeiros traços de memórias e tudo o que comportam: sons, imagens, afetos, palavras, tudo o que está ao redor de uma criança quando ela chega a esse mundo. Posteriormente, essas memórias continuam sendo inscritas e reescritas, com histórias, produções cinematográficas, desenhos, músicas, rádio, noticiários, outdoors, representações políticas, artísticas e intelectuais.

Nosso aparelho psíquico — que é também um aparelho de memória, reitero — é constituído, na teoria freudiana, partindo do inconsciente e do *Isso*, para a constituição do Eu. Demonstraremos ainda que estão intrinsicamente ligadas a esse processo as interações com o mundo externo e aquilo que recebemos dele, por intermédio da mãe e dos outros que a sucedem. Entendendo que nosso *Eu* é a superfície do aparelho psíquico, seguiremos na direção de Fanon (1952/2020), afirmando que o processo de elaboração corporal — superfície — na pessoa negra é problematicamente negacional. Portanto, fará parte de seu desenvolvimento a negação dos traços que remetem à negritude, conforme a interpretação que cada pessoa faz daquilo que

recebe do mundo externo. Aqui, a memória que cada cultura carrega sobre determinados grupos étnico-raciais será primordial nesse processo de constituição do Eu. Fanon (1952/2020) e Souza (1983/2021), por exemplo, abordaram em seus estudos o mito negro como aquele incrustado na ordem simbólica das sociedades. Se falamos de simbólico, referimo-nos à linguagem e, por sermos seres languageiros, a criação de nossas proles se dará pela transmissão dessa linguagem, incluindo os mitos contidos nela.

Posto isto, a construção do mito, seu conceito e funcionalidade social serão explorados, mostrando as implicações de sua existência na constituição psíquica e na produção de sofrimento do sujeito negro. Seguindo esse caminho, encontramos o mito negro como base das sequelas psíquicas da escravatura, pois é através da sua propagação que as similaridades das formas politicamente alienantes de agir e pensar, em algumas pessoas negras, podem ser desenvolvidas. Sustentamos também que a manutenção do mito negro acontece por meio das memórias manipuladas para fins ideológicos e políticos, trazendo para a cena eventos históricos estrategicamente escolhidos na esperança de produzir uma homogeneidade como povo/nação. Dessa forma, aquilo que Michael Hanchard (2008) entende por “memória do Estado” (tradução nossa) não corresponde à “memória negra” (tradução nossa) propriamente dita, e sim aos discursos religiosos, políticos e científicos que são privilegiados e tomados como “universais” em uma sociedade múltipla. Sendo assim, compreendemos que a memória do sujeito será constituída por atravessamentos da “memória do Estado”, mas também pelos próprios percursos e discursos destoantes daqueles produzidos pela elite brasileira.

Outro aspecto importante de ser delineado é o uso da palavra “sujeito” no decorrer dessas linhas. O sujeito que evocamos aqui é o do inconsciente, que nas palavras de Luciano Elia (2000, p. 26):

[...] não é um sujeito empírico, dotado de atributos psicológicos, sociais, políticos, ideológicos ou afetivos. Enquanto tal, ele é sem atributos, e trata-se, na experiência analítica, de reconstruir os modos pelos quais ele construiu, sintomaticamente, a imensa floresta de valores, identificações, traços de pertinência social, política ou ideológica, aspectos psicológicos etc.

Logo, a pesquisa se assenta na investigação psicanalítica de como esse sujeito do inconsciente pode ter sido constituído através da memória do mito negro, sempre lembrando que falamos de um sujeito que é marcado pelo discurso do Outro. A palavra Outro, com “O” maiúsculo, por sua vez, é conceituada por Lacan (1964/2008) como o lugar onde se situa a linguagem, a ordem social e seus significantes, que são primordialmente encarnados pela mãe

que exerce os primeiros cuidados ao *infans*.<sup>5</sup> Por essa razão, o grande Outro nunca será apenas o semelhante da espécie que promove os cuidados essenciais para a sobrevivência de uma criança; ele será também o representante da cultura, transmitindo para a criança os significantes do desejo materno, significantes que circulam em uma família, em um território, em uma classe social e que trazem em si uma ancestralidade.

Entretanto, foi durante a escrita do primeiro capítulo, que nos deparamos com um denominador comum às quatro sequelas psíquicas da escravatura, a lembrar: divisão comunitária, liderança, inferioridade pessoal e discriminação por cor. Que denominador comum poderia ser esse? O gozo pelo qual o *Supereu* manifesta a sua agressividade. Compreendemos que na teoria freudiana a agressividade é intrínseca do ser humano, porém, em “El malestar en la cultura”, Freud (1930/1992) demonstra que essa agressividade pode ser direcionada para outros grupos, possuidores de traços antagônicos ao do sujeito, rechaçados pela sociedade. O que identificamos em algumas pessoas negras, entretanto, é o oposto: a agressividade pode ser direcionada para aqueles que portam o mesmo traço: a negritude. Esse afeto direcionado ao seu semelhante é explorado por Fanon (1961/2021), em *Os condenados da Terra*, como fruto da violência da colonização. Nesse caminho, o núcleo das sequelas psíquicas da escravatura será o gozo do *Supereu*. As quatro categorias mencionadas acima (divisão comunitária, liderança, inferioridade pessoal e discriminação por cor) serão as formas pelas quais o *Supereu* poderá gozar no interior do aparelho psíquico do sujeito. Ao mito negro fica reservado o lugar incrustado na linguagem por onde a transmissão geracional operou e continua a operar, realizando inscrições de memórias responsáveis pelas manifestações agressivas da pulsão de morte na vida psíquica do sujeito negro.

É mediante a identificação desse denominador comum entre as quatro sequelas psíquicas da escravatura que elaboramos o segundo capítulo, focando nas consequências clínicas e sociais dessa agressividade direcionada para um traço negro. Para tal, deter-nos-emos nos diferentes conceitos de *Supereu*, que inicialmente em Freud era responsável pela transmissão dos valores, tradições e renúncia pulsional, possuindo suas origens no *Isso* e no complexo de Édipo. Para tratarmos desse conceito na teoria freudiana, começaremos o segundo capítulo articulando a importância da identificação na instância superegoica, sua relação com o complexo de Édipo e o *Isso*, assim como teremos que dissecar conceitos como pulsão de morte, compulsão à repetição e masoquismo moral.

---

<sup>5</sup> Termo cunhado por Jacques Lacan para designar os primeiros meses de vida, nos quais todo ser humano se encontra em debilidade motora e completa dependência biológica e emocional perante o semelhante da espécie humana, dependendo deste para sua sobrevivência.

Feito esse trajeto, teremos uma base para adentrarmos na teoria lacaniana do *Supereu*, lugar onde essa instância assume sua face mais cruel e tirânica, conceito mais compatível com nossas pesquisas. Mostraremos que a identificação na qual o *Supereu* se sustenta é uma identificação intrusiva e sem mediação, ocorrida no desespero biológico e emocional do *infans*. Nessa direção, apontamos que tal instância não possui relação com a introjeção de uma autoridade externa no declínio do complexo de Édipo, pois ela está assentada no *Isso*, nas moções pulsionais, no anseio por gozo. Dito isto, em vista de conseguir explicar a relação do *Supereu* lacaniano com as sequelas psíquicas da escravatura, conceituaremos as noções da Coisa freudiana, do gozo e sua relação com a lei, a forma do objeto *a* como voz que o *Supereu* assume e objeto *a* mais-de-gozar.

Após esse breve percurso, ainda no Capítulo 2, explicaremos como o *Supereu* atua em cada sequela psíquica da escravatura, começando pela divisão comunitária e discriminação por cor como um mandamento superegoico de gozo sádico que tem como meta outras pessoas negras. Toda a construção teórica que será realizada até lá nos permitirá questionar o nível de alienação política do sujeito que, em alguns casos, por não se reconhecer como negro, cede ao gozo do *Supereu* atentando contra a vida de outras pessoas negras e até mesmo dificultando a adesão em movimentos políticos de resistência negra.

Já a terceira sequela, designada por liderança, será abordada através da ligação da obra freudiana *Psicología de las masas y análisis del yo* e do Ideal do *Eu* branco. Neste subcapítulo, constatamos que a identificação com o mundo do colonizador branco e as memórias manipuladas para fins ideológicos e políticos produziram e ainda produzem uma espécie de idealização do branco. Isso faz com que a brancura seja tomada como objeto de amor idealizado, isento de qualquer crítica ou calúnia. Nessa direção, encontramos pessoas negras que apoiam cegamente líderes brancos, cujo discurso de ódio incentiva a destruição das próprias pessoas negras, inclusive daquelas que apoiam esses líderes.

Por último, exploraremos a sequela psíquica denominada “inferioridade pessoal”, analisando o Ideal do *Eu* branco como produtor de vergonha de si, uma vez que o alcance do ideal é impossível. Através de casos polêmicos e recorrentes que ocorrem ao longo dos anos em nossa cultura, mostraremos como o *Eu* pode assumir uma posição masoquista perante o *Supereu*, que assume uma posição sádica, descarregando sobre o *Eu* do sujeito negro toda sua crueldade, discriminando-o, incitando-lhe culpa, sofrimento e mal-estar. A vergonha de si aparece no laço social com o Outro, uma vez que o grupo social percebe alguma imagem diferente daquela que o sujeito idealizava sustentar ou acreditava não fazer diferença.

Adiantamos que o Ideal do *Eu* nunca é de todo algo privado do sujeito, pois ele comporta também o ideal de nossas famílias e cultura.

Torna-se importante ressaltar que a teoria psicanalítica trabalha com o caso a caso e apesar de existirem estudos sociais a respeito das manifestações psíquicas no laço social, nenhuma teoria psicanalítica apresenta-se como única para todos os sujeitos. Sobre esse aspecto, o campo interdisciplinar da memória social nos ensina que o mesmo fenômeno pode ser observado por diversas áreas do conhecimento e nenhuma delas é capaz de fixar por completo o objeto que pretendemos estudar. Sendo assim, ao falamos sobre a memória do mito negro, ressaltamos que seus efeitos serão encontrados de diversas maneiras na sociedade, pois cada sujeito foi criado em um ambiente familiar, escolar ou religioso diferente, teve experiências de vida e atravessamentos com o racismo de formas distintas e fez suas escolhas de acordo a história de vida particular de cada um. Por vezes, malgrado essa herança maldita do sistema escravocrata, deparamo-nos em nossa história com discursos que portam uma diferença, já tendo atravessado algo desse horror que retorna via *Supereu*.

Portanto, o que apresentamos aqui não é o destino de todas as pessoas negras, mas um recorte daquelas que cresceram em um ambiente familiar onde o traço negro foi rechaçado e, conseqüentemente, tiveram sua constituição psíquica marcada por essa violência. Essa ressalva não descarta, em hipótese alguma, a similaridade encontrada nas experiências que cada sujeito teve com o racismo, de forma que é completamente possível uma pessoa que foi criada em um ambiente familiar não hostil — racialmente falando — manifeste as sequelas psíquicas da escravatura. Afinal, o racismo estrutural encontra-se presente em todas as instituições e relações interpessoais em que o sujeito possa se inserir (tendo em vista que, em nossa cultura, as crianças já podem ser enviadas para instituições como creche-escola a partir dos sete meses de vida).

Por fim, no terceiro capítulo, trabalharemos as possibilidades de desalienação e ruptura com o Ideal do *Eu* branco, os efeitos das alterações nos discursos, das políticas públicas, dos movimentos negros de resistência, das novas e cada vez mais constantes representações negras nos espaços acadêmicos, midiáticos e políticos. Abordaremos como a memória popular desempenha um papel imprescindível nesse jogo de forças, trazendo à cena eventos históricos muitas vezes não mencionados pela memória nacional. A construção desse capítulo se torna imprescindível, pois reconhecemos — durante toda nossa pesquisa — as possibilidades de destruição e sofrimento psíquico que a colonização e a escravatura realizaram ao implantarem o mito negro. No entanto, constatamos que os mesmos acontecimentos traumáticos foram combustíveis para lutas e resistências, de forma que compreenderemos nesse capítulo as possibilidades criativas que a memória do mito negro pode evocar. Dito isto, vamos à leitura.

## 2 O MITO NEGRO NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E A TRANSMISSÃO ENTRE GERAÇÕES

Antes de tudo é preciso entender, o que é um mito? Barthes (2001, p. 131) responde: o “mito é uma fala”. Uma linguagem pertencente a um sistema de comunicação que engloba todo tipo de discurso: oral, escrito, fotográfico, jornalístico, cinematográfico ou qualquer outro sistema que funcione como meio de comunicação. Portanto, o mito é uma fala que contém uma mensagem sobre qualquer objeto. Lévi-Strauss (1958/2017, p. 221), por sua vez, elenca o mito como o lugar onde cada sociedade irá manifestar seus sentimentos primordiais e por essa razão pode ser considerado como um “reflexo da estrutura social e das relações sociais”. Entretanto, por possuir relação com a língua, seu desenvolvimento pode ser contínuo em uma forma descontínua, fator que permite que elementos como contradições e repetições estejam presentes. Isto posto, afirmamos que tudo é possível em um mito, “a sucessão dos eventos não parece estar aí submetida a nenhuma regra de lógica ou de continuidade, qualquer sujeito pode possuir qualquer predicado, qualquer relação concebível é possível.” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2017, p. 222).

Apesar de tudo ser possível em um mito, sua fala e os elementos que se repetem nela estarão envoltos por características históricas e culturais, “pois os mitos fazem parte do patrimônio cultural de um povo” (SALES, 2019, p. 75), o que não significa que são universais. Lévi-Strauss (1958/2017) dá o exemplo do mito da madrasta má, existente em muitas culturas: independentemente do fato de que nem todas as madrastas são más, algumas podem ser, e esse traço contínuo concede ao mito uma qualidade de verdadeiro, apesar de não o ser em sua totalidade. Logo, é evidente que existem madrastas más, porém nem todas são. O ponto chave da discussão é o caráter de universalidade que o mito evoca e, por possuir relação com a língua, será através da linguagem que tomaremos conhecimento dele.

Na psicanálise, Sigmund Freud recorre à mitologia para construir suas teorias clínicas e sociais. Como exemplo, o mito de Édipo batizando sua teoria da castração como complexo de Édipo. Mediante isto, concordaremos que nem todo mito é mentira, mas que suas expressões representam os sentimentos contidos no interior de uma cultura. Seguindo esse raciocínio não se trata da verdade sobre o fato histórico, mas de um saber que não sabemos, pois é inconsciente.

Assim, considerando que o saber subjacente ao mito invariavelmente nos atravessa, tal como o inconsciente, um saber do qual nada sabemos, a psicanálise ao tratar da realidade psíquica, ao percorrer os processos de subjetivação, acaba por se lançar no caminho da construção de uma linguagem mitopoética (SALES, 2019, p. 77).

Ao considerarmos a influência da linguagem do mito sobre a realidade psíquica dos sujeitos, estamos admitindo sua participação como agente ativo na construção dessa imagem externa que possuímos de nós mesmos. Nessa direção, quando Albert Memmi (1957/2021) elabora seu estudo sobre *O retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, dedica uma sessão inteira da segunda parte do livro para abordar o retrato mítico do colonizado. Nesse estudo, podemos rastrear as origens do que Fanon (1952/2020) chama de mito negro, como aquele que aprisiona o sujeito negro em uma série de signos já pré-estabelecidos, sem oportunidades de singularidades.

Memmi (1957/2021) começa pontuando a necessidade de o colonizador demarcar sua “superioridade” e fazê-la inquestionável perante os olhos do mundo. Com o argumento de que o colonizado era preguiçoso e precisava de alguém para lhe comandar e dar ordens, a preguiça foi instituída como parte da essência de todo colonizado. É evidente que alguns deles poderiam ser preguiçosos, como também, de fato, algum colonizador era — afinal, pessoas são singulares. Entretanto, com a colonização, o direito de ser singular era reservado apenas ao colonizador branco. Quando o colonizador afirma que a preguiça é constituinte de todo colonizado, afirma que “qualquer que seja a função que assuma, qualquer que seja o zelo com que a ela se dedique, nunca será nada além de preguiçoso” (MEMMI, 1957/2021, p. 119).

Meus caros, atentem-se para a maldade do discurso, pois pouco importava para o colonizador o que de fato era o colonizado ou não. Importava-lhe seu lucro em cima das explorações alheias. Porém a verdade não era proferida abertamente, ela se escondia através de discursos religiosos e pseudocientíficos.

Quando o colonizador afirma, em sua linguagem, que o colonizado é um débil, sugere com isso que essa deficiência demanda proteção. Daí, sem risos — ouvi isso com frequência —, a noção de protetorado. É do próprio interesse do colonizado ser excluído das funções de dirigentes; e que essas pesadas responsabilidades sejam reservadas ao colonizador. Quando o colonizador acrescente, para não cair na solicitude, que o colonizado é um retardado perverso, com maus instintos, ladrão, ligeiramente sádico, legítima assim sua polícia e sua justa severidade (MEMMI, 1957/2021, p. 120).<sup>6</sup>

Aimé Césaire (1950/2020) já abordava a prepotência e a hipocrisia do colonizador europeu ao apresentar recortes das falas dos filósofos e “pseudocientistas” do século XVIII e

---

<sup>6</sup> Compreendemos que o uso dos termos *retardado* e *perverso* foi feito pelo autor sem uma circunscrição apropriada do campo teórico de referência. No campo psicanalítico, por exemplo, o termo *perverso* refere-se a uma estrutura psíquica e não a algum tipo de característica da personalidade. A palavra retardado, conforme nos lembra o Dicionário Online de Português, possui seu uso incorreto na medicina, significando: “pessoa cujo desenvolvimento mental não é normal” (cf. DICIO. Dicionário online de português. Significado de traço. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/retardado/>. Acesso em: 25 maio 2023). Portanto, a junção dos termos retardo e perverso no texto, reforça o racismo científico existente no século IX. No entanto, independentemente da escolha desses termos pelo autor, escolhemos transmitir a citação tal como está inscrita na obra.

XIX. O uso do conhecimento psicológico e psicanalítico também foi utilizado para fins de colonização, como os estudos de Octave Mannoni,<sup>7</sup> por exemplo, que, de acordo com a análise de Césaire (1950/2020), justificava a colonização por um complexo de dependência dos povos não-europeus.

Enfim, o que nos interessa nisso tudo é que estamos falando de linguagem e que, mediante o exposto, não se trata apenas de um meio de comunicação, mas de um conjunto de significantes e signos que compõem discursos que, por sua vez, constroem as relações sociais. Não à toa, Fanon (1952/2020) começa *Pele negra, máscaras brancas* com um capítulo inteiro sobre o negro e a linguagem, considerando este último o fenômeno primordial para se compreender o que ele chama de mito negro. Com sua máxima de que falar é “acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 1952/2020, p. 31), propõe que o sujeito negro inserido em uma sociedade racista — afogada nos ideais do branco europeu — incorpora a linguagem do colonizador. Se seguimos o caminho de Memmi (1957/2021), de que o colonizador inseriu em sua linguagem que o negro é débil, preguiçoso, atávico e perigoso, o que esse sujeito poderá incorporar será essa ideologia e tentará, de todas as maneiras, escapar dela.

Lembremos que o retrato do colonizado pintado pelo colonizador foi elaborado mediante interesses econômicos e políticos, de forma que, no caso do mito negro, podemos afirmar que se trata de uma mentira, uma trapaça, uma falácia construída para a exploração, usurpação e extermínio da população negra e também dos povos indígenas. Segundo Neusa Santos Souza (1983/2021), o mito negro contém seu propósito de produzir um real, que é ilusório. Por esse motivo, está a serviço das ideologias dominantes e é resultado de determinações psíquicas e políticas. Nessa direção, pensar a constituição do aparelho psíquico é compreender que as inscrições que foram realizadas nele possuem estreita relação com a linguagem, logo, com o mito negro, uma vez que sua transmissão ocorre única e exclusivamente pela linguagem. Todavia, gostaríamos de destacar que a linguagem não é um objeto passivo e fixo, que pode ser passado adiante sem nenhuma complexidade envolvida entre falante e ouvinte. Isto posto, apesar de o mito negro ser disseminado pela linguagem, seu processo é ativo e envolve uma construção dos significados de forma dinâmica, convocando o sujeito que ouve para um processo de compreensão influenciado pelo contexto social e pela interpretação individual. Importante delimitar esse ponto, pois, entre a propagação do mito negro e o sujeito

---

<sup>7</sup> Psicanalista e etnólogo do século XX, cujo livro *Psychologie de la colonisation*, publicado em 1950, é um ultraje para Aimé Césaire, uma vez que o psicanalista europeu utilizou de conhecimentos pseudocientíficos para alegar a predisposição à submissão por parte dos povos colonizados.

que o recebe, existe uma relação de forças que pode produzir a incorporação do mito ou a negação dele.

A linguagem, por sua vez, desempenha um papel imprescindível quando falamos de aparelho psíquico, constituição do sujeito e suas implicações na cultura, uma vez que é ela que “sustenta o corpo” (BUTLER, 2021, p. 17), pois antes mesmo de chegarmos ao mundo, já somos interpelados, nomeados, apelidados e inseridos em planos que projetam para nosso futuro. A linguagem constitui o aparelho psíquico e dá forma ao corpo do sujeito, pois o nomeia quando diz se é homem, mulher, não-binário, inteligente, burro, pobre, rico, bonito, feio etc.

Destarte, antes de darmos continuidade aos impactos do mito negro na constituição do sujeito negro, é preciso explorar o processo de formação desse aparelho psíquico, começando pelo inconsciente e o *Isso* e, posteriormente, o *Eu* e o *Supereu*. Em outras palavras, trata-se da passagem de um organismo vivo e frágil para um sujeito, constituído por demandas, desejos e faltas. Sendo assim, nas próximas seções, falaremos do inconsciente e do *Isso*, sua instauração e características, para depois abordar — a partir dele — a constituição do *Eu*, reservando para o subcapítulo 1.2 a conceituação do *Supereu* e sua relação com as sequelas psíquicas da escravatura.

## 2.1 O inconsciente e o *Isso*

Em “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1950[1895]/1989) fala da fundação do aparelho psíquico a partir da primeira experiência de satisfação. Uma sensação de desprazer é percebida no interior do organismo e, no estado de desamparo no qual o bebê se encontra, o apaziguamento desse incômodo só pode ser realizado por intermédio da intervenção do mundo externo. Essa intervenção é o encontro com o semelhante da espécie que vem ao socorro da criança e promove uma ação que aplaca o desprazer e promove satisfação. Nesse momento o inconsciente tem sua origem: na experiência de satisfação mediante um encontro com o Outro.<sup>8</sup>

Quando esse Outro vem ao socorro desse bebê, traços de memória são registrados e ligados ao objeto que promoveu esse afeto, de forma que, da primeira experiência de satisfação até as posteriores, inscrições são realizadas no aparelho psíquico por meio dessa relação com o Outro. Freud (1950[1895]/1989) ainda ensina que as marcas de satisfação vão constituindo vias preferenciais para passagem de novas estimulações, tornando-se assim vias de retorno. Dessa forma, é possível dizer que preferências por determinadas vias satisfatórias serão retomadas

---

<sup>8</sup> Importante ressaltar que o conceito de grande Outro não é encontrado na obra freudiana. Ele foi desenvolvido nas teorias de Jacques Lacan, conforme apontado na introdução da nossa dissertação. Entretanto, faremos uso do termo ao longo desta seção.

pelo sujeito,<sup>9</sup> na busca por satisfação, e que essas vias estão intimamente ligadas ao nosso encontro com o Outro.

Pensar a memória dentro da teoria freudiana é reconhecer, desde o início, sua dimensão social, uma vez que, a fundação do aparelho psíquico se dá na relação estabelecida com o próximo, com a linguagem e com a cultura. É importante salientar que esse primeiro traço mnêmico é o que permite a constituição do aparelho psíquico freudiano. A inscrição de um novo traço mnêmico não exclui os existentes, podendo um sobrepor o outro, reescrevendo-o e criando novas escritas. Nessa perspectiva, na carta 52, Freud (1896/2016) apresenta sua teoria de que a memória é disposta em várias camadas de escrita. Como neurologista, o início de sua teoria sobre o aparelho psíquico explicava-se sobre o funcionamento de nossos neurônios. Nessa direção, organizou os estratos de memória da seguinte forma:

1. Neurônio *P*: ligado à consciência e de onde advém todas as percepções. Esses neurônios recebem as excitações, porém não as conservam, não retêm nenhum registro da percepção que ocorreu;
2. Neurônio *sP*: aqui acontecem os primeiros registros sobre as percepções e estas permanecem organizadas por associações simultâneas;
3. Neurônio *Ic*: a inconsciência como segundo modo de escrita é a camada onde os traços mnêmicos são registrados e dispostos de acordo com a casualidade das lembranças. Tanto a primeira camada como a segunda não possuem acesso ao inconsciente;
4. Neurônio *Pc*: terceiro modo de escrita realizados na pré-consciência, ou seja, pode vir a se tornar consciente. É a escrita do traço mnêmico junto com a representação-palavra que vem do Outro.

Segundo essa teoria, é provável que nem todas as percepções viram memória no inconsciente. Portanto, o que irá determinar a inscrição do traço mnêmico é a intensidade, a repetição e a magnitude com a qual a escrita é feita (FREUD, 1950[1895]/1989). Joana Souza (2017), em seu artigo sobre “O traço como fundamento da memória social”, articula a escrita da memória com a teoria de Nietzsche (1887/2016) sobre a memória humana, marcada a fogo, gravada através de uma experiência de dor, desprazer e desamparo. Experiência esta que só pode ocorrer no campo social, na relação com o Outro. Sendo assim, os traços mnêmicos,

---

<sup>9</sup> Um dos significados da palavra *sujeito* na língua portuguesa é: subordinado; submisso. No presente trabalho, a palavra *sujeito* é empregada de acordo com seu significado psicanalítico, ou seja, sujeito do inconsciente que foi constituído através da linguagem na relação com o Outro.

registrados na terceira camada de memória (Ic), são aqueles que marcaram singularmente, através de experiências de prazer-desprazer, a vida de cada sujeito.

Podemos pensar que os traços mnêmicos, marcados no inconsciente do sujeito pelo Outro, são a perpetuação de sua memória de acordo com seu passado para construção de uma memória que se faz no presente. Sendo assim, acreditamos que a transmissão que acontece de geração em geração pode ocorrer nas narrativas orais, através da contação de histórias, práticas e tradições, que fazem com que determinados eventos transcendam a época atual e se perpetuem em determinados grupos. O grande Outro, além de esqueleto da linguagem, é a presentificação de uma memória inconsciente que pulsa, está viva e marcada à fogo no aparelho psíquico do sujeito. Dessa forma, pensaremos — juntamente com Freud (1950[1895]/1989) — que esse Outro garante nossa sobrevivência, mas também é nosso hostilizador, uma vez que a única possibilidade de garantia de sobrevivência é através de um assujeitamento absoluto ao grande Outro.

A teoria freudiana posiciona o semelhante da espécie como a primeira possibilidade de sobrevivência e reconhecimento de todo recém-nascido, sendo através dessa experiência de satisfação pelo encontro com o semelhante que as inscrições da cultura são realizadas. Entretanto, cabe ressaltar que, nessa relação nomeada por Freud (1950[1895]/1989) como “complexo do próximo”, algo se inscreve, mas outra parte se perde e fica como resto inassimilável no psiquismo. É justamente através dessa coisa, que resta sem representação no aparelho psíquico, que o sujeito tem possibilidades de criação para além daquilo que lhe foi dito ou pré-determinado, fator que exploraremos melhor no terceiro capítulo de nossa dissertação.

De fato, nenhum de nós possui lembranças conscientes dessas primeiras experiências de satisfação e, por esse motivo, algumas pessoas podem se perguntar como essas inscrições ainda são capazes de influir nas escolhas objetais. Acontece que o inconsciente não é regido por uma lógica temporal; ao contrário, uma de suas características é a atemporalidade. Portanto, esses traços de memória se organizam sem influência da passagem do tempo e não importa se, no mundo externo, o sujeito não reconhece tais experiências: uma vez registrado, esse traço jamais se apaga. Sobre as demais características do inconsciente, Freud (1915c/1992) ensina que o que prevalece é a realidade interna e seu princípio é o prazer, não existindo certeza, nem contradição, apenas conteúdos mais ou menos investidos de energia que circulam livremente entre as representações, produzindo um elo associativo entre elas, responsável pela organização da realidade psíquica. Mas que conteúdos são esses?

Freud (1915c/1992) teoriza que no aparelho psíquico existe a representação-palavra e a representação-coisa. O sistema inconsciente, por sua vez, contém a representação da coisa, que pode ser entendida como os primeiros investimentos objetivos no *infans*.<sup>10</sup> Podemos interpretar essa representação como a imagem da pessoa que socorreu essa criança em desamparo ou traços mnêmicos derivados dela. Entretanto, tais representações só podem se tornar conscientes por meio da representação-palavra. Ou seja, aquilo que é escutado faz enlace com o objeto, de forma que uma palavra sozinha não possui sentido, não há significação. Em vista disso, concebemos o aparelho psíquico construído pelos traços de memória deixados pelas imagens e palavras escutadas no curso das experiências vividas, seguindo agrupados e reinscritos, sem possibilidade de exclusão. Vale destacar que é impossível apagar uma memória, mas não a alterar.

Nesse primeiro momento mítico, o aparelho psíquico tenta se autossatisfazer por via alucinatória. Porém, na medida em que tenta se satisfazer, percebe que é impossível alcançar essa meta sozinho, ele precisa do mundo exterior. Esse pequeno serzinho sente dor, fome, frio, dentre outros incômodos que sua maturação biológica ainda não permite que resolva sozinho. Logo, é necessária a intervenção de alguém do mundo externo que seja capaz de exercer esses cuidados e, principalmente, por se tratar de uma espécie humana, inseri-lo na linguagem: esse alguém ocupa o lugar de grande Outro para aquele sujeito. Quando esse Outro entra em cena, não apenas oferta o cuidado, mas nomeia o mundo para o *infans* de acordo com as memórias que ele mesmo possui, sobre o que foi investido nele. Por essa razão, concordamos com Regina Abreu (2016), em seu primeiro itinerário sobre a memória social: “a memória se produz numa relação com a alteridade” (ABREU, 2016, p. 42), ou seja, é no encontro com o outro e com a linguagem que a alteridade se constitui. A memória que se produz nessa relação atualiza as memórias já existentes nas sociedades, que marcaram aqueles que as transmite. Sendo assim, seria incorreto afirmar a existência de uma memória estritamente individual. É seguindo esse caminho, inclusive, que Freud (1921/1992) desconsidera a dicotomia entre psicologia individual e psicologia social, pois na vida psíquica somos efeito do Outro. Isto posto, por mais que o estudo aborde aspectos de uma constituição psíquica individual, os aspectos sociais estarão intimamente presentes.

Na primeira tópica freudiana, o aparelho psíquico era então sistematizado em inconsciente, consciente e pré-consciente. No texto “La Inconsciente”, Freud (1915c/1992, p. 198) afirma que o sistema pré-consciente surge “quando essa representação-coisa é

---

<sup>10</sup> Termo cunhado por Jacques Lacan para designar o momento na vida de todo o ser humano, em que ele se encontra em debilidade motora e completa dependência biológica e emocional perante o semelhante da espécie.

superinvestida pelo vínculo com as representações-palavras que lhe correspondem” (tradução nossa), ou seja, quando o Outro — representante da cultura — aparece com a linguagem. Entretanto, na primeira tópica, o *Eu* aparece como uma instância consciente, fator que muda em 1923, na segunda tópica, na qual assume posição entre os dois registros.

A virada freudiana em “O Eu e o Isso” (FREUD, 1923/1992, tradução nossa) é a apresentação de três novas instâncias que não excluem os registros anteriores (Ic, Cs e Ps). Pelo contrário, a instância denominada *Isso* ficará completamente emergida no inconsciente, sem contato com o mundo externo, e sua única forma de satisfação se dará através das experiências do *Eu* (representante do mundo externo). Na conferência 31, Freud (1933[1932]/1992) afirma que no *Isso* encontramos puro caos, energia pulsional não organizada, carregada de afeto:

No *Isso* não existe nada que possa se equiparar a negação, e constatamos, surpresos, uma exceção à tese filosófica de que tempo e espaço são formas necessárias de nossos atos psíquicos. Dentro do *Isso* não há nada que corresponda à ideia de tempo, não há reconhecimento de um transcurso temporal – e o que é muito notável e aguarda consideração no pensamento filosófico – não há alteração do evento psíquico pelo transcurso do tempo. Desejos que nunca foram além do *Isso*, mas também impressões que pelo recalque afundaram no *Isso*, são virtualmente imortais, comportam-se, após décadas, como acontecimentos novos [...] Claro que o *Isso* não conhece juízo de valor, não conhece bem e mal, não conhece moral (FREUD, 1933[1932]/1992, p.69, tradução nossa).

Na superfície do *Isso*, encontramos o *Eu*, descrito por Freud (1923/1992) como a parte modificada do *Isso*, devido ao seu contato com a cultura. Dessa forma, ao contrário do que dizia na primeira tópica, o *Eu* possui sua parte consciente e inconsciente. Em vista disto, ao longo desse estudo, trabalharemos com a noção de um aparelho psíquico de acordo com a segunda tópica freudiana: *Isso*, *Eu* e *Supereu*, entendendo o *Isso* como reservatório de investimentos libidinais, o *Eu* como superfície modificada pelo mundo externo e o *Supereu* como uma gradação do *Eu*. Importante ressaltar que tanto o *Eu* como o *Supereu* são servos do *Isso* e possuem a tarefa de satisfazê-lo.

## 2.2 A constituição do *Eu*

Tomando como ponto de partida a constatação freudiana de que o *Eu* é uma parte do *Isso*, que foi modificada devido ao seu contato com o mundo externo, falaremos das alterações dessa superfície, como essa transformação acontece e por meio de quais processos o *Eu* se constitui da forma como o conhecemos hoje: uma imagem externa de nós mesmos.

Por entendermos o *Eu* como a superfície modificada do *Isso*, concordaremos com Freud (1923/1992) que a ele é concedido o acesso ao mundo externo e o controle de nossa mobilidade. Justamente por ter acesso ao mundo exterior, sua função também será a de impor o princípio

da realidade ao *Isso*, tentando lhe pôr limites ou negociar com seus impulsos. A questão na teoria freudiana é que o *Eu*, para sua constituição, apropria-se dos investimentos libidinais do *Isso*, para posteriormente se oferecer a ele como objeto de amor.

Dissemos anteriormente que no *Isso* circulam representações de conteúdos mais ou menos investidos libidinalmente. Com frequência, uma parcela dessa libido<sup>11</sup> acumulada é lançada à superfície como meta sexual. O *Eu* então percebe esse investimento e assume as características do objeto que a libido tinha como meta, apoderando-se da libido objetal e se oferecendo ao *Isso* como objeto de amor. Essa introjeção, contudo, não é aleatória. Existe um investimento amoroso envolvido, uma percepção daquilo que pode ser objeto de desejo do Outro. Se considerarmos a branquitude como objeto de exaltação na nossa cultura, entenderemos que as possibilidades de assimilação dos traços do povo branco como objeto de amor são muito maiores. Fanon (1952/2020) enfatiza frequentemente em sua obra que o desejo pelo embranquecimento e a assimilação da cultura do colonizador branco resultam da violência da colonização e da escravização dos corpos de pessoas negras. Nessa perspectiva, é imprescindível demarcar que essa violência pode ocorrer logo nos primeiros anos de vida de todo ser humano, evidenciando os resquícios da escravatura na vida psíquica do sujeito.

Esse processo de assumir as características do objeto e se oferecer ao *Isso* como tal não é realizado apenas uma vez, e essa introjeção que o *Eu* faz do objeto, como afirmado acima, não é feita de forma aleatória. É necessário um julgamento para avaliar se esse objeto pode ser introjetado e amado. Portanto entenderemos que, desde o início de nossa vida psíquica, a superfície de nosso sistema perceptivo (o *Eu*) recebe estímulos do mundo externo e os experimenta, constatando que nem todas as percepções oriundas desse mundo são prazerosas. Lembrando que, para o *infans*, seu corpo e o mundo externo são um só, uma das formas de separá-los se dá pela experiência daquilo que é desprazeroso. Ocorre então uma alteração no *Eu*: ele introjeta a parte prazerosa e expela a desagradável, instalando-se nesse momento a diferenciação do que é interior e exterior, do que fica dentro e do que fica segregado.<sup>12</sup> Aquilo que o *Eu* separou de si é projetado na cultura e percebido como hostil:

---

<sup>11</sup> Energia através da qual a pulsão se manifesta. Pulsão, por sua vez, é conceituada por Freud (1915a/1992) como um estímulo para o psiquismo. Esse estímulo vem do próprio organismo e não existem possibilidades de o sujeito escapar de sua força. Os dois tipos de pulsões — vida e morte — serão abordados adiante nesse estudo.

<sup>12</sup> Em algumas traduções, como na da Companhia das Letras, encontramos o termo *expelir*. A frase original em alemão, na qual o termo é referido, é “Aus dem eigenen Ich hat es einen Bestandteil ausgesondert, den es in die Außenwelt wirft und als feindlich empfindet”. A *ausgesondert* pode ser traduzida como descartado. Na tradução argentina que utilizamos, da editora Amorrortu, a palavra utilizada foi “lançado”. *Bestandteil* pode ser traduzida como componente. Logo, falamos de um componente do *Eu* que é segregado e lançado para o mundo externo. Optamos pela tradução da Amorrortu, pois é a que se aproxima mais dos conceitos abordados aqui, uma vez que o ato de segregar não implica exclusão, e sim separação de um componente que pertence ao *Eu*, mas por ele é recalçado.

