

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**FERIDAS NAS MEMÓRIAS:
O TRAUMÁTICO DO RACISMO NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE
PESSOAS NEGRAS**

Joyce Juliana Dias de Avelar

Brasília – DF

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA

**FERIDAS NAS MEMÓRIAS:
O TRAUMÁTICO DO RACISMO NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE
PESSOAS NEGRAS**

Joyce Juliana Dias de Avelar

Dissertação submetida ao Programa de Pós graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, como requisito à obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes

Joyce Juliana Dias de Avelar

**FERIDAS NAS MEMÓRIAS:
O TRAUMÁTICO DO RACISMO NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE
PESSOAS NEGRAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Brasília, 15 de dezembro de 2023

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes (PsiCC/PCL/IP/UnB)
Presidente

Profa. Dra. Cláudia de Oliveira Alves (PsiCC/PCL/IP/UnB)
Membro Titular

Profa. Dra. Hayanna Carvalho Santos Ribeiro da Silva (NEPPINS/UFRB)
Membro Externo

Profa. Dra. Ana Luísa Coelho Moreira (Ministério da Igualdade Racial)
Suplente

AGRADECIMENTOS

Em memória, agradeço a professora Dra. Terezinha de Camargo Viana por ter me recebido de maneira sorridente, sincera e acolhedora. Me acalenta lembrar da sua orientação gentil e dedicada.

Às professoras Dra. Cláudia de Oliveira Alves, Profa. Dra. Hayanna Carvalho Santos Ribeiro da Silva e Profa. Dra. Ana Luísa Coelho Moreira que gentilmente aceitaram compor a banca examinadora deste trabalho. Agradeço a disponibilidade em avaliar esta pesquisa e me sinto honrada de poder partilhá-la com profissionais que respeito, admiro e me inspiram a seguir estudando.

Ao Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes pela orientação fornecida e pelas experiências que, de diferentes modos, contribuíram para o aprimoramento desta pesquisa.

As amigas e amigos que me escutaram, me acolheram e me incentivaram a seguir em frente.

À minha família, por sempre acreditar em mim, celebrar cada pequena conquista e me dar forças para sonhar o futuro.

Por fim, expresso meu agradecimento a todas as pessoas que, de alguma maneira, contribuíram para a elaboração deste trabalho.

**a palavra negro
tem chaga tem chega!**
(Cuti, 2010, p. 17)

RESUMO

A História nacional brasileira se funda e se desenvolve por meio da violência colonial e escravização dos povos africanos. Contudo, essa violência é constantemente negada e encoberta por meio da produção de apagamentos da memória negra e do endossamento da ideologia branca, que propaga a narrativa da democracia racial. A extrema violência colonial e a aceitação subsequente, aliadas ao racismo estrutural e cotidiano, têm um impacto traumático na subjetividade das pessoas negras. Dessa forma, objetivou-se tensionar o conceito psicanalítico de trauma no contexto do racismo brasileiro para compreender suas incidências subjetivas. A pesquisa lançou luz sobre as feridas não cicatrizadas da história brasileira, concentrando-se nos efeitos da herança colonial, abrangendo suas dimensões históricas, sociais e psíquicas, e explorando sua manifestação em uma dinâmica traumática e repetitiva de violência. As perdas e exclusões históricas da população negra estão acompanhadas da escassez material e simbólica, dificultando a representação da dor e do luto coletivo em relação ao trauma do passado-presente. Por isso, destacou-se nessa pesquisa o conceito de melancolia enquanto articulador no entendimento do sofrimento psíquico de pessoas negras que constroem seu Ideal do Eu baseados na branquitude. Desse modo, o trabalho do luto torna-se um trabalho político de memória e de elaboração do trauma. Enfatiza-se a necessidade de reconhecimento das memórias afro-brasileiras como um processo de enraizamento, uma forma de enxergar-se como sujeito histórico e projetar-se para um futuro de liberdade.

Palavras-chaves: trauma; memória; racismo; sofrimento psíquico; melancolia; psicanálise

ABSTRACT

Brazilian national history is founded and developed through colonial violence and the enslavement of African peoples. However, this violence is consistently denied and obscured through the production of erasures of Black memory and the endorsement of white ideology, which propagates the narrative of racial democracy. The extreme colonial violence and subsequent acceptance, coupled with structural and everyday racism, have a traumatic impact on the subjectivity of Black individuals. Thus, the objective was to scrutinize the psychoanalytic concept of trauma in the context of Brazilian racism to understand its subjective incidences. The research shed light on the unhealed wounds of Brazilian history, focusing on the effects of colonial heritage, encompassing its historical, social, and psychic dimensions, and exploring its manifestation in a traumatic and repetitive dynamic of violence. The historical losses and exclusions of the Black population are accompanied by material and symbolic scarcity, hindering the representation of pain and collective mourning regarding the trauma of the past-present. Therefore, this research highlighted the concept of melancholy as a key element in understanding the psychic suffering of Black individuals who construct their Ideal Self based on whiteness. In this way, the work of mourning becomes a political process of memory and trauma elaboration. Emphasis is placed on the need to recognize Afro-Brazilian memories as a process of rooting, a way of seeing oneself as a historical subject, and projecting towards a future of freedom.

Keywords: trauma; memory; racism; psychic suffering; melancholy; psychoanalysis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I - MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E IDENTIDADE NACIONAL: UM OLHAR SOBRE O PASSADO	
BRASILEIRO	13
1.1 POLÍTICAS DE MEMÓRIA E POLÍTICAS DE ESQUECIMENTO NA CONSTRUÇÃO DO NACIONALISMO BRASILEIRO.....	15
1.2 BRANQUEAMENTO E A REESCRITA DA HISTÓRIA: O DESAFIO DE APAGAR O PASSADO.....	19
CAPÍTULO II - ARTICULAÇÕES ENTRE TRAUMA, MEMÓRIA E PSICANÁLISE: BREVE RETORNO A FREUD	27
2.1 RETOMANDO FREUD: LEMBRANÇAS TRAUMÁTICAS	27
2.2 RETOMANDO FREUD: REALIDADE TRAUMÁTICA	34
CAPÍTULO III – PASSADO-PRESENTE: O TRAUMA NA SUBJETIVIDADE NEGRA E AS HERANÇAS COLONIAIS DO RACISMO.....	38
3.1 TRAUMA TRANSGERACIONAL	38
3.2 FERIDAS DE UM PASSADO PRESENTE: TRAUMA COLONIAL E TRANSMISSÃO TRANSGERACIONAL DO RACISMO	43
3.3 INVEJA E FETICHE: O CONTROLE DO CORPO NEGRO	53
3.4 MITO NEGRO: O REVÉS DO IDEAL DO EU BRANCO.....	63
CAPÍTULO IV – ENTRELAÇANDO A PERDA MELANCÓLICA AO EXCESSO DO TRAUMÁTICO: AS FERIDAS NARCÍSICAS NA SUBJETIVIDADE NEGRA	75
4.1 ARTICULAÇÕES ENTRE TRAUMA E MELANCOLIA.....	75
4.2 A MELANCOLIA COMO POLÍTICA DO EU: DO LUTO IMPOSSÍVEL A UMA REBELIÃO REPRIMIDA E SUFOCADA.....	81
4.3 MELANCOLIA NEGRA E A INCORPORAÇÃO DO EU BRANCO DIANTE DA PERDA	85
4.4 A MEMÓRIA COMO FORÇA POLÍTICA.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106

Introdução

A História nacional brasileira se funda e se desenvolve por meio da violência colonial e do processo de escravização dos povos africanos. No entanto, a narrativa nacional nega e disfarça essa violência por meio da produção de esquecimentos, apagamentos históricos e por narrativas idealizadas de que vivemos uma democracia racial. Essa extrema violência colonial do passado brasileiro é negada e perpetuada ainda nos dias de hoje, se expressando no racismo estrutural e cotidiano.

De acordo com Abdias do Nascimento (1980), a estrutura sistêmica de um Estado de terror tem se voltado ininterruptamente contra afro-brasileiros, desde os tempos da escravidão até o período de independência e democratização do Brasil. Nesse sentido, todas as estruturas estatais, incluindo suas forças militares, judiciárias, sanitárias, higienistas, econômicas, políticas, culturais e educacionais, são direcionadas para atender aos interesses das elites sociais dominantes, que historicamente buscam a europeização do Brasil. Em outras palavras, há uma busca ativa pela exploração da presença negra no tecido social do país, enquanto, simultaneamente, se busca torná-la invisível e aspira a seu completo apagamento.

Diante da violência racial evidenciada na disparidade econômica, no acesso a direitos e na mortalidade das pessoas afro-brasileiras. Questiona-se: como essa violência incide sobre a subjetividade negra? Acredito que o conceito psicanalítico de trauma nos possibilita dar destino a essa questão. Pois, eventos marcados por uma grande intensidade de sofrimento e violência podem gerar um fluxo pulsional que escapa dos processos de defesa psíquica (Freud, 1920/2010).

O não reconhecimento dessa violência racial tenta encobrir a história traumática brasileira, impossibilitando a sua elaboração e simbolização, ao mesmo tempo que a repete. Para Kilomba (2019), o racismo cotidiano reencena a lógica colonial e revela a dimensão traumática do entrelaçamento do passado e do presente, no qual o presente remonta o passado e vice-versa. Para

a autora, o racismo cotidiano torna a pessoa negra uma “colônia metafórica” a ser invadida e subordinada pelo branco. Nesse sentido, “enquanto o sujeito branco reencena o passado, o presente é proibido para o negro” (p. 225).

A colonização tem um impacto profundo na memória e no sofrimento da comunidade negra, perpetuando a presença do passado no presente. Não é essa uma violência traumática? Como a memória se entrelaça ao trauma? Ao explorar essa conexão, foi possível compreender a memória enquanto instrumento político de manutenção ou ruptura das normatividades sociais. A relação entre história, memória e trauma forma uma teia complexa que afeta a identidades individuais e coletivas.

Com base nesses questionamentos, o objetivo principal deste estudo, essencialmente teórico, foi desafiar o conceito psicanalítico de trauma frente ao racismo. À luz da psicanálise, buscou-se compreender como o traumático incide sobre as subjetividades negras brasileiras.