Quando o objeto é fonte de sensações de desprazer, uma tendência se esforça para aumentar a distância entre ele e o *Eu*, para repetir em relação a ele a tentativa original de fugir do mundo externo que emite estímulos. Sentimos a repulsa do objeto e o odiamos; esse ódio pode depois aumentar, transformando-se na inclinação para atacar o objeto, com o objetivo de aniquilá-lo (FREUD, 1915a/1992, p. 131, tradução nossa).

O fato de o *Eu* expelir as características desprazerosas do objeto não significa sua extinção. Se o *Eu* é a parte do *Isso* modificada pelo contato com o mundo externo, é preciso entender que uma parte do *Eu* também é inconsciente. Assim sendo, o conteúdo que o *Eu* expeliu por percebê-lo como externalidade hostil é, na realidade, um conteúdo interno dele, projetado para fora. Então cabe perguntar: se parte dos conteúdos são inconscientes para o *Eu*, como é possível ele os expelir sem tomar consciência deles? Através da negação.

Compreendemos três formas de negação do saber: o recalque, o desmentido e a forclusão. Na primeira, o sujeito ignora algo que foi inscrito, não sabe que sabe; na segunda, o sujeito sabe do conteúdo, porém o nega mesmo assim; e na terceira não há inscrição do conteúdo. Importante ressaltar que as manifestações racistas que presenciamos em nossa cultura não dizem respeito, apenas, a um tipo de negação do saber. Observamos, com pesar, um desejo de aniquilação do traço segregado e hostilizado, fator que nos impede de atribuir a todos os ataques racistas uma única forma de negação, visto que, em cada uma, o sujeito irá agir de maneira diferente frente ao conteúdo rechaçado. No entanto, nesse primeiro momento, trabalharemos com a primeira forma de negação do saber: o recalque.

Através da análise de seus pacientes, Freud (1925/1992) observou a frequência com que determinados conteúdos, quando enunciados de forma negativa, eram de fato seu oposto. Com isso, ele constatou que um conteúdo recalcado pode chegar até a consciência sob a condição de negação. A função do juízo seria então uma ação intelectual para decidir o que recusar ou aceitar, o que deve estar dentro ou fora. Nessa direção, chegamos ao ponto de identificarmos no *Eu* suas principais características para o presente estudo: sua constituição mediante encontro com a alteridade e segregação daquilo que nele é estranho/desprazeroso. Em seus estudos sobre as pulsões, Freud (1915a/1992) aponta que um dos destinos possíveis para uma pulsão é torná-la inoperante. Porém a pulsão não é algo capaz de fuga; ela é força interior constante, que demanda satisfação. Independentemente de o conteúdo ser prazeroso ou desprazeroso para o *Eu*, a pulsão sempre busca uma forma de satisfação sempre parcial. Seguindo o raciocínio de que nem toda meta da pulsão será agradável para o *Eu*, este arranjará subterfúgios para se proteger: o recalque.

Este, por sua vez, como mecanismo de defesa do *Eu*, não é inato. É preciso que uma separação psíquica entre consciente e inconsciente seja realizada. Como já dito, essa divisão é

justamente o surgimento do próprio *Eu*, que acolhe em sua consciência traços prazerosos do objeto, mas não descarta completamente aquilo que lhe causa desprazer, deixando-o assim recalçado. Em outras palavras, a negação do conteúdo é a marca do recalque (FREUD 1915b/1992). O *Eu* recalca os conteúdos, é ele que segrega e afirma esse Sou-Eu e Não-Sou-Eu. Há assim uma segregação no interior do próprio aparelho psíquico, que pode trazer consequências subjetivas, mas também sociais. Destacamos o *Eu* porque no *Isso*, como não há contradição ou juízo de valor, tudo se afirma o tempo todo, um elemento não apaga seu par.

Seguindo no caminho da negação, é possível dizer que será a partir desse processo que o *Eu* começa a esboçar sua existência, distinguindo o que é mundo interno e externo. Entretanto, simultaneamente à negação, existe a formação da imagem do corpo desse *infans*. Lacan (1949/1998) nomeia esse momento de “estádio do espelho” e o elenca como condição para a formação da imagem corporal do *Eu*. Imagem esta que a princípio é de um corpo despedaçado e que não consegue distinguir aquilo que é interno e externo. A função desse estágio é justamente estabelecer essa separação e formar uma imagem unificada do *Eu*, que será uma “armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental” (LACAN, 1949/1998, p. 100). É no decorrer desse processo que o *infans* será capaz de perceber o corpo da mãe como algo separado do dele e é na formação dessa identidade alienante que a negação possui seu papel fundamental: acolher em seu interior o que lhe é agradável e projetar para o mundo exterior o que não é. O estágio do espelho para Lacan (1949/1998) é o que encontramos na teoria freudiana como experiência imprescindível para a constituição do *Eu*: o narcisismo originário. Em Freud (1914/1992), o processo é dividido em duas etapas: primário/originário e secundário. Exploremos o primeiro.

Todo ser humano, para garantir sua existência no mundo, necessita do contato com outra pessoa. No desamparo que o *infans* se encontra, outro ser humano será responsável pelos seus cuidados, garantindo sua sobrevivência, nomeando o mundo ao seu redor, seu corpo, suas manifestações de afeto, significando o que vem dele e investindo libidinalmente naquele corpo. Em vista disso, falamos de uma ação que não aplaca somente as necessidades biológicas desse pequeno ser vivo, mas vem acompanhada de afetos, desejos, sonhos e frustrações. Aqueles encarregados de realizar o cuidado desse *infans* tendem a depositar nesse corpo os sonhos não realizados pela geração antecessora. Logo, ficaria a cargo da próxima geração a realização desses objetivos (FREUD, 1914/1992). Começamos a esboçar aqui o núcleo de formação desse *Eu*, pois, se anteriormente era tudo inconsciente, no contato que o *infans* exerce com aquele que promove seus cuidados, essa superfície se modifica de acordo com as primeiras inscrições que vão sendo realizadas ali. Dessa maneira, é preciso salientar que essas marcas primárias

deixadas pelo Outro são feitas de acordo com a sua história familiar e geracional, com seu discurso e desejo inconsciente.

Para nos aproximarmos de nosso objeto de pesquisa, imagine que o *infans* em questão possua a pele negra, entendendo que pele negra já é uma existência em contraponto com a branca, inscrição de uma diferença que, em si mesma, é desprovida de valoração. Nessa perspectiva, ao pensarmos a transformação da superfície do inconsciente em *Eu*, de acordo com as marcas do desejo inconsciente do Outro, perceberemos que esse movimento, na constituição psíquica de uma pessoa negra, possui traços de violência ligados a uma condição histórica marcada pela colonização, escravização e segregação, no Brasil. Busquemos na realidade um exemplo da incidência dessa violência no psiquismo de uma criança negra.

Lia Schucman (2018) narra o caso de Mariana, mulher negra, fruto de uma relação inter-racial. A rememoração do evento se ambienta na hora de dormir e nas cantigas de ninar que a mãe de Mariana costumava cantar. Uma delas era: “Plantei uma cenoura no meu quintal, nasceu uma negrinha de avental! Dança negrinha! Não sei dançar! Pega no chicote que ela dança já!” (SCHUCMAN, 2018, p. 90). Apesar de o uso da violência física ter sido comum por muito tempo na educação dos filhos, as palavras “negrinha” e “chicote” não estavam agrupadas ocasionalmente na canção; elas decorrem de um lugar social no discurso do Outro. A canção carrega as marcas da escravidão e da naturalidade com que um corpo negro poderia ser chicoteado. Essa canção que Mariana escutou quando criança, junto com outras narrativas ao longo de sua infância, comunicou-lhe quais aspectos são desprazerosos dentro da nossa cultura e, dependendo da interpretação que cada sujeito faz do que escuta, determinado significado será registrado à memória. Apesar de Mariana estar há um século afastada da experiência real da escravidão, concordamos com a proposição de Melo e Lopes (2015), de que os discursos sobre raça viajam pelo espaço-tempo, fazendo com que resquícios dessa violência cheguem até Mariana através da linguagem presente no discurso do Outro, atualizando as violências praticadas contra os corpos negros. Vale ressaltar que, embora as pessoas possuam experiências múltiplas e nem toda criança negra cresça dentro de uma família em que o traço negro é rechaçado, infelizmente, toda criança negra terá contato com o racismo em outras instituições pelas quais perpassará. Vejamos os exemplos abaixo.

No dia 03 de agosto do ano 2022, os pais de uma criança de nove anos compareceram à delegacia para denunciar as falas racistas de uma professora contra a sua filha. A menina contou chorando o que escutou de sua professora: “sua preta sebosa e encardida” (citado por GELEDÉS, 2022). Ainda de acordo com a matéria citada, a professora negou ter proferido tais

palavras, entretanto não podemos negar que tal discurso está marcado por uma temporalidade em que pessoas negras eram consideradas sujas.

No artigo “O racismo nas famílias inter-raciais”, publicado no Portal Geledés, Luanda Julião (2018) compilou depoimentos que escutou e coletou ao longo de sua trajetória como professora. Em um deles, uma de suas alunas memorizou as vezes em que a mãe, descendente de indígena com português, ao pentear os cabelos crespos da filha, sempre proferia ofensas como “cabelo duro”, “rebelde”, “ruim”, ao mesmo tempo em que penteava com tanta força que chegava a machucar a criança.

Ainda sobre o caso de Mariana, mencionado acima, vale ressaltar que Schucman (2018) afirma que desde criança essa mulher é chamada de “macaca” pela própria mãe, em tom pejorativo, fazendo-a sentir desprezo pelo traço negro, reforçando, assim como os demais exemplos, que os resquícios da escravidão são perpetuados pela linguagem.

Por outro lado, o sujeito também percebe o que é bom e agradável através do Outro e da sua linguagem, que aponta inclusive o que é objeto de desejo desse Outro. Se o objeto de amor do Outro é o branco, esse traço será incorporado ao ideal do *Eu* e engrandecido na vida psíquica do sujeito. Portanto, desde o início da vida psíquica do sujeito, o *Eu* toma como objeto de amor aquilo que faz parte do ideal e, se o ideal é o branco, o objeto de ódio e repulsa será o negro e é isso que familiares, mestres e professores podem afirmar através da linguagem: o amor ao branco, o rechaço ao traço negro.

Sendo assim, podemos pensar em uma fala social que valida traços que são prazerosos e rechaça os que não são, fator que, dependendo do traço que o sujeito possui, será aceito ou negado/recalcado inconscientemente na formação do seu *Eu*. Ora, se o que estamos afirmando é que resquícios da escravidão chegam à criança negra pela palavra do Outro, precisamos atribuir a devida importância à manipulação da história do sistema escravocrata e da pós-abolição no Brasil, bem como à ideologia do branqueamento e ao mito da democracia racial, que compõem o discurso social e a memória dessa nação. A memória coletiva não é desprovida de jogos políticos, de políticas de segregação e recalcamento.

### 1.3 Memórias manipuladas e historicidade

Quando falamos do discurso social, principalmente um discurso articulado politicamente para determinados fins, o conceito de memória histórica precisa ser considerado. Segundo Halbwachs (1990), a memória histórica possui relação com os registros textuais, pertence ao campo da história e da reconstrução do passado, geralmente de uma nação ou

Estado. Vale destacar que em psicanálise todo o passado é criado, porque nossa memória não se constitui de fatos em si, mas de uma articulação da qual se depreende a significação. No inconsciente está em jogo toda uma rede de forças, ligadas à resistência, ao não querer saber e ao recalque. Assim, a maneira pela qual determinadas histórias são contadas as relaciona com o poder e tende estrategicamente a ressaltar certos enredos, escamotear outros ou até mesmo produz mitos às custas dessa memória histórica, ao modo da constituição do *Eu*, afirmando algumas marcas e segregando outras, em prol de um ideal. Tomemos como exemplo o disparate histórico que foi considerar o sistema escravagista no Brasil brando, com senhores de engenho benevolentes, cuja única culpa pelo infeliz destino do escravo seria da própria pessoa negra (NASCIMENTO, 2016; AZEVEDO, 1987).

Em “O genocídio do negro brasileiro”, Abdias Nascimento (2016) discorre sobre o mito do senhor benevolente, alimentado pelo próprio colonizador e por alguns viajantes da época. Essa fama era conhecida, sobretudo, no exterior, devido à suposta existência de uma escravidão mais humanitária, de relações mais íntimas, menos agressivas e até amorosas. A pesquisadora Célia Maria Marinho de Azevedo (1987) afirmou que a fama brasileira de paraíso racial durante muito tempo foi sustentada pela crença em senhores de engenho mais benevolentes, pois as pessoas negras escravizadas eram bem alimentadas, curadas das doenças, asseguradas contra o desemprego e ainda possuíam o direito de cultivar alimentos em um pedaço de terra, supostamente dado pelo seu dono. Uma das formas de garantia para a perpetuação dessas falácias eram os registros históricos. Lembremos que a própria história é uma escolha de quais eventos serão destacados e quais serão obscurecidos. É uma “relação de poder, não relação de sentido” (FOUCAULT, 1977/2014, p. 41)

Quando pensamos em registros históricos, é preciso refletir sobre a utilização destes no âmbito institucional, em especial nas escolas. Em nível de aprendizado, evocamos a memorização como um tipo de exercício da memória que imputa “saberes, habilidades, poder-fazer, de tal modo que estes sejam fixados” (RICOEUR, 2007, p. 73) e disponíveis para utilização no decorrer da vida de um ser-humano. Falamos, portanto, de uma memória que é exercitada e que, segundo Paul Ricoeur (2007), é esculpida e cuidadosamente educada por mestres que escolhem qual registro histórico é fundamental para a cultivação dessa memória. É nessa direção, inclusive, que o conceito de memória manipulada é elaborado pelo autor, no intuito de explicar os abusos do exercício da memória para fins político-ideológicos. A memorização no âmbito escolar, por exemplo, consiste em uma série de textos e discursos, previamente selecionados e colocados dentro de uma grade curricular, para transmitir às gerações futuras — além dos saberes “necessários” à sobrevivência no mundo capitalista — as

grandes conquistas de uma sociedade (sendo a escolha dessas conquistas um processo intrinsecamente ligado ao poder).

O investimento em narrativas politicamente selecionadas é um dos instrumentos de manipulação da memória (RICOEUR, 2007). A maneira como certos personagens são narrados socialmente conflui para a percepção dos mesmos, modelando aquilo que se “pode” esquecer e se “deve” lembrar. Esse processo está ligado à produção de histórias, inclusive de histórias oficiais. Nesse sentido, o exercício da memorização pode ser tomado como abuso quando as práticas que implicam lembrança e esquecimento são ações manipuladas politicamente, com objetivo de se produzir alguma homogeneidade ideológica.

Nesse jogo de forças entre recordação e esquecimento, precisamos pontuar o paradoxo de toda memória: sua existência somente é possível dentro dessa teia em que escolhas inconscientes ou politicamente direcionadas determinam o que lembrar ou esquecer (GONDAR, 2016). Nos estudos sobre memória social, a preservação de determinado evento como patrimônio histórico e a ocultação de outros são estratégias utilizadas na construção de uma memória nacional. Michael Hanchard (2008) afirma que esse tipo de memória não é precisa ou completa, pois exclui certas vozes, perspectivas ou personagens, na intenção de influenciar na forma como pessoas enxergam seus papéis sociais. Nessa perspectiva, é preciso ressaltar que o esquecimento no campo político-ideológico pode ser manipulado de acordo com os interesses de dominação e manutenção de privilégios por parte de determinados grupos sociais na nossa cultura. No recorte em que se localiza nossa pesquisa, esse grupo se chama branquitude.

O fenômeno de uma memória manipulada pode ser descrito pelo que Fanon (1952/2020) observa sobre as histórias infantis: Tarzan e diversos personagens heroicos e aventureiros são quase todos brancos; os vilões, os selvagens, tudo aquilo que representa o mal é negro. Nesses desenhos infantis e histórias em quadrinhos, por exemplo, é de se esperar que aconteça uma identificação com o personagem que é o vencedor. Nesse caminho, crianças negras, que ainda não tiveram contato com registros históricos, podem ter suas memórias manipuladas para se identificar com o vencedor da narrativa, o branco, e enxergar como negativa sua própria cor. Para Fanon (1952/2020), é a historicidade que se encarrega da transmissão daquilo que podemos chamar de resquícios da escravatura, pois é ela que garantirá uma identificação com o branco, sem que a criança sequer tenha tido algum contato pessoal com o branco ou com o racismo, durante seus anos iniciais de vida. Porque quase tudo que circula em nossa cultura é constituído, composto ou ocupado por pessoas brancas, refletindo privilégios e exaltando a esse traço: desde propagandas na televisão, na mídia impressa ou em outdoors, passando por

personagens principais em novelas, filmes, seriados, desenhos animados e histórias em quadrinhos, bonecas, músicos e bandas de sucesso, até cargos políticos, de gerência e direção organizacional etc. A própria expressão daquilo que é belo na nossa cultura também passa pela exaltação ao branco. Mediante tanta manipulação e jogos de poder, Fanon (1952/2020, p. 66) afirma que não é difícil para a pessoa negra acreditar, inclusive, que “o Deus bom e misericordioso não pode ser negro, ele é branco de bochechas bem rosadas”. Essa é uma alienação que começa desde cedo na vida psíquica do sujeito.

Quando pensamos na mídia como umas das formas de uma história ser disseminada, concordamos com Roberto Borges e Rosane Borges (2012), quando pontuam o papel das mídias na formação de saberes, uma vez que é através dela que recebemos informações sobre todos os lugares do mundo. A problemática é que as informações que chegam até nós, através dos mais diversos canais midiáticos, produzem incessantemente estereótipos negativos sobre a população negra.

Se levarmos em consideração que as mídias formam/produzem opiniões, e não somente informam/reproduzem (sobre) fatos, podemos inferir que a imagem de negros e negras que se quer inculcada ou ratificada no imaginário social ainda tem sido, com grande frequência, a daquele(a) que ocupa o “lugar a menos” (BORGES; BORGES, 2012, p. 36).

Kátia Regina Rebello da Costa (2012) fez um levantamento sobre a forma e quantidade de vezes que pessoas negras aparecem em propagandas nas revistas *Veja* e *Época*, publicadas em 2009. De uma amostra de 104 edições, apenas 14,3% apresentavam pessoas negras em suas propagandas. Segundo a autora, a divulgação maciça de propagandas, imagens e histórias em que pessoas negras aparecem como “minorias” reforça um sentido social de invisibilidade, inferioridade e incapacidade. Em contraponto, pessoas brancas compunham 85,7% das propagandas, fator que pode levar olhos infantis a uma interpretação deturpada da realidade, pois, caso entendam que a imagem na TV ou nas revistas é um retrato do mundo, a população negra pode ser enxergada como inferior.

Outro exemplo de memória manipulada é a ideologia do branqueamento, pois ela começa a ser propagada e politicamente incentivada mediante a crença do embranquecimento do Brasil em três gerações. Propagada como? Em livros de história, registros de aventureiros que passavam pelo Brasil, discurso científico e religioso, entre outros recursos linguísticos. Consequência? O enfraquecimento do sentido de negritude como consciência política, apagamento histórico e a crença da própria pessoa negra de que embranquecer, ou seja, eliminar a si próprio, é o caminho para algum tipo de progresso. Quem nos dá um exemplo dessa

memória manipulada é Beatriz Nascimento (2021), historiadora preta, professora, poeta e ativista, que narra da seguinte maneira seu encontro com um jovem negro em Salvador:

Mostrou-me os dois filhos pequenos, ambos mulatos, mas com diferenças de tonalidade de pele, e disse: “Está vendo? Este aqui saiu quase como eu (referindo-se ao menino mais escuro), mas este já saiu melhor; quase louro”. Dizendo isso, enquanto eu e o primeiro menino olhávamos atônitos para ele, concluiu: “Desse jeito o negro vai desaparecendo e não teremos conflito racial como nos Estados Unidos” (NASCIMENTO, 2021, p. 62).

O embranquecimento como ideologia afirmava que, através da miscigenação, pessoas negras de pele retinta desapareceriam, restando apenas as de pele clara (NASCIMENTO, 2016). Entretanto, é importante ressaltar que a miscigenação não aparece somente como estratégia político-ideológica para uma identidade nacional “positiva”; as relações escravagistas já aplicavam certos parâmetros para divisão entre os escravizados, baseados na tonalidade da cor de cada um. De acordo com Kabengele Munanga (2019), durante a escravidão no Brasil, pessoas negras de pele clara recebiam um tratamento diferente. Não que portassem privilégios, pois ainda eram pessoas sendo escravizadas, mas que poderiam ser escolhidas para trabalhar na casa do senhor de escravos, ao invés do campo, por exemplo, ou colocadas em cargos hierárquicos superiores aos de pele retinta. O índice de pessoas negras escravizadas, cuja pele não era retinta, também era menor. Os estudos de Munanga (2019, p. 81) revelaram que, no século XIX, os não retintos representavam 76% dos libertos e “menos de 20% em quatro províncias e apenas 26% na quinta”. Em 1872, equivaliam a 32% das pessoas negras escravizadas.

Petrônio Domingues (2002) diz que o embranquecimento da população negra era enxergado por alguns como possibilidade de inserção social e sobrevivência na sociedade racista brasileira. O branqueamento era não só cultural, pela assimilação dos costumes e tradições do colonizador, mas também físico, pela incorporação dos valores estéticos das pessoas brancas. As propagandas de beleza, no início do século XX, incentivavam a modificação dos traços referentes à negritude para alcançar “maior” beleza e aceitação social. A publicidade do “cabelisador”, com sua promessa de alisar o mais crespo dos cabelos, é um exemplo dentre outros produtos cosméticos que prometiam à população negra o alcance do padrão de beleza dominante. Porém, como nos mostra Giovana Xavier (2021), disfarçar os traços negros não implicava apenas um desejo puramente estético de ser bonita(o), mas era, sobretudo, uma ferramenta de sobrevivência e ascensão social. Para mulheres negras, por exemplo, conseguir um trabalho formal, fora do ambiente das casas das famílias brancas, requeria que sua aparência, vestimenta e costumes se assemelhassem aos dos brancos, sendo o

embranquecimento a “única maneira de assegurar oportunidades igualitárias e de ascender no mundo” (XAVIER, 2021, p. 92).

Esse discurso, sobre o que é belo e aceitável na sociedade, chega à criança por intermédio dos pais e posteriormente dos educadores, mestres e amigos, de forma que a palavra que é escutada faz inscrição nesse aparelho psíquico e registra uma memória sobre aquilo, de acordo com a interpretação de cada pessoa. Tomemos como exemplo o caso de Juliana, uma das entrevistadas por Schucman (2018):

Minha mãe falava que eu era quase branca, mas que meu nariz não era de branco, ela falava rindo. Quando eu era pequena, sempre tinha esta sensação de tentar ser algo que não sou, uma sensação corporalmente inadequada. E quando eu tive filho, ela disse que se eu passasse bastante a mão no nariz dele enquanto ele era bebê, afinando a forma, o nariz podia melhorar porque ainda era só cartilagem (SCHUCMAN, 2018, p. 57).

A mãe de Juliana é uma mulher branca que, em suas falas cotidianas durante a infância de sua filha, transmitiu-lhe muito mais do que a linguagem, transmitiu-lhe seu desejo inconsciente. Seu discurso está marcado por uma cultura em que os traços da negritude são interpretados, por algumas pessoas, como algo negativo. Sendo assim, reiteramos que, por mais que as crianças negras de hoje não tenham vivenciado a escravidão, os seus resquícios chegam até elas por intermédio do discurso do Outro.

Mediante o exposto, podemos concordar com Munanga (2019) sobre esses fatores terem manifestado, em algumas pessoas negras, a esperança de que seus filhos se tornassem aptos a ultrapassar as barreiras sociais que mantiveram sua geração à margem, caso se casassem com pessoas brancas ou de pele não retinta. Todavia, aquele que recorre ao branqueamento como possibilidade de *passing social*<sup>13</sup> interioriza toda a violência produzida contra pessoas negras (ela mesma) e projeta para um futuro a salvação através da assimilação do mundo do colonizador branco. Ressaltamos que o rechaço não é pelo traço negro existente na prole, mas sim pelo que existe no próprio sujeito.

Dito isto, é possível pensar que a pessoa negra que procura o embranquecimento teve, na constituição do seu *Eu*, a negação inconsciente dos traços que remetem à negritude. Quando Fanon (1952/2020) aborda “A experiência vivida do negro”, no capítulo cinco de seu livro, sublinha a negação da negritude como fator constituinte do *Eu* em pessoas negras. Por considerarmos essa instância a superfície, concordaremos com Freud (1923/1992) a respeito de que o *Eu* é também corporal, fator pelo qual Fanon (1952/2020) ressalta a dificuldade que

---

<sup>13</sup> Termo cunhado por Kabengele Munanga (2019) para designar a passagem de uma pessoa que se encontra às margens da sociedade para possibilidades mais tangíveis de ascensão social.

peessoas negras possuem na elaboração de seu esquema corporal, enfatizando que essa atividade é puramente negacional. Todavia não podemos ignorar que a negação da negritude pode ser um traço comum, mas não obrigatório a todas as pessoas negras, pois sempre haverá espaço para a interpretação que o próprio sujeito faz daquilo que escuta do Outro. Aqui a psicanálise precisa ser convocada, já que ela tem por função abalar as identificações imaginárias do *Eu*, convocando o sujeito a produzir e criar a partir das suas marcas, evidenciando sua potência política.

A negação para a psicanálise é uma das vias pelas quais conteúdos recalçados podem chegar à consciência. Ela é a própria marca do recalque (FREUD, 1925/1992), ou seja, quando a pessoa afirma “Isso não sou Eu”, na verdade o é. Essa operação deriva da característica da própria instância de desejar tudo que lhe é bom e rejeitar aquilo que lhe parece desagradável. Lembrando que o que é bom carrega a marca do desejo do Outro. Destarte, se o *Eu* é a superfície do *Isso* que se modificou em contato com mundo externo, podemos refletir que o que é desagradável na cultura é percebido pelo *Eu* e pode vir a ser desagradável para ele também. O que irá determinar esse processo é a função intelectual de julgamento em conjunto com as percepções e representações do objeto. Freud (1925/1992, p. 254) aponta que a função do juízo é “afirmar ou negar conteúdos de pensamento” (tradução nossa), por meio de dois tipos de ações de julgamento: uma de atribuição e outra de existência.

Vladimir Safatle (2014), corroborando a teoria freudiana da negação, pontua que o julgamento de atribuição aparece primeiro no *Eu*, visto que é ele que recusa ou aceita determinada característica, fazendo a divisão do mundo interno e externo a partir de critérios bons ou ruins e expulsando, para fora de si, aquilo que recusou. Essa é uma das razões pelas quais podemos afirmar que é o *Eu* que faz as demarcações de raça, por exemplo. É ele que poderá afirmar “sou negro” ou “não sou negro”. Aquilo que recebe o julgamento de nocivo e deve “ficar fora” do *Eu* é percebido por ele como estrangeiro, porém é conteúdo dele; está em seu interior.

O julgamento de existência, por sua vez, consiste em encontrar o que há de bom no objeto, no mundo externo. No entanto, se o que foi introjetado veio do mundo externo, logo, o julgamento de existência consistirá em reencontrar as características do objeto na cultura. A questão que se coloca no julgamento da existência é saber se o objeto de satisfação ainda existe no mundo exterior de forma que o sujeito possa continuar se satisfazendo. Nesse ponto, podemos pensar no branco como um traço que permanece sendo aquele pelo qual o sujeito pode obter alguma satisfação, pois é um traço que possui um lugar de exaltação na cultura.

No lado oposto, existe o traço que remete à negritude e pode ser segregado da composição do *Eu*, caso este seja percebido como desprazeroso pelo sujeito. Sendo assim, aquilo que foi negado no intrapsíquico pode ser percebido na cultura de forma traumática e aterrorizante. No texto escrito em 1919, chamado “O infamiliar”, que significa justamente esse estrangeiro que causa horror, mas não é desconhecido, Freud (1919/2019) afirma que a origem do infamiliar está naquilo que do familiar foi recalcado e, quando reencontrado na cultura, é angustiante, hostil e traumático. Para melhor ilustrar essa questão, podemos evocar a entrevista que Schucman (2018) realizou com uma família negra, de diferentes tonalidades de pele. A mãe, apesar de ser classificada como “parda” em seus registros, autodenomina-se branca, não assume a cor negra de seus filhos e, por diversas vezes durante a entrevista, contesta a autodeclaração do filho como negro, alegando que ele é moreno clarinho, quase branco, mas não é negro. Em diversos momentos da entrevista, a negação de seu traço como pessoa negra é transparecida no angustiante estranhamento mediante o reconhecimento de seu filho como um homem negro.

No segundo capítulo de nossa dissertação, apresentaremos a manifestação desse infamiliar, percebido como hostil na cultura, através da agressividade que pessoas negras direcionam para outras pessoas negras, pelo fato de compartilharem do mesmo traço. Por ora, não esqueçamos que o *Eu* é a instância que promove o recalque, realiza uma cisão entre aquilo que sou-Eu e não-Eu, expelindo traços desprazerosos que a ele pertence, desejando introjetar somente o que lhe é agradável e bom.

Os pontos abordados até o momento nos levaram a considerar a imagem externa que temos de nós mesmos como produto desses processos intrapsíquicos afetados pelo discurso social. Ou seja, aquilo que chega através da narrativa dos familiares, educadores e amigos, assim como as histórias assimiladas, realiza inscrições no nosso aparelho psíquico, traçando memórias e ligando a elas afetos e percepções. Essas experimentações e interações com a cultura vão dando contorno ao nosso *Eu* e são essenciais para a formação do Ideal do *Eu*. Nessa direção, vamos abordar na próxima seção o mito negro como uma forma de manipulação de memória e suas implicações na constituição do Ideal do *Eu*.

### 2.3 O ideal do *Eu*, o mito negro e a transmissão entre gerações

Para prosseguir, retomaremos as considerações de Munanga (2019) sobre o desejo inconsciente dos pais para com a geração sucessora e a teoria freudiana sobre o narcisismo originário. Dissemos anteriormente que os pais tendem a depositar em seus filhos os desejos

inconscientes, não realizados pela sua geração. É preciso destacar que esse pai e essa mãe também tiveram sua constituição psíquica marcada pelo encontro com o Outro, suas memórias e desejos inconscientes, de forma que o renascimento do narcisismo dos pais na criança implica a reencarnação do narcisismo dos pais desses pais e dos pais daqueles pais e assim sucessivamente (FREUD, 1914/1992). Ou seja, para o Ideal do *Eu* confluem os ideais de gerações passadas que são constituídos não somente pelos ideais desse pequeno grupo social que é a família, mas também pelo lugar que esses sujeitos ocupam no discurso social. Portanto, quando abordamos o surgimento do narcisismo primário em uma criança, na verdade, estamos nos referindo ao renascimento do narcisismo de gerações anteriores. E esse renascimento acontece pela linguagem, através daquilo que o sujeito escuta do Outro e da interpretação que faz disso.

Partindo desse princípio entenderemos que o investimento libidinal inconsciente, realizado nesse *infans*, é percebido de forma tão prazerosa por ele que um *Eu* ideal emerge. O sujeito passa a acreditar que, cumprindo a idealização de seus pais, poderá completar o desejo deles e continuar desfrutando da satisfação de ser “His Majesty, The Baby” (FREUD, 1914/1992, p. 88). Obviamente, não é possível completar o desejo do Outro e, então, esse pequeno serzinho começa a perceber que o adulto olha para outros lugares, deseja outras coisas e ama outras pessoas que não somente ele. Logo, isso recai sobre o sujeito: não sou tudo aquilo que eles desejam, não correspondo, não sou aquilo que me é investido. Nesse momento, o *Eu* ideal sucumbe, porém seus resquícios continuam presentes no aparelho psíquico.

Freud (1914/1992) sustenta que, por ser incapaz de abdicar facilmente de algo que lhe traga satisfação, o sujeito projeta para o futuro a possibilidade de reaver o amor tal como foi experimentado libidinalmente no narcisismo primário. Coloca-se diante desse *Eu* um ideal que lhe diz como deve ser, para desejar e ser desejado no mundo. Falamos agora de um Ideal do *Eu*, formado dos resquícios do *Eu* ideal e das identificações posteriores. Nos estudos de Neusa Santos Souza (1983/2021, p. 64) existe a afirmação de que para uma pessoa se constituir como tal no mundo é preciso que ela tenha um “modelo ideal, perfeito ou quase”, capaz de resgatar a satisfação experimentada no narcisismo originário. Esse modelo é o Ideal do *Eu*. Em sua formação encontramos os resquícios dos investimentos libidinais realizados no narcisismo primário, assim como as críticas dos pais intermediadas pela voz. Junta-se a esse processo a assimilação das vozes dos educadores, dos demais parentes e de pessoas próximas que representem a opinião pública (FREUD, 1914/1992). Portanto, é possível atribuir uma ligação do Ideal do *Eu* à cultura e às suas exigências morais e normativas. Por essa razão, Souza (1983/2021, p. 64) afirma que o Ideal do *Eu* pertence ao domínio do simbólico:

Simbólico quer dizer articulação e vínculo. Simbólico é o registro ao qual pertencem a ordem simbólica e a lei que fundamenta essa ordem. O ideal do ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem. É o lugar do discurso. O ideal do ego é a estrutura mediante a qual se produz a conexão da normatividade libidinal com a cultura.

Sendo assim, por possuir vínculo com o social, não se trata apenas de um ideal privado da pessoa, e sim de uma cultura, cujas marcas já foram realizadas naqueles cuja tarefa é cuidar dessa criança. Por essa razão, Freud (1914/1992, p. 98) afirma que o ideal do *Eu* possui seu lado social, pois é também o ideal de “uma família, um Estado, de uma nação” (tradução nossa). Dessarte, sustentamos que o modelo conforme o qual o sujeito se avalia é configurado de acordo com as normas sociais estruturantes e o contexto histórico no qual está inserido. Pois o discurso de uma cultura incide de maneira diversa sobre a memória de cada sujeito ou grupo, a depender da classe social, do território onde nasce, de seu gênero ou cor da pele. Não se trata de um discurso unívoco. Quinet (2021, p. 15) lembra, por exemplo, que o discurso do Outro é marcado pelas ideologias de seu tempo e pelas suas subjetividades, razão pela qual destaca que nossas formas de existir no mundo “são bem mais inconscientes do que supomos”. Nessa direção, o mito negro, sua localização na cultura e funcionalidade irão nos ajudar no aprofundamento do tema.

Como apontado no começo desse capítulo, o mito é uma fala que escamoteia o real e sua transmissão é feita pela linguagem. O mito negro, por sua vez, é uma fala imaginária que incide decisivamente na vida psíquica das pessoas negras, principalmente na constituição do aparelho psíquico. Os autores Fanon (1952/2020) e Souza (1983/2021) atribuem a devida atenção ao mito negro e à capacidade de suas memórias influenciarem negativamente a vida das pessoas negras. Fanon (1952/2020) observa que o mito negro tem um aspecto biológico, que faz pessoas negras serem estereotipadas como sexualmente depravadas, preguiçosas, intelectualmente inferiores, geneticamente propensas a problemas mentais, dependências químicas e distúrbios de comportamento. Albert Memmi (1957/2021), por sua vez, quando escreve sobre o retrato mítico do colonizado, explica que, para existir a grandeza do colonizador, é preciso produzir horror ao colonizado, criando narrativas sobre ociosidade e periculosidade:

[...] o colonizador institui o colonizado como ser preguiçoso. Decide que a preguiça é constitutiva da essência do colonizado. Isto posto, torna-se evidente que o colonizado, qualquer que seja o zelo com que a ele se dedique, nunca será nada além de preguiçoso (MEMMI, 1957/2021, p. 119).

Esse “saber” que o mito negro evoca configura uma das grandes problemáticas para a população preta: o “desafio” de superar esse discurso. As consequências psicológicas da pré-existência de um lugar no discurso social, anterior à pessoa se apresentar singularmente, são expostas por Mary-Frances Winters (2020) em seu livro *Black Fatigue*. No capítulo sobre como o racismo adoece as pessoas, a autora apresenta entrevistas realizadas com mulheres e homens negros, que trabalhavam no âmbito organizacional, nas quais são recorrentes falas como: “Não existe espaço para erro” ou “trabalho o dobro para correr do estereótipo da pessoa negra preguiçosa” (Winters, 2020, p. 76, tradução nossa). Seguindo esse raciocínio, concordamos com Butler (2021) sobre os efeitos de ser nomeado e chamado de algo, na nossa cultura. Ser chamado e reconhecido como negro na nossa sociedade pode evocar afetos que dificultam ou colocam em risco a existência da pessoa. A autora questiona: “por que os nomes pelos quais o sujeito é chamado parecem incutir o medo da morte e a incerteza acerca de sua possibilidade de sobreviver?” (BUTLER, 2021, p.18). Porque ao mesmo tempo em que a linguagem “pode sustentar o corpo, pode também ameaçar a sua existência” (BUTLER, 2021, p.18). Ser reconhecido e chamado como negro na nossa cultura, é estar dentro de um sistema de linguagem que engloba significados e representações históricas — muitas vezes manipuladas — que podem produzir afetos e atos violentos.

Em dezembro de 2022, um homem negro foi espancado e torturado no supermercado Unisuper, em Canoas, cidade que compõe a grande Porto Alegre (RS). Segundo investigações, os seguranças do mercado espancaram a vítima pelo furto de carne. Durante as agressões, insultos racistas foram proferidos, tais como “negão chinelo” e “tinha que ser coisa de negão” (ROSA, 2022). O que esse fragmento social nos mostra? Que ser negro, reconhecido e chamado como tal nos insere em uma cadeia de significações sociais na qual o mito negro exerce seu papel fundamental para a perpetuação desse tipo de violência.