Na pesquisa científica, a análise conceitual desempenha um papel crucial ao proporcionar uma base sólida para a interpretação de experiências e identificação de questões, além de estruturar hipóteses e alinhamento da pesquisa não apenas com o estado atual do conhecimento, mas também com as necessidades prementes da sociedade. Este enfoque não apenas contribui para o avanço teórico, mas também assegura que a pesquisa aborde questões significativas, promovendo uma conexão direta entre o conhecimento acadêmico e as demandas sociais e políticas contemporâneas.

No primeiro capítulo, buscou-se contextualizar a formação das narrativas raciais e nacionais. Analisando o impacto das estratégias de memória e esquecimento na construção de uma identidade nacional fortemente associada à supremacia branca europeia. Porém, ao negar e distorcer o passado negro-africano, nega-se o acesso à própria história e a possibilidade de construir um referencial positivo de si mesmo.

No segundo capítulo, apresentou-se um breve olhar sobre como o conceito de trauma emerge na teoria freudiana a partir de uma abordagem patológica da lembrança. Além disso, a traumática realidade da guerra gerou novas conceituações na psicanálise relacionadas à compulsão à repetição, à morte e ao luto. Conceitos que serão novamente explorados no capítulo IV sobre Melancolia. A partir dessa perspectiva, o exame da questão da memória, já introduzida no capítulo anterior, ganha continuidade, ressaltando sua ênfase e relevância dentro da própria teoria freudiana acerca do trauma.

O terceiro capítulo concentrou-se na dinâmica repetitiva do trauma. O passado cuja realidade traumática é negada, persiste através da repetição no presente. Dessa forma, a questão que orientou esse capítulo foi entender como a história omitida retorna nas relações cotidianas entre pessoas brancas e negras. Além disso, a investigação aprofundou-se na construção da identidade negra, que muitas vezes é permeada pela inveja e fetichização, colocando o corpo negro em uma dinâmica coerciva de controle e subjugação. Essa dinâmica é percebida a partir da idealização da branquitude que afeta a subjetividade das pessoas negras, compelindo-as a nutrir um sentimento de autodesprezo e negação de si para serem reconhecidas como humanas.

O quarto capítulo, aprofundou-se na compreensão da Melancolia Negra e na sua manifestação como expressão do traumático. A melancolia deixa explícita a internalização da dinâmica colonial na subjetividade negra. Pois, expõe o sofrimento e a autorrecriação da pessoa negra diante do antagonismo do seu corpo, história e condição social frente ao Ideal do Eu branco. Diante das perdas e exclusões históricas, a violência traumática do racismo acompanha a impossibilidade, material e simbólica, de realizar e coletivizar o luto. Nesse contexto, também buscou-se conectar a produção de uma memória ativa com a elaboração do luto. Esse processo

sendo orientado para a justiça e para o cultivo de uma voz própria, possibilita a construção de uma memória positiva de si e do passado coletivo.

Por fim, é importante demarcar a obviedade de que esse trabalho foi escrito a partir do corpo que sou. Corpo este atravessado pela brasilidade, negritude, pelo ser mulher e pelas margens periféricas que navego (geográficas ou não). Esse corpo é marcado pela história de quem eu sou, de quem não sou, do que vivi e do que não vivi. Sobretudo, é um corpo que irá falar, pois meu esforço cotidiano é o de não mais questionar se posso ou não dizer. Como me ensina Audre Lorde (1978), falar é um ato de poder e liberdade. O desafio se dá justo na busca em expressar e arriscar dizer o que historicamente é silenciado, inclusive no campo psicanalítico.

CAPÍTULO I - Memória, Esquecimento e Identidade Nacional: um olhar sobre o passado brasileiro

Olhando em retrospecto para os fragmentos das minhas próprias memórias, percebo como a História nacional me foi apresentada a partir de interpretações simplificadas e distorcidas que perpetuavam estereótipos e preconceitos em relação a povos indígenas e africanos. Assim como muitas pessoas, de diferentes gerações, aprendi que o índio trocou passivamente as terras brasileiras por espelhos. Eles só não foram escravizados, porque eram preguiçosos. O negro foi escravizado porque seu corpo era mais forte e aguentava o trabalho duro. Não teve oposição, porque lhe faltava inteligência para resistir. As mulheres negras eram “cortejadas” pelos senhores, seus corpos eram atraentes para o homem branco.

Acredito ter sido esse meu primeiro contato com a história afro-brasileira. Tenho uma lembrança vívida, que, durante essas aulas (cuja narrativa foi se repetindo ao longo das séries) eu olhava ao meu redor e pensava com certo alívio “se fosse outra época, eu seria escrava.” Ainda lembro de olhar minuciosamente ao redor da sala, um olhar que questionava: quais dessas pessoas teriam poder sobre mim? E mentalmente eu apontava. A separação era clara, tão branca quanto poderia ser: negro é escravo por ser inferior, o índio é burro e preguiçoso, o branco é o senhor por sua beleza, superioridade e inteligência. Que sorte eu tinha por não nascer na época errada!

Essa história tão distorcida sobre a escravidão só foi sendo desmistificada na vida adulta, não sem os tensionamentos com a história dominante. Mas dessa vez, ao menos tinha descoberto que raça era importante o suficiente para ser olhada, estudada. O véu da branquitude começou a ser dissipado. Chorei lendo *Tornar-se negro* da Neusa Santos Souza, devorei seus escritos tão rápido quanto podia, era como mergulhar em mim. Nos longos percursos voltando para casa, li *Pele negra, máscaras brancas* do Frantz Fanon, meu choro foi público, numa experiência mista de dor e desejo de liberdade. Lendo Fanon no chacoalhar do ônibus, uma revolução se chacoalhava

dentro de mim. Nessa trajetória, os estudos sobre a negritude me transcendiam, me atravessavam, tocava minhas entranhas e dava novos sentidos a quem eu sou. Eu tinha descoberto o outro lado da História.

Por que recorrer a uma narrativa pessoal? Porque acredito que ela ultrapassa o domínio do íntimo, revelando-se mais pública do que eu poderia imaginar. Não por coincidência, podemos dividir esse relato em dois tempos: um enquanto ainda era criança, e que escutando uma história distorcida sobre o passado colonial, eu olhava para o presente com as lentes do passado, em que eu própria ocupava uma posição de escrava. O máximo que minha imaginação alcançava era a de alívio diante da alforria, só permitida pela distância do tempo, pelo século que me separava da escravidão. O primeiro momento, só toma forma pela chegada do segundo: já adulta, entrei em contato com outras narrativas, outras histórias sobre a realidade brasileira da colonização. Desse lugar, foi possível conhecer a mim mesma, não mais distante da história, pude inscrever-me nela.

Assim, a pretensão de retornar, ainda que brevemente, sobre o passado colonial e as narrativas nacionais, emergem da compreensão de que somos sujeitos históricos, constituídos pelos discursos culturais e memórias coletivas que nos tecem. Nossas histórias individuais dizem sobre os lugares que ocupamos socialmente, de modo que a nossa biografia nunca é exclusivamente nossa, pois se escrevem e se inscrevem diante de uma realidade partilhada. Os fragmentos da minha memória, inevitavelmente, se constituem e se misturam as memórias coletivas impostas e as disputas frente as narrativas dominantes.

Afinal, o quão forte uma dominação precisa ser para arrancar a nossa própria história, distorcer nossa autoimagem e minar nossas possibilidades de sonhar o futuro? A ideologia da branquitude ataca o nosso passado, nosso presente e o nosso futuro. É preciso olhar para história outra vez e contá-la de novo. Apoiando-se no caráter multifacetado e dinâmico da memória e

pensando nos seus processos contínuos de reescrita, cabe pensarmos: o que fere as memórias? o que possibilita seus engessamentos e distorções que se apresentam como únicas?

Os mecanismos de domínio ultrapassam a mera coação física, pois, atuam por meio de discursos e narrativas que moldam nossas memórias e identidades (Ricouer, 1913/2007). No entanto, há uma dissimulação da neutralidade, principalmente dos grupos dominantes, em que, a suposta busca por imparcialidade costuma mascarar as perspectivas, posições e anseios de seus proponentes. Eles aspiram, assim, analisar sem expor sua posição social de poder e seus interesses decorrentes (Gondar, 2016). Como relembra Lilia Schwarcz (2003, p. 37): “não se faz política pela mera imposição simbólica, mas, da mesma maneira, não se pode duvidar da eficácia política da dimensão simbólica do poder.”

1.1 Políticas de Memória e Políticas de Esquecimento na construção do nacionalismo brasileiro

Segundo a definição de Jô Gondar (2000, 2016), a memória se revela como um fenômeno dinâmico, caracterizado por sua vivacidade e mutabilidade, que se acumula e se esvai através de resquícios, fragmentos, recordações e esquecimentos. Para a autora, a perspectiva psicanalítica nos apresenta a memória como uma entidade constantemente reconfigurada e reconstruída. Ela não se limita a uma dimensão puramente individual, mas assume uma natureza coletiva e relacional, sendo moldada tanto pela memória de grupos como pela memória de nações e sociedades.

No âmbito da construção de nossa própria imagem, a memória requer a presença do esquecimento. O esquecimento, nesse contexto, assume um caráter narcísico, uma força que busca eliminar e excluir elementos que conflitam ou são incompatíveis com a imagem que desejamos projetar sobre nós mesmos e sobre os outros. A memória, portanto, pode ser instrumentalizada para preservar o poder e a identidade de um grupo, ocultando aquilo que represente diferença, paradoxos, contradições e falhas (Gondar, 2000, 2016).

O ato de narrar a nossa própria história envolve, muitas vezes, uma forma de ficção na qual certos elementos precisam ser deliberadamente esquecidos, omitidos, e até o próprio processo de esquecimento precisa ser apagado. Isso leva à percepção da memória como algo completo e imutável ao longo do tempo. Assim, a memória social se torna uma arena controlada politicamente, onde diferentes forças se confrontam em busca de dominância nas dinâmicas de poder (Gondar, 2000, 2016).

É importante notar que o esquecimento desempenha um papel crucial nas esferas históricas e políticas, uma vez que não pode haver memória sem esquecimento. As políticas de memória e esquecimento desempenham fundamentam a construção da identidade e representação de si mesmo. Decidir o que deve ser incluído ou excluído da memória é, em última instância, uma decisão política (Gondar, 2000, 2016).