Assim sendo, o mito negro é um discurso incrustado na cultura, que têm o potencial de colocar homens, mulheres e crianças negras em posição de risco existencial, além de provocar a exaustão de ter que “provar” que não são aquilo que o mito sustenta, ou de se identificar a ele, respondendo desse lugar enquanto poderiam haver vários outros possíveis. Nesse caminho, elencamos o mito negro como uma memória que possui a capacidade de aprisionar pessoas negras em uma série de significados e atributos pré-estabelecidos. Todavia, cabe a pergunta: o que assegura esse discurso? Poderíamos destacar os diversos discursos produzidos sobre os negros africanos relacionados à escravidão, porém gostaríamos de resgatar primeiro os produzidos pela colonização, a construção do conceito de raça no Brasil e as influências das teorias de César Lombroso (1876/2007) e Nina Rodrigues (1894/2011).

Durante a colonização, a Europa fez de si mesma o centro da história do mundo. Dussel (2005) aponta que o “*ego conquiro*” foi uma prática de dominação imposta violentamente pelo continente europeu, fazendo valer, por meio da invasão, do extermínio e da exploração, sua vontade de poder. Por intermédio de uma violência sistemática contra outros continentes, a Europa começa — a partir do século XVI — a acumular riquezas, imputando uma suposta superioridade, alicerçada no equívoco de que existem pessoas não civilizadas que precisavam ser desenvolvidas. Agindo em nome de “Deus”, como se estivessem salvando outras pessoas e suas culturas, invadiu, roubou, matou, escravizou e destruiu os vínculos que cada pessoa nativa possuía com sua terra.

O *ego cogito*, por sua vez, aparece depois do *ego conquiro*. Tomando a racionalidade como pré-condição da existência humana, inaugura-se um tempo em que pessoas que “não pensam” não são humanas ou pertencem a uma categoria de sub-humano. No *Discurso do Método*, de 1637, o filósofo Descartes (1637/1996) formula a frase “penso, logo existo”, núcleo problemático de uma suposta característica ontológica do humano, pois, de acordo com Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2018), o problema estaria no fato de esse pensamento afirmar uma verdade universal, em que a posição geopolítica do filósofo, na maioria das vezes, não é considerada. No século XVII, um homem europeu, branco e heterossexual, desenvolveu uma teoria (que é a pedra angular nos estudos sobre a subjetividade moderna), afirmando “penso, logo existo” em um período em que a escravatura ainda era vigente, abrindo espaço para interpretações opostas referentes a outros povos, de outras etnias. Nessa direção, tais autores sustentam que, por trás do “Eu penso”, há espaço para compreensões como: “alguém não pensa”. Esse sujeito “não pensante” seria aquele diferente do homem branco, europeu, heterossexual. Porém não se trata de “não pensar”, pois é evidente que povos diferentes do europeu pensam, mas de um pensar diferente: uma forma diferente da europeia de se conceber a vida, a existência e a cultura.

Nesse sentido, os estudos de Ignácio (2020) sobre os processos de subjetivação de pessoas africanas denunciam que a filosofia europeia negou a existência de uma filosofia africana, por desconsiderar um pensamento antagônico ao seu. Isto é, excluiu pessoas negras da capacidade de seres pensantes, condenando-as a uma existência não humana. O *ego cogito* fabricou a existência de um “Eu racional”, dono de sua própria verdade e que, pelo ato de pensar, garante sua presença como ser humano no mundo. Desse modo, a subjetividade moderna do europeu operou através da dicotomia: humanos-pensantes e não-humanos, não-pensantes. Essas dicotomias filosóficas e religiosas, operando entre inferior, superior, civilizado

e selvagem, de acordo com Ignácio (2020), foram o alicerce da invalidação da condição ontológica de ser humano em pessoas negras africanas.

Foi justamente ocupando esse lugar de não-humano que pessoas africanas foram traficadas e escravizadas em prol dos interesses imperialistas da Europa, justificados pela igreja e pela filosofia europeia. Nas palavras do autor, a colonização precisa ser entendida como um processo que instaurou uma “produção em massa da categoria ontológica de escravo-coisa” (IGNÁCIO, 2020, p. 23). É nesse caminho que entendemos a colonização como ação violenta que fabricou a coisificação dos corpos negros, produzindo assim uma necrossubjetividade: processo em que morre a pessoa e nasce a coisa e que marca pessoas negras até os dias atuais. Aimé Césaire (1950/2020, p. 24) afirma que não há espaço para estabelecimentos de laços entre o colonizador e o colonizado, apenas a violência “o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério”. A coisificação do humano que é diferente do branco europeu, devido à cor de sua pele, produziu um dos maiores massacres da história humana. E apesar de a colonização ter se baseado na pretendida superioridade do colonizador, ela desumanizou todas as raças, pois afinal tratava-se de um ser humano tratando outro ser humano como animal, sentindo prazer com isso e até se acostumando com o ato. Esse prazer, como Freud (1930[1929]/1992) nos ensina, faz parte do todo humano, mas renunciamos a ele em prol da civilização, ao reconhecer o outro como semelhante.

No entanto, se o outro não é humano, é selvagem, não é meu semelhante, posso exercer sobre ele meu gozo caprichoso e mortífero. O europeu, por exemplo, como nos mostra Césaire (1950/2020), não sente o mesmo horror pela escravatura que sente pelo holocausto, exatamente por não ver as pessoas não-brancas escravizadas como seu semelhante. Por mais violento que o colonizador fosse, ainda assim era visto como modelo de humanidade, riqueza, civilização e bondade. Em paralelo, pessoas negras escravizadas eram consideradas selvagens, inferiores e perigosas. Como? Para responder essa pergunta precisamos pensar o conceito de raça, suas primeiras aparições no século XVIII e influências na construção da identidade brasileira entre os séculos XIX e XX.

Durante o século XVIII, o conceito de raça — anteriormente utilizado para estabelecer classificações biológicas entre animais — passa a ser utilizado para classificar seres humanos. Sendo assim, fatores puramente genéticos determinariam em qual “classe” cada ser humano se encontraria. Dentre muitas teorias, apresentamos como exemplo os estudos de Montesquieu (1748), citado por Mendes (2012), cujo critério de civilidade seria determinado por questões climáticas e geográficas, ou seja, pessoas que viviam em climas mais frios seriam mais civilizadas do que aquelas que viviam em lugares mais quentes. Na opinião de Mendes (2012)

— a qual compartilhamos —, a teoria do determinismo climático só beneficiava os intuitos da sociedade europeia na época, justificando sua “superioridade” através de classificações como raça superior e inferior.

Passado um século (XIX), as teorias sobre raça começam a exhibir contornos naturalistas, ou seja, passam a ser justificadas por uma espécie de diferença biológica entre brancos e não-brancos. De acordo com Mendes (2012), a teoria propunha que, se a cor da pele era negra, o interior do organismo também era. Seja qual for a teoria “científica” elaborada na época, todas, coincidentemente, favoreciam o sistema de dominação colonial. Desta forma, podemos desde agora afirmar que o conceito de raça emerge mediante uma necessidade política e econômica dos europeus, para justificar todas as atrocidades cometidas.

No Brasil, o conceito de raça — que já circulava na Europa desde meados do século XVIII — passou a ser utilizado com mais frequência após a chegada da família real, em 1808. Segundo Lilia Schwarcz (1998), a intenção aqui não era desenvolver estudos sobre raça de acordo com as especificidades brasileiras, mas de importar as ideias imperialistas dos europeus, pois produziam justificativas necessárias para o sistema escravagista. Portanto, pontuamos que o saber científico no Brasil colonial foi uma reprodução dos discursos racistas proferidos por europeus.

Por volta de 1870, a ideia de raça no Brasil passou a ser aplicada para justificar as diferenças entre brancos, negros e indígenas. Para além de um argumento “científico” para manutenção dos privilégios da branquitude, a monarquia brasileira ambicionava o posto do Brasil junto aos demais países “modernos” e, por essa razão, aproximava-se cada vez mais de tudo que era branco e europeu. Não somente as teorias científicas, mas também a cultura e os costumes. É dentro desse cenário que as teorias de Nina Rodrigues (1894/2011), influenciadas — é claro — pelas concepções europeias, ganharam solo fértil para difusão.

Nina Rodrigues (1894/2011), médico e psiquiatra brasileiro, baseia-se nos estudos do europeu Cesar Lombroso (1876/2007), um psiquiatra racista, cirurgião e higienista do século XIX, cujas teses eram baseadas na crença de uma espécie de atavismo que poderia levar a pessoa a ser criminosa ou à loucura, resultado de sua degenerescência e características marcantes, tais como o tamanho dos crânios e seus achatamentos, grandes maxilares, entre outros. Em seu livro *O homem delinquente*, Lombroso (1876/2007) descreve uma série de características — um tanto quanto absurdas — sobre o suposto criminoso nato. Uma das muitas incongruências é a associação de tatuagens e cicatrizes com a criminalidade. Na análise do psiquiatra, para distinguir um delinquente de um “homem de bem”, bastava observar a quantidade de cicatrizes nos braços e cabeça. Sempre que nos deparamos com obras desse nível,

precisamos investigar em que tempo foram escritas e que evento histórico acontecia na época. Neste caso, tal obra foi escrita em 1876, ano em que a escravatura ainda era vigente no Brasil, o que nos faz pensar: qual pessoa negra, escravizada ou alforriada, não tinha cicatrizes nos braços e na cabeça?

Seja como for, é imprescindível compreender que a concepção do continente africano naquela época sustentava tal pensamento, afinal, durante anos a África foi enxergada como um lugar “desorganizado, povoado por tribos antropófagas, mais ou menos semelhantes, sem passado, sem história, sem tradições” (LOBO, 2015, p. 125). Por essa razão os povos considerados selvagens eram percebidos como pessoas desprovidas de sensibilidade afetiva ou com paixões instáveis e violentas, cujos impulsos eram incontroláveis. Lombroso (1876/2007, p. 125), quando compara o delinquente com o selvagem, diz: “O delinquente, em relação à sensibilidade e às paixões, avizinha-se aos selvagens. Também a sensibilidade moral é abrandada ou anulada nos selvagens”. Os supostos impulsos excessivos e violentos dos selvagens seriam uma das justificativas para sua propensão ao alcoolismo e ao abuso de outras drogas, desconsiderando a violência do colonizador sobre o colonizado, que deveria suportá-la passível e docilmente.

Rodrigues (1894/2011), no embalo do “conceito bom é científico europeu”, compartilhou da dicotomia entre selvagens e civilizados, perpetrada pelo colonizador: os povos não-brancos eram considerados psíquica e culturalmente inferiores e os brancos, superiores em todos os aspectos. De novo: muito conveniente, não? Quando escreve sobre *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Rodrigues (1894/2011) extrai parte do argumento de Lombroso (1876/2007) para afirmar a periculosidade das pessoas negras no Brasil. O que para este era delinquência, para aquele era incapacidade mental. Para Rodrigues (1894/2011), não seria possível aplicar as leis de criminalidade dos povos “civilizados” nos povos “selvagens”, pois práticas como incesto, poligamia, aborto, infanticídio entre outras, eram supostamente consideradas normais entre os povos denominados selvagens. A questão principal para Rodrigues (1894/2011, p. 14) era a “incapacidade orgânica, cerebral” que impedia os “selvagens”, digo, as pessoas negras de evoluírem socialmente.

Mas, a esta circunstância, que já os impedia de ter a mesma consciência do direito e do dever, acresce que a sua organização fisiopsicológica não comporta a imposição revolucionária de uma concepção social, e de todos os sentimentos que lhe são inerentes, a que só puderam chegar os povos cultos evolutivamente, pela acumulação hereditária gradual do aperfeiçoamento psíquico que se operou no decurso de muitas gerações, durante a sua passagem da selvageria ou da barbaria à civilização (RODRIGUES, 1894/2011, p. 45).

Em outro momento no mesmo livro, Rodrigues (1894/2011) começa a traçar uma psicologia criminal das pessoas negras e indígenas. A questão fica em torno do mesmo questionamento proveniente da dicotomia “selvagem” e “civilizado”. Seria a pessoa negra ou indígena capaz de civilização, uma vez incorporada (no sentido exploratório) à sociedade? O dito cientista, que em 1889 era detentor de uma cadeira na Clínica Médica na Faculdade de Medicina da Bahia, afirmava:

Ninguém pode duvidar tampouco de que anatomicamente o negro esteja menos adiantado em evolução do que o branco. Os negros africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos; simplesmente eles pertencem a uma outra fase do desenvolvimento intelectual e moral. Essas populações infantis não puderam chegar a uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem havido causas complexas (RODRIGUES, 1894/2011, p. 70).

Ao passo que Rodrigues (1894/2011) afirma que “negros africanos” não são nem melhores nem piores, mas ausentes de desenvolvimento intelectual, já está declarando uma suposta inferioridade, logo, subentende-se que são algo de pior, apesar de não mencionar isso explicitamente, nesse momento. No que tange a pessoas negras mestiças, alegou perversões sexuais derivadas de um excesso de “sensualidade”, como afirma sobre a mulher negra mestiça: “A excitação genética da clássica mulata brasileira não pode deixar de ser considerada um tipo anormal” (RODRIGUES, 1894/2011, p. 91). Mais adiante o autor resume sua tese “científica”, concluindo toda depreciação das pessoas negras no Brasil:

A todas estas modificações acresce pronunciada indolência, apatia excessiva e profunda abstração, ou antes uma inação intelectual, que lembra muito particularmente a estúpida inaptidão do negro. A esse abatimento, entretanto, antepõe-se um quer que seja de lúbrico, e um como desabrochar pujante de bruta sensualidade, a que só podem contrapor eficiente dique os liames da mais rigorosa educação moral. Felizmente, este que eu chamarei estado mórbido tem efêmera duração: todos os fenômenos que o acompanham vão-se aos poucos modificando, e, ou totalmente desaparecem, ou deixam apenas vislumbre de sua passagem no organismo (RODRIGUES, 1894/2011, p. 98)

O saber do século XIX, baseava-se, não importa qual linha de pensamento, na superioridade da raça branca perante as demais. Amparada pelo argumento científico, a escravatura e depois a exclusão do corpo “improdutivo da pessoa negra” (LOBO, 2008, p.197), inadequado para o trabalho livre, foram naturalizadas pela sociedade. Lobo (2008) conta que a pessoa negra “figurava sempre no último lugar da inferioridade humana, ponto de vista intelectual (menos evoluído, retardado), moral (pervertido, degenerado) e físico (mais sujeito a doenças)” (LOBO, 2008, p. 197). Após a abolição, jogada à própria sorte, sem valor como ser humano, cidadão ou mão de obra livre, restou-lhe apenas o fardo social de ser perigoso, inútil

e propenso aos vícios. A demência e o alcoolismo eram classificados como doenças próprias da população preta, sendo-lhe a imbecilidade algo inato, pois seu cérebro não comportaria grandes expansões intelectuais e culturais. Quanto à justificativa para os graus de evolução, justificava-se que as pessoas negras eram retardatárias, não evoluíam nem progrediam e eram inimigas do progresso brasileiro. Todos os fatores negativos recaíram na raça negra.

No final do século XIX e início do XX, o racismo científico continuou operando no Brasil, sempre para justificar as explorações operantes na época. Essas teorias foram a base do pensamento das elites brasileiras para a construção de um projeto de nacionalidade moderno e o mais branco possível. As teorias de Henrique de Brito Belford Roxo (1904), por exemplo, falavam da forte propensão ao alcoolismo e demência em pessoas negras, além de afirmar uma ausência de evolução cerebral, fator que incapacitaria os negros para o trabalho livre. O psiquiatra racista afirmava: “As raias da imbecilidade atingem, em geral, todos os pretos. O seu cérebro não comporta grandes expansões intelectuais”; “Os pretos mostram-se atoleimados, quietos, n’um embrutecimento absoluto” (ROXO, 1904, p. 181). Para Roxo (1904, p. 182), o cérebro do negro era fraco, pois “sua cor escura [...] lhe marca o ferrete da inferioridade”, razão pela qual o branco era mais evoluído.

Com os pequenos fragmentos de algumas teorias vigentes nos séculos XVIII e XX, percebemos que a noção de raça ligada à biologia incrustou-se no discurso brasileiro, operando através do racismo científico. No entanto, precisamos afirmar que, de acordo com Mendes (2012), desde 1930 a noção de raça não pode ser utilizada para classificação geral dos seres humanos, uma vez que os genes que determinam os traços fenotípicos são uma porção ínfima e inteiramente diferente daqueles que determinam a inteligência. Usamos, então, a palavra influenciar, pois existem outros fatores envolvidos na formação da inteligência, tais como socioeconômicos, de experiências de vida e acesso à educação de qualidade, por exemplo. Sendo assim, concordamos com Stuart Hall (2003, p. 69) a respeito de que a “raça é uma construção política e social” e seus contornos serão estabelecidos de acordo com o discurso dominante de cada época. Que discurso é esse? O racista, como aquele que constantemente produz uma lógica de exclusão, dominação e exploração do ser humano por outro ser humano. O discurso racista, portanto:

Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse “efeito de naturalização” parece transformar a diferença racial em um “fato” fixo e científico, que não responde a mudança ou a engenharia social reformista [...] O problema é que o nível genético não é imediatamente visível. Daí que, nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondidas na estrutura dos genes) são “materializadas” e podem ser “lidas” nos significantes corporais visíveis e facilmente

reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto (por exemplo, o nariz aquilino do judeu), o tipo físico etc., o que permite seu funcionamento enquanto mecanismos de fechamento discursivo em situações cotidianas (HALL, 2003, p. 69-70).

Mediante o exposto, entendemos que o discurso racista posiciona o sujeito negro em uma série de atributos “genéticos”, reconhecíveis unicamente pela cor de sua pele e traços fenotipicamente africanos. Quando estudamos a relação das práticas discursivas com as produções de conhecimento e sentido, observamos que se sustentam na linguagem as condições históricas nas quais certos objetos foram nomeados e qualificados. Para Davies e Harré (1990), as práticas discursivas são as distintas formas pelas quais as realidades sociais e psicológicas se produzem, e o discurso é a institucionalização da linguagem por onde as diversas definições sobre “qualquer coisa” irá operar. Nas palavras dos autores: “Conhecer qualquer coisa é conhecer em termos de um ou mais discursos” (DAVIES; HARRÉ, 1990, p. 3). Seguindo esse raciocínio, atribuiremos ao discurso o lugar do social.

Na concepção de Foucault (1970/2013), o saber e a verdade são construções históricas que se instalam nas práticas discursivas nas quais são ditas e permanecem ditas, possuindo relação intrínseca com os jogos de poder. Em sua aula sobre a “ordem do discurso”, o filósofo afirma que as narrativas que se repetem em sociedade “são conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas” (FOUCAULT, 1970/2013, p. 21). Acreditamos que a invenção de raça como conceito biológico pode ser enquadrada dentro dessas “circunstâncias bem determinadas”, uma vez que a produção desse saber atendeu a interesses políticos e econômicos da época. No entanto, o filósofo alerta: “seria absurdo negar, é claro, a existência do indivíduo que escreve e inventa” (p. 27). E é sobre isso que trata o discurso sobre a existência de uma raça inferior: a invenção de um saber científico que justificou o sistema escravagista.

É em vista desse cenário que gostaríamos de mencionar o retrato mítico criado pelo colonizador sobre o colonizado. Concordamos com Memmi (1957/2021): não importa ao branco saber quem de fato é o colonizado. Só lhe interessa sua negação, degradação como humano, posição de resto; a fabricação de um ser-coisa, idealizado somente para os fins que o colonizador “evoluído” o designa. Foi durante a colonização que se produziu o que Memmi (1957/2021) chama de “marca do plural”, decretando às pessoas que foram colonizadas a impossibilidade da individualidade, encaixando-as em discursos atributivos em que todos são iguais. Lembremos que, quando Fanon (1952/2020) conta sobre sua experiência como negro na França, ele afirma: “Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha

alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 1952/2020, p. 126). O que ele quer dizer com isso?

Acreditamos que o psiquiatra fez uma comparação com objetos inanimados, que já possuem significações pré-estabelecidas. Achille Mbembe (2018, p. 21) aponta que, através da criação do conceito de raça, o europeu constituiu “o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador”, perigoso e não humano. Ocorreu uma objetificação do corpo negro como mercadoria explorável e descartável, desconsiderando suas dimensões subjetivas e a própria condição humana. Entendemos a fala de Fanon (1952/2020) como uma denúncia sobre a perversidade escravocrata de excluir a condição humana dos povos não-brancos, esvaziando-os de sentido próprio e os enclausurando de acordo com as definições estrategicamente estabelecidas pelo colonizador. A objetificação do sujeito negro em nossa sociedade supremacista branca evidencia uma das consequências principais do mito negro: a fixação de pessoas negras em determinados atributos previamente estabelecidos. Como já afirmado nesse estudo, esse movimento proporciona certo grau de dificuldade para algumas pessoas negras de se apresentarem em suas singularidades, pois a cor da sua pele os antecipa.

Quando se fala, por exemplo, de grandes autores, músicos, artistas ou cientistas, quando negros, a designação da cor geralmente se expressará na frase, como destaca Fanon (1952/2020, p. 131): “Aimé Césaire, homem negro, catedrático da universidade... Marian Anderson, a maior cantora negra... O dr. Cobb, inventor do sangue branco, é um negro”. Na elaboração desse texto, houve dificuldades em encontrar alguma denominação desse tipo para pessoas brancas. Creio que com o leitor também possa funcionar assim, ou você já escutou algo como: “Walter Benjamin, grande filósofo e sociólogo branco?” Acreditamos que não. Apesar de reconhecer a importância de evidenciar essas grandes personalidades como negras — pois nossa memória tão contaminada de percepções deturpadas acaba por pré-conceber grande parte das personalidades como brancas —, não é possível evitar o incômodo, visto que esse tipo de fala, mesmo buscando derrubar o mito negro, evoca-o. Nas palavras de Fanon (1952/2020, p. 132): “Quando me amam, dizem que é a despeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é por causa da minha cor. Por um lado, ou por outro, sou prisioneiro do círculo vicioso”. Na busca de não ocupar esse lugar pré-determinado, algumas pessoas negras, se empenham em provar que são diferentes, acabam por distanciar-se de tudo que remete a negritude, estabelecendo uma identificação com branquidade.

Mediante esse breve resgate histórico, não é difícil conceber a ideia de qual modelo humano deveria ser seguido como ideal: o branco. Afinal, a ele foram atribuídas todas as características positivas que supostamente faltavam na pessoa negra. Se o Ideal do *Eu* é também

o ideal de uma nação, podemos pensar que todas as características pejorativas relacionadas a pessoas negras serão, potencialmente, negadas pelo *Eu*. Ora, se tantos atributos desagradáveis se ligam à pele negra, esse traço será segregado e permanecerá como um estranho familiar no aparelho psíquico do sujeito, não fazendo parte de seu Ideal, exceto em sua formação negativa: “esse não sou eu, é o outro”. Para melhor ilustrar essa questão, podemos evocar, novamente, a entrevista que Schucman (2018) realizou com uma família negra, com diferentes tonalidades. A mãe, apesar de classificada como “parda” em seus registros de nascimento, autodenomina-se branca, apavora-se quando relacionam sua identidade étnica à negritude, não assume esse traço em seus filhos e, por diversas vezes durante a entrevista, contestou a autodeclaração do filho como negro. Nesse pequeno exemplo, podemos perceber o movimento do *Eu* em acolher aquilo que considera admirável, bom e prazeroso na sua formação.

Seguindo a teoria freudiana, ao Ideal do *Eu* é agregado o que é admirável no humano pela sociedade, presentificado no investimento inconsciente parental, e esse sentimento é assegurado por intermédio da identificação — ligação afetiva mais antiga de todo ser humano. Os significantes de uma cultura ainda não são conhecidos pelo *infans*, mas serão transmitidos pela pessoa que exerce os cuidados e investe libidinalmente naquele corpo, o que não exclui um trabalho de elaboração e construção muito próprio a cada sujeito. Seguindo esse raciocínio, podemos dizer que a escolha do que deve estar dentro ou fora possui relação com as identificações com certos traços dos objetos, fator que nos leva à identificação não com os traços que nos são próprios, mas com aqueles que nos foram transmitidos como desejáveis e que resgatamos pela satisfação experimentada no narcisismo originário. Em nossa sociedade racista, esse modelo ideal de humanidade, superioridade e civilização, é branco.

Podemos analisar essa transmissão através das narrativas contidas nos discursos. De acordo com Leonor Arfuch (2018), é preciso demarcar a diferença entre narrativas e narrativa, em que a primeira faz referência a tudo que pode ser narrado, como: literatura, história, compartilhamento de experiências, crônicas, entre outros; a segunda pertenceria ao campo teórico-metodológico, liga-se à epistemologia.s. No que tange à constituição do psiquismo, as narrativas compõem um papel primordial nos traços de memória deixados neste aparelho. Sendo assim, sejam de superação ou traumáticas, sobre guerras, tragédias, opressões etc., as narrativas transmitidas via linguagem para a criança podem influir na percepção daquilo é ou não aceitável/agradável dentro de uma cultura.

Ao abordar a escravatura como evento traumático na sociedade, Ron Eyerman (2008) não analisa o acontecimento em si, mas as narrativas e representações que restaram daquele evento, ao que vale acrescentar os aportes teóricos de Halbwachs (1990), conforme os quais,

para a construção da memória coletiva, é necessário que exista uma interação entre as pessoas do grupo ou da comunidade; é preciso que o grupo social se reconheça e compartilhe experiências, interaja entre si e se comunique para compartilhar suas lembranças e interpretações do passado. Nessa perspectiva, podemos compreender que a memória coletiva depende das necessidades históricas de determinado grupo.

Não obstante, Eyerman (2008) sustenta que, com os avanços tecnológicos, as memórias pertencentes a determinado grupo puderam começar a alcançar outras fronteiras territoriais, mantendo-se vivas e compartilhadas por outros que não pertencem ao grupo ou nunca interagiram entre si. Sendo assim, para Eyerman (2008), a memória coletiva é dinâmica e fluída, pois narrativas que antes não eram compartilhadas em grande escala, começaram a emergir com o auxílio da grande mídia e das redes sociais. Portanto, não se trata de uma lembrança compartilhada por um grupo, e sim da construção de uma memória em um campo de disputas, no qual eventos traumáticos relacionados à população negra são ocultados ou não evidenciados com destaque. Com isso, compartilhamos da memória de determinados grupos ou pessoas, em eventos específicos, sem necessariamente conhecermos aquele grupo. Por essa razão, para Eyerman (2008), existe uma memória coletiva que compartilha da memória da escravatura e é constantemente evocada através dos atos violentos que ocorrem na cultura e que os canais de comunicação em massa são responsáveis por estabelecer esse tipo de memória coletiva, extremamente traumática.

Sob essa perspectiva, Hanchard (2008) sustenta que precisamos encarar a memória preta como um fenômeno coletivo, e não como uma prática da memória de uma pessoa negra isolada. Isso porque existe um conjunto de experiência em que temas como racismo, escravidão, reparação, microagressões e genocídio contornam a existência de pessoas negras, criando uma memória preta coletiva. Sendo assim, podemos rememorar as incontáveis vezes em que pessoas negras aparecem no noticiário submetidas a situações de violência, extrema pobreza ou morte. É expressiva a quantidade de vezes em que uma mulher, um homem ou uma criança negra é morta por uma bala perdida; em que homens negros são asfixiados ou espancados até a morte em algum supermercado, ou baleados com 80 tiros por “engano”.<sup>14</sup> Nessa perspectiva, a experiência de um corpo que pode ser invadido, abusado, violentado e assassinado reatualiza a

---

<sup>14</sup> No dia 07 de abril de 2019, o músico Evaldo Rosa dos Santos, homem negro de 46 anos, foi assassinado por militares quando seu carro foi almejado com 80 tiros. A defesa dos militares alegou que os tiros foram por engano (PAULUZE, Thaiza; NOGUEIRA, Italo. Exército dispara 80 tiros em carro de família no Rio e mata músico. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 8 abr. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/04/militares-do-exercito-matam-musico-em-abordagem-na-zona-oeste-do-rio.shtml>. Acesso em: 26 jul. de 2022).

experiência da escravidão — momento histórico em que o corpo negro também era alvo de cruéis violências — e realimenta uma memória coletiva que é compartilhada por diversas pessoas negras ao redor do mundo.

O mito negro como aquele incrustado no discurso social e nas narrativas irá comunicar uma mensagem e produzir memórias. Fazem parte do mito negro falácias de inferioridade, subalternidade e periculosidade — não esqueçam as “teorias” de Lombroso (1876/2007) e Rodrigues (1894/2011)! Embora os discursos que operavam no século XIX e XX não sejam os mesmos que operam no século XXI, estes ainda carregam as marcas de seus antecessores. Como exemplo, citamos o ocorrido no dia 3 de abril de 2017, quando o ex-presidente da República, Jair Bolsonaro, proferiu uma palestra na sede do Clube Hebraica Rio, prometendo, caso fosse eleito em 2018 — e foi —, que não deixaria um pedaço de terra para povos indígenas e quilombolas. Ao fazer referência aos descendentes de pessoas negras escravizadas no Brasil, Bolsonaro afirmou: “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas [medida usada para pesar gado]. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve” (VEJA, 2017).<sup>15</sup> Seu discurso, apesar de não ser o mesmo proferido por Rodrigues (1894/2011), possui aspectos semelhantes quando menciona uma suposta inferioridade dos quilombolas, descrevendo-os ainda com vocabulário referente a animais domésticos. Todavia, caso o leitor não se dê por satisfeito, infelizmente, temos outro exemplo de que discursos racistas, ainda em voga no século XXI, perpetuam resquícios de seus antecessores dos séculos XIX e XX. Em fevereiro de 2022, o Dr. Jeffrey Lieberman, chefe do departamento de psiquiatria da Universidade de Columbia, chamou a modelo negra Nyakim Gatwech, de “aberração da natureza”, por sua pele ser de um tom retinto mais escuro (GELEDÉS, 2022). Afirmamos, portanto, que o mito negro permanece presente na linguagem da nossa cultura e chega às crianças tanto pelas narrativas de memória de seus pais e familiares quanto pelo modo como a sociedade olha e caracteriza sua pele.

No trabalho de Souza (1983/2021), encontramos relatos de discursos transmitidos de uma geração a outra, dentro do contexto familiar. Os antepassados entram em cena como figuras primordiais na transmissão das tradições, normas e valores. Portanto, a palavra deles possui estatuto de verdade na base constitutiva do aparelho psíquico. Atente para o relato de Carmen sobre as palavras que escutava de sua avó:

---

<sup>15</sup> Essas e outras falas racistas proferidas por Bolsonaro foram objeto de duas representações na Procuradoria-Geral da República, protocoladas por parlamentares do PT e do PCdoB, bem como pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), que pediam abertura de investigação contra o então deputado federal pelo crime de racismo (VEJA, 2017). Bolsonaro foi condenado em 1ª instância, no entanto recorreu e o TRF encerrou o caso.

Minha avó, ela diz que quer se casar de novo. “Casar com um francês pra clarear a família”. Quando a gente [as netas] está namorando, ela pergunta se é preto ou branco. Diz que tem que clarear a família [...] de repente, clarear é também a ascensão econômica e social boa, tudo bem. Tem um lance de cor, mas no sentido de que a cor [preta] lembra miséria (SOUZA, 1983/2021, p. 67).

Logo em seguida, encontramos o relato de Luisa:

[Minha avó] era bem negra. Nariz grosso, beiços grossos, voz grossa [...] não gostava de negro. Dizia que [...] “se você vir confusão, saiba que é o negro que está fazendo; se você vir um negro correr, é ladrão. Tem que casar com um branco para limpar o útero. (SOUZA, 1983/2021, p. 68).

Os relatos de Carmem e Luisa nos apontam dois fatores: a) uma fala sobre o negro sempre ligado ao pejorativo; b) transmissão desse saber sobre negros através dos membros familiares. O que todo esse processo nos mostra é que o resultado da transmissão do mito negro em nossa sociedade pode ser a identificação com o branco. Em seus estudos sobre as atitudes raciais de pessoas negras, no Estado de São Paulo, a psicanalista negra Virginia Bicudo (1945/2010) alerta que, devido ao mecanismo psíquico da identificação, os ideais do mundo branco são introjetados, de forma que, no convívio íntimo com uma sociedade racista, pessoas negras podem começar a pensar como pessoas brancas e assimilar sua violência, direcionando a agressividade para outras pessoas negras, assim como os brancos fazem.

Com a mentalidade formada pelo branco, o preto desenvolve o autoideal de branco, que se expressa abertamente no desejo de ser branco. O preto luta para anular o sentimento de inferioridade desenvolvido em face das atitudes de restrições do branco. Empenha-se então em conseguir características de status superior, através do casamento, do exercício de profissões liberais, do cultivo intelectual e da “boa aparência” (BICUDO, 1945/2010, p. 98).

O que Souza (1983/2021) nomeia de Ideal do *Eu* branco segue a mesma linha de raciocínio de Bicudo (1945/2010), sobre o autoideal de branco. Ambos os conceitos são desenvolvidos como consequências de um processo de identificação violento, imputado a pessoas negras. “O negro de quem estamos falando é aquele cujo ideal do ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo” (SOUZA, 1983/2021, p. 65).

Os fatores principais implicados na constituição do Ideal do *Eu* branco são a negação e a identificação. Na teoria freudiana, a identificação é a primeira ligação afetiva de todo ser humano, podendo ser entendida como o ato de tomar outra pessoa como modelo para a constituição do *Eu*, porém possui caráter ambivalente: ser como essa pessoa ou não ser como

ela. Nesta perspectiva, abordaremos no próximo tópico a identificação como base constitutiva de nossa terceira instância psíquica, na teoria freudiana: o *Supereu*. Com as três instâncias psíquicas conceituadas, poderemos então demonstrar as agressivas incidências da memória do mito negro nas sequelas psíquicas da escravatura e como isso retorna para a cultura.

### 3 AS SEQUELAS PSÍQUICAS DA ESCRAVATURA, O GOZO SUPEREGOICO E SEU RETORNO NA CULTURA

Embora o objetivo desse capítulo seja entrelaçar o conceito do *Supereu* — que na teoria lacaniana é uma instância imperativa de gozo — com as sequelas psíquicas da escravidão, é preciso que o leitor conheça as bases teóricas que constituíram tal conceito, antes de adentrarmos nesse terreno especificamente. Portanto, faz-se necessário iniciarmos a questão pela teoria freudiana: suas primeiras aparições na clínica como agente hostil e consciência moral, sua relação com a cultura, a renúncia pulsional e o masoquismo. Feito isso, será possível apresentar a reviravolta lacaniana ao perceber que o *Supereu* não exige renúncia pulsional, e sim, incita a satisfação por meio de uma lei insana, desmedida e destrutiva.

Com o conceito estabelecido, poderemos, enfim, apontar para o leitor como a memória do mito negro e sua transmissão transgeracional influenciam as formas de gozo superegoico, culminando em consequências culturais que se repetem ao longo dos séculos mesmo desde a abolição da escravidão.

#### 2.1 O *Supereu* em Freud

Apesar de o *Supereu* ter sido batizado como tal apenas em 1923, é possível encontrar seus contornos em obras freudianas anteriores. Assim, para essa pesquisa, acreditamos ser interessante iniciarmos pelo artigo “Introducción del narcisismo”, publicado em 1914. Nele, Freud (1914/1992) aponta a presença de um agente hostil dentro do aparelho psíquico do sujeito, com a tarefa de exigir a satisfação narcísica mediante o cumprimento do Ideal do Eu:

Não ficaríamos surpresos se encontrarmos uma instância psíquica particular cuja missão seja vigiar a garantia da satisfação narcísica do ideal do Eu e, para esse propósito, observar continuamente o Eu real, medindo-o em relação ao ideal. Existindo tal instância, é impossível para nós descobri-la; podemos limitar-nos a discernir as suas características e é lícito dizer que o que chamamos de nossa consciência moral satisfaz essa caracterização (FREUD, 1914/1992, p. 92, tradução nossa).

Conforme abordado anteriormente, o Ideal do *Eu* de todo sujeito é composto pelos resquícios do *Eu* Ideal, das identificações primárias e posteriores, estando em seu núcleo os desejos inconscientes de seus pais, suas palavras e marcas, como um habitante estrangeiro no interior do próprio aparelho psíquico. Gerez-Ambertín (2003) nos lembra de que, apesar do importante serviço prestado para modelar nossa imagem corporal quando éramos *infans*, o Outro, nosso semelhante, é também hostilizador e, por essa razão, “o resultado da operação de

inscrição narcisista e identificatória fica indissolúvelmente ligado à condição de ‘estranho’, uma certa terra estrangeira interior” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 58). Esse “corpo estranho” pode ser relacionado ao agente hostilizador que mede o *Eu* real do ideal, imputa-lhe culpa mediante a impossibilidade de atingir o Ideal do *Eu*, sendo percebido pelo sujeito como uma voz estranha dentro de seu aparelho psíquico, que o observa e narra em terceira pessoa suas ações. A teoria freudiana, nesse momento, marca uma posição do sujeito contra ele mesmo. Mas como isso é possível?

Ao estudar os fenômenos melancólicos, Freud (1917[1915]/1992) aborda o processo pelo qual o *Eu* perde um objeto de amor e, em vez de haver um novo investimento no mundo externo, o aparelho psíquico toma o próprio *Eu* como objeto. A melancolia é um caso clínico específico em que o sujeito, ao perder o objeto de amor com o qual possuía identificação, cessa o interesse no mundo exterior e experencia uma grande carga de autorrecriações, culpa e punição: “o doente nos descreve seu *Eu* como indigno, incapaz e desprezível; recria e insulta a si mesmo, espera rejeição e castigo” (FREUD, 1917[1915]/1992, p. 243, tradução nossa). Nesse texto, Freud demonstra o poder punitivo desse agente hostilizador, que se contrapõe ao *Eu* e o toma como objeto, imputando-lhe os mais diversos castigos.

Importante ressaltar que essa instância não atua somente na melancolia; ela se encontra presente no aparelho psíquico de todos nós e é percebida como uma voz que julga, recria, critica e observa seu *Eu* real, além de compará-lo com o Ideal e, apesar de pesar da sensação de que essa voz é exterior, ela se encontra, na verdade, no interior do aparelho psíquico, como um estranho hostilizador. Entretanto, Freud (1914/1992) nos alerta que um poder hostil e vigilante como tal esteve outrora no mundo exterior e foi incorporado pelo sujeito do curso de seu desenvolvimento. Gerez-Ambertín (2003) nos aponta que essa crueldade pertence à Consciência Moral e está vinculada a uma culpa criminosa, a um pecado arcaico que funda a civilização. A que pecado a autora estaria se referindo? Para responder essa pergunta é preciso recorrer ao texto “Tótem y tabú”, publicado em 1913.

Freud (1913/1991) recorre ao mito do pai da horda primitiva para nos explicar a origem da cultura. Segundo tal mito, havia um pai tirano que exercia seu poder através do controle e da posse de todas as fêmeas da aldeia, praticando extrema violência com aqueles que atentassem contra seu grande poder. Os filhos, por sua vez, sentiram-se injustiçados em algum momento e formaram uma aliança para destronar o pai através de seu assassinato. Acontece que os filhos também ansiavam o lugar de tirano do pai e, ao menos que matassem uns aos outros para satisfazer suas ambições individuais, era preciso instaurar uma lei. Com o pai morto, promoveram então um ritual: comeram sua carne para simbolizar a incorporação de sua força

e estabeleceram um tratado pelo qual nenhum deles reivindicaria a posição do pai. No entanto, o assassinato e o ato de comer o pai trazem consequências, pois não se incorpora somente a força desse pai, mas sua lei também é incorporada. Assim, após o ódio e a inveja que motivaram o assassinato do pai se apaziguarem, aparece a culpa, o remorso, a nostalgia, pois, apesar de tirano, o pai também era protetor da aldeia. Gerez-Ambertín (2003) afirma que o retorno ao amor pelo pai e o sentimento de culpa é o que possibilita o laço social entre os irmãos. Porém a autora nos alerta: “[...] nem tudo da culpa é amor. Há também ódio ao poder do pai assassinado e temor de sua vingança, ou seja, de retaliação. Diferentes versões da culpa que mais adiante teremos de distinguir na teoria e na clínica, pois a culpa é figura chave no universo do *Supereu*” (GEREZ-AMBERTÍN, 2003, p. 52).

O sentimento de culpa aparece como base da conceituação do — ainda não nomeado — *Supereu*. É em 1916, com o artigo “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”, que uma moção mais primitiva e violenta dessa instância é colocada em cena através do sentimento de culpa. De acordo com Freud (1916/1992), as exceções, os que fracassam ao triunfar e delinquem por culpa são tipos de carácter em que a consciência moral exhibe seu lado mais punitivo. Nas exceções, o paciente se vê injustiçado pelo destino e reivindica alguma posição de privilégio, projetando a culpa para o mundo externo. Já os que fracassam ao triunfar são os sujeitos que desejaram, por muito tempo, determinado objeto e, quando prestes a consegui-lo, percebem-se indignos da satisfação e sentem-se culpados pelo fracasso com uma dose forte de autorrecriminações. Quanto aos que delinquem por culpa, estes sujeitos buscam o próprio castigo e, por essa razão, promovem atos merecedores de punição. Em todos os casos, vemos a atuação de uma instância psíquica que, através da culpa, hostiliza o sujeito de forma desmedida.

Até o momento pontuamos os sentimentos de culpa, autorrecriminação e punição como atributos da Consciência Moral (*Supereu*, em 1923). Todavia, na teoria freudiana, tal instância também carrega suas funções sociais. Em “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, Freud (1915d/1992) nos introduz uma face maligna que irrompe contra outras pessoas na cultura, mostrando-nos a relação dessa consciência moral com o laço social. No referido texto, paira o questionamento sobre como pessoas aparentemente pacíficas, em tempos de guerra, promovem ações de crueldade, brutalidade e violência extrema. A resposta fica por conta de moções pulsionais que buscam satisfação e não possuem julgamento moral sobre bom ou mal. Quem introduz esses juízos de valor são os pais e os educadores. Ora, retomemos aqui o que aprendemos sobre o Ideal do Eu como ideal de uma nação e que tentamos alcançar esse ideal

para reaver a satisfação narcísica e sermos amados. Dito isto, certas moções pulsionais são recalçadas, pois não são culturalmente aceitas:

Aprendemos a considerar o fato de ser amado uma vantagem que permite renunciar a outras vantagens. O fator externo é a pressão da educação, que representa as exigências do ambiente cultural, e que depois seguirá pelos efeitos diretos do meio cultural. A cultura foi adquirida através da renúncia à satisfação pulsional e exige de cada recém-chegado que realize essa mesma renúncia pulsional (FREUD, 1915d/1992, p. 284, tradução nossa).

As exigências do ambiente cultural são incorporadas e exercem um papel que exige renúncia pulsional para que exista cultura, afinal, algumas pessoas não matam outras pessoas porque as amam, e sim porque sentem medo de que elas ou aqueles que elas de fato amam sejam atingidos. De acordo com o texto mencionado acima, o que nos faria renunciar às moções pulsionais em um primeiro momento seria o medo de perder o amor dos nossos pais e posteriormente professores. Sendo assim, concordamos com Cordeiro (2007, p. 16), que afirma: “a consciência moral funda-se na base do medo” e junta-se a ele o Ideal do *Eu*. O ponto principal desse texto freudiano de 1915 é que a justificativa para os horrores, as matanças e a crueldade repousaria sobre o afrouxamento da consciência moral em tempos de guerra. Entretanto, essa premissa mudaria em 1920, com a descoberta de uma moção maligna, algo que incita à agressividade e impele à satisfação masoquista e sádica: a pulsão de morte.

### 2.1.1 A radicalidade das pulsões

A pulsão é uma energia caótica e indomável, definida por Freud (1915a/1992) como estímulo para o aparelho psíquico. Logo, como provém do interior do aparelho, não há possibilidades de fuga. Como força constante que exige satisfação, a pulsão possui meta e objeto: a meta de toda pulsão é a sua satisfação, embora ela seja sempre parcial, nunca completa. Pensar na satisfação completa de uma pulsão seria como imaginar o organismo sem nenhum tipo de estímulo e tal estado só pode ser concebido pelo humano em seu leito de morte. Já o objeto da pulsão pode ser qualquer um pelo qual ela possa alcançar sua meta.

Até 1915, a teoria freudiana compreendia a existência de duas pulsões: a sexual e a de autoconservação do *Eu*. A primeira era definida como impulso de satisfação do organismo, nas fases oral, anal ou fálica. A segunda possui o objetivo de conservação de si mesmo, do corpo que se habita, do próprio *Eu*. Entretanto, essa forma de perceber as pulsões foi alterada quando Freud (1920/2020) escreveu “Além do princípio do prazer”, pois havia se deparado com uma compulsão à repetição de experiências desprazerosas, fator que o fez repensar sua teoria sobre

um aparelho psíquico regido somente pelo princípio do prazer. Ora, se o objetivo da vida psíquica do sujeito é encontrar prazer, por que repetir experiências desagradáveis constantemente, em sonhos ou ações concretas? Foi pela análise de pacientes que reviviam, em sonhos, suas experiências traumáticas de guerra que Freud percebeu que prazer não significa elevação de estímulos, e sim o apaziguamento deles. Em suas palavras: “desprazer corresponde a uma elevação, e prazer, a uma redução dessa quantidade” (FREUD, 1920/2020, p. 61).

Essa analogia nos ajuda a compreender a radicalidade da psicanálise ao falar de satisfação no sintoma e possível “ganho” na doença, afinal, estamos abordando o que existe de mais pulsional em cada sujeito. Garzia-Rosa (2014, p. 23) afirma que a “repetição é a característica própria da pulsão” e destaca dois tipos de repetição: a diferencial e a do mesmo. Diferencial, pois aposta na transformação, uma vez que algo se repete, mas não identicamente ao acontecimento anterior. Já a repetição do mesmo seria a reprodução incansavelmente estereotipada da mesma coisa.

De acordo com Freud (1920/2020), contudo, a pulsão de morte pode ser entendida como uma repetição do mesmo e também como uma repetição diferenciada, pois ela se manifesta de forma diversa em cada pessoa. No entanto, independentemente de ser diferenciada ou não, toda pulsão de morte tem caráter destrutivo e está ligada a um impulso do organismo humano de retornar a um estado arcaico, inanimado, à morte. Em vista disso, sua teoria das pulsões foi reformulada: as pulsões sexuais passaram a ser entendidas como pulsões de vida, as quais desejam não só a satisfação do organismo, mas também uni-lo cada vez mais a outros organismos vivos, produzindo laços sociais, introduzindo novos estímulos ao psiquismo, impossibilitando um estado de “paz absoluta”. Já as pulsões de autoconservação do *Eu* passaram a ser chamadas de pulsões de morte, pois visam atingir um estado inorgânico, de apaziguamento total, sem estímulos, ou seja, a morte.<sup>16</sup>

O conceito de pulsão de morte é importante para compreendermos a relação do *Eu* com o *Supereu* e o masoquismo. Este último pode ser superficialmente entendido como um “prazer na dor”. Em Freud (1905/1992), essa forma de gozo aparece nos “Três ensayos de teoria sexual”, quando escreve sobre os processos afetivos como fontes de sexualidade infantil, produzindo certa excitação em situações angustiantes na infância, que se estendem para a vida adulta. Essa teoria é retomada em 1924, no texto “El problema económico del masoquismo” (FREUD, 1924/1992), passando então a considerar o masoquismo e o sadismo como formas de manifestação de um impulso de destruição apoderado pela pulsão de vida e projetado para a

---

<sup>16</sup> No terceiro capítulo desta dissertação, veremos que a destruição que a pulsão de morte comporta pode ser para além da morte, sendo interpretada como combustão para a criação de novos rumos e mundos.

cultura. No entanto, esse movimento não expulsa toda a energia agressiva. Sempre fica um resto desse masoquismo no aparelho psíquico, que, em alguns casos, toma como objeto o próprio *Eu*.

Para Freud (1924/1992), existe ainda o masoquismo feminino, em que o sujeito tolera o sofrimento, pois é infligido por uma pessoa amada, e o masoquismo moral, no qual a presença de um objeto de amor não se faz necessária, pois é preciso apenas que haja sofrimento, não importa quem o inflija. Essa articulação nos faz lembrar dos tipos de caráter, mencionados anteriormente, nos quais o sentimento de culpa faz com que um castigo seja imperativo. Lembramos aqui a existência de uma instância que incita a necessidade de punição, alimentada pela pulsão de morte: o *Supereu*.

### 2.1.2 Contornos finais do *Supereu* na teoria freudiana

É em 1923, com o texto “El yo y el ello” (FREUD, 1923/1992), que a instância psíquica anteriormente denominada Consciência Moral recebe o nome de *Supereu*. A Consciência Moral, por sua vez, juntamente com o Ideal do *Eu*, passa a atuar como função do *Supereu*. No mencionado texto, Freud (1923/1992, p. 30, tradução nossa) fala de uma “gradação no Eu, uma diferenciação em seu interior que pode ser chamada de Ideal do *Eu* ou *Supereu*”. Encontramos em suas origens as identificações primárias e secundárias, entretanto, Gerez-Ambertín (2003, p. 64) nos alerta que não se trata meramente de uma identificação com os pares, existe algo de intrusivo e desmedido, que permanece como “puro resto que se faz ouvir em um eco crítico”. Que identificação intrusiva é essa à qual a autora se refere? Aquela estabelecida no desamparo inicial de todo *infans*. Nesse sentido, parece-nos interessante pontuar a diferença entre identificação e escolha objetual. A identificação está no plano do modelo que será incorporado ao Ideal do *Eu*, isto é, deseja-se incorporar as características do objeto, ser igual a ele. Esse processo não acontece obrigatoriamente na escolha do objeto sexual (FREUD, 1921/1992).

Falar sobre identificação primária e secundária nos remete ao complexo de Édipo, uma das origens do *Supereu*. De acordo com Freud (1923/1992), os primeiros investimentos objetuais de toda criança serão uma das figuras parentais. No curso do desenvolvimento desse sujeito, as normas culturais impostas por seus pais o farão perceber que a satisfação desse impulso amoroso não será alcançada e então o sujeito precisará encontrar meios de ultrapassar o complexo de Édipo:

Claramente, a repressão do complexo de Édipo não foi tarefa simples. Como os pais, em especial o pai, foram percebidos como obstáculo à realização dos desejos edípicos, o *Eu* infantil fortificou-se para essa obra de repressão, estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si. Em certa medida tomou emprestada ao pai a força para isso, e

esse empréstimo é um ato pleno de consequências (FREUD, 1923/1992, p. 36, tradução nossa).

A quais consequências Freud está se referindo? Ao *Supereu*, pois ele conservará o caráter mais rigoroso e severo dos pais. Como já afirmado anteriormente, um poder de tal magnitude na vida psíquica do sujeito possui existência no mundo externo e foi por ele introjetado. Nessa direção, Judith Butler (2020) corrobora a teoria freudiana ao dizer que somos formados por um poder dominante, externo a nós. Assim sendo, o processo de se tornar sujeito implica em assujeitamento e subordinação, já que ele depende de um poder externo para que possa se constituir. Uma autoridade externa à qual nos opomos, mas que se apresenta invasiva e, a princípio, não nos oferece escolha. Não é disso que trata o processo constitutivo do *Eu*, formado mediante o desamparo inicial em que todo *infans* se encontra e que, no decorrer de seu desenvolvimento psíquico, incorpora a figura parental idealizada? A autora chama de apego apaixonado a ação obrigatória à qual qualquer sujeito precisa se submeter, caso queira sobreviver no mundo, justamente porque dependemos de alguém para sobreviver e esse alguém exerce poder e autoridade sobre aquele corpo.

Se precisamos do poder externo para emergirmos como sujeitos, Butler (2020, p. 10) pergunta: “Qual a forma psíquica que o poder adota?”. Acreditamos ser a forma do *Supereu*. Pensando essa instância como herdeira do complexo de Édipo, devido à identificação com a figura parental idealizada, seria possível dizer que:

O papel que o Supereu então assume é desempenhado primeiro por um poder externo, a autoridade parental. A influência dos pais governa a criança, concedendo-lhe provas de amor e ameaçando-o com castigos que atestam a perda desse amor e não podem deixar de temer por si mesmos. Esta angústia realista é o precursor da angústia moral subsequente; enquanto a autoridade parental governa, não precisamos falar sobre Supereu ou consciência moral. Somente mais tarde, em uma situação secundária que somos inclinados a considerar o normal: em vez da instância pai aparece o Supereu que agora observa o Eu, o dirige e ameaça, exatamente como os pais fizeram antes com a criança (FREUD, 1923/1992, p. 58, tradução nossa).

Importante ressaltar que, apesar de ser também herdeiro da identificação com o pai que legisla, o *Supereu* não é uma instância moral que impõe limites ao sujeito. Ao contrário, ele é um imperativo categórico que incita obediência a uma lei insana, ligada ao que existe de mais pulsional no sujeito (CORDEIRO; BASTOS, 2011). Por não possuir sua origem resumida somente ao complexo de Édipo, Gerez-Ambertín (2003, p. 64) descreve o *Supereu* como “resultado da identificação primária por incorporação intrusiva”, cuja consequência será percebida pelo *Eu* como um corpo estranho dentro de si mesmo. Não à toa, Freud (1923/1992) confirma a existência do *Supereu* através do relato de seus pacientes sobre uma espécie de

delírio de ser notado, da sensação de haver, dentro do aparelho psíquico, alguém que observa, recrimina, exige e critica, fazendo anúncios em terceira pessoa: “Agora ele vai dizer isso, vestir-se para sair, etc.” (FREUD, 1923/1992, p. 55, tradução nossa).

Ora, se o Eu, em suas bases constitutivas, promoveu uma alteração de si através do processo identificatório com a pessoa tomada como modelo (pai ou mãe), podemos dizer que assume também as influências dos traços mnêmicos dessa pessoa? Acreditamos que sim, pois esse pai e essa mãe tiveram seus próprios pais, foram educados por estes, que por sua vez, também foram educados por outrem. Seria inviável concebermos a ideia de uma educação inventada e transmitida para criança a cada novo nascimento. As proibições, normas e regulamentos já existem na nossa cultura, bastando apenas que alguém faça essa transmissão, sempre única, via linguagem e que a criança a receba. Por essa razão, Freud (1923/1992, p. 205, tradução nossa) afirma: “o Supereu da criança é construído não segundo o modelo dos pais, mas do Supereu dos pais; preenche-se com o mesmo conteúdo, torna-se veículo da tradição, de todos os constantes valores que assim se propagam de geração a geração”.

Os estudos de Gerez-Ambertín (2003), por sua vez, fazem-nos pensar na identificação como um processo de incorporação intrusiva. Uma autoridade que é externa, penetrada por meio da violência, pois não existe possibilidade de uma intrusão ser pacífica, instala esse poder-outro dentro do aparelho psíquico do sujeito. O desamparo inicial em que todo ser humano se encontra em seus primeiros meses de vida, não lhe permite escolha, ele precisa do Outro — esse poder externo — para sobreviver. Seguindo essa linha de pensamento, nesse nosso estudo, encontramos a identificação com o mundo branco não como uma escolha simples e superficial, mas sim como sequela da colonização (pela coisificação dos corpos não-brancos) e da escravatura (pelas violências físicas, morais e psicológicas praticadas durante séculos), processos históricos que deixaram às pessoas negras poucas escolhas senão a de se identificar com o mundo branco.

Lembremos que, por mais de três séculos, pessoas negras africanas foram sequestradas de sua terra natal, estupradas, assassinadas, vendidas como mercadorias, forçadas a trabalhar e a servir aos povos brancos. Em paralelo, enquanto toda a sua condição humana era negada, pessoas brancas eram socialmente exaltadas e enxergadas como seres humanos. Em “Psicología de las masas y análisis del yo”, Freud (1921/1992) sustenta que, nas formações das massas, o sujeito coloca o líder no lugar de seu Ideal de *Eu*, pois se identifica com ele e deseja ser igual. Quando Mariana Mollica da Costa Ribeiro e Angélica Bastos (2018, p. 70) abordam a questão da identificação em pessoas negras, afirmam que a identificação não possui suas raízes apenas “nos laços de infância, mas com um Ideal da supremacia branca transmitido de geração em

geração”. Dito isto, sustentamos um Ideal de *Eu* branco que se reatualiza em cada geração, perpetuando uma identificação violenta que resultará em intenso sofrimento psíquico e social.

Como dito anteriormente, Xavier (2021), ao pesquisar a *História social da beleza negra*, explana, com base em propagandas de beleza realizadas no período pós-abolição, como o branqueamento era encarado como possibilidade de garantir trabalho, comida, moradia e “dignidade”. Apesar do estudo social ter sido realizado nos Estados Unidos, onde a segregação foi explicitamente institucionalizada por lei, suas considerações podem ser aplicadas nossa análise. A autora expõe anúncios de beleza e discursos da imprensa e de empresas de cosméticos para pessoas negras que reforçavam o embranquecimento como possibilidade não só de sobrevivência, mas até de ascensão social:

A imprensa e a cosmética negras impulsionavam o discurso da pele escura como “feia”, “manchada”, assinalando a importância de construir um “visual amigo”, oferecendo como alternativa o clareamento da compleição escura: a “única maneira de assegurar oportunidades igualitárias e de ascender no mundo do comércio e dos negócios”. Apesar de ser apresentada como uma nova descoberta inofensiva, maravilhosa e sem riscos, a aposta de transformar a aparência e a vida pelo uso de *bleachings* era muito perigosa e dolorosa. À base de soda cáustica e outros abrasivos, de composição química desconhecida, esses clareadores, muitos de fabricação caseira e manuseados por crianças, feriram e mataram muitas pessoas (XAVIER, 2021, p. 92).

O fato de mulheres negras usarem produtos à base de soda cáustica no rosto como maneira de assegurar melhores condições sociais e, conseqüentemente, a sua própria sobrevivência deixa explícito o quanto o processo de identificação com o branco é fruto de uma violência perpetrada historicamente e reinserida na constituição psíquica do sujeito negro, através da transmissão de um Ideal do *Eu* branco. O *Supereu* será a instância responsável por impor a impossível tarefa de realização do Ideal do *Eu* no sujeito. Ele observa, critica, recrimina e pune a distância existente entre o *Eu* real e o Ideal. Seu papel, como veremos, é de imperativo de gozo que exige satisfação, independentemente de ser prazerosa ou não, para o sujeito.

Essa questão do prazer nos remete à quantidade de excitação do aparelho psíquico, à relação entre prazer e desprazer, à pulsão de morte, ao masoquismo moral e ao sadismo. Como isso tudo faz laço com o *Supereu*? Ora, afirmamos anteriormente que o *Supereu* tem suas origens nas identificações primárias e secundárias. Falamos então do estado de extrema dependência e desamparo de todo *infans* e do Complexo de Édipo. Durante esse estado *infans*, nem toda palavra escutada é registrada na memória. Logo, algo se perde e permanece como conteúdo inassimilável pelo sujeito. Isso que resta, nas palavras de Gerez-Ambertín (2003, p. 110): “encarna intrusivamente no corpo do filho: pura voz sobre uma fonte auditiva”. O próprio Freud (1923/1992) conclui que o *Supereu* tem sua origem nas palavras ouvidas, porém a energia

para investimento no *Eu* como objeto é retirada do *Isso*, especificamente, da pulsão de morte. O *Supereu* assume uma posição sádica perante o *Eu* nos casos em que a agressividade projetada para o mundo externo retorna para o sujeito. Portanto, concordamos com Gerez-Ambertín (2003), quando fala da face aniquilante e cruel dessa instância, moção maligna que incita a culpa, o castigo, as repetições e a destruição.

Em “El malestar en la cultura”, Freud (1930/1992) conclui que todo ser humano é agressivo — saldo da pulsão de morte no interior no aparelho psíquico — e possui moções para exteriorizar tal agressividade. O *Supereu*, na teoria freudiana, será aquele que exigirá a renúncia dessas moções, possibilitando a existência da cultura. Acontece que, quando o sujeito renuncia ao impulso agressivo, essa força retorna para ele e, com auxílio da Consciência Moral, retorna como julgamento, culpa, voz interior que recrimina o próprio sujeito. Nesse momento, afirmamos que o *Supereu* assume uma posição sádica perante o *Eu* masoquista e despeja toda a sua agressividade nele. Esse movimento nos faz questionar se o *Supereu* seria de fato uma instância tão moralmente adequada a ponto de exigir renúncia pulsional em prol das normas e da cultura. Quem nos ajuda com essa questão é Cordeiro (2007), que, corroborando a teoria lacaniana, afirma que de regulador o *Supereu* não tem nada. Na realidade, como ele se alimenta da renúncia pulsional, está mais próximo do *Isso* e da agressividade da pulsão de morte do que do complexo de Édipo e de sua lei reguladora. Será enveredando por essa linha de pensamento que entraremos no conceito do *Supereu* em Lacan.

## 2.2 O *Supereu* em Lacan

Vimos anteriormente um *Supereu* que é herdeiro do *Isso* e do complexo de Édipo. É uma instância que possui raízes em identificações primordiais e secundárias, vinculada à lei, fruto da incorporação de uma autoridade externa e, ao mesmo tempo, instância que impõe leis insanas e cruéis. A subversão lacaniana no conceito do *Supereu* consiste em apontar sua única e íntima relação com o *Isso* e a pulsão de morte, uma vez que pensar essa instância como introjeção de uma autoridade externa é considerar a dimensão simbólica desse registro. Nessa direção, Lacan (1954/1979) desvincula o *Supereu* da moralidade — registro freudiano — e o aponta como amoral, instância constrangedora que exige a *satisfação* pulsional, não a renúncia dela.

Relembrando Gerez-Ambertín (2003), o *Supereu* é fruto de uma identificação por incorporação intrusiva, sem mediação. O objeto é incorporado e permanece como resíduo não assimilado. Sendo assim, não há registro ou inscrição, a não ser a inscrição que, para Lacan

(1954/1979), se faz no campo simbólico. Em outras palavras, o que ocorre no declínio do complexo de Édipo é a introjeção simbólica da lei, da autoridade externa. Ora, seguindo esse raciocínio, como é possível o *Supereu* ser herdeiro daquilo que é incorporado/não inscrito e introjetado/inscrito? Se ele introjeta uma autoridade externa, não deveria estar relacionado a uma lei reguladora, ligada às normas e regras, ao invés de algo constrangedor, cruel e destrutivo? Como apontado anteriormente, ele está ligado a uma lei, porém uma lei insana:

A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. É nesse sentido que o *Supereu* acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito (LACAN, 1954/1979, p. 123).

Retomaremos a parte do “*Tu deves*” como palavra privada em breve. Por enquanto, repare que mais uma vez o *Supereu* é relacionado com algo de primitivo no sujeito. Como já apontado anteriormente, o estado mais primitivo de todo sujeito é o desamparo emocional e biológico quando *infans*. Na página 23 desta dissertação, mencionamos que Freud (1950[1895]/1989) denomina como “complexo do próximo” a operação na qual ocorrem duas ações no encontro com o semelhante, que garante nossa sobrevivência no mundo: a inscrição psíquica de um componente desse encontro e a não inscrição do que resta inassimilável. Não é isso que estamos constantemente repetindo aqui, essa incorporação intrusiva que permanece como resto que não é assimilado? Lacan (1959-1960/2008) chama esse resto de a “Coisa”, como tradução do alemão *das Ding*.

Repare que não é qualquer coisa, é algo desconhecido por todos e até pelo próprio sujeito. Como objeto perdido e sem inscrição, deixa um buraco, uma falta estrutural que impele o sujeito a movimentos de busca para o reencontro com algo que foi perdido. Essa pode ser a razão pela qual, em todo encontro, em toda suposta realização humana, resta algo inominável e incompreensível que caracteriza nossa incompletude. Consegue-se algo, mas nunca se satisfaz por completo, existe sempre a busca por e o movimento em direção de algo a mais. Essa ação é o desejo de reencontrar esse objeto perdido, que só podemos reencontrá-lo “no máximo como saudade” (LACAN, 1959-1960/2008, p.68). Sirelli (2010, p. 38) afirma que é a existência dessa falta que colocará o sujeito como desejante no mundo, pois só se pode “desejar o que não se tem”. No entanto, acreditamos que o desejo, por sua vez, pode ser insinuado ao sujeito através de uma lei, uma proibição. Que lei é essa?

O ponto em comum na história individual de cada sujeito é o fato de que o primeiro investimento libidinal foi a pessoa que exerceu a função materna. A interdição ao incesto é a proibição mais antiga na história da vida humana, presentificando-se como lei moral que barra

o sujeito de gozar seu primeiro objeto de desejo: a mãe. Isso não quer dizer que a Coisa é a mãe, mas que ela “ocupa esse lugar vazio de representação” (CORDEIRO, 2007, p. 35), na incessante busca pelo reencontro com uma suposta satisfação máxima e completa. Jorge (2005) faz uma excelente pontuação ao distinguir a Coisa do objeto materno: enquanto este se encontra no campo do proibido, em que cada sujeito terá de renunciar a satisfação pulsional para adentrar na cultura, aquela está no âmbito do impossível, pois trata-se de um vazio, uma falta estrutural. É justamente esse movimento de renunciar à mãe como objeto sexual que escancara a Coisa e coloca o sujeito como desejante no mundo, pois ele terá de procurar outras formas de se satisfazer.

Importante lembrar que, em Freud (1913/1991), se existe uma proibição, é porque existe desejo. Em “Tótem y tabú” (FREUD, 1913/1991), vimos que a fundação da cultura se dá através de um pacto entre os irmãos de interdição ao próprio gozo, apesar do desejo de cada um de ocupar o lugar do pai tirano. O pai da horda é assassinado, mas leva consigo o gozo absoluto e, para acessá-lo, é necessário que haja transgressão. No seminário sobre a “Ética da psicanálise”, Lacan (1959-1960/2008) retoma a obra do marquês de Sade — que sustenta o alcance de um prazer absoluto através da ruína das autoridades, normas e regras, instaurando como máxima universal o direito de gozar o corpo de alguém — para ilustrar o horizonte de uma sociedade sem lei moral. Se todos sucumbirem aos seus desejos mais obscuros, autorizando-se a fazer do corpo do outro o que bem entender, independentemente de consentimento ou não, paradoxalmente, colocará também seu corpo a esse mesmo serviço. Porém, à exceção de casos patológicos, o sujeito não deseja sua própria aniquilação. Ora, o que aconteceria se todos os nossos desejos pudessem ser facilmente satisfeitos, a qualquer preço? Lacan (1959-1960/2008, p. 100) responde: “Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa.”

Lembremos que, em Freud (1930/1992), o ser humano é agressivo por natureza e o que funda a civilização não é o amor ao próximo, mas sim o medo da agressividade dele. Nessa direção, o *Supereu* freudiano está vinculado a uma lei moral de interdição do gozo e à renúncia pulsional, em troca da manutenção da civilização. Já em Lacan (1959-1960/2008), o *Supereu* está enlaçado a uma lei insana, gulosa e paradoxal: ordena a renúncia ao gozo e o incita simultaneamente. Quanto mais o sujeito se submete à lei e renuncia ao gozo, mais as exigências do *Supereu* são reforçadas, imperiosas e cruéis. Por essa razão, Cordeiro (2007, p. 41) pontua que o gozo “é incompatível com a moral, portanto, gozo é o nome da agressividade do *Supereu*”. Sua reserva de energia se aloja na pulsão de morte, razão pela qual o *Supereu* não

obedece a nenhuma lei moral e reguladora: ele vai contra a civilização e a manutenção da vida do sujeito; é pura exigência de satisfação da pulsão de morte:

No caso do *Supereu* trata-se de outro tipo de exigências, que não visam à boa adequação do sujeito às regras da civilização. Vemos que lei e desejo encontram-se num campo, e já se vislumbra o *Supereu* mais como parceiro do gozo, do que da lei. É nesse emaranhado de desejo e lei que aparece o *Supereu*, como aquele que empuxa ao gozo, exigindo loucamente que se goze daquilo que é proibido desde sempre (CORDEIRO, 2007, p. 46).

No entanto, o trecho acima nos revela um paradoxo do gozo: ao mesmo tempo em que o gozo busca acesso à Coisa, ao desconhecido e ao impossível — não proibido —, ele se alimenta da lei que o interdita, pois a renúncia pulsional e as consequências intrapsíquicas advindas disso também se tornam uma das possibilidades da realização de um gozo, sempre, parcial. Em outras palavras, a mesma lei que proíbe aponta o que desejar e posiciona o sujeito à mercê da instância superegoica que exige gozo absoluto. Mas, então, se o acesso à Coisa é impossível, o que é proibido? O objeto materno.

Isso não significa dizer que só se goza com a mãe, mas que, na constituição do sujeito como desejante, no seu advento como sujeito da linguagem, ele precisa renunciar a esse gozo. Seguindo esse raciocínio, podemos dizer, com base em Lacan (1962-1963/2005), que o que funda uma civilização não é o medo, como afirma a teoria freudiana, e sim a entrada do sujeito na linguagem que resulta em perda do gozo, que escancara a Coisa, instaura a falta e faz emergir o desejo.

Sendo assim, podemos diferenciar desejo e gozo, na medida em que o desejo obriga o sujeito a estabelecer laços sociais e a encontrar objetos substitutos para sua satisfação (sempre parcial), enquanto o gozo é o que excede essa busca, pois seu movimento de reencontro é na direção do acesso ao impossível. Ao abordar o gozo, Lacan (1972-1973/1985) o caracteriza como excesso, algo sem serventia e insaciável, que possui relação com a compulsão à repetição e a pulsão de morte, uma vez que essa busca tende a enveredar por caminhos destrutivos. Esse gozo que não possui serventia é a agressividade do *Supereu* e, por pertencer a ele, afirmamos: “nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo de gozo – Goza!” (LACAN, 1972-1973/1985, p.11). Sendo assim, a psicanálise entende o gozo como um mal para o sujeito, uma vez que pode conduzi-lo à sua própria aniquilação.

No entanto, acreditamos que cabe a pergunta: como o *Supereu* se manifesta na vida psíquica do sujeito? Afinal, se ele ordena o gozo, como acontece essa ordem? Através de que? Retomaremos a citação de Lacan (1954/1979, p. 123): “é uma palavra privada de todos os seus sentidos”. Uma voz.

### 2.2.1 A voz como roupagem do *Supereu*

Com o conceito da Coisa estabelecido, podemos começar este parágrafo afirmando que o objeto *a* é “uma forma de se presentificar a Coisa” (CORDEIRO, 2007, p. 48). Porém, apesar de muito próximos, não são idênticos. Conforme Jorge (2005) nos lembra, a Coisa diz respeito a algo perdido na história da espécie humana, enquanto o objeto *a* refere-se à história individual de cada um. Isso quer dizer que as escolhas objetais para preenchimento parcial da falta, serão feitas de acordo com a história de vida de cada sujeito e suas fantasias, razão pela qual cada um de nós elegemos objetos diferenciados de satisfação, pois na incessante busca de reencontro do objeto perdido procuramos substitutos simbólicos para aquilo que nos satisfaz em particular. Nessa direção, Lacan (1962-1963/2005) elenca o objeto *a* como causa do desejo.

Entretanto é sempre importante ressaltar que não existe objeto específico para satisfação, pois o objeto *a* é um vazio, um segredo cuja existência nem mesmo o sujeito conhece. Ele fantasia que determinados objetos possam o satisfazer, daí a ligação do objeto *a* com registros simbólicos e imaginários. Entretanto, nosso estudo é fincado em algo mais intrusivo, pois esse resto inassimilável que chamamos de a Coisa, permanece como corpo estranho no aparelho psíquico do sujeito, escancarando a dimensão real do objeto *a*.

No seminário 10, Lacan (1962-1963/2005) aborda o objeto *a* como resto de uma operação de corte, da qual o sujeito precisa para se constituir. O psicanalista usa o momento em que o bebê se encontra dentro da placenta, representando a existência da unidade de um corpo. O nascimento é o primeiro corte que o sujeito sofre, pois é expelido para fora, lançado no mundo exterior para existir. A mesma analogia é posta sobre o desmame, pois durante a amamentação o *infans* acredita que o seio faz parte de seu corpo, sendo somente no desmame, através do corte da separação, que ele se dá conta da perda daquele objeto. Desse modo, entendemos o objeto *a* como resíduo da operação de se constituir no Outro.

Começamos então a observar que, para se constituir como sujeito no mundo, é preciso que ocorram cortes e perdas, deixando um resíduo, um dejetivo, uma parte do objeto perdido como moeda de troca. Porém, apesar de os objetos serem exteriores ao sujeito, sua percepção interna sente a separação como parte perdida do próprio corpo. Por essa razão, o objeto *a* é considerado o resto da operação de divisão do sujeito no Outro, é uma perda não simbolizada dessa operação, ficando no aparelho psíquico como “presença de um cavo, de um vazio, ocupável por Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido” (LACAN, 1964/2008, p. 176). É justamente por ocupar esse lugar de objeto

perdido que o objeto *a* se torna causa do desejo, assumindo cinco formas: oral, anal, fálica, escópica e voz. Para nosso estudo, o objeto *a* na forma de voz é o que nos interessa, uma vez que é o *Supereu* que assume essa forma. Seguindo a direção do objeto *a* como resíduo da operação de se constituir no Outro, como a voz poderia se tornar um resto, uma perda?

Durante a relação do *infans* com o Outro, sabemos da sua incapacidade de falar sobre si, portanto, ele é nomeado: dão-lhe nome, apelidos, falam o que é, o que sente e o que será. Logo, o *Tu és* aparece antes do *Eu sou*. O Outro fala com o *infans*, emite sons que são incorporados, porém não assimilados. Seguindo esse raciocínio, isso que não é assimilado é o resto da própria palavra, voz isolada, esvaziada de sentido. A dimensão da voz, para Lacan (1962-1963/2005), é o resto do sistema linguístico do qual fazemos parte, material fonético que se origina no Outro como imperativo e se instala no aparelho psíquico do *infans* como som incompreensível e estranho. Entretanto, se o objeto *a* representa uma parte perdida do corpo do sujeito, o que ele perdeu na voz? Sirelli (2010, p. 47) nos auxilia ao apontar que, na dimensão da fala, ao mesmo tempo em que incorporamos a voz do Outro, também lançamos a nossa, de forma que “uma vez emitida, a voz não é mais parte do sujeito, é para o Outro”. É nessa direção que se encontra o objeto perdido. A pergunta de Lacan (1962-1963/2005, p. 275) é “onde se insere esse objeto como separado, a que domínio ligá-lo”? Responde logo em seguida: ao *Supereu*.

Encontramos aqui o enlace da teoria lacaniana com o que Freud (1923/1992) escutou de seus pacientes sobre uma voz narrando em terceira pessoa seus movimentos. Quem assume essa forma de objeto *a*? O *Supereu* como “forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 275). Portanto, na estrutura do *Supereu*, encontramos a palavra que se desprende do Outro e se incorpora como objeto estranho e hostil ao aparelho psíquico do sujeito: o *Supereu* é uma das formas do objeto *a*; opera como voz que ordena: goze!

Nessa direção, começamos a enxergar o objeto *a* não somente como objeto causa de desejo, mas também como “mais-de-gozar”, a porção que faltou para o gozo absoluto:

O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer de trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a* (LACAN, 1968/1969, p. 19).