Assim, a memória é moldada através de atos de silenciamento, os quais podem legitimar o poder e ocultar aspectos que não sejam considerados honrosos. Outra forma de silenciamento ocorre através da dominação narrativa, na qual o grupo dominante suprime e sobrepõe sua versão da história sobre o grupo dominado. O desejo de preservar uma identidade específica, ao invés de compreender sua vivacidade, pode levar à repressão, e essa manutenção da identidade, muitas vezes, é mantida através da violência (Gondar, 2000, 2016).

Quanto à instrumentalização política da memória, Ricouer (1913/2007) propõe pensarmos em uma "memória manipulada" pelo poder dominante. Nessa perspectiva, em torno de solidificar uma identidade coletiva ou individual, ocorre uma exploração abusiva e excessiva das políticas de memória e das políticas de esquecimento. A identidade emerge em torno das questões sobre si mesmo e do próprio grupo, assim, a memória passa a ser subjugada em prol dessas respostas, da criação e preservação dessas identidades. A memória manipulada expõe as fragilidades da memória

e da identidade. O autor elenca três principais fragilidades: (I) a relação da identidade com o tempo, (II) confronto com o diferente, (III) herança violenta da fundação da identidade.

A primeira fragilidade, relacionada ao tempo, assume que as identidades buscam manter uma continuidade temporal, mantendo algo idêntico. Mesmo que ocorram mudanças ao longo do tempo, elas são atribuídas ao campo das aparências, pois uma essência inalterável estaria no núcleo da identidade. A segunda fragilidade refere-se ao embate com aquilo que é percebido como uma ameaça à própria identidade. O encontro com a diferença, com a alteridade, é encarado como insuportável, e a coexistência mútua é considerada impossível, culminando, assim, em processos de exclusão social. A terceira fragilidade refere-se a herança da violência fundadora, para o autor, não existe sociedade que se estabeleça sem o conflito e uso da violência. Pois, para que um grupo dominante se estabeleça, é necessário um grupo dominado, uma dinâmica de vencedores e perdedores. Essa violência é posteriormente legitimada pelo Estado de direito (Ricoeur, 1913/2007).

Ricoeur (1913/2007) acredita que as manipulações da memória se estruturam a partir das ideologias, que desempenha um papel entre as reivindicações da identidade e as expressões públicas da memória. Diferente da utopia que declara o que quer, a ideologia é inconfessável, sua coerção mascara-se na coesão social, nas tradições, nos costumes, nas práticas cotidianas. A ideologia orbita em torno do poder dominante, muitas vezes, sua força se impõe de maneira silenciosa. Segundo o autor, a ideologia opera distorcendo a realidade, manipulando, legitimando e mantendo o poder dominante, e se incorpora aos sistemas simbólicos.

A memória é incorporada à constituição da identidade por meio da narrativa, o modo como a ideologia opera no discurso que justifica e legitima o poder e a dominação. As narrativas evidenciam uma faceta da dominação que transcende a violência física, resultando na construção

de narrativas fundacionais e gloriosas. A memória é imposta e transmitida como a história oficial, sendo aprendida e celebrada em público. Há um processo de memorização forçado e que se dá através de pactos coletivos de rememoração, memorização e comemoração. Isso pode levar ao abandono da singularidade e do potencial de crescimento, em favor da conformidade com as identidades dominantes (Ricouer, 1913/2007).

À exemplo da realidade brasileira, Lilia Schwarcz (2003) apresenta o processo de construção da memória oficial do Brasil durante o Império. Diante da distância entre as instituições e os cidadãos, era preciso criar e investir em uma imagem, uma identidade nacional que conectasse e criasse um sentimento cultural compartilhado. A busca era por algo genuinamente próprio. Porém, para a autora, era contraditória a imagem nacional, que, por um lado tinha uma realeza vista como rica e civilizada, e, por outro lado, sua riqueza era conquistada por meio do trabalho escravo. Foi preciso anular essa contradição nos discursos de criação da memória oficial do país, por meio do ocultamento do regime escravista.

Schwarcz (2003) destaca o papel central do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro, que fundado em 1938, cuidou da criação de uma boa imagem do imperador. Assim, o passado foi sendo inventado para que o presente fosse recuperado a partir dessa boa aparência. Deixando a escravidão de fora, o passado colonial passa a ser enaltecido e narrado como grandioso. O Estado vai tornando-se soberano.

Criou-se um projeto romântico de nação, que era corroborado e misturava-se com a literatura romântica e historiografia brasileiras. Por meio dessa manipulação de narrativas, da criação artística da nacionalidade e da história oficial, buscava-se definir a brasilidade e o Brasil. Visando isso, passou a ser enfatizada a exuberância das belezas naturais e os indígenas passam a

ser símbolo nacional de pureza e honra, como se, não tivessem sido dizimados em seus territórios (Schwarcz, 2003).