Portanto, o objeto *a* é causa do desejo e objeto do gozo, justamente por ocupar esse lugar de objeto perdido lançando o sujeito a movimentos de reencontrá-lo. A relação entre desejo e gozo se faz possível quando interligamos objeto *a* e pulsão, afinal, as pulsões de vida desejam

ligar o sujeito a mais objetos, mantendo sua relação de desejante no mundo, enquanto as pulsões de morte buscam uma satisfação completa e absoluta, o que pode resultar na destruição do próprio sujeito. Destarte, o *Supereu* lacaniano é essa estrutura obscena, mortífera e feroz, ligada à pulsão de morte, que, sob a forma de objeto *a*, ordena categoricamente que se goze, não interessa se pelas vias da transgressão, da renúncia ou da culpa.

Seguindo a direção do objeto *a* como causa do desejo e objeto de gozo, o texto do psicanalista Antonio Quinet (2021) sobre “A política do mais-de-gozar” localiza a fase mais perversa da renúncia do gozo como efeito do discurso. O autor nos lembra do objeto *a* como abjeto, causa de horror e segregação, efeito do discurso do Outro, que pode ser entendido como o lugar do discurso dominante de cada época. Na categoria de abjeto, as pessoas que encarnam essa posição são aquelas que o discurso dominante persegue como verdadeiras inimigas, imperando uma política da inimizade:

É essa versão do abjeto que pode ser encarnada pelo outro semelhante que comparece não com igual e sim como radicalmente diferente, podendo ser ameaçador, e por isso mesmo considerado um elemento a ser mapeado, designado como inimigo, marcado para ser perseguido e no limite eliminado (QUINET, 2021, p. 32).

Não é isso que presenciamos atualmente, especialmente sob o governo fascista do ex-presidente da República, Jair Bolsonaro? Achille Mbembe (2020), quando discorre sobre uma sociedade de inimizade, aponta a segregação e a produção de um inimigo em comum como bases do empreendimento colonial, possibilitando a criação — através do discurso — de corpos humanos e sub-humanos. Ao falar sobre um “objeto perturbador”, o autor se aproxima da categoria de abjeto, abordada acima, pois defende a ideia de uma pulsão direcionada para pessoas específicas que ocupam o lugar de objeto perturbador. Por que falamos em “ocupar” o lugar? Ora, porque esse objeto é o *a*, transformado em abjeto, mas que originalmente não existe, pois o lugar do objeto *a* é oco, vazio. Sendo assim, “como esse objeto na verdade nunca existiu, não existe e nunca existirá, ele então o inventa incessantemente” (MBEMBE, 2020, p. 77). E sendo o racismo um discurso que, segundo Silvio Almeida (2019), estrutura os laços sociais, podemos afirmar que é o racismo estrutural que sustenta os povos negros no lugar de abjeto na nossa cultura.

Ao ocupar esse lugar, as possibilidades de receber amor e afeto se tornam difíceis, porém não impossíveis. Lembremos o que abordamos no primeiro capítulo: em uma sociedade supremacista branca, o branco, em alguns casos, pode ser tomado como objeto de amor, uma vez que carrega os símbolos de Ideal de uma nação. No entanto, isso não impede que uma pessoa negra possa ser amada. Se existe amor, é necessário que exista ódio, pois é a sua

ambivalência que, segundo Freud (1930/1992), sustenta os laços sociais, fazendo possível a união de determinados grupos, desde que restem “minorias” para as quais se direcionem a agressividade inerente a todo ser humano. É nesta direção que iniciaremos as análises sobre as sequelas psíquicas da escravatura, começando pela divisão comunitária e discriminação por cor, para posteriormente adentrarmos na inferioridade pessoal e liderança.

### 2.3 As sequelas psíquicas da escravatura

Chegamos ao ponto central de nossa pesquisa. Todos os conceitos explanados até o momento serviram de base para compreendermos como a constituição psíquica do sujeito está atrelada ao Outro, a seus sonhos, suas memórias e desejos inconscientes, bem como aos discursos dominantes na cultura. Assim, consideramos que, para emergir como sujeito de linguagem, laços sociais precisam ser estabelecidos, de forma que não podemos ignorar os atravessamentos históricos, os jogos de poder e as memórias manipuladas que não só influem na formação do aparelho psíquico, como também nas relações de poder no campo social. No que tange ao sujeito negro, observamos que a colonização e a escravização de pessoas negras deixaram marcas no discurso social, instaurando formas de se relacionar com a própria negritude de forma politicamente alienante.

O sujeito negro percebe, desde muito cedo, na sua relação com o Outro, que os traços que remetem aos descendentes de africanos são rechaçados na cultura, não são o ideal de uma nação, nem portam privilégios ancestrais. Como produto dessa operação, encontramos diversas violências sendo gratuitamente distribuídas mundo afora como a verdadeira face putrefata do racismo estrutural. Entretanto, o que nos chama atenção — razão pela qual se tornou objeto de pesquisa — é a capacidade de algumas pessoas negras, apesar de serem alvo dessas violências, não conseguirem se enxergar como negras, não aderirem aos movimentos políticos de resistência e ainda apoiarem discursos de ódio direcionados a elas mesmas, sendo levadas, em alguns casos, pelo rechaço do próprio traço negro, à colaborar com a aniquilação de outras pessoas negras.

Vejamos o caso do ex-presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo: homem negro, de pele retinta, a ponto de ser impossível conceber que em toda a sua vida não tenha sofrido ataques racistas.<sup>17</sup> Ainda assim, Camargo defende o discurso racista, homofóbico e

---

<sup>17</sup> Sérgio Camargo, durante o exercício de sua função na Fundação Palmares, atacava constantemente os movimentos negros, as políticas públicas e defendia o discurso da direita brasileira. Sua conta no Twitter é repleta

xenofóbico do ex-presidente fascista Jair Bolsonaro; discurso marcado pelo ódio às diferenças, afeto que coloca em risco a vida de pessoas negras, como o próprio Sérgio Camargo. Assim como ele, existem outros e cada vez que um deles abre a boca para defender esse tipo de despautério, nos perguntamos: Como é possível? Sustentamos toda nossa pesquisa na influência do mito negro na memória social que é transmitida via discurso do Outro — campo do qual emerge o sujeito — na constituição do aparelho psíquico. Especificamente nos fenômenos de negação do saber e da formação do Ideal do *Eu*.

Relembrando Souza (1983/2021), faz parte da vida anímica de alguns sujeitos negros a formação de um Ideal do *Eu* branco, resultante da violenta assimilação do discurso colonial racista, que estruturou nossa cultura supremacista branca. Como vivemos em uma sociedade que dita o belo e o amável, assim como o perigoso e o detestável, o resultado dessa relação de forças pode ser uma identificação com o branco, herdeira do narcisismo de cada sujeito. Digo, a pessoa negra pode tomar o branco como objeto de amor, introjetar suas características ou projetá-la como “modelo” a ser seguido, seja na fala ou no ato, sendo nessa operação de identificação ao branco e rechaço ao traço negro que todas as sequelas psíquicas da escravatura se sustentam.

Quando iniciamos este estudo, pensávamos cada sequela como algo separado. Mesmo sendo frutos da violência do sistema escravocrata, considerávamos que cada uma operasse diferentemente, em seu respectivo campo. Porém, durante a pesquisa e a escrita desta dissertação, percebemos que, apesar de suas singularidades, todas essas sequelas são guiadas pelo discurso dominante dessa cultura racista que transmite a memória do mito negro, via linguagem que, por sua vez, constrói-nos como sujeitos. Em todas as sequelas há não só a identificação com o branco, como também o gozo sádico do *Supereu* corroborando o genocídio da população negra, seja pelo desejo inconsciente de aniquilamento do próprio sujeito — caso de Sérgio Camargo —, seja por atos de destruição dos negros contra outros negros ou por apoio ao discurso de ódio que incita a violência e a destruição das pessoas negras. Todavia o fato de possuírem a mesma base não nos isenta da necessidade de explorar uma por uma. Dito isto, comecemos.

### 2.3.1 Divisão comunitária e discriminação por cor

---

de postagens em que se posiciona como negro, no entanto, diferenciado, pois não acredita em racismo e encara as reivindicações da população negra como vitimismo. Na descrição do seu perfil, encontrava-se a frase: “Sou preto e não sou vítima”. (cf. CAMARGO, Sérgio. **Sou preto e não sou vítima**. Brasília, fev. 2022. Twitter: @CamargoDireita. Disponível em: <https://twitter.com/CamargoDireita>. Acesso em: 08 fev. de 2023).

Falaremos dessas duas sequelas em um só tópico, pois elas conversam entre si, possuem algumas similaridades e o mesmo objetivo: atacar outras pessoas negras. Como afirmado anteriormente, partiremos da teoria de Akbar (1996) para depois explanarmos nossa descoberta a respeito. Segundo ele, durante a escravatura, para conseguir o controle sobre as pessoas escravizadas, era necessário que todo sentimento de união e comunidade fosse esvaziado. Sendo assim, a promoção da discórdia e do ódio, bem como a separação entre os escravizados era um plano na agenda de todo colonizador. Por consequência, alguns resultados esperados dessa operação eram a confiança no opressor e a desconfiança entre seus semelhantes.

No Brasil, sabemos que disseminar o ódio entre pessoas negras era necessário para que o plano de miscigenação funcionasse. Durante o pós-abolição, a pauta principal do governo era fazer do país um lugar o mais branco possível e a solução foi financiar a vinda de europeus para o Brasil, incentivar a miscigenação através da ideologia do branqueamento e perpetuar o plano de genocídio da população negra. Foi nesse contexto que políticas de imigração foram elaboradas no governo de Hermes Rodrigues da Fonseca, presidente do Brasil de 1910 a 1914. O Decreto nº 9.081, de 03 de novembro de 1911, incentivava a massiva chegada de imigrantes brancos, garantindo-lhes passagem na 3ª classe, transporte ferroviário, agasalhos, alimentação, tratamento médico e medicamentos (BRASIL, 1911), o que resultou na entrada de 3,99 milhões de imigrantes europeus brancos no país, em 30 anos — quantidade equivalente a 4 milhões de escravos traficados ao longo de três séculos.

O delírio pela brancura foi tão grande que, ao final do século XIX, Spix e Matius, citados por Lobo (2008, p. 204), contam que aventureiros europeus passavam boas temporadas no Brasil, devido aos casamentos pelas famílias que desejavam “apurar o sangue”, gerando prestígios aos brancos procriadores. O famoso quadro “A Redenção de Cam”,<sup>18</sup> pintado por Modesto Brocos, no século XIX, ilustra bem as consequências dessa ideologia do branqueamento no Brasil. A pintura mostra uma família brasileira e seus supostos componentes: pai branco, mãe negra de pele clara, bebê branco e avó negra retinta. Esta última ainda foi retratada com as mãos levantadas ao céu, como em uma espécie de agradecimento à Deus pelo neto ter nascido branco. No entanto, qual é a relação existente entre a miscigenação, a ideologia do branqueamento e as sequelas de discriminação por cor e divisão comunitária? A história nos ajudará a entender.

---

<sup>18</sup> BROCOS, Modesto. A Redenção de Cam. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2023. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>. Acesso em: 03 mar. 2023. Verbete da Enciclopédia.

De acordo com Tadei (2002), entre os séculos XVII e XVIII, o saber religioso apontava o mestiço como pertencente a um estágio moral intermediário entre o bem e o mal, entre o pecado (negros) e a virtude (brancos). Tal saber, após ser disseminado pela população colonial, foi acolhido pelos intelectuais e políticos brasileiros, passando a ser não somente uma crença religiosa, mas um comprometimento do Estado e das produções científicas para a manipulação de nossas memórias a serviço dos ideais políticos da época. Nessa relação conflituosa de disputa de poder e verdade — sim, porque o movimento negro também se organizava para combater essa manipulação, como veremos no próximo capítulo —, Foucault (1980/1993) é quem nos lembra de que todo sujeito é fabricado e transformado por certos tipos de conhecimento e normas mais ou menos científicas. Dessa forma, concluímos que esse período de disseminação ideológica da miscigenação como caminho para o embranquecimento contribuiu para a formação das atitudes raciais que encontramos em algumas pessoas negras. Que atitude é essa? Desejo pela brancura e aversão a tudo que se aproxima do negro.

Munanga (2019, p. 51) sabiamente nos alertou sobre o processo de miscigenação nos conduzir à “dissolução da diversidade racial e cultural e à homogeneização da sociedade brasileira, pela predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos elementos não brancos”. Além das consequências elencadas, destacamos a que mais nos interessa: a ausência do senso de comunidade por parte de algumas pessoas negras, devido à separação entre negros de pele clara (lidos como superiores naquela época) e negros de pele retinta:

Do nosso ponto de vista, não resta dúvida de que esses mecanismos seletivos quebraram a unidade entre os próprios mulatos, dificultando a formação da identidade comum do seu bloco, já dividido entre os disfarçáveis (mais claros) e os indisfarçáveis (mais escuros) e o resto dos visivelmente negros (MUNANGA, 2019, p. 67).

A discriminação por cor existente entre pessoas negras, na nossa visão, além de ser fruto de uma alienação política germinada no interior do aparelho psíquico, também desvia a atenção de problemas sociais gravíssimos que necessitam da aderência dos movimentos de resistência, e não de discussões sobre negro de pele clara ser negro ou não. Pensando nesse aspecto, passamos a enxergar, com auxílio de Tadei (2002), a miscigenação como uma espécie de dispositivo de poder, que:

[...] incita à mistura étnica; coloca a sexualidade num plano estratégico, ou seja, como o veículo capaz de promover a confraternização das etnias; dilui a identidade nacional, ao apostar num amálgama capaz de unir os vários elementos que compõem nossa nacionalidade, porém, manobra essa identidade em construção para determinadas direções, conforme a conjuntura de cada período de nossa História; coloca-nos numa busca insistente pela nossa identidade nacional, impedindo um envolvimento maior com a própria nacionalidade por parte dos brasileiros; ele é, ainda, produtor de subjetividades dóceis e mal delimitadas, uma vez que promove a mistura étnica

apagando as origens, apagando o passado e suas contradições, voltando-se para o futuro e deshistorizando [sic] as raízes históricas individuais e nacionais (TADEI, 2002, p. 8).

Logo, se pensarmos a mestiçagem como um dispositivo, entenderemos, juntamente com Michael Foucault (1977/2014), que expressa um conjunto de práticas heterogêneas, discursos ditos e não ditos nas instituições, leis, normas, enunciados filosóficos ou científicos, que atenderam a uma emergência no período do Brasil republicano. Para melhor compreender do que se trata um dispositivo, precisamos, juntos com Giorgio Agamben (2009), retornar aos primeiros séculos de história da igreja, quando surgiu uma grande preocupação com a possibilidade de a Santíssima Trindade — Pai, Filho e Espírito Santo — suscitar o paganismo ou politeísmo, entre seus membros. Nessa direção, o termo *Oikonomia*, que tratava “não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular” (AGAMBEN, 2009, p. 35), e que em grego significa “administração da casa”, foi perfeitamente aplicado à demanda religiosa. Basicamente, para responder àquela urgência, a Santíssima Trindade foi concebida como: Deus, único e onipotente, concedendo a Jesus sua *oikonomia*, “o governo da história dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 36), não perdendo então o seu poder e unidade. O termo *oikonomia* foi usado para explicar a governabilidade divina sobre o mundo. De acordo com Agamben (2009, p. 38), o que conhecemos hoje como dispositivo “vem para assumir toda a esfera semântica da *oikonomia* teológica”, pois ele será a técnica responsável pelo engendramento e governabilidade dos sujeitos, produzindo até efeitos ontológicos e constitutivos.

Agamben (2009) faz destaque de três pontos fundamentais sobre o dispositivo: (1) conjunto heterogêneo, discursivo ou não-discursivo; (2) função estratégica, inscrita sempre em uma relação de poder; (3) resulta em relações de poder e saber. O poder aqui mencionado não possui um lugar fixo nem é emanado de determinado lugar: “na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado” (FOUCAULT, 2004, p. 369). O dispositivo se constitui de práxis de governo sobre o sujeito e para o sujeito, através de relações de poder e saber, produzindo o próprio sujeito. Por isso, um dispositivo sempre irá implicar em processos de subjetivação.

Na concepção de Agamben (2009), o dispositivo pode ser qualquer coisa que tenha a capacidade de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009, p. 40). Nessa direção, tornam-se dispositivos não só as relações evidentes de poder, mas também os

objetos e classificações entre essas mesmas relações. Por essa razão é completamente possível pensar o sujeito inserido em diferentes dispositivos, resultando em múltiplos processos de subjetivação. Nesse sentido, não há um instante durante a existência do homem em que ele não seja contaminado, capturado ou controlado por algum dispositivo. Esse amplo conceito, discutido na obra de Agamben, abre possibilidade para a obra de Cecilia Coimbra (2001), em que a autora aponta os *mass media*,<sup>19</sup> como “um dispositivo de funcionamento em rede” (COIMBRA, 2001, p. 19), possuindo diversos pontos e direções e sendo um dos equipamentos sociais mais eficientes para a produção de esquemas de significação e interpretação do globo, impondo como pensar, falar, agir, vestir, posicionar-se etc. Dentro do conceito de Agamben (2009), o dispositivo captura o sujeito inconscientemente.

Sueli Carneiro (2023), por sua vez, utiliza-se do conceito de dispositivo para pensar os discursos sobre raça em nossa sociedade e conseqüentemente sua criação do ser humano e não humano, nomeando essa prática de dispositivo de racialidade:

Esta é a prática divisora que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade em cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, uma exterioridade oposta, mas essencial para afirmação daquela identidade nuclear. O doente mental viabiliza o homem normal. Assim, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, irá se afirmar pela negatividade: “não sou doente mental”. Ele se define pela diferença em relação ao Outro, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do Ser. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo apresenta-se de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro (CARNEIRO, 2023, p. 28-29).

No dispositivo de racialidade, encontramos a criação do branco-europeu como humano e de tudo aquilo que não é branco, exterior a ele, como não humano. Essa dualidade entre negativo e positivo se expressa pela cor da pele e só é possível de ser engendrada uma vez que os discursos sobre o que é negativo — negro — está incrustado no nosso tecido social. Sendo assim:

O dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão. Desse modo, branco torna-se ideal de Ser para os Outros (CARNEIRO, 2023, p. 32).

Isso nos faz retomar o que abordamos no Capítulo 1 de nossa dissertação, no qual tratamos do Ideal do *Eu* não como uma instância estritamente individual, mas também social, pois é o ideal de “uma família, um Estado, de uma nação” (FREUD, 1914/1992, p. 98, tradução

---

<sup>19</sup> Termo usado para designar os modos de ser e de viver que são produzidos, redefinidos, reproduzidos e fortalecidos pela mídia.

nossa). Nessa direção, pensamos o dispositivo de racialidade como aquele que abre caminho para o dispositivo de mestiçagem, uma vez que é através do discurso engendrado no primeiro e das violências experienciadas como pessoa negra que o sujeito pode rechaçar o traço negro que lhe pertence.

Para Carneiro (2023), a noção de dispositivo nos ajuda a pensar as práticas heterogêneas envolvidas no racismo e na discriminação racial no Brasil, compreendendo a maneira como se articulam e se perpetuam com objetivo determinado e estratégico. Que objetivo é esse? Aquele contido no dispositivo de mestiçagem: dissolução das diferenças raciais, apagamento da origem de determinados povos e incentivo a uma identidade nacional uniforme e homogênea. Sendo assim, a miscigenação não pode, jamais, ser compreendida como um processo biológico natural, fruto das “relações raciais amigáveis” existentes no nosso país. Durante os séculos XVIII e XIX, ela foi usada como mecanismo de controle e dominação ideológica, devido ao medo constante por parte das elites de uma revolta entre os ex-escravizados e seus descendentes. Maria da Conceição André (2007) aborda esse período como um nexos social que foi preciso ser criado para transformar os ex-escravizados em indivíduos dóceis e manipuláveis. Portanto, concordamos com a autora quando denuncia a miscigenação como “técnica de dominação social que assegurou a continuidade da ordem social discriminatória.” (ANDRÉ, 2007, p. 140).

Sustentamos que o dispositivo de mestiçagem oferece a alienação política necessária para que algumas pessoas negras acreditem em uma suposta democracia racial, em que todos somos brasileiros e a cor da pele não é um fator decisivo para a sobrevivência de algumas pessoas no nosso país. Ao mesmo tempo em que incita essa mistura étnica, escamoteia seu outro objetivo: o embranquecimento do país, pois de acordo com Sueli Carneiro (2023, p. 53):

A miscigenação tem se constituído num instrumento eficaz de embranquecimento do país, por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra” oferecendo, aos intermediários, o benefício simbólico de estarem mais próximos do ideal humano, o branco. Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função desse imaginário social que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação ao mais escuros, o que parece explicar a diversidade de expressões que pessoas negras e seus descendentes miscigenados adotam para se autodefinir racialmente, tais como: moreno escuro, moreno claro, moreno jambo, marrom bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzos, ou seja, confusos, de tal maneira, que acabam todos agregados na categoria oficial do IBGE, pardo! E pardo é algo que ninguém consegue definir nem como raça nem como cor. Talvez o termo se preste apenas a agregar aqueles que, por terem a sua identidade étnica e racial destrozada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude carrega socialmente, não sabem mais o que são ou simplesmente não desejam ser o que são.

A hipótese central referente às sequelas de divisão comunitária e discriminação por cor é a de que os sujeitos que as vivenciam não desejam ser o que são, ou seja, negam seus traços negros. O problema é que, além de rechaçarem os próprios traços, também negam os traços de outras pessoas negras. Nesse cenário, encontramos pessoas que se reconhecem como negras, entretanto não reconhecem pessoas negras de pele clara como negras. Como exemplo, temos o caso que ocorreu com Gilberto Nogueira, mais conhecido com Gil do Vigor, finalista do *reality show* Big Brother Brasil, no ano de 2021. Trata-se de um homem negro de pele clara que se posiciona abertamente como negro. Outros três participantes do programa — Nego Di, Karol Conká e Lumena — zombaram de sua autodeclaração, afirmando que ele não seria negro. Dentre as falas proferidas, destacamos esta: “Pode dizer que é muçulmano... Negro, não. Nada a ver” (DI, citado por ESTADÃO, 2021). O fato é: Gil do Vigor é um homem negro. A falta de reconhecimento por parte de outras pessoas negras é uma das faces da sequela psíquica da discriminação por cor e uma das consequências da estratégia de divisão comunitária que se perpetua até os dias de hoje.

No entanto, o que sustenta a perpetuação dessas sequelas psíquicas é a segregação do traço negro, que pode ocorrer no interior do aparelho psíquico, devido à interpretação que o sujeito faz do mito negro contido na cultura. Sendo assim, quando o sujeito nega saber desse traço, está no fundo negando aspectos essenciais à sua (r)existência no Brasil, colaborando assim para a manutenção dos privilégios brancos. Em termos de gozo superegoico, entendemos que a instância se apropria dessa alienação para gozar sadicamente do *Eu* na cultura, fazendo com que algumas pessoas negras rivalizem entre si, dificultando a luta antirracista.

Todavia as manifestações da discriminação por cor e da divisão comunitária não são observadas somente nos casos abordados acima. Percebemos que, na constituição do *Eu*, o campo dos afetos é de extrema importância, porque, no que tange à constituição do aparelho psíquico, o que importa não é o controle que os colonizadores desejavam ter sobre os corpos e mentes das pessoas escravizadas, e sim o fato de que para o *Eu* “viver tem o mesmo significado que ser amado” (FREUD, 1923/1992, p. 52, tradução nossa). Seguindo esse caminho, notamos que, na discriminação de cor e na divisão comunitária, os afetos são os verdadeiros norteadores.

Os estudos de Albert Memmi (1957/2021) e Frantz Fanon (1961/2021), sobre os efeitos da colonização na psiquê dos colonizados, relatam a mesma coisa: alguns colonizados passam a odiar uns aos outros e a si mesmos. Memmi (1957/2021, p. 138), ao falar da situação do colonizado, aponta para a situação da criança colonizada e afirma: “Essa mutilação social e histórica é provavelmente a mais grave e mais cheia de consequências”, pois, de acordo com o autor, por não ter se percebido como cidadão naquela época, o colonizado perdeu a esperança

de que seu filho um dia poderia se tornar cidadão, resultando no abandono da transmissão da cultura de origem e adotando a cultura do colonizador branco.

Quando Freud (1914/1992) aborda a transmissão geracional do Ideal do *Eu* dos pais aos filhos, não se refere a um sentimento de abandono e desesperança; e sim ao desejo da geração anterior, que por não ter ascendido socialmente, deposita a realização desse futuro na geração sucessora, ou seja, a transmissão se faz pela esperança alienada de ascensão social através da assimilação dos ideais da branquitude e negação dos traços negros. Enfatizamos sempre a possibilidade da negação do traço negro pois sabemos que o destino dessa formação psíquica não está fadado a todos — tema que discutiremos no terceiro capítulo desta dissertação. Seja como for, se os pais interpretarem que a única maneira de seus descendentes ascenderem na sociedade é através do branco, é esse ideal que será transmitido para seus descendentes. O que a criança poderá perceber de seus pais e posteriormente de seus mestres será um amor à branquitude e ódio à negritude.

Cabe ressaltar que o traço negro pode não ser rechaçado no interior da instituição familiar do sujeito, o que não impede o próprio sujeito de perceber que é um traço rechaçado na cultura. Fanon (1952/2021) faz essa análise ao perceber que o negro antilhano pode ter se desenvolvido em um ambiente em que os traços negros eram exaltados, no entanto, quando ele entra em contato com a cultura do branco, percebe que o traço exaltado é o do branco. Seria essa percepção fruto de uma interpretação individual do sujeito? Os dados obtidos pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2021) nos mostram que, no Brasil, a cada 100 pessoas assassinadas, 75 são negras; que, entre 2017 e 2018, 75,4% das pessoas assassinadas em intervenções policiais eram negras; que a probabilidade de um jovem negro ser assassinado é 2,7 vezes maior do que a de um jovem branco; que 63% das crianças negras de 0 a 9 anos e 81% dos adolescentes negros de 15 a 19 anos são vítimas de violência letal; e que a porcentagem de homicídios entre pessoas negras aumentou em 2021, enquanto entre pessoas brancas caiu 26,5%. Esses dados ainda revelam que, no total, 408.605 pessoas negras foram assassinadas em uma década. Tais números nos revelam que não se trata de uma interpretação individual do sujeito, e sim da face putrefata de nossa sociedade racista, com seu ódio contra o negro e seu desejo eminente de aniquilá-lo. As pessoas que possuem a cor da pele negra, como a autora que vos escreve, percebem e sentem esse ódio que se manifesta através das palavras e atos como a podridão que sai de um esgoto.

O ódio, como nos ensina Mbembe (2020), é o cerne de uma política da inimizade projetada para segregar cada vez mais nossas sociedades. Quando adentramos na política dos afetos, Quinet (2021, p. 117) nos lembra de que o ódio está presente na formação do *Eu*, uma

vez que “está acoplado ao outro, que é o Eu-ideal que o sujeito projeta em seus semelhantes”. À vista disto, podemos pensar que a constituição do *Eu* se faz pelo desejo de ser amado, resultando na introjeção de traços estranhos a esse *Eu*, mas socialmente admiráveis e exaltados, e no rechaço dos traços que lhe são inerentes, porém odiados na cultura. Vimos no primeiro capítulo que a negação dos traços negros pode retornar no mundo externo e ser percebida como hostil, estrangeira e infamiliar. No entanto, vale retomar aqui as formas de negação do saber e como elas retornam na nossa cultura.

No recalque, a operação consiste em, inconscientemente, saber da existência do traço, mas não desejar sequer saber, ouvir ou comentar, e ainda odiar quem o fizer. Quinet (2021, p. 119) representa essa situação com a seguinte frase: “Sei que existe, mas não quero nem saber da diferença e odeio quem sabe, quem expressa e quem me lembra de sua existência”. No desmentido, a negação é da existência do outro enquanto ser humano no mundo, ou seja, através de seu ódio, ele busca a aniquilação do outro exatamente por reconhecer as diferenças. Já na forclusão, o sujeito acredita fielmente que não existem diferenças e que qualquer um que a represente é uma anomalia e deve ser eliminado da face da terra. Independentemente do tipo de negação, percebe-se que o ódio é o fio condutor delas.

Obviamente, esse tipo de comportamento não é encontrado somente em pessoas negras: todos nós temos a capacidade de atingir determinado patamar de ódio. A questão é por que pessoas negras dirigem seu ódio e agressividade contra outras pessoas negras, contribuindo para a propagação de um discurso de ódio que coloca em risco suas próprias vidas? Quem nos responde é Fanon (1961/2021, p. 56): “O colonizado vai manifestar esta agressividade sedimentada nos seus músculos primeiramente contra os seus. É o período em que os negros se matam uns aos outros”. É possível enxergar aí a ligação das formas de negação do saber com as sequelas de divisão comunitária e discriminação por cor? Senão, vejamos.

É sabido que, durante a escravatura, os senhores de escravos colocavam outras pessoas negras para exercerem a função de capitão do mato. De acordo com Munanga (2019), os capitães do mato expurgaram de si sua origem, desdenhando, evitando e até mesmo matando outras pessoas negras. Ferramentas de guerra na mão do mestre, essas pessoas negras caçavam outras pessoas negras escravizadas e destruíam os quilombos. Na construção alienada da imagem que faziam de si mesmas, expurgavam o traço negro e ilusoriamente acreditavam que pertenciam a uma classe, naquela época, dita superior porque sua pele não era negra. Uma divisão comunitária alimentada pela discriminação por cor entre pessoas negras. Parece distante, pois os estudos de Frantz Fanon (1961/2021) e Albert Memmi (1951/2021) foram produzidos no século passado, entretanto, infelizmente, suas conclusões ainda são bem atuais.

Às 22h25m do dia 24 de janeiro de 2022, o congolês Moïse Kabagambe, negro de pele retinta, foi brutalmente espancado até a morte por três homens. No vídeo divulgado pela mídia, é possível notar que nenhum dos assassinos são brancos e podem ser classificados, segundo a nomenclatura do censo brasileiro, como pardos. Fábio Pirineus da Silva bateu sete vezes em Kabagambe com um bastão de madeira; Brendon Alexander Luz da Silva, responsável por derrubar, imobilizar e estrangular Kabagambe com um golpe de jiu-jítsu, prestou depoimento à polícia dizendo que sua consciência estava tranquila; Aleson Cristiano de Oliveira Fonseca pegou o bastão da mão de Fábio e, com Kabagambe completamente imobilizado no chão, bateu-lhe por quatro vezes. Em seu depoimento alegou que resolveu espancar Kabagambe para extravasar sua raiva (PIERRE; COELHO, 2022). O real é devastador, não?

Francisco Ramos de Farias (2012) corrobora a teoria freudiana de que a violência e a agressividade são inerentes ao ser humano; no entanto, como parte de um pacto de sobrevivência, renunciamos a tais atitudes, o que não significa que as extinguímos. Seus resquícios são encontrados nos “atos desagregadores da pulsão de morte” (FARIAS, 2012, p. 118), que rompem o pacto civilizatório através da transgressão das leis e do desejo de destruição daqueles que portam “traços diferenciadores em função dos quais é inscrito negativamente no contexto das relações sociais” (FARIAS, 2012, p. 115). O que nos chama atenção sobre a violência praticada em decorrência das sequelas psíquicas da escravatura não é o desejo de eliminação do diferente, e sim o anseio de eliminação de si próprio, uma vez que, ao dirigir a agressividade para outra pessoa negra, está destruindo o traço que lhe é próprio. Esse nível de violência e agressividade pode ser considerado umas das modalidades de gozo do *Supereu*, “gozo sádico atuado com palavras, gestos ou atos”, segundo Quinet (2021, p. 119). Não se trata de dizer que o *Supereu* do sujeito negro é mais agressivo e cruel, mas de que as circunstâncias nas quais os laços sociais se constituem, especificamente com o racismo estrutural, podem propiciar uma alienação política tão aguda que a negação do traço negro pertencente ao sujeito é percebida como hostil na cultura.

No mês de julho de 2019, um jovem negro de 17 anos foi levado aos fundos do supermercado Ricoy em São Paulo, onde dois seguranças o despiram, amordaçaram e chicotearam com pedaços de fios elétricos, por aproximadamente 40 minutos. Os criminosos filmaram a tortura e a divulgaram na internet (RIBEIRO, 2019). Segundo depoimento, o jovem — que perdeu o pai aos 12 anos e desde então vive em situação de rua — tentou furtar uma barra de chocolate, razão pela qual os criminosos se autorizaram a torturá-lo. Os marcadores sociais “negro” e “chicote” contidos nesta brutal violência revelam a sua relação com nossa história e com o mito negro. Não desejamos aqui medir o nível de violência e dizer qual seria

mais amena, afinal, violência é violência. No entanto, nota-se que ele foi chicoteado, castigo praticado pelos colonizadores em pessoas negras escravizadas durante séculos. A perversidade desse ato nos faz formular a hipótese da realização de uma fantasia em que os personagens representam colonizador e colonizado. O ponto ambíguo? Os seguranças eram negros de pele retinta.<sup>20</sup> Um caso isolado?

Em fevereiro de 2023, uma mulher negra, acusada de roubar dois pacotes de carne seca, foi agredida pelos seguranças em um supermercado em Guarulhos, no Estado de São Paulo. No vídeo, observamos que dois homens a expulsam do estacionamento, no entanto, apenas um comete agressão física e verbal, o qual também é uma pessoa negra (G1 SP, 2023a). Algumas pessoas podem querer justificar o ato pelo fato de o menino e a mulher estarem roubando, no entanto, não vimos ninguém espancar Alicia Dudy Muller Veiga, mulher branca de 25 anos, que roubou R\$ 937 mil da futura festa de formatura de sua turma (G1 SP, 2023b). Inclusive os próprios títulos das reportagens mencionadas demonstram que se trata de racismo estrutural e repúdio ao traço negro, quando afirmam que a mulher negra foi “acusada de furtar” dois quilos de carne e a mulher branca “desviou” R\$ 937 mil. Essa não é uma prática recente. Sabemos que a mídia se utiliza de diferentes termos para abordar situações envolvendo pessoas brancas e negras. Enquanto uma pessoa negra é chamada de traficante, a branca recebe o nome de “estudante” que vendia drogas (PEREIRA; NASCIMENTO, 2019). Destarte, a peçonhenta justificativa do ato violento como punição ao crime de furto ou roubo não se sustenta.

É evidente que encontramos casos similares praticados por pessoas brancas. Todavia, questionamos a alienação política em que algumas pessoas negras podem estar inseridas, a ponto de sentirem horror pelos traços negros que também possuem. Nas sequelas apresentadas, esse horror é dirigido para a cultura e o sujeito comete atos e apoia discursos de ódio que incitam a sua própria destruição. Dessa forma, no âmbito das sequelas psíquicas, concebemos a discriminação por cor como um fenômeno que ocorre no interior da psiquê dos sujeitos negros, provocando uma divisão comunitária entre a maior parte da população, segundo levantamento do IBGE (2022). O que essas duas sequelas psíquicas da escravatura provocam, além de incitar o gozo pelo corpo do outro? Alienação política e dificuldade na adesão dos movimentos sociais que lutam contra o racismo estrutural no Brasil.

O racismo brasileiro desmobiliza as vítimas, diminuindo sua coesão, ao dividi-las entre negros e pardos. Cria ambiguidade dos mestiços, dificultando o processo da formação de sua identidade quando, ainda não politizados e conscientizados, muitos

---

<sup>20</sup> Cf. SBT News. Segundo segurança suspeito de torturar adolescente se entrega à polícia [vídeo na Internet]. SBT Brasil. São Paulo; 07 set. 2019 [acesso em: 06 mar 2023]. 1 vídeo. 50seg. Color.; som. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1z9MDeGOCx4>.

deixam de assumir sua negritude e preferem o ideal do branqueamento que, segundo creem, ofereceria vantagens reservadas à branquitude. A figura do mestiço e da mestiça é muito manipulada na ideologia racial brasileira, ora para escamotear os problemas da sociedade, ora para combater as propostas de políticas afirmativas que beneficiam os que se assumem como negros (MUNANGA, 2017, p. 41).

No entanto, em nossa concepção, não basta apenas se assumir como negro. Quando falamos de negritude e reconhecimento das implicações de sua existência no mundo, evocamos o entendimento de Césaire (1987/2010) sobre o termo negritude como a tomada de uma consciência política da condição do negro no cenário global. Nessa direção, significa conhecer o passado histórico, reconhecer suas influências no presente e incorporar a necessidade imperativa, proativa e combativa contra a supremacia branca e seus mecanismos de exploração e destruição. Esta será, inclusive, a direção tomada no Capítulo 3 de nossa dissertação. Por ora, avancemos para a próxima sequela psíquica da escravatura.

### 2.3.2 Liderança

Akbar (1996) considera que a população negra foi condicionada a “confiar” no senhor de escravo e a desconfiar de outras pessoas negras. A divisão comunitária dos escravizados era estratégia adotada deliberadamente para a manutenção de escravos dóceis. Akbar (1996) diz que carregamos isso até os dias atuais e, por essa razão, algumas pessoas negras não elegem outras pessoas negras como líderes. No âmbito político, sabemos que o racismo estrutural faz com que poucas pessoas negras tenham a oportunidade de se candidatar ou obtenham a visibilidade necessária. Porém seria esse o único motivo? A população negra representa 56% das pessoas no país, pois comportam nesse conjunto pretos e pardos, entretanto, no que tange às representações políticas, existem 24,4% de negros, contra 75,6% de brancos (IBGE, 2019). Será que o racismo estrutural é o único motivo? E no âmbito micropolítico: líderes de classe, representantes de grupos e bairros?