Era como se, a chegada dos portugueses se desse por meio de uma entrada harmoniosa, um convite da própria natureza, livre de conflitos, pois o indígena eram puros e bons selvagens. O negro era propositadamente esquecido. E a imaginação foi sendo utilizada politicamente para representar, legitimar e garantir a perpetuação de uma memória de uma história oficial da nação brasileira. A partir de 1930, a ideia do indígena puro e símbolo nacional, cedeu lugar a manipulação romântica da mestiçagem (Schwarcz, 2003).

1.2 Branqueamento e a Reescrita da História: O Desafio de Apagar o Passado

Decisão do Ministro da Fazenda

Decisão s/nº de 14 de dezembro de 1890

Manda queimar todos os papéis, livros de matrícula e documentos relativos à escravidão, existentes nas repartições do Ministério da Fazenda.

Rui Barbosa, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e Presidente do Tribunal do Tesouro Nacional:

Considerando que a Nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão — a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosfera moral;

Considerando, porém, que dessa nódoa social ainda ficaram vestígios nos arquivos públicos da administração;

Considerando que a República está obrigada a **destruir esses vestígios por honra da Pátria**, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira (Lacombe, Silva e Barbosa, 1988, p. 114)

A decisão de destruir os documentos relacionados à escravidão, tomada pelo então Ministro da Fazenda Rui Barbosa, é um tema historicamente controverso. Comumente é associado a tentativa de apagamento dos crimes e da história. No entanto, Francisco de Assis Barbosa (1988), argumenta que Rui Barbosa era um defensor ativo da abolição da escravidão e que a queima dos registros tinha como objetivo eliminar documentos fiscais que poderiam ser usados pelos antigos proprietários de escravos em busca de indenizações após a abolição. Visto que as pessoas escravizadas eram consideradas propriedade, a sua emancipação pelo Estado gerou reivindicações por parte dos senhores que se sentiram prejudicados. Recusando um dos pedidos de indenização, Rui Barbosa afirma: “mais justo seria e melhor se consultaria o sentimento nacional se se pudesse descobrir meio de indenizar os ex-escravos não onerando o tesouro — Indeferido — 11 de Novembro de 1890” (Barbosa, 1988, p.28).

Américo Lacombe (1988), define como “escandaloso” a queima de arquivos, porém, problematiza o real alcance da destruição, já que, acredita na impossibilidade de uma destruição completa de todos os arquivos nacionais sobre a escravidão. Além disso, critica a ênfase que é dada a figura de Rui Barbosa, como se ele fosse o único responsável, ao invés de compreender as ambiguidades históricas em torno dessa decisão. A exemplo disso, o autor ressalta que a destruição dos arquivos foi celebrada pela imprensa e pelo congresso nacional como ato patriótico de eliminação dos “últimos vestígios da escravidão no Brasil” (p. 38).

Aqui, vale um adendo, é curiosa a perspectiva de Rui Barbosa de uma reparação sem ônus para o Estado, o mesmo que permitiu, regulamentou, sistematizou e lucrou com a escravidão. Se, por um lado os senhores pressionavam para serem indenizados, por outro, a preocupação institucional parece ser a de garantir uma abolição que siga sem custos, inclusive sem

responsabilidades de reparação para os recém-libertos. De acordo com Abdias do Nascimento (1978), o modo como a abolição foi conduzida e a concepção da liberdade concedida aos ex-escravizados absolveram os senhores de escravos, as instituições religiosas e o Estado de qualquer obrigação de promover responsabilidade humanitária e a inclusão social dos negros na sociedade brasileira.

Chama a atenção a relação que vai sendo estabelecida entre a destruição dos documentos históricos e a imagem da pátria. Ainda, a preocupação quanto a escravidão recém abolida, vai sendo a de apagamento dos seus rastros e evidências que mancham a honra, a dignidade e a imagem da nação. Diante dessa preocupação, qual lugar as pessoas negras foram ocupando na narrativa nacional? A população negra e o enegrecimento da nação eram uma prova contundente do longo e perverso passado de escravidão no país. Diante disso, medidas políticas e institucionais foram sendo tomadas para apagar o negro do Brasil por meio de processos de branqueamento populacional, ideológico e cultural. Essa estratégia de apagamento da população negra-africana, herdada do reinado brasileiro, encontra continuidade no projeto de miscigenação.

Além disso, de acordo com Azevedo (1987), parte do movimento abolicionista acreditava é que os escravizados eram um atraso para o desenvolvimento econômico e cultural do país. Essa perspectiva partia de uma lógica de inferioridade racial, os negros eram vistos como irracionais, desordeiros e incapazes de orientar-se politicamente.

Muitos desses abolicionistas brancos não defendiam a abolição pela igualdade, e sim, pelo reposicionamento do negro no Brasil (ainda em condições de inferioridade), visando o progresso nacional (Azevedo, 1987). A ideia do progresso significava aproximar-se idealmente da Europa (Albuquerque e Filho, 2006).

De acordo com Azevedo (1987), a abolição representa a formalização e a institucionalização de uma situação que já era existente: a libertação dos negros do sistema escravista. Essa liberdade foi conquistada por meio de atos de resistência e rebelião da população negra, com o apoio popular, dos abolicionistas e por meio de vários embates políticos. A autora argumenta que o temor de rupturas institucionais completas e do pavor em relação aos negros auto libertos levou à implementação da Lei de Abolição. A lei se instituiu visando a conciliação e o "esquecimento dos conflitos passados, sobretudo não-revanchismo" (p. 214).