Quando Akbar (1996) cita a liderança como um trauma que resultou em uma sequela psíquica, conta que no mundo animal, a maneira mais rápida de se matar uma espécie é pela cabeça, ou seja, eliminando o líder da matilha. Com esse exemplo, o autor sustenta que, para que o controle sobre os escravos fosse assegurado, seus senhores dependiam da ausência de lideranças que pudessem lhes ascender um sentimento de comunidade e unidade. Os líderes que surgiam naturalmente eram considerados insolentes, arrogantes, causadores de problema e, muitas vezes, quase toda a comunidade escravizada era castigada pela ascensão desses escravos “problemáticos”. No lugar deles, eram colocados escravos estrategicamente escolhidos pelos escravagistas para ocupar essas posições de liderança entre os africanos escravizados. Munanga

(2019) conta que quem ocupava essas posições eram os capitães do mato: negros de pele clara, denominados mulatos; “líderes” negros, a serviço dos interesses do mestre. Os mulatos desfrutavam de certo “privilégio”, por defenderem os interesses dos escravagistas, porém sem nunca deixarem de ser escravizados.

Como exemplo de que essas práticas se atualizaram e perpetuaram, Akbar (1996) cita a personalidade do Dr. Martin Luther King Jr., considerado como causador de problemas pela sociedade supremacista branca, que conseqüentemente recebeu pouco apoio dos afro-americanos. Dr. King somente começou a ser reconhecido pela massa da comunidade negra após receber apoio de um número considerável de caucasianos. Nesse sentido, por que algumas pessoas negras não apoiam outras lideranças negras?

Quando analisamos os estudos de Maria Aparecida Silva Bento (2016) — constatamos que a branquitude se apoia tanto em vista da perpetuação de seus privilégios quanto da omissão de seu papel fundamental na problemática do racismo e das desigualdades sociais:

Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2016, p. 31).

Nesse sentido, a autora salienta o silenciamento de algumas pessoas brancas perante o racismo, como um pacto narcísico da branquitude que visa desviar a atenção do problema do racismo estrutural para algo exclusivamente do negro, excluindo sua participação ativa nesse processo:

Assim, o que parece interferir neste processo é uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. E, à medida que nós, no Ceert, fomos ministrando cursos dirigidos ao movimento sindical, tornou-se mais aguda a percepção de que muitos brancos progressistas que combatem a opressão e as desigualdades silenciam e mantêm seu grupo protegido das avaliações e análises. Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? Há! Há uma carência negra? Há! Isso tem alguma coisa a ver com o branco? Não! É porque o negro foi escravo, ou seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes (BENTO, 2016, p. 32).

Dessa forma, além de não se responsabilizarem pela situação atual do negro no Brasil, o pacto narcísico da branquitude permite que o ideal de nossa nação continue sendo branco e, com isso, pessoas com tais traços permaneçam ocupando cargos de liderança e poder,

usufruindo dos mais diversos privilégios. Ora, se pessoas brancas, muitas vezes sem conhecer seus pares, conseguem apoiar-se umas às outras, por que pessoas negras não conseguem desenvolver o mesmo pacto para, digamos, ascender líderes políticos negros que estejam realmente implicados na luta antirracista?

Nós, que optamos pelo caminho da memória individual como produto da memória social, sustentamos que esse tipo de alienação, presente em algumas pessoas negras, é fruto de uma identificação com o branco, devido aos mecanismos político-ideológicos presentes na sociedade. Com auxílio da teoria psicanalítica, encontramos o núcleo problemático do qual partem todas as outras sequelas psíquicas da escravatura: o branco, que pode ser tomado como objeto de amor pelo sujeito negro. Caso isso ocorra, esse objeto pode ser idealizado a ponto de ocupar o lugar do Ideal do *Eu* do sujeito. Explicaremos.

Em “Psicología de las masas y análisis del yo”, Freud (1921/1992) desenvolve uma análise sobre o comportamento das massas e quais mecanismos psíquicos estariam presentes em suas formações. Nesse estudo, Freud acaba com a dicotomia existente entre psicologia individual e social, uma vez que, ao estudar a economia psíquica do sujeito, consegue enxergar a influência que determinado grupo exerce sobre ele. Em suas palavras:

É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de suas moções pulsionais. Porém raramente, apenas em condições excepcionais, pode prescindir dos vínculos desse indivíduo com os outros. Na vida anímica do indivíduo, o Outro conta, com total regularidade, como modelo, como objeto, como auxiliar e como inimigo, e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social (FREUD, 1921/1992, p. 67, tradução nossa).

Ao enveredar pelos caminhos pulsionais, Freud percebe que o sujeito continua em sua busca por satisfação narcísica e o que Ideal do *Eu*, forjado ao final do narcisismo primário, seria aquele que velaria por essa satisfação. Cabe lembrar que, como a própria palavra indica, trata-se de um ideal, pertencente ao campo das ideias, portanto, jamais é alcançado em sua completude. Esse fator, no entanto, não exclui sua importância para os estudos sobre a ascensão de líderes nas mais diversas massas sociais existentes.

De acordo com Freud (1921/1992), mediante a impossibilidade de atingir determinada satisfação narcísica, o sujeito se identifica a outro sujeito que pode, de alguma forma, satisfazer ao seu Ideal do *Eu*. Ao articular as implicações da identificação com a formação das massas e de seus líderes, Freud (1921/1992) fala de um tipo de identificação na qual o sujeito deseja se colocar na mesma situação emocional que outra pessoa. Na formação do líder nas massas, esse sujeito supostamente possui as características que a massa idealizou para si mesma, mas, por

algum motivo, não consegue alcançar. Dessa forma, a figura do líder é colocada no lugar do Ideal do *Eu* do sujeito.

Agora tomemos essas observações para tratarmos do problema proposto por Akbar (1996), de que pessoas negras não elegem outras pessoas negras como seus líderes, a menos que estejam sendo apoiadas pela branquitude. O estudo do psicólogo foi feito tomando como exemplo a população norte-americana. Será que o mesmo argumento é válido para a população brasileira? Se tomarmos a explicação freudiana e interligá-la aos estudos de Souza (1983/2021) e Bicudo (1945/2010), poderemos nos aproximar da seguinte conclusão: o sujeito negro que possuir um Ideal do *Eu* branco, na evidente impossibilidade de alcançar esse ideal, elege um líder branco, identifica-se com ele e o coloca no lugar de seu Ideal do *Eu*, obtendo satisfação narcísica através desse processo.

É esse fenômeno que Fanon (1952/2020) considera acontecer com os jovens antilhanos, ao serem expostos excessivamente à figura do branco colonizador como herói, salvador, aventureiro, rico, bem-sucedido e amado por todos. O negro antilhano “identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca” (FANON, 1952/2020, p. 163). Mediante essa identificação, o sujeito negro assume subjetivamente uma atitude de branco, porém isso não basta para obter satisfação narcísica. É preciso que o objeto ocupe o lugar no Ideal do *Eu* do sujeito. Se uma massa é composta por diversas pessoas que tiveram em sua constituição psíquica a incorporação de um Ideal do *Eu* branco, a ligação afetiva em comum entre eles é o amor ao branco. No entanto, somente a identificação não dá conta de explicar o absurdo que é uma pessoa oprimida defender o discurso do opressor. Portanto, precisamos enxergar o nível agudo de alienação política encontrada nessa sequela psíquica da escravatura.

Ainda em “Psicología de las masas y análisis del yo”, Freud (1921/1992, p. 106, tradução nossa) aborda o fato de o líder com o qual a massa se identificou “gozar de uma certa isenção de crítica”. A massa concederia a ele certo tipo de imunidade sobre suas falas ou ações. Estaria assim envolvida nesse processo não só a identificação, mas a idealização do líder — fator que o engrandece a tal ponto que os sujeitos identificados com ele agem como se estivessem enamorados e como se tratasse do seu próprio *Eu*. Novamente, nos deparamos com uma questão narcísica.

Quando fazemos o recorte referente à população negra, compreendemos que a memória do mito negro provoca uma ferida narcísica no sujeito, pois sua contínua transmissão através das memórias manipuladas pela branquitude pode resultar em um enamoramento pelo mundo branco e por alguns líderes que podem emergir dele. Nesse caso, o branco é amado pelas

“perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio *Eu*” (FREUD, 1921/1992, p. 106, tradução nossa) — aspiração alienante em uma sociedade que massacra a existência da população negra e organiza perversamente estratégias políticas para a permanência majoritária de pessoas brancas em cargos políticos de poder.

Seguindo o caminho da idealização ao branco e conseqüentemente de um líder branco, a teoria freudiana nos ensina que o *Eu* do sujeito se empobrece, torna-se menos exigente, entrega-se cegamente ao objeto idealizado e, dessa forma, as funções críticas do Ideal do *Eu* deixam de existir. Isso explicaria, inicialmente, porque idealizar o branco:

O negro sabe que o branco criou a inquisição, o colonialismo, o imperialismo, o antissemitismo, o nazismo, o stalinismo e tantas outras formas de desrespeito e opressão ao longo da história. O negro também sabe que o branco criou a escravidão e a pilhagem, as guerras e as destruições, dizimando milhares de vidas. O negro sabe igualmente que, hoje como ontem, pela fome de lucro e poder, o branco condenou e condena milhões e milhões de seres humanos à mais abjeta miséria física e moral. O negro sabe tudo isso e, talvez, muito mais. Porém, a brancura transcende o branco (COSTA, 2021, p. 126).

O sujeito sabe disso, porém a manipulação da memória através de registros históricos, juntamente com os jogos de poder e saber existentes nas mais diversas instituições, provoca esse “enamoramento” pelo líder branco. Sendo assim, gostaríamos de diferenciar identificação de idealização: no primeiro processo, o *Eu* se engrandece com as características do objeto amoroso; já no segundo, o *Eu* se empobrece e se entrega ao objeto de amor. Nesse último caso, Freud (1921/1992, p. 107, tradução nossa) argumenta que existe um total rebaixamento de consciência, pois o *Eu* sofre de uma “cegueira do amor”, podendo “se tornar, sem remosos, um criminoso” (FREUD, 1921/1992, p.106, tradução nossa).

Parece-nos que os casos descritos por Akbar (1996) podem ser explicados por esse viés teórico. No entanto, se o sujeito negro toma como objeto idealizado o branco e coloca um líder branco no lugar de seu Ideal do *Eu*, obtendo satisfação narcísica desse ato, onde encontraremos a atuação do gozo superegoico? Lembrando que, de acordo com Lacan (1972-1973/1985), o *Supereu* é a única estrutura que obriga o sujeito a gozar, e que o gozo é tomado em nossa pesquisa como um excesso sem serventia, que pode levar à destruição do próprio sujeito, se tomado energicamente pela pulsão de morte, talvez possamos levantar a hipótese de que o gozo superegoico na sequência da liderança consiste em levar o sujeito à própria destruição, por meios de incitação ao ódio pela propagação de um discurso social que incita a própria morte do sujeito. Vejamos.

O jornalista Gilberto Costa (2018) divulgou uma pesquisa realizada pelo Ibope sobre intenções de votos nas eleições presidenciais de 2018. Jair Bolsonaro, candidato que,

infelizmente, foi eleito naquele ano, tinha o apoio de 47% da população negra. Esse número nos soa estranho, pois o discurso desse homem é racista, misógino e homofóbico. É um discurso que incita ódio contra as minorias e faz com que a violência contra esses grupos seja percebida como se fosse autorizada. A consequência do apoio ao líder branco com um discurso racista é a possível destruição do próprio sujeito, que advém do desejo de que esse traço negro — que também é dele — seja destruído nos outros, sem perceber, muitas das vezes que ele e seus pares também serão aniquilados.

Veja o exemplo de Fernando Holiday, homem negro, vereador da Câmara Municipal de São Paulo e apoiador do governo Bolsonaro. Ele se declara abertamente contra as cotas raciais e o Dia da Consciência Negra, alegando que essas ações só promovem a segregação entre brancos e negros. Defensor da meritocracia, um dos seus discursos proferidos no YouTube merece ser reproduzido. Infelizmente, não encontramos o vídeo original, pois estranhamente foi retirado do ar — fato que não nos impediu que encontrar a transcrição de um trecho feita por Sacramento (2015):

Nós negros e pobres podemos sim vencer na vida através do mérito, não precisamos ficar como vermes, como verdadeiras parasitas atrás do Estado, querendo corroer cada vez mais e mais, com esse discurso de merda, com esse discurso lixo. Vocês fazem dos negros verdadeiros porcos no chiqueiro, que ficam fuçando a lama através do resto que o Estado tem a nos oferecer.

Holiday fala como se as cotas raciais não fossem uma reparação histórica e a cor da sua pele fosse indiferente em suas conquistas. Refere-se a Zumbi dos Palmares como um assassino e, com isso, apoia o discurso do negro perigoso. No entanto, em 2015, quando era uma das lideranças do MBL (Movimento Brasil Livre) e ocupava a frente do Congresso Nacional a favor do impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff, foi fortemente agredido por agentes da Polícia Legislativa. Em seu discurso sobre negros serem parasitas do Estado, parece esquecer que ele próprio é negro e que o fato de estar do lado do opressor não o isenta do risco de ter uma morte violenta ou de ser agredido física e moralmente, por causa do racismo.

Com o caso Holiday, podemos afirmar que existe algo além da satisfação narcísica em colocar o líder no lugar do Ideal do *Eu*, a saber: gozo superegoico, pois, ao eleger um líder branco que propaga um discurso de ódio ao traço negro, o sujeito está, na realidade, elegendo seu próprio algoz na cultura. Estamos falando, portanto, da satisfação pulsional existente nas moções destruidoras e desagregadoras da pulsão de morte.

O que dizer do ex-presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, com seu apoio ao — felizmente — ex-presidente do Brasil, Jair Bolsonaro? Camargo é um homem negro, de pele retinta, que apoia o discurso meritocrático, chama o racismo de “mimimi” e critica todos

os movimentos negros de resistência. Será que ele se dá conta de que, ao apoiar um líder que incita um discurso de destruição ao traço negro, ele mesmo pode ser destruído? Acreditamos que não, pois é dessa alienação política que o *Supereu* goza e até satisfaz seu gozo masoquista, fazendo-se objeto do gozo sádico do Outro.

### 2.3.3 Inferioridade pessoal

De acordo com Akbar (1996), o sentimento de inferioridade pessoal seria a consequência das incessantes humilhações, torturas e castigos provenientes da condição não humana, absurdamente atribuída aos negros, durante a escravatura. Ressaltamos a perda de seus nomes, a proibição de manifestar livremente suas tradições culturais, seus rituais, suas religiões, além da separação dos entes queridos e familiares — fator que pode ter contribuído para a perda do sentido na vida e do autorrespeito de algumas pessoas negras. O colonizador, com suas categorias de humanos e não humanos, impôs qual Deus deveria ser adorado, qual religião era boa e pura, quais atributos físicos deveriam ser exaltados e representantes da humanidade. Como consequência, pessoas negras foram e ainda são, em alguns espaços, tratadas como não humanas, perigosas, más, feias ou impuras. Tomamos como exemplo — apesar da crescente mudança — obras televisivas e cinematográfica em que pessoas negras constantemente interpretam papéis de traficantes, bandidos, assassinos, serventes ou pessoas em situação de extrema pobreza.

Akbar (1996) chama atenção para essa representação como veículo de perpetuação da imagem de pessoas negras como inferiores, fator que contribui para a construção das subjetividades na população negra. Para o autor, essas ações, repetidamente realizadas por séculos, produziram um certo tipo de sentimento de inferioridade no sujeito negro. Nós concordamos, em parte. É evidente que a repetição de determinados acontecimentos e representações midiáticas podem inferir na construção de nossas subjetividades, no entanto, não se trata, apenas, da repetição dessas ações, e sim da sustentação de um discurso dominante que coloca o negro como inferior ou perigoso. Discurso esse que incide diretamente na vida psíquica de pessoas negras. Nessa direção, o que poderia provocar um sentimento de inferioridade não seriam as ações que foram repetidas por séculos e sim o discurso que predomina em cada época e que o grande Outro incorpora, restando ao *infans* a absorção dos significantes ali presentes para se constituir.

Dito isto, o que se repete não é a ação, mas o discurso que o próprio racismo estrutural, juntamente com o mito negro, perpetua, atuando como agente na constituição psíquica do

sujeito negro. Rememorando o primeiro capítulo em que abordamos o conceito de Ideal do *Eu* branco, levantamos a hipótese de que a seqüela da inferioridade pessoal possua uma estreita relação com este Ideal e os imperativos categóricos do *Supereu*, uma vez que Souza (1983/2021) sustenta a existência de uma tensão entre o *Eu* e o Ideal do *Eu* branco, que alguns sujeitos negros possuem. Essa tensão é a manifestação do *Supereu* que, exigindo gozo através de culpa, críticas e recriminações por não alcançar o Ideal, faz do *Eu* objeto de suas moções sádicas. Concordamos com a autora e acrescentamos os estudos de José Sales (2019) sobre a “vergonha de si” como uma alteração psíquica decorrente do mito negro. Sales (2019) posiciona o mito negro como peça-chave na constituição psíquica do sujeito, na qual os principais afetados são as pessoas negras que podem desenvolver sintomas devido às discriminações raciais recorrentes. Ao falar sobre a vergonha de si, a autora pontua que o sentimento de vergonha não é recalcado, transformado nem esquecido; ele permanece fixado, de maneira estática, atingindo diretamente o *Eu* do sujeito. Acreditamos que o sentimento de inferioridade pessoal, articulado por Akbar (1996), e a alteração psíquica intitulada vergonha de si, postulada por Sales (2019), no fim das contas, tratam da mesma consequência: os efeitos do discurso racista no gozo sádico do *Supereu*.

Os estudos de Venturi e Verztman (2012), sobre a vergonha na psicanálise, revelam-nos que a questão central para os sujeitos que a experienciam é a sua imagem perante o olhar do outro. Os autores retiram da interpretação que Freud (1900[1899]/1991) fez do sonho de um paciente, que estava nu na frente de diversas pessoas estranhas, a concepção de “vergonha narcísica”, uma vez que o sofrimento está na “pressuposição de um outro, que percebe, de alguma maneira, algo que não é pra ser visto” (VENTURI; VERZTMAN, 2012, p. 138). Nessa direção, existe algo que, na concepção particular do sujeito, não procede à imagem narcísica que ele deseja sustentar para pertencer a um determinado grupo social e é justamente esse o ponto principal da nossa pesquisa.

Aprendemos que, pelo fato de o sujeito não abdicar facilmente da satisfação outrora obtida, ele projeta perante o *Eu* um Ideal, que, se alcançado, poderia resgatar a satisfação narcísica experienciada em seus anos iniciais de vida. Perceba que esse organismo não consegue se satisfazer narcisicamente sozinho; ele precisa do mundo externo, da sua família, amigos, relações afetivo-sexuais, trabalho, ou seja, o sujeito precisa estabelecer laços sociais para conseguir reencontrar parcialmente essa satisfação. Seguindo esse caminho, Venturi e Verztman (2012, p. 138) sustentam que a vergonha narcísica é “uma das reguladoras dessa inserção na comunidade, reafirma a importância do outro para a identidade do sujeito ao fazer ecoar no narcisismo uma ameaça de exclusão do grupo social”. Dessa forma, a vergonha

narcísica se situa no âmbito do medo de o grupo social perceber algo na imagem do sujeito que é antagonista àquela que ele deseja sustentar.

Se o Ideal de *Eu* do sujeito é branco, a imagem que ele tentará sustentar é a mais próxima possível da brancura, no entanto, lembremos, o Ideal é algo inalcançável. Então, seguindo o caminho do Ideal do *Eu* branco, podemos pensar a existência de uma vergonha narcísica decorrente da impossibilidade de o sujeito ser branco, apesar de suas investidas em mascarar os traços negroides.

Deste modo, a vergonha de si indica uma descontinuidade entre o que o sujeito é e o que ele imagina que deveria ser. Nesses casos, uma marca identificatória mais significativa passa a representar a identidade como um todo. Na visão do envergonhado, seu aspecto destoa do ideal supostamente compartilhado pelo grupo. Nesse tipo de vergonha, o sujeito se sente um não semelhante, um estranho, no seio de um determinado grupo (SALES, 2019, p. 98).

Ressaltamos que essa condição não é e nunca será de inteira responsabilidade do sujeito negro. Munanga (2012) sabiamente pontua que, no cotidiano, pessoas negras irão se deparar com situações violentas, dissimuladas e forjadas, das quais não sairão indiferentes. “Perguntar-se-á, afinal, se o colonizador não tem um pouco de razão. Será que não somos mesmo ociosos ou medrosos, deixando-nos dominar e oprimir por uma minoria estrangeira?” (MUNANGA, 2012, p. 33). É evidente que não somos, no entanto, as constantes barreiras sociais impostas pela branquitude para a manutenção de seus privilégios, que podem fazer com que pessoas negras assimilem e busquem determinadas ações, vestimentas ou padrões estéticos que se assemelhem ao branco. Estamos falando de uma necessidade para conseguir um emprego, por exemplo. Uma pesquisa realizada na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, apontou que mulheres negras com cabelo natural são vistas como menos profissionais em ambientes corporativos (GALILEU, 2020). Os pesquisadores selecionaram recrutadores com cores de pele diferentes para avaliarem o perfil dos candidatos, de acordo com o profissionalismo e a competência de cada um. As mulheres brancas e negras de pele clara com cabelos alisados foram aquelas que receberam uma maior pontuação. Já mulheres negras com cabelos naturais, crespos ou trançados, não atingiram uma pontuação promissora nem foram recomendadas para outras entrevistas.

Munanga (2012) analisa toda a violência experienciada pelo povo negro ao longo dos séculos e pontua:

Diante desse quadro, qual seria a saída do colonizado? Historicamente duas tentativas foram observadas e analisadas. A primeira consistiu no embranquecimento. Na sua totalidade, a elite negra alimentava um sonho: assemelhar-se tanto quanto possível ao branco para, na sequência, reclamar dele o reconhecimento de fato e de direito. Como

tornar real essa semelhança a não ser através da troca de pele? Ora, para chegar a isso, pressupunha-se a admiração da cor do outro, o amor ao branco, a aceitação da colonização e a autorrecusa. E os dois componentes dessa tentativa de libertação estão estreitamente ligados: subjacente ao amor pelo colonizador, há um complexo de sentimentos que vão da *vergonha ao ódio de si mesmo*. O embranquecimento do negro realizar-se-á principalmente pela assimilação dos valores culturais do branco. Assim, o negro vai vestir-se como europeu e consumirá alimentação estrangeira, tão cara em relação a seu salário (MUNANGA, 2012, p. 33-34, grifo nosso).

O trecho se refere a pessoas que gastam uma enorme porção de energia libidinal para parecer com o branco, acreditando ser essa a saída para a ascensão social. Assimila-se a linguagem e a cultura do colonizador, na esperança de ser reconhecido socialmente, tal como pessoas brancas são. No entanto, embranquecer-se estética ou socialmente não faz com que o sujeito deixe de ser negro e daí surge a vergonha narcísica, tal como nos ensinaram Venturi e Verztman (2012), pois o sujeito viverá uma vida em busca de encontrar formas nas quais seus traços negros não sobressaiam. O psicanalista branco Jurandir Freire Costa (2021, p. 32) nos conta o caso de um homem negro de 45 anos que, ao chegar pela primeira vez em seu consultório, disse-lhe: “Por favor, espere um instante! Não se assuste!” e logo em seguida tirou a roupa, ficou só de cueca à sua frente, girou em torno do próprio corpo, vestiu-se e entregou-lhe uma foto da família, na qual se via a mãe branca, o tio materno branco, a esposa e dois filhos, cujas cores o relato não informa. Então desabafou:

Eis o meu problema. Sou um homem bem-sucedido na profissão, tenho uma esposa que amo, meus filhos vão muito bem, mas como você pôde ver, tive uma mãe branca e um pai negro que me “sujou”. Você deve ter notado que tenho o corpo mestiço muito escuro e, além disso, todo mundo vê, de cara, que nasci numa família pobre. Vim lhe procurar por uma razão principal. Queria saber se o preconceito racial realmente existe. Se existe, e você me confirma, vou embora porque nada tenho a fazer aqui. Se, ao contrário, não existe, então lhe peço para ajudar-me a superar meu complexo de inferioridade e a ter um corpo de “classe média”, com os gestos, modos de falar e de comportar socialmente próprios a esta classe. Este é o meu problema. Não consigo me fazer aceitar pelas pessoas do meu meio social por causa da minha herança racial. Não sei como me conduzir neste meio, pois tenho uma aparência e atitudes de um negro pobre. Sempre que me encontro entre pessoas da “classe média”, numa reunião de trabalho, numa conferência ou num simples encontro social, começo a gaguejar; a tremer; a sentir náuseas; a transpirar; a ter a impressão de que vou desmaiar, enfim, tenho medo que descubram que tenho medo; que tenho um complexo de inferioridade em relação a eles. Não aguento mais (apud COSTA, 2012, p. 33).

O trecho acima pode ser enquadrado dentro da seqüela psíquica de inferioridade pessoal, uma vez que, inserido em uma sociedade racista como a nossa, o sujeito considera-se “sujou” por ser negro, sente vergonha de sua cor e inferior perante pessoas brancas. No entanto, destacamos que essa é uma consequência do mito negro criado pelo colonizador, na perversa intenção de perpetuar sua dominação pelos territórios. Munanga (2012) nos alerta que além da dominação territorial, temos a psicológica e a linguística, que adentra o aparelho de memória

do sujeito negro como larvas que devoram tradições e culturas pretas. A assimilação da cultura do branco e a alienação política do negro foi e continua sendo um trabalho constante da branquitude, de mitificação e desvalorização do corpo negro. Por essa razão, concordamos com Fanon (1952/2020, p. 114), quando fala sobre o complexo de inferioridade do negro:

Se ele se encontra a tal ponto imerso no desejo de ser branco, é porque vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na exata medida em que essa sociedade lhe cria dificuldades que ele se vê colocado numa situação neurótica.

Que dificuldades são essas? Podemos pensar no mercado de trabalho, nas relações afetivo-sexuais e familiares, no entanto, resumimos todas elas a uma palavra: existencial. Nos estudos de Sales (2019), existir como negro em uma sociedade racista é ter a vida ameaçada continuamente, uma vez que o racismo estrutural coloca o sujeito frente a situações de discriminação e exclusão social. A maneira como as relações sociais ocorrem, em uma sociedade racista como a nossa, coloca o sujeito em extrema vulnerabilidade, exposto a situações públicas constrangedoras.

O paciente de Costa (2012) recusava-se a assumir sua negritude, pois em seu imaginário tal ação confirmaria a perversa assunção do branco como “alfa e ômega da classificação racial” (COSTA, 2012, p. 41). Na constituição de seu aparelho psíquico, o paciente relata que sua mãe branca “sempre havia procurado negar que ele era um negro e que isto o levou a tomar como seu um desejo que, de fato, vinha do outro” (COSTA, 2012, p. 36). Note que sua mãe não rechaçou abertamente o traço negro do filho, mas o recalcou. Como não temos acesso à narrativa da mãe e seus motivos para tal silenciamento/negação, o que nos interessa, enfim, é a interpretação que o paciente fez disso. Destarte, “por causa deste desejo materno, dizia ele, deixou-se arrastar pela ilusão de ser um branco, malgrado a realidade se seu corpo” (COSTA, 2012, p. 36). Sua percepção como corpo negro aconteceu por volta dos 8 anos, no período escolar, momento no qual passou a compreender o que era ser uma pessoa cuja cor da pele é negra. Para o psicanalista, o mal-estar de seu paciente deriva da falência do Ideal do *Eu* branco, gerando angústia mediante o sentimento de inferioridade.

Com Zygoris (1995) é possível pensar uma dessas situações como quando um outro nome toma o lugar do nome próprio do sujeito, desencadeando a vergonha e seus possíveis destinos. Como exemplo, temos os casos recentes de racismo nos campos de futebol, dentre os quais destacamos o de Gustavo Santos de Assunção, volante do Atlético-GO, que — de acordo com a reportagem de Danielle Oliveira (2022) — foi chamado de “macaco” e “negão” por um

torcedor. Em depoimento, o jogador confessou que ficou extremamente triste com o ocorrido, não conseguiu se alimentar adequadamente e ficou mais introspectivo por vários dias.

Nesse momento, o sujeito fica face a face com o olhar de reprovação do outro, e o que o outro reprova é a sua condição física, a sua cor, os seus traços negroides, algo do qual ele não poderá se desvencilhar. Assim, o sujeito se sente marcado pela imperfeição, o sentido que seu corpo carrega o deixa vulnerável e exposto aos processos de discriminação e exclusão, e a vergonha pelo que se é torna-se praticamente inevitável (SALES, 2019, p. 99).

Para Zygoris (1995), o sentimento de vergonha demanda uma “vingança”, uma espécie de reparação, que, quando não realizada, permanece fixada na memória do sujeito “não apenas como uma representação, uma lembrança dolorosa, e sim como experiência traumática inscrita no próprio corpo” (ZYGOURIS, 1995, p. 167). Pelo seu aspecto corporal, que impele uma resposta ao ato, a pulsão de morte entra em cena com suas moções agressivas e destruidoras. Na impossibilidade de direcionar essa agressividade para aquele que evoca a vergonha no sujeito, essa moção destrutiva retorna para si, “sofrendo desse modo a violência da pressão da pulsão contra si próprio — seu corpo, sua face, seu nome” (ZYGOURIS, 1995, p. 168). No caso do referido jogador, inferimos que, na impossibilidade de responder ao insulto do torcedor, a agressividade voltou-se contra si mesmo, provocando-lhe inibições alimentares e isolamento social.

O xingamento “macaco” corresponde à animalidade e selvageria contida na memória do mito negro. De acordo com esse mito, não existe condição humana que possa estar interligada à existência da pessoa negra. A perpetuação desse mito na nossa sociedade produz uma linha divisória, não explícita por lei, entre aqueles considerados superiores/humanos e inferiores/selvagens, o que, por sua vez, gesta sujeitos em alienação política ou evidente sofrimento psíquico, como é o caso da seqüela psíquica da escravatura, denominada inferioridade pessoal. Isildinha Baptista Nogueira (2021), ao abordar o tema da vergonha de si, pontua que o racismo estrutural faz com que pessoas negras sejam denominadas ofensivamente, sem que a nomeação utilizada no insulto tenha relação com a história individual de cada um. Quando chamam uma pessoa negra de macaco, não se referem a um gosto pessoal por bananas, por exemplo, e sim ao que existe de selvagem e animalesco nessa pessoa, resultado de “designações depreciativas que, historicamente, marcaram os negros” (NOGUEIRA, 2021, p. 125).

Através de uma análise psicanalítica, inferimos que a violência experienciada pelo volante Gustavo não deve ter sido a primeira, fazendo com que o conjunto delas em sua história de vida se tornasse terreno fértil para as moções sádicas do *Supereu*. Em “El problema

económico del masoquismo”, Freud (1924/1992) sustenta a teoria de que o *Eu* assume uma posição masoquista e o *Supereu*, uma posição sádica, contribuindo para a satisfação pulsional à qual Lacan (1959-1960/2008) atribui a crueldade do *Supereu*. Sobre o caso de Gustavo, podemos então levantar a hipótese de que, no âmbito inconsciente, o sujeito desejou exteriorizar seu impulso de destruição no Outro. Acreditamos, portanto, que, antes da vergonha de si, Gustavo possa ter sentido raiva. No entanto, com a renúncia do gozo no Outro, o *Supereu* exige que se goze de qualquer maneira e, como forma de objeto *a voz*, ordena o gozo sádico sobre o *Eu*, resultando no que Gustavo relatou como introspeção social e falta de vontade de se alimentar.

Não sabemos, no entanto, se Gustavo rechaça o traço negro nem tão-pouco seu posicionamento político a respeito, fator que nos impede de afirmar que ele possua a seqüela psíquica da inferioridade pessoal. Porém este fato não anula as observações que apresentamos sobre os insultos racistas, o sentimento de vergonha de si e seus estragos na vida psíquica do sujeito negro.

#### 4 A POTÊNCIA INVENTIVA DO INCONSCIENTE: MITO NEGRO E CRIAÇÃO

Durante o curso de Memória Social, especificamente na disciplina de Memória Social e Instituição, deparei-me com a pesquisa de Ana Lugão Rios<sup>21</sup> e Hebe Mattos<sup>22</sup> sobre a narrativa dos descendentes de pessoas escravizadas e alforriadas no Sudeste brasileiro. Dessa pesquisa, nasceu o livro *Memórias do Cativo*, que trata, com muita sensibilidade, da história que não encontramos na história oficial do Brasil, uma memória viva que é transmitida de geração a geração (RIOS; MATTOS, 2005). Paralelamente, entrei em contato com o texto de Walter Benjamin (1940/2020) intitulado “Sobre o conceito da História”, que trata da manipulação do passado e de suas narrativas pela história oficial para benefício daqueles que estão no poder. Benjamin afirma a existência de privilégios ancestrais e ressalta que aqueles que estão no poder são os herdeiros daqueles que, no passado, ocuparam esses espaços. No entanto, sua afirmação de que “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer” (BENJAMIN, 1940/2020, p. 12) provocou incômodos na pessoa que vos escreve. Então, questionamos: o inimigo, realmente, nunca deixou de vencer?

Escrevemos sobre essa inquietação em novembro de 2021,<sup>23</sup> justamente, porque Rios e Mattos (2005) nos mostraram a potência que existe no campo das micropolíticas, daquilo que ocorre nas entrelinhas, nos pequenos encontros e grupos, na memória viva alojada na ponta da língua de cada um que não foi capturado pelos ideais racistas da branquitude ou que conseguiu, não importa o momento da vida, separar-se do Ideal do *Eu* branco. É nesse caminho que o presente capítulo se estrutura, como uma contramemória, um respiro, um fato, uma afirmação sobre as mudanças que já ocorreram e ainda ocorrem, desestabilizando o mito negro e a ideologia do branqueamento. Nesse caminho, ressaltamos que existem outras linhas a serem traçadas pelo sujeito negro que não seja a da alienação política, resultante do processo de tomar o branco como objeto de amor. Citamos Fanon (1952/2020, p. 114):

Em outras palavras, o negro não deve mais se ver colocado diante deste dilema: branquear-se ou desaparecer, mas deve poder tomar consciência de uma possibilidade de existir; dito de outra maneira, se a sociedade lhe cria dificuldades em razão da sua cor, se constato em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de

<sup>21</sup> Ana Lugão Rios (1960-2012) foi professora adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro e desenvolveu pesquisas na área da memória e história oral sobre escravização, pós-abolição e famílias negras. Falecida em 2012, deixou-nos um legado sobre as memórias dos descendentes de escravizados e libertos, das antigas cafezeiras do Sudeste do Brasil. <http://lattes.cnpq.br/8392593747896943>

<sup>22</sup> Professora titular-livre da Universidade Federal de Juiz de Fora, pesquisadora e coordenadora do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI UFF/UFJF), conduziu, junto com Ana Lugão, a pesquisa que deu nome ao livro *Memórias do Cativo* (RIOS; MATTOS, 2005). <http://lattes.cnpq.br/2719300158070968>

<sup>23</sup> Artigo intitulado “O ideal do “Eu branco” e as memórias germinadas no quilombo de São José da Serra: uma análise da memória nacional e a constituição psíquica da pessoa negra”, disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/63109> Acesso em: 16 mar 2023

cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter distância”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez elucidados os motivos, colocá-lo em condições de escolher a ação (ou a passividade) diante da verdadeira fonte conflitual – isto é, diante das estruturas sociais.

Nessa direção, entendemos que a memória não é estática em função de recordar ou interpretar. Ela é, antes de tudo, criação simbólica das experiências presentes e ressignificação das passadas, possibilitando novas inscrições na memória coletiva e conseqüentemente nas individuais. Ao falar sobre o pacto narcísico da branquitude, Bento (2022) reforça a responsabilidade dos europeus e da branquitude brasileira na manipulação da memória histórica para fins de dominação e exploração. No entanto, a autora pontua: “memória pode ser também a revisão da narrativa sobre o passado ‘vitorioso’ de um povo, revelando atos anti-humanitários que cometeram — os quais muitas vezes as elites querem apagar ou esquecer” (BENTO, 2020, p. 27).

É nesse sentido que pensamos a contramemória. Mas o que queremos dizer com contramemória? Poderíamos resumir como uma memória outra, além daquela que é reproduzida nas mídias e na história oficial. Essa contramemória nos permite enxergar os fragmentos, as falhas e escolhas contidas na própria história oficial e combatê-las com outros eventos que ocorreram paralela ou simultaneamente à história oficial. Foucault (1971/2014), ao criticar a história dos historiadores, aponta as falhas contidas no olhar estático que ela propõe, direcionando a atenção para uma visão determinista e única dos acontecimentos. Essa história dos historiadores “supõe uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma” (FOUCAULT, 1971/2014, p. 71) e esse movimento pode ocultar a emergência de novos monumentos, personalidades ou heróis não eurocentrados, produzindo memórias que contradizem o que está posto no discurso dominante e proporcionando novas inscrições no inconsciente.

Na análise que faz sobre a história, o filósofo descobre a existência de um tipo de história que difere da história dos historiadores e a denomina “história efetiva”, pois ela está do lado do descontínuo e a favor da vida. Sendo assim:

A história “efetiva” se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apoia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retrazá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isso (FOUCAULT, 1971/2014, p. 72).

Com esse fragmento, podemos pensar que a história efetiva trabalha com aspectos históricos ocultados, está do lado do acontecimento que emerge quando o jogo de forças se

inverte, de forma que quem antes dominava começa a enfraquecer e os dominados se fortalecem nesse campo. À vista disso, podemos afirmar que a história dos historiadores colabora para a manipulação das memórias, tal como vimos no primeiro capítulo de nossa dissertação, pois é através de sua propagação que os sentidos e as “verdades” são organizadas em nossa sociedade, contribuindo para a difusão e manutenção do mito negro.

Vejamos a história oficial dos historiadores: ela narra a abolição da escravatura realizada no Brasil pela princesa Isabel em 1888, de forma contínua e seletiva, colocando em evidência uma personagem branca e europeia como salvadora dos escravizados — versão que repercute até hoje nos livros de história. O que está ausente nesse evento fixo em nossas memórias é, por exemplo, o acontecimento que proporcionou a abolição da escravatura no Estado de Ceará em 1884. Trata-se da revolta dos jangadeiros, liderada por José Luis Napoleão e Francisco José do Nascimento, o Dragão do Mar. Ambos não brancos, brasileiros e pobres. Uma luta liderada por pessoas populares, que resultou na abolição da escravatura no Ceará em 25 de março de 1884 (SANTOS, 2020). Isso é a história efetiva.

Antes de serem escravizados, os africanos possuíam sua própria forma de organização, desenvolvimento político, tecnológico e linguístico. Elisa Larkin Nascimento (2008) narra que, em 1879, o cirurgião R. W. Felkin testemunhou na região africana chamada Uganda uma cesariana realizada por médicos pertencentes ao povo banyoro. Técnicas como anestesia, cauterização e hemóstase também já eram utilizadas e indícios apontam a operação de tumores cerebrais e remoção de cataratas realizadas pelos egípcios, pois esse saber tinha como referência o cientista egípcio Imhotep, que desenvolveu importantes trabalhos 2800 anos a.C. A conclusão de Nascimento (2008) é que é inautêntico atribuir a Hipócrates o título de pai da medicina. Isso é história efetiva.

Compreendemos que a transmissão e a sustentação do mito negro se fazem com o auxílio dessa história dos historiadores, pois ela comunga a percepção do negro como inferior, perigoso, feio, sujo, preguiçoso e dependente. Essas são as “verdades” que nossos pais, os pais de nossos pais e assim sucessivamente aprenderam e que nos chegam desde muito cedo, através da linguagem que nos faz sujeitos no mundo. Sendo assim, é através da aparição das histórias efetivas que pensamos na ruptura com o mito negro e na possibilidade de desalienação política, ainda que isso não nos pareça ser suficiente, pois existem pessoas que preservam o Ideal do *Eu* branco independentemente de se depararem com histórias que afirmam posições não subalternas da população negra. Então que outros fatores poderiam estar envolvidos?

Para tentar responder essa pergunta, é preciso pensar no conceito de liberdade e na experiência singular de cada sujeito. O leitor deve ter percebido que, ao longo de nossa

dissertação, tratamos de especificar com cuidado que os casos abordados podem acometer algumas pessoas negras. Ressaltamos isso, pois os recortes apresentados foram de pessoas negras que cresceram em famílias cujo ideal do *Eu* era branco e, portanto, tiveram suas constituições psíquicas marcadas pelo discurso da ideologia do branqueamento. Isso não quer dizer que sujeitos que cresceram em um ambiente onde o traço negro era exaltado não possam sofrer essas mesmas questões, pois não passam toda a vida no interior de suas famílias. Em nossa cultura, crianças são mandadas para a escola muito antes de atingirem a idade escolar de quatro anos — chamamos de creche as instituições que aceitam bebês a partir de sete meses ou menos e, nesses casos, o *infans* tem contato com outros cuidadores que podem ou não compartilhar dos mesmos ideais antirracistas que a família.

Seja como for, não acreditamos que a constituição psíquica do sujeito negro em nossa sociedade racista seja tão determinista assim ao ponto de só existir o Ideal do *Eu* branco como caminho. Sustentamos que existe a dimensão da escolha mediante imposição social mortífera ou não, convocando o sujeito negro que experencia as violências racistas a um posicionamento sobre sua própria vida. Temos como exemplo as rebeliões que aconteciam durante a escravização dos povos africanos.

Clóvis Moura, militante comunista, intelectual negro e pensador social inquieto, principalmente quanto aos assuntos referentes aos negros no Brasil, resgata a história de resistência dos escravos que, por ignorância ou perversidade, é superficialmente explanada dentro das instituições de ensino básico. Em um de seus livros mais emblemáticos, *Rebeliões da Senzala* (MOURA, 2020), o historiador narra, dentre muitos outros eventos, as rebeliões dos escravos paraibanos. Essas pessoas desde cedo se organizavam e lutavam pela liberdade. Após muitos conflitos, o governo mandou que fosse cumprido o Alvará de 7 de março de 1741, em que escravos fugitivos deveriam ser marcados a ferro em brasa com um “F” no meio de suas testas, além de terem cortada uma de suas orelhas. Se a intenção era deter as rebeliões e a luta dos escravizados contra a escravidão, aconteceu o contrário. As cadeias começaram a ficar cada vez mais cheias, até que uma das delegacias foi palco de um evento que demonstrou, através da insubmissão, não só o desejo por liberdade, mas a força de agir para conquistá-la. Aconteceu que uma das pessoas negras que ali estavam presas se rebelou contra os maus tratos e, como castigo, foi condenada a receber quatro dúzias de palmatoadas. Outros prisioneiros que ali estavam, ao se depararem com tamanha tirania, rebelaram-se, todos, contra os guardas. O combate foi violento. Alguns morreram e outros ficaram gravemente feridos.

Os mais diversos atos de resistência não culminaram, imediatamente, na abolição da escravidão. Não estamos interessados no sucesso dessas operações, e sim no posicionamento

do sujeito negro mediante a imposição objetificada de sua existência como ser humano. Nessa direção, as diversas rebeliões que ocorriam buscavam a liberdade, mas não uma liberdade idealizada e perfeita. Segundo Simone Weil (2020), a liberdade consiste numa busca constante por se atingir uma forma de vida melhor do que a atual. Logo, acreditamos que as rebeliões que ocorriam durante a escravatura visavam atingir condições de vida melhores, independente do tempo que isso levasse, pois os que se rebelavam eram insubmissos à memória do mito negro. Para Hannah Arendt (2021), só é possível pensar a liberdade na relação com outro. Por essa razão, a autora define liberdade como política e ação, o que os sujeitos não escolhem simplesmente por desejo ou vontade, e sim como uma obrigação. Não pelas suas próprias vidas, mas pelo mundo! A ordem social durante a escravidão dos povos africanos era a de que se assujeitassem, incorporassem a condição de não humanos e, principalmente, obedecessem ao colonizador, mas a escolha de alguns foi a desobediência, afirmando suas existências como seres humanos.

Contudo, a história nos mostra que nem todas as pessoas escravizadas se rebelavam da maneira que Clóvis Moura (2020) relata. Inclusive por isso, entendemos que existe alienação na sujeição, o que, por sua vez, produz comportamentos diferentes em cada sujeito. A escravatura foi cruel e a violência praticada, para alguns, pode escapar ao imaginável. Não podemos julgar aqueles que tentavam, a todo custo, sobreviver, mesmo que isso implique em obediência. O que obviamente não significa perdoar os capitães do mato ou qualquer outro escravizado que traiu seus semelhantes por benefício próprio. Boétie (2017) fala desses que se aproximam do tirano para obter vantagens como aqueles que há tempos desistiram de sua liberdade e abraçaram duplamente a escravidão. Alienados, gozaram de uma falsa liberdade entregando seu corpo a serviço do colonizador. Mas sejamos objetivos: esta não é uma condição imutável.

Não se trata de desconsiderar a dimensão traumática da escravatura, a ponto de culpabilizar pessoas negras pela condição de escravos ao qual foram submetidas. Mas de compreender que esse processo violento de exploração, desumanização e tortura, produziu no colonizado, como afirma Fanon (1956/2018), uma espécie de assimilação ao discurso do branco, sua cultura e costumes. Na teoria que essa pesquisa se assenta, chamamos essa assimilação de alienação ao discurso do Outro, uma vez que para emergir como sujeito de linguagem, ele necessita se alienar as estruturas semânticas, seus sentidos e significados pré-estabelecidos na cultura. No entanto, afirmamos, sempre há possibilidades de separação dos ideais do colonizador. Destarte, questionamos: o que ocorre no interior de nosso aparelho psíquico para que ocorra essa separação com o Ideal do *Eu* branco? Para responder essa

pergunta, precisaremos adentrar nos conceitos de alienação e separação, assim como significante-mestre, significante do saber e cadeia de significantes.

### 3.1 Os processos de alienação e separação no aparelho psíquico

Compreendemos, com os capítulos anteriores, que a constituição do aparelho psíquico se faz no encontro com o Outro e que o sujeito como tal só pode emergir na cultura assujeitado à linguagem. Desde antes de nosso nascimento já recebemos denominações e nos tornamos objeto de assunto dos que nos precedem e a interpretação que fazemos disso, que chega até nós pela palavra do Outro, é decisiva para a constituição do Ideal do *Eu* branco. No entanto, gostaríamos de retomar o que falamos no Capítulo 1: daquilo que é inscrito, que resta não assimilado, perdido e fica como um vazio, uma coisa sem representação que possibilita ao sujeito escolher e criar para além daquilo que lhe é transmitido. Esse vazio, como vimos no capítulo anterior, é a Coisa, nomeada por Lacan como o objeto *a*. É justamente por existir esse vazio que os significantes do Outro não recobrem o sujeito e são marcados pelo não senso. Via de possibilidade para que o sujeito se torne desejante e possa escolher, criar ou recriar caminhos outros, que não aquele que lhe foi transmitido ou pré-determinado. No entanto, como chegamos ao ponto de escolher produzir e ser outra coisa para além do que nos foi transmitido? Para responder tal pergunta, precisamos compreender as duas operações de causação do sujeito, elencadas por Lacan (1964/2008): alienação e separação.

Primeiro, entenda que a alienação não é ao discurso do Outro, mas aos significantes contidos nele. O que é um significante? Aquilo que representa o sujeito para outro significante. Existem dois tipos de significantes: o  $S^1$  (Significante-mestre) e o  $S^2$  (Significante do saber), que representa o saber do Outro.  $S^1$  é o significante que representa o sujeito e somente a ele pertence; é a base e a referência do início da cadeia significante.  $S^2$  são os significantes que estão no campo do Outro e vão construir um significado em cadeia para o  $S^1$ , porque um significante não significa nada, ganhando apenas algum sentido no laço com o outro significante, que lhe confere algum saber.

Como um significante em si não significa nada, é preciso ao menos dois para criar uma distinção. Logo, o significante negro só ganha existência na oposição ao significante branco. É a partir da inscrição dessa diferença que o sujeito vai buscar atributos na tentativa de construir um saber sobre eles.

Dessa forma, em uma cadeia de significantes, temos um  $S^1$  no início e vários  $S^2$  para trazer a significação de  $S^1$  (JORGE, 2008). Exemplo:  $S^1$  negro é um significante de referência

para um sujeito, que, no entanto, não possui sentido sozinho. Afinal, “negro, o que?” Para que se forme um significado, outros significantes ( $S^2$ ) precisam entrar em cena, os quais podem ser: bonito, inteligente, periférico, pobre, rico, perigoso, salvador, entre outros. O que nos interessa dizer aqui é que o  $S^2$  está no campo do Outro, fator que condiz com a argumentação que trouxemos no Capítulo 1 sobre o Outro nomear o sujeito, narrar histórias e proferir discursos sobre pessoas negras que irão influir no significado que o sujeito cria sobre o que é ser negro.

Sendo assim, na constituição do sujeito que acontece no campo do Outro não é só a sobrevivência do sujeito que é garantida, mas o significado de sua existência começa a ser constituído via cadeia significante. Dessa forma, afirmamos que, para garantirmos nossa existência como sujeitos de linguagem na cultura, não há outra escolha a não ser nos subordinarmos aos significantes que provêm do grande Outro. Isso é o que Lacan (1964/2008) chama de alienação, não do discurso do Outro, mas dos significantes contidos em seu discurso.

No campo da alienação, existe uma escolha forçada que precisa ser feita, a qual Lacan (1964/2008) exemplifica através de dois campos: o Ser ( $S^1$ ) *ou* o Sentido ( $S^2$ ), sendo que no primeiro campo encontra-se o sujeito e no segundo, o Outro. Caso o sujeito escolha o campo do Ser, ele se perde, uma vez que não existe significação somente com o  $S^1$ ; caso escolha o Sentido (os significantes secundários), perde o Ser, ou seja, aliena-se dos significantes contidos no campo do Outro. Se, na constituição psíquica do sujeito negro, os significantes secundários sobre o negro forem de ordem negativa, a significação que o sujeito poderá ter sobre ser negro será negativa. No entanto, não se assujeitar a esses significantes do Outro implica morrer fixado em um único significante-mestre que não faz significação sozinho. Esse *ou* entre ambas as opções, o Ser ( $S^1$ ) *ou* o Sentido ( $S^2$ ), chama-se *vel* da alienação, que:

Se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há consequências um nem um, nem outro. A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso. Ilustremos isto pelo que nos interessa, o ser do sujeito, aquele que está ali sob sentido. Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso — escolhemos sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente (LACAN, 1964/2008, p. 206).

A escolha forçada pelo Sentido ( $S^2$ ) é o que qualifica tal operação como alienação, pois escolhemos um Sentido que o Outro nos entrega e assim perdemos parte do Ser. Talvez me perguntem por que então escolher o Sentido, em vez do Ser? Lacan (1964/2008) usa o exemplo da “bolsa ou a vida” no momento de um assalto. Se escolhermos a bolsa, perderemos a bolsa e possivelmente também a vida. Se escolhermos a vida, seguiremos vivos, porém sem a bolsa e tudo que existia dentro dela; seguiremos com uma falta. Sendo assim, repetimos, em termos de

constituição psíquica do sujeito, ele precisa dos Sentidos que provêm do Outro para que faça sua entrada na civilização como sujeito de linguagem, mesmo que isso implique uma perda do Ser — perda necessária que instaura o instaura como sujeito desejante.

Afirmamos então que o sujeito, na alienação, faz uma escolha forçada pelo Sentido e, por conta disso, perde o Ser. Ora, se perdemos o Ser, como é possível as pessoas serem outra coisa senão o sentido ao qual foram fixadas? Porque é no desaparecimento do Ser que se instaura a falta, uma falta-a-ser, que colocará o sujeito em movimento entre as significações que possam responder as questões de sua existência. Dessa forma, podemos afirmar que o processo de alienação não se reduz ao sujeito ter sua existência traçada e falada pelo Outro, pois não existe cadeia de significantes capaz de recobrir toda a dimensão do sujeito. O campo da significação é sempre furado, o que o torna uma via de possibilidades inventivas.

Entre  $S^1$  e  $S^2$  existe um intervalo no qual se produz a falta, um desejo que começa quando se percebe que o Outro também é faltoso:

É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para aquém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito (LACAN, 1964/2008, p. 214).

É a entrada do Outro como faltoso que escancara a ausência de verdade e saber absoluto sobre o sujeito. Esse desejo instalado na falta é motor criativo para a produção de novos sentidos na cadeia significativa do sujeito. Em resumo, a única via pela qual é possível sair da alienação é através do desejo (LACAN, 1964/2008). Desejo de ser para além dos significantes inscritos pelo Outro, desejo de criar e recriar. Esse processo inventivo e ressignificante chama-se separação, pois implica a ação de fazer algo de diferente com os significantes inscritos pelo Outro. Colette Soller (1997, p. 62) nos lembra de que “a alienação é o destino”, uma vez que dependemos dos significantes advindos do Outro para emergirmos como sujeitos de linguagem. Já “a separação não é o destino”, posto que implica uma vontade, um querer por parte do sujeito de “se separar da cadeia significativa” (SOLLER, 1997, p. 62). Isso não significa sua exclusão, e sim uma ação de não tomar o  $S^2$  como verdadeiro e absoluto, criando outros sentidos para os significantes contidos na cadeia. Por isso que a única via de saída da alienação é pela via do desejo “de saber o que se é para além daquilo que o Outro possa dizer” (SOLLER, 1997, p. 62). Relembremos que esse Outro é o discurso de cada época e tanto a nossa quanto a de nossos antepassados é a época do racismo estrutural.

Falamos no Capítulo 1 de um aparelho psíquico que é também aparelho de memória, constituído por narrativas e sentidos advindos do Outro. Entendemos que o discurso racista que ainda opera em nossa cultura também constitui esse aparelho psíquico, afinal é linguagem. Logo, ao nos constituirmos como sujeitos de linguagem, somos compostos por resquícios dessa lama racista, tendo em vista que, em um primeiro momento de nossas vidas, só nos tornamos sujeitos por sermos assujeitados ao campo do Outro. No entanto, como quem anuncia uma brisa de esperança para outros rumos, Lacan (1964/2008, p. 184) enfatiza: “É por isso que ele precisa sair disso, tirar-se disso, e no tirar-se disso, no fim, ele saberá que o Outro real tem, tanto quanto ele, que se retirar disso, que se safar disso”.

Mas, afinal, o que é um Outro real? Um Outro faltoso, que teve de ser alienar ao Sentido, tal como todos nós. Soller (1997) salienta que o Outro, no processo de separação, não é o mesmo da alienação, uma vez que o Outro da alienação é cheio de significantes e o da separação é o da falta. Parece-nos oportuno falar nesse momento que é na medida que contramemórias do mito negro entram em cena nesse jogo de forças que as memórias politicamente manipuladas, responsáveis por contribuir com a criação e sustentação de um Ideal do *Eu* branco, escancaram a falta, digo, o vazio do colonizador europeu e da branquitude brasileira. Não são deuses, heróis, unicamente belos, bondosos ou bem-sucedidos. São o que são: sujeitos faltosos, que possuem privilégios ancestrais devido à exploração, invasão de terras, escravização de pessoas não brancas e, claro, à cor branca de suas peles.

Sempre importante rememorar que os brancos europeus que vieram para o Brasil nas costas do Decreto nº 9.081, de 03 de novembro de 1911, foram os primeiros cotistas de nosso imenso país racista. Tau Golin (2014) cumprindo com o dever ético-político da memória, fala da hipocrisia de determinadas pessoas brancas, especificamente as localizadas no Rio Grande do Sul e em outras regiões do país, que criticam a Lei de cotas raciais, no Brasil. Em seu artigo publicado no *site* de notícias Sul21, intitulado “Os cotistas desagradecidos”, explana a conveniente falta de memória sobre as políticas de colonização, que:

[...] foram as aplicações concretas de políticas de cotas. Aos servos, camponeses, mercenários, bandidos, ladrões, prostitutas da Europa foi acenado com a utopia cotista. Ofereceram-lhes em primeiro lugar um lugar para ser seu, um espaço para produzir, representado pelo lote de terra; uma colônia para que pudesse semear o seu sonho. E lhes alcançaram juntas de bois, arados, implementos agrícolas, sementes, e o direito de usar a natureza — a floresta, os rios e minerais — para se capitalizarem. No processo, milhares não conseguiram pagar a dívida colonial e foram anistiados. E quando ressarciram foi em condições módicas (GOLIN, 2014).

O autor ainda acrescenta que, antes do Decreto nº 9.081/1911, por volta do século XVIII, dois povos nativos do Brasil foram exterminados para que treze mil hectares de terra fossem

entregues aos colonizadores brancos europeus, para explorarem nossa terra (GOLIN, 2014). Já no final do século XIX, enquanto pessoas negras sofriam com o modo irresponsável pelo qual o governo conduzia o processo pós-abolição, entregando-as à própria sorte, sem qualquer tipo de suporte, as colônias foram entregues aos imigrantes, que não precisavam se preocupar, por exemplo, com aluguel e ainda ganhavam um pedaço de terra para deixar às gerações futuras. Isso é privilégio ancestral. Já as pessoas brancas que não herdaram um pedaço de terra, o privilégio da cor as ajuda. E muito.

Rememorar essa parte vergonhosa de nossa história é ver que não existe nada de extraordinário na brancura. Trata-se apenas de seres humanos, como todos nós, mas que, por possuírem o privilégio da cor, estão inclinados a ascender socialmente em um país racista.

### 3.2. A separação com o Ideal do *Eu* branco e o desejo criativo

Se a separação implica desejo de ser para além dos significantes inscritos pelo Outro, podemos entender os conflitos durante a escravatura como a representação da força desse desejo. Lidos aqui como uma contramemória do mito negro, conseguiremos enxergar nesses eventos a dimensão desejante do sujeito ao não se deixar enclausurar pelos significantes racistas que rondavam o discurso dominante da época.

Tomemos como exemplo o Estado da Bahia no século XIX. De acordo com os estudos de Moura (2020) em 1824, a população era de 858.000 habitantes. Desse total, 524.000 eram escravizados, 49.000 negros alforriados e 80.000 pessoas negras livres. Fica óbvia a minoria quantitativa das pessoas brancas e de senhores de escravos: 205.000 (o equivalente a cerca de 24% do total). Não à toa a Bahia era fortemente policiada, fator que não impedia insurreições. Alguns escravizados se organizavam constantemente para aniquilar seus senhores e dar fim à escravidão. No ano de 1807, por exemplo, foi planejado um ataque para o dia 27 de maio. Na noite anterior, um traidor minou os planos e deixou o governador a par do levante. No dia marcado, o local da reunião em que a resistência se encontrava foi invadido, pessoas foram presas e capitães do mato executaram quatro pessoas escravizadas. Lembremos quem eram os capitães do mato: pessoas negras de pele clara, escravizadas, alienadas, usadas como arma de combate para defender os interesses dos senhores de escravos (MOURA, 2020). Mas o que diferenciava escravizados que se organizavam em prol da sua liberdade e da extinção do sistema escravagista dos outros que traíam seus companheiros e até os matavam? Suponhamos que fosse o desejo operando através da insubmissão de permanecerem escravizados; desejo capaz de produzir algo próprio a partir das marcas advindas do campo do Outro.

Na madrugada do dia 28 de fevereiro de 1813, cerca de 600 escravos marcharam em direção à capital com o objetivo de ocupá-la e pôr fim ao regime escravista. No caminho, atacaram senzalas, libertaram escravos e conseguiram novos aliados para a luta. No combate com as forças armadas, lutaram fortemente pela liberdade dos seus. Alguns morreram e, diante da iminente derrota, muitos se enforcaram e outros se atiraram ao rio Joanes, pois escolheram a morte, em vez de retornarem ao cativeiro.

Muitas outras insurreições aconteceram no decorrer de toda escravatura e, em sua maioria, foram destruídas por delatores ou pela ausência da adesão de outros negros e escravos à luta (MOURA, 2020). Se duas ações diferentes (resistência e submissão) se manifestam em relação ao mesmo evento (escravatura), é porque nenhum significante é capaz de petrificar o sujeito em uma única verdade. Essas pessoas que lutaram pela liberdade não aceitaram o significante *escravo* como via identificatória; estavam lutando pela aparição de novos significantes sobre o sujeito negro, tais como *humano* e *livre*. Tentavam, assim, inventar um destino que não aquele ditado pelo Outro.

A autobiografia de Frederick Douglass, ex-escravizado estadunidense, exemplifica essa dimensão de o desejo ser algo além do determinado pela cadeia significante. Ele narra o empenho do senhor de escravos em lhe fazer acreditar que não lhe era necessário pensar por si próprio e confiar apenas em suas palavras (significantes):

Ele me disse que se eu quisesse ser feliz, não devia fazer planos para o futuro. Ele disse que, se eu me comportasse adequadamente, ele tomaria conta de mim. De fato, ele me aconselhou a não pensar nada sobre o futuro e me disse para contar apenas com ele para a felicidade. Ele parecia perceber totalmente a necessidade premente de colocar de lado minha natureza intelectual, de forma a me contentar com a escravidão. Mas, apesar dele e mesmo apesar de mim mesmo, continuei a pensar sobre a injustiça de meu cativeiro e nos meios para escapar (DOUGLASS, 2021, p. 122).

Em outro momento de sua vida, Douglass conta que foi escravo de um casal, cuja senhora era “gentil” e começou a lhe ensinar a ler e escrever. Seu esposo, por sua vez, quando descobriu essas ações, proibiu-a, alegando que o ato era perigoso.

Um negro não deve saber nada além de obedecer a seu senhor — fazer o que lhe mandam [...] se você ensinar aquele preto (falando de mim) a ler, nada mais poderá detê-lo. Isso o tornaria inapto a ser escravo. Ele se tornaria inadministrável e sem qualquer valor para seu senhor (DOUGLAS, 2021, p. 62).

Ao escutar as palavras proferidas, o autor conta que “fizeram surgir uma forma de pensar inteiramente nova” e complementa: “agora eu compreendi o que havia sido para mim uma dificuldade que me deixava perplexo — entender o poder do homem branco para escravizar o

homem negro” (DOUGLAS, 2021, p. 62). Ora, o que é esse trecho senão o desejo de saber algo para além dos significantes entregues pelo Outro? E o que é esse incômodo da branquitude da época por não querer que o significante *inteligente* estivesse atrelado ao significante *negro*?

Douglass não nasceu livre. Por já ter nascido escravizado, não conhecia a doçura da liberdade. Somente quando adulto se tornou demasiadamente inquieto devido à obrigação de entregar ao seu senhor todos os proventos de seu trabalho, para o qual entregava 6 dólares e recebia 6 centavos. O tirano lhe “pagava” para incentivar seu trabalho, porém, no decorrer do tempo, começou a pensar que “o fato de que ele me dava qualquer parte dos meus ganhos era uma prova, para mim, de que ele acreditava que eu o merecia todo” (DOUGLASS, 2021, p. 121). Foi então no início de 1838 que começou cuidadosamente a planejar sua fuga.

O relato de Douglass nos faz ratificar que, para que haja separação, é preciso enxergar o Outro como faltoso. Dessa forma, sustentamos que a separação com o Ideal do *Eu* branco implica perceber um vazio no Outro e em seu discurso, fazendo cair seus significantes e seus signos racistas. É nessa queda, nessa fratura, que é possível ser para além daquilo que está incrustado no discurso do Outro. Sendo assim, pensamos que as condições para que exista a separação são: enxergar que o Outro também é faltoso e desejar ser. Ser o que? Algo além daquilo que o discurso racista e o mito negro fizeram com nosso aparelho psíquico.

. Machado de Assis, por exemplo, nasceu dentro de um regime escravagista, viveu o início de um projeto de identidade nacional e, somente quase um século após sua morte, o Brasil reconheceria seu retrato tal como o escritor era: negro (TORRES, 2018). Em sua certidão de óbito, a cor declarada foi branca<sup>24</sup> e retratos tanto de sua época quanto posteriores o retratavam como homem branco. Entretanto, uma foto encontrada pelo pesquisador Felipe Rissato se tornou prova irrefutável da cor do escritor. A notícia motivou a Faculdade Zumbi dos Palmares a criar uma campanha para que imagens do “Machado de Assis Real” fosse inserida nos livros didáticos, substituindo a que embranquecia o autor (G1, 2019).

Essa imagem embranquecida de Machado de Assis foi usada, estrategicamente, para que o mito negro não fosse refutado. Afinal, como assim um negro inteligente, criativo, escritor e sensível? Esses novos significantes em cadeia com o significante *negro* têm a potência de mudar o discurso social e, conseqüentemente, as marcas que serão inscritas no inconsciente das crianças via casal parental e professores. A reivindicação de sua cor verdadeira no espaço público é a expressão do desejo de criar existências outras, que não aquela sustentada pelo mito

---

<sup>24</sup> Além da notícia, encontramos a imagem digitalizada da certidão de óbito de Machado de Assis em: [Certidão de Óbito de Machado de Assis, 1908 | Página do inve... | Flickr](#). Acesso em 23 mai 2023.

negro. Os alunos da Faculdade Zumbi dos Palmares, além de reconhecerem a importância de tal imagem, contribuíram para o processo de separação com os ideais racistas do colonizador.

Nilma Lino Gomes (2019) fala sobre a corporeidade das pessoas negras e sua emancipação, uma vez que não se separa o humano de seu corpo nem seu corpo da sociedade. A sua emancipação será constituída através de processos, vivências e saberes produzidos coletivamente. A autora explica a presença do corpo negro regulado, cuja existência se resume a sua industrialização como mercadoria, força de trabalho, estereotipação, sujeito à beleza corporal branca ou, no limite, miscigenada; e o corpo emancipado, que se afirma nos espaços em que ocupa, construindo e aceitando a negritude, sem cair em exotização ou recodificações de uso político. O resgate do retrato de Machado de Assis é, também, a emancipação do corpo negro.

Não conseguimos pensar em nenhuma palavra mais oportuna para o momento que não insubordinação. É preciso existir um querer para que haja separação. A palavra querer, por sua vez, remete-nos a uma força que nos impulsiona à realização de algumas de nossas ações. O que será que poderia representar essa força, esse combustível altamente inflamável, na nossa vida psíquica? A pulsão. Já falamos dela anteriormente. Ela é o estímulo para o nosso aparelho psíquico. Ao definirmos a separação como desejo de ser algo além dos significantes advindos do Outro, Soller (1997, p. 65) questiona: “o que é o sujeito para além do significante?” Ao que logo responde: é pulsão.

Lacan (1959-1960/2008) avança no conceito freudiano de pulsão de morte, afirmando que essa espécie de pulsão não possui o único objetivo de retornar ao estado inanimado, pois ela não busca somente a morte. Ela busca a destruição. A pulsão de morte deseja a destruição, anseia por ela em seu sentido mais perigoso e inventivo. Dizemos *inventivo*, pois ela é também “vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 255). Ora, o que poderia ser a separação com o Ideal do *Eu* branco se não vontade de recomeçar? O que existe para além dos significantes do mito negro? Pulsão de morte, “vontade de destruição. Vontade de recomeçar com novos custos.” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 254). Qual é o custo? Haver-se com o rechaço do traço negro que pode ter acontecido na constituição psíquica do sujeito. Reconciliar-se com ele e criar sentidos para o seu ser. Criação que convoca previamente uma destruição completa do Ideal do *Eu* branco e essa destruição começa no campo político, no laço social, nas relações de poder.

Temos muitos exemplos dessa vontade de destruição do Ideal do *Eu* branco e do mito negro para criar outros sentidos. Falamos deles ao narrar guerras e insubordinações, pois dizem respeito às ações de pessoas negras que desejaram criar algo diferente, a partir dos significantes

advindos do Outro. Pense no papel crucial da imprensa negra entre os anos de 1920 e 1937. Iniciada primeiro em São Paulo e posteriormente ganhando proporção nas cidades do Rio de Janeiro, de Recife, Salvador, Belo Horizonte e Porto Alegre, a Frente Negra Brasileira desmascarava as mentiras do paraíso racial, denunciando as discriminações, a ausência de ofertas de trabalho dignas, proibições de adentrar determinados espaços públicos e privados, exclusão social e educacional, empecilhos à carreira política, dentre outras violências. Entretanto, na época do Estado Novo, Vargas proibiu todos os partidos políticos e imprensas contrárias a ditadura, de exercerem sua liberdade (NASCIMENTO, 2019).

O desejo de ocupar espaços e produzir neles, para além da imagem subalterna que fizeram do povo preto, é pura potência da pulsão de morte, pois cria outros significantes, novos sentidos para o significante negro, que cria vias para a liberdade. Abdias Nascimento (2019) autor da obra *“O Quilombismo”* e fundador do Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944, retoma o projeto que seus ancestrais começaram: a libertação da população negra. O TEN era uma organização voltada para o resgate daqueles relegados pela sociedade, assim como dos sujeitos que ainda estavam “dopados” pelo discurso nacionalista de democracia racial.

E a parte majoritária da população, de ascendência africana, se mantém, por causa de tais manipulações, à margem de qualquer benefício social-econômico, transformado em autêntico cidadão desclassificado. E, além do mais, alienado de si mesmo e de seus interesses, dopado pela falaciosidade daquela “democracia racial” (NASCIMENTO, 2019, p. 80).

O atrevimento mais do que necessário do TEN possibilitou não só a qualificação de pessoas negras, como também a separação com o Ideal do Eu branco, pois criou uma consciência negra através da oferta de cursos, concursos e projetos que visavam ensinar e retirar os negros da ilusão implantada em suas mentes sobre uma suposta democracia racial.

Apesar do empenho de nossa sociedade racista em manter o negro em posição subalterna e de acordo com o mito negro, parte da população preta continua a lutar e a resistir, fazendo da memória do mito negro combustível para criar outros sentidos sobre o que é ser negro no Brasil, trazendo para o campo político incômodos necessários. Com base nessas memórias insubmissas, Gomes (2019) afirma que foi fundada, em 2000, a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), afirmando esse lugar de intelectualidade negra; que em 2003 a Lei n.º 10.639 tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira na educação básica e que milhares de pessoas negras conseguiram adentrar as universidades públicas, ocupando posições sociais de não subalternidade e serventia, graças à lei das cotas raciais (Lei n.º 12.711/2012).

Essa separação com o Ideal do *Eu* branco também pode acontecer no âmbito micropolítico, como é o caso da história do falecido líder da comunidade quilombola de São José da Serra (RJ), Antônio do Nascimento Fernandes. Rios e Mattos (2005) contam que Antônio Fernandes era filho de Dona Zeferina (primeira mulher dessa comunidade a romper a lógica de alimentar os visitantes brancos primeiro e os quilombolas, principalmente as crianças, depois) e que cresceu escutando as memórias do cativo de seu avô, José Geraldo. Quando jovem, Antônio trabalhava com o pai por empreitada e, certo dia, um fazendeiro encomendou-lhes um serviço por um valor muito inferior ao que seria justo. O pai aceitou a proposta de exploração e Antônio ficou indignado com a subserviência do pai, razão pela qual, em outro momento, sem que o pai soubesse, foi encontrar o fazendeiro, alegando que iam abandonar o serviço, pois o valor era inferior ao que de fato valia e sua família estava passando fome. A contragosto, o fazendeiro aceitou a proposta, pagou o restante do valor justo e posteriormente foi tirar satisfações com o pai de Antônio sobre sua “falta de palavra” em relação ao valor previamente acordado. Evidentemente, o pai de Antônio não estava ciente das ações do filho e toda a situação resultou na saída de Antônio do quilombo.

A saída, contudo, não foi por expulsão, mas por conta própria, para trabalhar na construção civil e depois no serviço militar, porém sem nunca ter abandonado a comunidade que tinha o dia 13 de maio de 1888 (em que foi sancionada a Lei Áurea) como grande marco na história dos descendentes do cativo. Antônio reconhecia a importância do dia para a história oficial, mas, graças às histórias contadas pelo seu avô, tinha uma percepção do que foi aquele dia e de como, do dia para a noite, sem nenhum tipo de preparo ou reparação, libertaram os escravizados e os deixaram à própria sorte. Por isto, empenhou-se em mudar a percepção dos quilombolas daquela região para celebrar o dia 20 de novembro, dia de Zumbi dos Palmares, em vez do dia 13 de maio e a princesa colonizadora (RIOS; MATTOS, 2005).

A contramemória do avô de Antônio e a ruptura com a lógica de servidão aos brancos, realizada por Dona Zeferina, influenciaram na postura insubmissa de Antônio, que não aceitou a idealização do colonizador branco e produziu movimentos para que outros da comunidade também pudessem se separar desse Ideal do *Eu* branco. Sendo assim, apostamos que memórias manipuladas sobre o negro no Brasil podem ser rompidas, uma vez que outras narrativas entram em cena, possibilitando a transmissão de uma diferença, ou seja, um novo significante. Em “Moisés y la religion monoteísta”, Freud (1937/1991) sustenta que, para que a transmissão de uma tradição seja efetiva, não podemos confiar inteiramente nos registros históricos, uma vez que estes podem demorar algum tempo até serem reconhecidos e estão mais suscetíveis a modificações para finalidades políticas. Em razão disso, além da escrita, a transmissão

geracional das tradições também se faz por via oral, sendo esta o material vivo da tradição, perpetuado pelas narrativas de memória de nossos antepassados. Por isso a frase: “o que fora omitido ou modificado na redação pôde muito bem ser conservado intacto na tradição” (FREUD, 1937/1991, p. 66, tradução nossa).

A visão de uma história “efetiva” da população negra e de novos significantes sobre esta mesma população na cultura não é de agora. Beatriz Nascimento (2022), ao falar de um novo território existencial para pessoas negras, afirma que a história oficial não nos serve, pois atende a interesses racistas que limitam e entorpecem o desejo de criar outras formas de ser negro:

Foi como se chegasse a esta constatação: para que nos serve a história? Não preciso dela, enquanto possuo poder. Ela serve àqueles que detêm e se registram através do tempo enquanto poder. Neste país minha vida não é poder, mas tem outras expressões tão ou mais importantes que isso. Por que o rock não poderia ser uma contaminação à estrutura do poder? A história é como o campo, o território dos vencedores. Não adianta contrapô-la a uma história de vencidos. Ainda não fomos vencidos (NASCIMENTO, 2022, p. 90).

Nesse sentido, acreditamos que Nascimento (2022) está se referindo à micropolítica, ao desejo de poder criar e recriar a própria história e contaminar outros com essa narrativa. Isso seria criar um território existencial para a população negra, onde o desejo de ser para além dos significantes contidos no Outro possibilitam uma desalienação política: a separação com o Ideal do *Eu* branco. A historiadora ainda questiona por que “delegamos ao outro o poder de dizer de nossas interessantes passagens. Estamos sempre lamentando o estar submetido ao outro. Será sempre?” (NASCIMENTO 2022, p. 90). Não à toa, o título do livro do qual retiramos essa passagem é *O negro visto por ele mesmo*, o qual é composto por vários ensaios escritos pela historiadora que propõe uma outra visão, não estereotipada, do negro. No contato com essa literatura, lembramos do livro de Bell Hooks (2019), intitulado *Olhares negros: raça e representação*, em que a autora pontua brilhantemente a necessidade de construirmos novas formas de nos enxergarmos como negros no mundo e, para isso, criarmos a nossa própria narrativa.

Sustentamos que a separação com o Ideal do *Eu* branco pode acontecer, também, por intermédio dos micro e macromovimentos de novas representações negras na cultura, reverberando em planos mais privados, como é o caso da clínica psicanalítica com sujeitos adultos que estão assumindo sua negritude recentemente. Dessa forma, torna-se responsabilidade de todos os implicados na luta antirracista o “comprometimento em realizar os esforços de intervir criticamente no mundo das imagens e transformá-lo, conferindo uma posição de destaque em nossos movimentos políticos de libertação e autodefinição” (HOOKS, 2019, p. 36).