Porém, no pós-abolição era notável a ausência de esforços para reparar a população outrora escravizada. Não foram implementadas políticas inclusivas nem medidas efetivas de combate ao racismo, deixando a comunidade negra sem amparo. A elite brasileira, por sua vez, viu nos recém-libertos uma ameaça e adotou estratégias para lidar com o "problema do negro". Entre essas estratégias, a imigração europeia e a promoção da miscigenação se destacaram como políticas de branqueamento (Munanga e Gomes, 2016).

O Brasil promovia a imigração de trabalhadores europeus para mitigar o que era percebido como um efeito adverso da escravidão: a influência africana no país, tanto em termos de aparência física quanto de cultura. Isso resultou em políticas pós-abolicionistas que visavam substituir a mão de obra negra pela europeia. Como consequência, a população negra-africana foi ainda mais excluída socialmente e deixada à margem do mercado de trabalho (Albuquerque e Filho, 2006). Essas políticas representavam um plano de apagamento do negro e aumento populacional dos brancos, visando à europeização da população brasileira, sejam eles fenotípicos, culturais, sociais ou psicológicos (Adesky, 2001; Nascimento, 1978).

No que diz respeito à política de miscigenação, esta foi respaldada pelas elites e embasada em teorias científicas. Seu propósito era a eliminação das pessoas negras e mestiças,

frequentemente ocorrendo de maneira violenta, especialmente por meio do estupro de mulheres negras (Carone, 2002; Moore, 2007). Essas teorias científicas serviram de alicerce para a ideologia do branqueamento, apoiada no darwinismo social e na eugenia. A população majoritariamente branca era um objetivo científico, ao passo que a identidade negra era considerada inferior e indesejada (Carone, 2002).

Moore (2007) argumenta que a política de branqueamento, que promovia a miscigenação, tinha um caráter brutal ao fragmentar compulsoriamente o grupo dominado em termos raciais. A miscigenação desempenhou um papel normativo, onde os mestiços eram conduzidos a se identificar com os brancos, reforçando a ordem sistêmica. Segundo Adesky (2001), a estratégia colonialista retrata o ideal de branqueamento como anti-racista, argumentando que a mistura biológica entre as raças permite a ascensão à branquitude. No entanto, o branqueamento, em sua essência, revela um profundo racismo, uma vez que busca apagar a identidade negra, considerando-a inferior, não apenas em termos fenotípicos, mas também em relação à sua história e cultura.

O que é importante frisar, é como a construção de pátria e a narrativa nacional se dá a partir do ideal de branqueamento e do ocultamento dos processos de violência racial e da escravidão. Mas, como apagar 388 anos da história? Visto que um apagamento total é impossível, surgem distorções na narrativa da escravidão. Isso inclui teorias que suavizaram a realidade do regime escravista e concepções errôneas de relações amigáveis entre senhores e escravizados.

No entanto, o processo de colonização no Brasil sequestrou mais de 4 milhões de africanos, tornando-se a região das américas que mais escravizou e uma das últimas a abolir a escravidão. O tráfico negreiro foi crucial para o povoamento, expansão demográfica, exploração e colonização do Brasil. A força de trabalho dos africanos escravizados impulsionou a exploração de riquezas e

a economia, tornando a escravidão altamente lucrativa no Atlântico Sul (Albuquerque e Filho, 2006).

Apesar dessa força de trabalho ter desempenhado um papel fundamental na estruturação econômica do país, é importante ressaltar que a escravatura extrapola o sistema econômico, pois, impõe desigualdades sociais e raciais. A partir disso, cria modos de se relacionar baseados na dominação, subjugação e opressão do outro (Albuquerque e Filho, 2006).

Nobles (2009) enfatiza que, mesmo sob as novas condições de servidão e exploração colonial, o "mapa mental de ser africano" (p. 284), continuou a guiar a maneira como os africanos viam e interpretavam o mundo ao seu redor, mantendo uma influência cultural. Dessa forma, mesmo na condição de escravizados, eles mantiveram suas tradições e influenciaram ativamente a vida na colônia, contribuindo para moldar a vida cotidiana e imprimindo traços de suas próprias culturas, africanizando o Brasil (Albuquerque e Filho, 2006).

As influências africanas para cultura brasileira, desde a linguagem, religiosidade, arquitetura, arte, etc., assim como, as inúmeras famílias miscigenadas, até hoje, vão sendo utilizadas como forma de amenizar o racismo brasileiro. Gorender (1990), acredita que a historiografia brasileira, comumente, igualava a relação de forças entre o senhor e o escravizado. Dessa forma, criou-se narrativas do senhor branco benevolente, justo, compreensivo e do negro insolente, injusto, preguiçoso, acomodado e responsável por sua própria condição de escravizado.

Nascimento (1978) denuncia as artimanhas adotadas pelo colonialismo português para justificar e amenizar a crueldade da escravidão, chegando até mesmo a apresentar a violência como algo consensual na relação senhor-escravizado. A imagem que pretendia se vender para os países estrangeiros, é que no Brasil a escravidão era diferente, era benigna e humana. Para o autor, uma das estratégias coloniais era a de distorção do passado africano.