Esse compromisso requer o desejo de criar outros sentidos para o significante negro. Baco Exu do Blues, rapper negro brasileiro, possui duas músicas emblemáticas nesse sentido. A primeira, intitulada “Blues Man”, afirma: “Eles querem um preto com arma pra cima / num clipe na favela gritando: Cocaína! / Querem que nossa pela seja a pele do crime / que Pantera Negra só seja um filme” (BLUESMAN, 2018). Quebrando com o Ideal do *Eu* branco e colocando novos sentidos sobre o que é ser negro, o rapper resgata a origem do samba, do rock, do blues, do funk e do soul como produções negras que foram aceitas socialmente quando incorporadas por pessoas brancas. No mesmo álbum, exatamente na faixa nove do disco, ele é categórico com a quebra do Ideal do *Eu* branco, assegurando seu desejo de ser muito mais do que o mito negro afirma:

O que é ser “Bluesman”? É ser o inverso do que os “outros” pensam. É ser contracorrente, ser a própria força, a sua própria raiz. É saber que nunca fomos uma reprodução automática da imagem submissa que foi criada por eles. Foda-se a imagem que vocês criaram. Não sou legível. Não sou entendível. Sou meu próprio deus. Sou meu próprio santo. Meu próprio poeta. Me olhe como uma tela preta, de um único pintor. Só eu posso fazer minha arte. Só eu posso me descrever. Vocês não têm esse direito. Não sou obrigado a ser o que vocês esperam! Somos muito mais! (BB KING, 2018)

Escutando a música desse rapper, tudo que vibra e nos transmite é o sujeito negro e seu desejo insubmisso perante o mito negro. Desejo que comporta o caráter criativo da pulsão de morte, desejo que possibilita separação, parir-se, parir um novo sujeito (LACAN, 1964/2008). É a aparição de contramemórias que faz surgir novos significantes e possibilita a reconciliação com o traço negro rechaçado; reconciliação que permite um recomeço a partir da criação de novos sentidos que não aqueles racistas e estereotipados.

Não é possível viajarmos no tempo e apagar a memória destrutiva da escravização de pessoas negras e de seus rastros de sangue e desigualdade. O que nos é possível, agora, é fazer algo de diferente a partir dela. Inventar e criar novas memórias, novos significantes e novos discursos que possibilitem a ruptura com o Ideal do *Eu* branco e o mito negro, assim como a dissolução das sequelas psíquicas da escravatura, ressignificando a maneira como a pessoa negra enxerga a si mesma e a seus semelhantes de cor.

## 5 CONCLUSÃO

Traçamos como objetivo desta dissertação explicar como as sequelas psíquicas da escravidão são transmitidas por gerações e como o *Supereu*, instância psíquica cruel e insana, atua na cultura e no próprio sujeito. Para trilhar esse caminho, elaboramos o primeiro capítulo conceitual sobre o aparelho psíquico, seus primeiros traços de memória, investimentos libidinais e processos de negação do saber. Optamos pela explanação da formação do aparelho psíquico, pois ela é crucial para compreendermos o papel das narrativas escutadas pelo Outro, assim como os discursos predominantes em nossa cultura, uma vez que nossas memórias individuais são o produto da memória social.

Começamos apontando que, desde antes de uma pessoa nascer, seus antecessores já falam de si. Ao nascer, é imediatamente banhada em linguagem e desde então apreende a cultura e suas significações por intermédio de sons, palavras e imagens. No entanto, esse *infans* não está sozinho. Alguém deve prover os cuidados necessários para que ele continue vivo. Esse alguém, por existir há mais tempo no mundo, sabe algo sobre a sociedade em que estão inseridos e possui o papel de transmitir sua memória e seu patrimônio ao *infans* — razão pela qual nomeamos esse alguém de grande Outro, uma vez que é ele que incorpora o esqueleto de nossa linguagem e os discursos dominantes de cada época. Logo, marcamos esse Outro como portador do mito negro que atravessa gerações e provoca diversas violências e desigualdades em razão da cor da pele das pessoas.

O mito, por sua vez, é uma fala verídica ou não, cujo objetivo pode ser o de transmitir uma suposta universalidade para determinado objeto. Na estrutura de um mito, encontramos o patrimônio cultural de uma sociedade, com a projeção de seus afetos rechaçados ou não. É devido ao seu caráter de fala que incluímos o mito na estrutura de cadeias significantes, evidenciando o seu papel na constituição do aparelho psíquico.

Em vista disso, embasamo-nos nos estudos de Souza (1983/2021) e Fanon (1952/2020) sobre as consequências do mito negro na vida psíquica de pessoas negras. O mito negro se refere a uma fala carregada de estereótipos racistas sobre a população negra, em cujo núcleo encontramos os resquícios da escravidão. Em sua condição de mito, está incrustado no discurso social, perpassando gerações e, problematicamente, fixando pessoas negras em sentidos racistas, hiperssexualizados e objetificados. O mito negro é uma prisão que tem como meta enclausurar sujeitos em significações pré-estabelecidas, alimentando o racismo estrutural e beneficiando as ideologias dominantes. Não há espaço para singularidades dentro do mito negro. Durante nossa pesquisa, identificamos o mito negro como base das sequelas psíquicas

da escravatura. Hoje, enxergamo-lo como um conjunto de cadeias significantes que marcam nosso inconsciente e nos aliena ao discurso do Outro, costurando a dor e sangue os resquícios do que foi a escravização de pessoas negras. O produto dessas marcas, em alguns sujeitos negros, são as ações destrutivas e desagregadoras direcionadas ao traço negro. Traço que, antes de tudo, pertence ao próprio sujeito. Tal produto faz assim com que pessoas negras apoiem líderes cujo discurso é racista; promovam discursos de ódio, não reconheçam a sua negritude, tomem o branco como objeto de amor, hostilizem o traço negro a ponto de agredi-lo ou exterminá-lo, odeiem-se (no sentido projetivo e masoquista) e dividam-se entre mais claros e escuros. Esse produto é a sequela psíquica da escravatura.

No entanto, como dependemos desse Outro para sobreviver, somos obrigados a nos alienar em seu discurso (pelo menos nesse primeiro momento), razão pela qual trouxemos Gerez-Ambertín (2003) para enfatizar o quanto essa relação constituinte do aparelho psíquico é intrusiva e sem mediação, uma vez que somos obrigados a nos identificar com aquilo que é dito pelo Outro. Portanto, identificação ao significante. Lacan (1964/2008) chama de alienação o processo pelo qual somos obrigados a nos assujeitar ao Sentido ( $S^2$ ) que o Outro nos atribui. Haja vista que, se não nos assujeitarmos aos seus sentidos e a toda a linguagem contida no Outro, não conseguiremos emergir como sujeitos na civilização. Deste movimento, forma-se uma cadeia significativa composta por  $S^1$  e vários  $S^2$ , que formarão o sentido para  $S^1$  (marca do sujeito, seu ser).

Quando mencionamos que as marcas do mito negro no inconsciente são costuradas a dor e sangue, fizemos referência aos campos dos afetos em que cada traço mnêmico é gravado. Se a condição para que haja memória, de acordo com Freud (1950[1895]/1989), está relacionada à repetição e à carga emocional contida no traço mnêmico, o mito negro é aquele que, quando suscitado, provocará sofrimento psíquico ligado a um afeto (raiva, nojo, indignação etc.). O que nos interessa na experiência do *infans* nesse campo de afetos é a interpretação que ele faz daquilo que o Outro lhe transmite. Se ele o toma como desprazeroso, irá rechaçá-lo.

Nesse momento da pesquisa, falamos da constituição do *Eu*, pois ele é a superfície do inconsciente que foi modificada pelo contato com a cultura; é quem divide o aparelho psíquico e marca a negação de traços que lhe são desagradáveis. Falamos “Isso sou eu” ou “Isso não sou eu” em relação à imagem que desejamos transmitir para algumas pessoas ou determinado grupo social. Portanto, faz parte do *Eu* negar traços que ele perceba como desprazerosos. Por isso que a interpretação daquilo que o Outro transmite é tão importante, e o Outro transmite memórias

conscientes e inconscientes, discursos e narrativas engessados, que outrora lhe foram transmitidos.

É nesse ponto que consideramos a influência e o poder que as histórias oficiais exercem sobre as transmissões geracionais, dado que contam a história de um povo, uma nação e suas riquezas. Contam histórias de seus grandes heróis, inventores, personalidades, intelectuais... Vimos, com Fanon (1952/2020), o efeito catastrófico que as histórias infantis — cujos heróis são brancos e os vilões, negros — produzem na vida psíquica de uma criança negra. Hoje, compreendemos a quem esse tipo de história serve e os eventos que ela, propositalmente, oculta. Aprendemos, com auxílio de Ricoeur (2007), que as memórias podem ser manipuladas para fins políticos e, por conta desse aprendizado, afirmamos que os eventos da história oficial do Brasil foram escolhidos a dedo, beneficiando a propagação do mito negro, da ideologia do branqueamento, do mito da democracia racial e da meritocracia. Por isso a importância da emergência de contramemórias. É preciso romper com essas narrativas cristalizadas que insistem em aparecer no campo social, abrindo caminho para novos discursos e memórias.

Sustentamos, portanto, que é das memórias manipuladas e da interpretação que o sujeito faz delas, via discurso do Outro, que nasce o Ideal do *Eu* branco. No riquíssimo estudo de Neusa Santos Souza (1983/2021), encontramos esse conceito designando aquelas pessoas negras cujo Ideal é branco. Delimitamos aqui que o Ideal do *Eu* branco é patológico no sentido de provocar uma grande carga de sofrimento psíquico, uma vez que nenhum Ideal do *Eu* é alcançável, reverberando assim nas formas pelas quais as sequelas psíquicas da escravatura irão se manifestar na cultura ou no próprio sujeito. Ao compreendermos, com auxílio de Freud (1914/1992), que o Ideal do *Eu* é também o Ideal de uma nação, conseguimos situar o branco como modelo de nossa sociedade racista.

Sendo assim, se o Ideal do *Eu* do Outro for branco, sua transmissão será pautada pela branquitude, fator que potencializará as chances desse *infans* negar o traço negro, o que implica dirigir certa hostilidade a tal traço, seja de forma projetiva — contra outras pessoas negras na sociedade — ou contra o próprio sujeito, uma vez que ele mesmo é possuidor desse traço. A hostilidade direcionada ao traço negro é, portanto, destrutiva; nutre-se do ódio, do rechaço, da moção aniquiladora da pulsão de morte. É essa face da pulsão de morte que encontramos nas sequelas psíquicas da escravatura, pois nas quatro categorias estudadas (divisão comunitária, liderança, inferioridade pessoal e discriminação por cor) localizamos o ódio ao traço negro como principal motor às manifestações implacáveis do *Supereu*.

O *Supereu*, em Lacan (1954/1979), possui relações íntimas com o *Isso*; deriva dele e toma a pulsão de morte como motor para suas ações insanas e cruéis; é fruto dessa identificação

intrusiva e sem mediação que ocorre entre o *infans* e o Outro, permanecendo como um eterno estrangeiro no nosso aparelho psíquico. O *Supereu* é agressivo e guloso: deseja gozar a todo custo.

O gozo, dentro da teoria lacaniana, é algo que excede, não tem serventia, está do lado da compulsão à repetição e busca uma satisfação completa, nunca experienciada: uma satisfação que está além do princípio do prazer. Porém nada nem ninguém pode forçar o sujeito a gozar, senão o *Supereu*. Em nossa pesquisa, situamos o *Supereu* como a instância psíquica que, devido à negação do traço negro, direcionará seu gozo, sua agressividade, para este mesmo traço, podendo custar vidas, até mesmo a do próprio sujeito. Cada sequela psíquica da escravatura diz respeito a um jeito de gozar pelo traço negro.

Nas sequelas denominadas por Akbar (1996) como divisão comunitária e discriminação por cor, assistimos a cenas desagregadoras que dificultam a adesão aos movimentos negros de resistência — movimentos cruciais para a garantia de uma vida mais digna e menos desigual para a população negra, que lutam por políticas de reparação, leis e projetos capazes de combater o racismo estrutural. As sequelas psíquicas da divisão comunitária e da discriminação por cor — devido ao mito negro e à ideologia do branqueamento — promovem um corte entre negro de pele clara e de pele escura, ditando quem é negro e quem não é. As pessoas negras com essas sequelas negam a sua negritude e a de seus semelhantes, interpretam o traço negro de forma deturpada e manipulada, deixando o campo fértil para as moções destrutoras do *Supereu*. Deste modo, essa instância psíquica goza pela hostilidade em palavras ou atos direcionada ao traço negro, manifestando-se em ações que podem levar ao homicídio, como foi o caso de Mõise, relatado nesta dissertação. Deparamo-nos, assim, com o gozo no aniquilamento do traço negro, porque, ao final das contas, o sujeito não suporta, nega e anseia destruir esse traço em si mesmo.

Já na sequela da liderança, encontramos as consequências de tomar o branco como objeto de amor e idealizá-la. Ao idealizar um líder branco e opressor, esse personagem é posicionado no Ideal do *Eu* do sujeito, obtendo não a satisfação narcísica, e sim aquela do gozo, uma vez que, ao apoiar líderes brancos que propagam o discurso racista e incitam o ódio ao traço negro, a pessoa negra está buscando a sua própria destruição. É angustiante ver uma pessoa negra apoiando o discurso de Jair Bolsonaro, pois, em uma mistura de ignorância e ódio, parecem se esquecer que estão elegendo seu próprio algoz na cultura. É disso que se trata o gozo do *Supereu* nessa sequela: eleger um algoz para se fazer objeto masoquista na mão do Outro.

Por fim, na sequela da inferioridade pessoal, a hostilidade ao traço não é direcionada para a cultura, e sim para o próprio sujeito, que não alcança o Ideal do *Eu* branco e nunca alcançará, por mais que tente disfarçar os traços que o remetam à negritude. Encontramos essas pessoas, na clínica psicanalítica, sofrendo imensamente com o fato de serem negras. Algumas sentem vergonha quando não conseguem camuflar os traços negros. Então o sentimento de culpa aparece e o *Supereu* goza do ato de fazer do *Eu* seu objeto de satisfação. Gozo masoquista.

Seja em qual for a sequela psíquica que a pessoa negra detenha, é preciso olhar para ela e entender que, por ser produto do mito negro, a sua existência está diretamente ligada a um discurso propagado e alimentado pela branquitude. Não obstante, enfatizamos não é culpa das pessoas negras a manifestação e a existência dessas sequelas, por mais que a negação do traço derive da interpretação que cada um faz daquilo que recebe do Outro. É culpa do colonizador e da branquitude brasileira, pela manutenção do discurso racista e dos privilégios que portam.

Caso não tenham percebido, a identificação com o branco é um processo violento, em que, em alguns casos, pessoas negras precisam se submeter a essa ordem do embranquecimento para garantir seus empregos e meios de sobrevivência, como é o caso, narrado por Xavier (2021), de mulheres que passavam soda cáustica no rosto para conseguirem branquear suas peles e, conseqüentemente, conseguirem um emprego. Portanto, repetimos: as sequelas psíquicas da escravatura não são culpa da população negra. Afinal, se alienação é o destino, fará parte do trajeto de algumas pessoas negras se alienarem ao discurso do Outro como única saída possível para existir nesse mundo.

Todavia, mostramos no último capítulo que a separação com o discurso do Outro implica uma escolha, um desejo de ser outra coisa que não aqueles significantes em cadeia que formam o mito negro. Desejo de separação com o Ideal do *Eu* branco. É nesse campo de insubmissão ao discurso dominante que as sequelas psíquicas da escravatura podem ser combatidas, uma vez que o sujeito se reconcilia com o traço negro, deixando cair os sentidos entregues pelo Outro, e cria, ele mesmo, novos sentidos que lhe digam o que é ser negro ou negra, no Brasil. Não nos cabem mais os discursos que nos fixam em sentidos pré-estabelecidos, bem como tomar o branco como objeto de amor ou dar vazão para as moções destrutivas da pulsão de morte direcionadas para o traço negro.

A pulsão de morte que se manifesta nas sequelas psíquicas da escravatura é destrutiva para o sujeito, pois ela visa à destruição do traço negro que o sujeito possui. Seu potencial é aniquilador, uma vez que não existem limites para a satisfação do gozo. Já a pulsão de morte que evocamos na separação com o Ideal do *Eu* branco é aquela que irá destruir o mito negro, fazer dele outra coisa, recomeçar buscando um novo Ideal, com os custos necessários para a

criação de novas histórias, provocando a aparição de contramemórias e movimentações no campo político-ideológico. É uma pulsão que destrói para criar novos mundos. Essa é nossa aposta.

Evidentemente, tratar a pulsão de morte em sua fase criativa como saída para as sequelas psíquicas da escravatura nos parece uma aposta possível de ser ganha. No entanto, para esta que vos escreve, comprovar tal hipótese demanda um trabalho de campo, no qual se possa ver e experienciar de perto essa combustão criativa que demanda uma destruição prévia, ou seja, qual será o ponto ou os pontos que podem desencadear a separação com o Ideal do *Eu* branco? O que estamos criando a partir dessa separação? Sinto que a resposta dessas perguntas não pode ser feita de forma leviana, como quem fala sem de fato entender a importância dessa separação para a população negra. Sendo assim, deixo aqui um até breve. Até — quem sabe — um doutorado.

## 6 REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Memória social: itinerários poéticos-conceituais. *In*: DOBEDEI, Vera; FARIAS, Francisco R.; GONDAR, Jô (org.). Por que memória social? **Revista Morpheus**. Rio de Janeiro, v. 9, n. 5, p. 41-65, 2016.
- AKBAR, Na'im. **Breaking the Chains of Psychological Slavery**. Tallahassee: Mind Productions & Associates, 1996.
- ANDRÉ, Maria da Conceição. Processos de subjetivação em afro-brasileiros: anotações para um estudo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 159-168, 2007.
- ARENDDT, Hannah. Liberdade e Política: uma palestra. *In*: **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. Edição do Kindle.
- ARFUCH, Leonor. **La vida narrada. Memoria, subjetividade y politica**. Buenos Aires: Duvim, 2018.
- AZEVEDO, C.M.M. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – Século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BB KING. Compositor: Baco Exu do Blues. *In*: BLUESMAN. Intérprete: Lucas Andrade. São Paulo: EAEO Records, 2018. Faixa 9. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qYPZYyPYDeA>. Acesso em: 02 mar. 2023.
- BENJAMIN, Walter (1940/2020). Sobre o conceito da história. *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 7-20.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 30-72. Edição Kindle.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. Edição Kindle.
- BERNADINHO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. Introdução: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. Edição Kindle.
- BICUDO, Virgínia Leone (1945/2010) Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. São Paulo: Editora Sociologia e Política.
- BLUESMAN. Compositor: Baco Exu do Blues. *In*: BLUESMAN. Compositor: Baco Exu do Blues. São Paulo: EAEO Records, 2018. Faixa 1. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=82pH37Y0qC8>. Acesso em: 02 mar. 2023.
- BOÉTIE, É. **Discurso sobre a servidão voluntária**. São Paulo: Edipro, 2020. Edição Kindle.

BORGES, Roberto; BORGES, Rosane. Apresentação. *In*: BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Rosane (orgs.). **Mídia e Racismo**. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012, p. 32-39.

BRASIL. Decreto nº 9.081, de 03 de novembro de 1911. Dispõe sobre o regulamento do serviço de povoamento. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, 3 nov. 1911. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9081-3-novembro-1911-523578-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 03 mar. 2023.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2020

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. Tradução: Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

CÉSAIRE, Aimé (1950/2020) **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CÉSAIRE, Aimé (1987/2010) **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala.

COIMBRA, Cecilia. **Operação Rio**: O mito das classes perigosas: um estudo sobre violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública. Rio de Janeiro: Oficina do Autor; Niterói: Intertexto, 2001.

CORDEIRO, Naiana Moura Lopes. **A gula do supereu: imperativo de gozo e objeto de voz** [dissertação]. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro; 2007. Mestrado em Psicologia.

CORDEIRO, Naiana Moura Lopes; BASTOS, Angélica. O supereu: imperativo de gozo e voz. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 43.II, p. 439-457, 2011.

COSTA, Gilberto. Ibope: Bolsonaro lidera entre mulheres, negros e em quatro regiões. **Agência Brasil**. Brasília, 17 out. 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/ibope-bolsonaro-lidera-entre-mulheres-negros-e-em-quatro-regioes>. Acesso em: 14 fev. de 2023.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao copo: a violência do racismo. *In*: COSTA, Jurandir Freire. **Violência e psicanálise**. 4 ed. São Paulo: Zagodoni, 2021, p. 123-137.

COSTA, Jurandir Freire. Do desamparo narcísico ao desespero: incidências da violência racista na economia psíquica. *In*: COSTA, Jurandir Freire; BOAS, Fabiana Villas; Dunker, Christian; MELO, Renally Xavier; BELO, Fábio. **Relações raciais na escuta psicanalítica**. São Paulo: Zagodoni, 2021, p. 27-46

COSTA, Kátia Regina Rebello. De quando a pluralidade revela a invisibilidade. *In*: BORGES, Roberto Carlos da Silva; BORGES, Rosane (orgs.). **Mídia e Racismo**. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: ABPN, 2012, p. 40-63.

DAVIES, Bronwyn; HARRÉ, Rom. Positioning: the discursive production of selves. **J. Theory Soc. Behav.**, v. 20, p. 44-63, 1990. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x>. Acesso em: 10 jan. 2023.

DESCARTES, René. (1637/1996). **Discurso do método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, 1 set. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/R3R8p7fSCzXwvDvJLjNkpQC/>. Acesso em: 12 fev. 2022.

DOUGLASS, Frederick. **Frederick Douglas**: autobiografia de um escravo. São Paulo: Vestígio, 2021.

Dussel, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5\\_Dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5_Dussel.pdf). Acesso em: 27 out. 2021.

ELIA, Luciano. Psicanálise: clínica e pesquisa. *In*: ALBERTI, Sonia; ELIA, Luciano (org.). **Clínica e pesquisa em psicanálise**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000, p. 19-36.

ESTADÃO. BBB: Gilberto tem negritude questionada por Nego Di e Karol Conká e equipe se posiciona. São Paulo, 5 fev. 2021. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/emails/tv/bbb-gilberto-tem-negritude-questionada-por-nego-di-e-karol-conka-e-equipe-se-posiciona/#:~:text=Negro%2C%20n%C3%A3o.,Ele%20tem%20cabelo%20liso>. Acesso em: 03 mar. 2023.

EYERMAN, Ron. **Cultural Trauma**: slavery and the formation of 120ascara 120ascaras identity. United Kingdom: Cambridge University Press, 2008.

FANON, Frantz (1952/2020). **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz (1956/2018). **Racismo e Cultura**. Curitiba: NEAB-UFPR, 2018.

FANON, Frantz. (1961/2021). **Os condenados da terra**. Lisboa: Letra Livre, 2021.

FARIAS, Franciso Ramos. Rastros e escombros da violência: memórias do assassinato. **Caderno de Psicanálise – CPRJ**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 26, p. 103-124, jan./jun. 2012.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. A Violência contra Pessoas Negras no Brasil 2021. Disponível em: [https://forumseguranca.org.br/publicacoes\\_posts/a-violencia-contrapessoas-negras-no-brasil-2021/](https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/a-violencia-contrapessoas-negras-no-brasil-2021/). Acesso em: 27 fev. 2023.

FOUCAULT, Michael. (1970/2013). **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, Michael. (1971/2014). Nietzsche, a genealogia e a história. *In*: FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. Tradução: Roberto Machado. 28 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 54-86.

FOUCAULT, Michael. (1977/2014). Verdade e poder. In: FOUCAULT, Michael. **Microfísica do Poder**. Tradução: Roberto Machado. 28 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 35-54.

FOUCAULT, Michael. (1980/1993). Verdade e Subjetividade (Howison Lectures). **Revista de Comunicação e Linguagem**. Lisboa: Edições Cosmos, n. 19, p. 203-223, 1993.

FREUD, Sigmund. (1896/2016). Carta a Fliess 112 [52]10. In: FREUD, Sigmund. **Neurose Psicose e Perversão**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FREUD, Sigmund (1919/2019). **O infamiliar [Das Unheimliche]** – Edição comemorativa bilíngue: Seguido de O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann. (Obras incompletas de Sigmund Freud). Tradução: Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, Sigmund. (1900[1899]/1991). **La interpretación de los sueños**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991. Vol. IV.

FREUD, Sigmund. (1905/1992). Três ensayos de teoria sexual. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. VII, p. 109-224.

FREUD, Sigmund. (1913/1991). Tótem y tabú. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991. Vol. XIII, p. 11-164.

FREUD, Sigmund. (1914/1992). Introducción del narcisismo. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIV, p. 71-98.

FREUD, Sigmund. (1915a/1992). Pulsiones y destinos de pulsión. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIV, p. 113-134.

FREUD, Sigmund. (1915b/1992). La represión. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores. Vol. XIV, p. 141-152.

FREUD, Sigmund. (1915c/1992). La inconsciente. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIV, p. 161-214.

FREUD, Sigmund. (1915d/1992). De guerra y muerte. Temas de actualidad. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIV, p. 273-304.

FREUD, Sigmund. (1916/1992). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores. Vol. XIV, p. 313-340.

FREUD, Sigmund. (1917[1915]/1992). Duelo y melancolía. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIV, p. 235-256.

FREUD, Sigmund. (1920/2020). **Além do princípio do prazer**. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. (1921/1992). Psicología de las masas y análisis del yo. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XVIII, p. 67-136.

FREUD, Sigmund. (1923/1992). El yo y el ello. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIX, p. 13-66.

FREUD, Sigmund. (1924/1992). El problema económico del masoquismo. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIX, p. 161-176.

FREUD, Sigmund. (1925/1992). La negación. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XIX, p. 253-258.

FREUD, Sigmund. (1930[1929]/1992). El malestar en la cultura. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XXI, p. 65-140.

FREUD, Sigmund. (1933[1932]/1992). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992. Vol. XXII, p. 5-168.

FREUD, Sigmund. (1937/1991). Moisés y la religión monoteísta. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Tradução: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991. Vol. XXIII, p. 3-132.

FREUD, Sigmund. (1950[1895]/1989). Projeto para uma psicologia científica. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago. v. 1.

G1 SP. Aluna da USP que desviou dinheiro de formandos teria se consultado com videntes e mãe de santo, diz polícia. **G1 SP**. São Paulo, 28 jan. 2023b. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/01/28/aluna-da-usp-que-desviou-dinheiro-de-formandos-teria-se-consultado-com-vidente-e-mae-de-santo-segundo-a-policia.ghtml>. Acesso em: 06 mar. 2023.

G1 SP. Supermercado demite seguranças flagrados agredindo mulher acusada de furtar 2 pacotes de carne seca em Guarulhos, na Grande SP. **G1 Globo**. São Paulo, 11 fev. 2023a. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/02/11/supermercado-demite-seguranças-flagrados-agredindo-mulher-acusada-de-furtar-2-pacotes-de-carne-seca-em-guarulhos-na-grande-sp.ghtml>. Acesso em: 06 mar. 2023.

G1. Campanha recria foto clássica de Machado de Assis e mostra escritor negro: ‘Racismo escondeu quem ele era’. **G1**. Rio de Janeiro, 01 mai. 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2019/05/01/campanha-recria-foto-classica-de-machado-de-assis-e-mostra-escritor-negro-racismo-escondeu-quem-ele-era.ghtml>. Acesso em: 02 mar. 2023.

GALILEU. Mulheres negras com cabelo natural são vistas como menos profissionais. **Revista Galileu**. Rio de Janeiro, 14 ago. 2020. Disponível em

<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2020/08/mulheres-negras-com-cabelo-natural-sao-vistas-como-menos-profissionais.html>. Acesso em: 25 abr. 2023.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Acaso e repetição em psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Zahar, 2014. Edição Kindle.

GELEDÉS. Professora é afastada suspeita de injúria racial contra aluna no Paraná: “sua preta sebosa e encardida”. São Paulo, 11 ago. 2022. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/professora-e-afastada-suspeita-de-injuria-racial-contraluna-no-parana-sua-preta-sebosa-e-encardida/>. Acesso em: 10 set. 2022.

GELEDÉS. Psiquiatra chama modelo negra de ‘aberração da natureza’ e é suspenso de universidade americana. São Paulo, 25 de fev. 2022. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/psiquiatra-chama-modelo-negra-de-aberracao-da-natureza-e-e-suspenso-de-universidade-americana/>. Acesso em: 16 de mar. 2022.

GEREZ-AMBERTÍN, Marta. **As vozes do supereu**. Tradução: Stella Maris Chesil. São Paulo: Cultura Editores Associados; Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

GOLIN, Tau. Os cotistas desagradecidos. **Sul21**. Rio Grande do Sul: 06 de jun. 2014. Disponível em: <https://sul21.com.br/colonastau-golin/2014/06/os-cotistas-desagradecidos/>. Acesso em: 15 mai 2023.

GOMES, Nilma Limo. **O Movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

GONDAR, Jô. Cinco proposições sobre memória social. *In*: DODEBEI, V.; FARIAS, F. R.; GONDAR, J. Por que memória social? **Revista Morpheus**, Edição Especial, v. 9, n. 15, p. 19-40. Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. A questão multicultural. *In*: HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende; Ana Carolina Escosteguy; Cláudia Álvares; Francisco Rüdiger; Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 51-100.

HANCHARD, Michael. Black Memory versus State Memory: notes toward a method. **Small Axe: a caribbean journal of criticism**, Durham, USA, v. 2, jun. 2008. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/small-axe/issue/12/2>. Acesso em: 19 abr. 2023.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução: Rosane Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

IGNÁCIO, João Paulo. **O processo de subjetivação do ser africano e a filosofia moderna**: a subjetividade como dispositivo político na construção do ser negro. São Paulo: Cia do Ebook, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. Rio de Janeiro, v. 41, 2019. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101681> > Acesso em: 01 out. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). IBGEeduca. Jovens. Conheça o Brasil – População. Cor ou raça. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html#:~:text=O%20IBGE%20pesquisa%20a%20cor,9%2C1%25%20como%20pretos.> Acesso em: 02 de jan. 2023.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. Fantasia e pulsão de morte. *In: Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Vol. II, p. 132-231.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan:** as bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Vol. I. Edição Kindle

JULIÃO, Luanda. O racismo nas famílias inter-raciais. **Geléedeés.** São Paulo: 27 jun. 2018. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/o-racismo-nas-familias-inter-raciais/?gclid=CjwKCAjwsfuYBhAZEiwA5a6CDPFp-9edTm0S9VHXhtKZOQA90YzqbMdc0r7OmVkcuvJa8UBgwR3oRoCqtUQAvD\\_BwE](https://www.geledes.org.br/o-racismo-nas-familias-inter-raciais/?gclid=CjwKCAjwsfuYBhAZEiwA5a6CDPFp-9edTm0S9VHXhtKZOQA90YzqbMdc0r7OmVkcuvJa8UBgwR3oRoCqtUQAvD_BwE) Acesso em: 10 set. 2022.

LACAN, Jacques (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. *In: LACAN, Jacques. Escritos.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques (1954/1979). O lobo! O lobo! *In: LACAN, Jacques. O seminário 1: os escritos técnicos de Freud.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 107-127.

LACAN, Jacques (1959-1960/2008). **O seminário 7:** a ética da psicanálise. . Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques (1962-1963/2005). **O seminário 10:** a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques (1964/2008). **O seminário, livro 11:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques (1968-1969/2008). **O seminário 16:** de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques (1969-1970/2008). **O seminário 17:** o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1958/2017) Magia e religião. *In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural.* São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 177-259. Edição Kindle.

LOBO, Lilia Ferreira. Corpo cativo e corpo assujeitado: as marcas da deficiência. *In: Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 121-232.

LOMBROSO, Cesare (1876/2007). **O homem delinquente.** Tradução: Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 2007.

MELO, Glenda Cristina Valim de; LOPES, Luiz Paulo da Moita. “Você é uma morena muito bonita”: a trajetória textual de um elogio que fere. **Trabalhos em Ling. Aplic.**, Campinas, n. 54.1, p. 53-78, jan./jun. 2015.

MEMMI, Albert (1957/2021). **O retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

MENDES, Maria Manuela. Raça e racismo: controvérsias e ambiguidades. **Vivência: revista de antropologia**. v. 1, n. 39, p. 101-124, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/1938>. Acesso em: 17 jan. 2023.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia; ABUD, Cristiane Curi (org.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 33-44.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **A matriz negra no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. Edição Kindle.

NIETZSCHE, Friedrich (1887/2016) **Genealogia da moral**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2016.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021. Edição Kindle.

OLIVEIRA, Danielle. Torcedor é denunciado por chamar jogador do Atlético-GO de “negão” e “macaco” durante jogo em Trindade. **G1 Globo**. Goiás, 08 jul. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2022/07/08/torcedor-e-denunciado-por-chamar-jogador-do-atletico-go-de-negao-e-macaco-durante-jogo-em-trindade.ghtml>. Acesso em: 04 jan. 2023.

PEREIRA, Felipe; Nascimento, André. Estudante de engenharia aceitava cartão de crédito e débito para vender drogas em Teresina. **G1 Piauí**. Piauí, 17 out. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2019/10/17/policia-apreende-drogas-sinteticas-com-suspeito-de-usar-redes-sociais-para-o-traffic.ghtml>. Acesso em: 06 mar. 2023.

PIERRE, Eduardo; COELHO, Henrique. Presos pela morte de Moïse: quem são, qual a participação no crime, o que disseram à polícia. **G1 Globo**. Rio de Janeiro, 02 de fev. 2022.

Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/02/veja-quem-sao-os-presos-pela-morte-de-e-qual-a-participacao-de-cada-um-nas-agressoes.ghtml>. Acesso em: 23 de abr. 2022.

QUINET, Antonio. **A política do psicanalista: do divã para a pólis**. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2021.

RIBEIRO, Bruna. Jovem é chicoteado em supermercado e a violência histórica contra crianças e adolescentes negros. **Estadão**. São Paulo, 06 set 2019. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/emails/bruna-ribeiro/jovem-e-chicoteado-em-supermercado-e-a-violencia-historica-contras-criancas-e-jovens-negros/>. Acesso em: 06 mar. 2023.

RIBEIRO, Mariana Mollica da Costa; BASTOS, Angélica. A fala e a escrita passíveis de tratar a segregação. In: CARDOSO, Marta Rezende; HERZOG, Regina (org.). **Diferença e Segregação**. Curitiba: Appris, 2018, p. 63-82.

RICOEUR, Paul. A memória exercitada: uso e abuso. In: RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 71-104.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RODRIGUES, Raymundo Nina (1894/2011). **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.

ROSA, Vitor. Homem torturado em supermercado no RS diz à polícia que foi chamado de 'negão chinelo'. **G1 RBS TV**. Rio Grande do Sul, 08 dez 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2022/12/08/homem-torturado-em-supermercado-no-rs-diz-a-policia-que-foi-chamado-de-negao-chinelo.ghtml> Acesso em 06 mar 2023.

ROXO, Henrique de Brito Belford. Perturbações mentais nos negros no Brasil. **Brazil Médico**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 178/182, maio 1904. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/brazil-medico/081272>. Acesso em: 04 jan. 2023.

SACRAMENTO, Marcos. O que Holiday, o negro do MBL, pode aprender com a surra que levou da polícia? [Internet]. **Diário do Centro do Mundo**. 23 nov. 2015. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-que-holiday-o-negro-do-mbl-pode-aprender-com-a-surra-que-levou-da-policia-por-marcos-sacramento/>. Acesso em: 29 abr. 2023.

SAFATLE, Vladimir. Sobre um modo peculiar de falar de si. In: FREUD, Sigmund. (1925/2014). **A negação**. Tradução: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 22-38.

SALES, Jôse. **Racismo no Brasil: um olhar psicanalítico**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

SANTOS, André. **Rastros de resistência: histórias de luta e liberdade do povo negro**. São Paulo: Panda Books, 2020. Kindle.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFA, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

Soller, Collet. O sujeito e o Outro I. *In*: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Org.). Para ler o Seminário 11 de Lacan. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 52-67.

SOUZA, Joana. O traço como fundamento da memória social. **Psicanálise & Barroco em Revista**. V. 15, n. 2, p. 11-31, 2018. Disponível em: <http://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/article/view/7263>. Acesso em: 20 mar. 2023.

SOUZA, Neusa Santos (1983/2021). **Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TADEI, Emanuel Mariano. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília, v. 22, n. 4, p. 2-13, 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932002000400002>. Acesso em: 03 mar. 2023.

TORRES, B. Foto inédita de Machado de Assis reaquece polêmica sobre embranquecimento do autor. **Geledés**, 8 ago. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/foto-inedita-de-machado-de-assis-reaquece-polemica-sobre-embranquecimento-do-autor>. Acesso em: 02 mar. 2023.

VEJA. Bolsonaro é acusado de racismo por frase em palestra na Hebraica. São Paulo, 6 abr. 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica/>. Acesso em: 16 mar. 2022.

VENTURI, Camilo; VERZTMAN, Julio. Interseções da vergonha na cultura, na subjetividade e na clínica atual. *In*: VERZTMAN, Julio; HERZOG, Regina; PINHEIRO, Teresa; PACHECO-FERREIRA, Fernanda (org.) **Sofrimentos narcísicos**. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC, 2012.

WEIL, Simone. Quadro Teórico de uma Sociedade Livre. *In*: **Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social**. Belo Horizonte: Âyiné, 2020. Edição Kindle.

WINTERS, Mary-Frances. **Black Fatigue**. California: Berrett-Koehler Publishers, 2020.

XAVIER, Giovana. **A história social da beleza negra**. 2 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

ZYGOURIS, Radmilla. A vergonha de si. *In*: ZYGOURIS, Radmilla. **Ah! As belas lições!** São Paulo: Escuta, 1995, p. 159-172.