Porém, o sequestro dos africanos de seus territórios foi um processo de extrema brutalidade e violência, o transporte forçado pelo oceano Atlântico ocorria em condições deploráveis, com maus-tratos, escassez de alimentos, sede e a propagação de doenças epidêmicas (Albuquerque e Filho, 2006). Ademais, havia a separação forçada dos grupos familiares, étnicos, linguísticos e religiosos, esta era uma estratégia de isolamento que visava o controle máximo dos corpos africanos por meio de uma desidentificação coletiva e de controle das rebeliões e revoltas (Albuquerque e Filho, 2006; Santos, 2010)

É preciso lembrar que as sociedades africanas tradicionais são estruturadas pelos vínculos, laços de parentesco e ancestralidade (Albuquerque e Filho, 2006). Dessa forma, o rompimento violento de seus laços ataca o sentimento de pertencimento coletivo que orientava modos de pensar, sentir e agir (Adesky, 2001). Essa prática de desterritorialização e desafricanização para tornar-se objeto, também acontecia pela imposição de uma nova língua, nome e religião (Fanon, 1952/2008; 1968; Nascimento, 1978).

Gorender (1990) relembra uma prática chamada de primeira hospedagem, que era a realização de um açoitamento brutal que visava inserir uma nova lógica de submissão máxima dos escravizados. Essa prática de “colocar o negro em seu devido lugar”, é ressaltada pelo autor como um processo que exigia a prática e a ameaça constante da força bruta e da violência física e simbólica. Uma forma de instituir lugares sociais de poder entre o colono e o colonizado.

Segundo Gorender (1990), essa violência também era combinada com o paternalismo, pois esperava-se um escravizado que obedecesse e temesse o seu senhor. Porém, o senhor também temia o escravizado, tinha medo de sua rebeldia e de sua revanche, isto lhe exigia vigilância, paternalismo e punições incessantes. Albuquerque e Filho (2006) destacam que essa posição paternalista se deu diante das inúmeras revoltas, sabotagens nas produções e fugas dos

escravizados, forçando os senhores a realizar concessões, por exemplo, evitar separar famílias, dias de descanso e a concessão de um pequeno pedaço de terra para que pudessem plantar (e ficar). Para o autor, aproveitar-se do paternalismo do senhor, era uma forma de tornar a vida possível e, ao mesmo tempo, negar a animalização que lhe era imposta.

Munanga e Gomes (2016) argumentam que ocultar as revoltas, as narrativas dos quilombos e todas as formas de resistência da população negra-africana é uma maneira de perpetuar a narrativa de que os negros eram conformados e passivos, silenciando suas lutas e recusas à escravidão. Segundo Albuquerque e Filho (2006), outra forma de resistir ao regime escravista e a desumanização era a criação de novos laços sociais e familiares, que misturavam e partilhavam as memórias de seus territórios, culturas e ancestralidade. Para os autores, esse fortalecimento de vínculo era percebido como ameaça e todas as práticas que uniam pessoas negras tornavam-se legalmente proibidas e/ou vigiadas, por exemplo, a capoeira, o maracatu e o uso da maconha.

Apesar das tentativas de impedimento, nos mais diversos contextos, os escravizados criavam laços de solidariedade e cumplicidade entre si. Isso possibilitou a reconstrução simbólica dos vínculos perdidos e a preservação das ideias de uma família estendida, uma característica profundamente enraizada na cultura africana (Albuquerque e Filho, 2006).

CAPÍTULO II - Articulações entre Trauma, Memória e Psicanálise: Breve retorno a Freud

O conceito de trauma na psicanálise emerge articulado a teoria das neuroses. Porém, mais do que isso, são sobre as memórias e a dimensão patológica da lembrança que Freud fundamenta os processos de constituição psíquica. Veremos que em torno do conceito de trauma, presentifica-se a dinâmica da memória e do esquecimento.

2.1 Retomando Freud: lembranças traumáticas

O conceito de trauma em Freud parte dos desdobramentos do trauma físico. Os casos de *railway spine* (coluna ferroviária) eram utilizados por Charcot como exemplos de histerias traumáticas (Freud, 1888/1996). Segundo Rudge (2016), a expressão *railway spine* surgiu em decorrência dos acidentes ferroviários, nos quais muitas vítimas apresentavam sintomas patológicos, principalmente neurológicos, sem causa orgânica aparente, mas com deterioração física e psíquica, podendo chegar à morte. A partir desses acidentes inicia-se uma discussão sobre a responsabilidade das companhias férreas aos danos sofridos pelas vítimas. Mas, como comprovar a veracidade dos danos sem a lesão física? Segundo a autora, acreditava-se que o choque mecânico do acidente levava a uma lesão microscópica na coluna vertebral e na ausência dessa lesão, tratava-se de uma neurose traumática ocasionada pelas reações físicas de medo no instante do choque do acidente.

Freud (1888/1996) acreditava que assim como nos acidentes de trem, em que os sintomas do trauma surgiam somente alguns dias depois, o mesmo aconteceria com os sintomas histéricos. Os distúrbios histéricos passariam por um período de latência na consciência, mas continuariam atuando no inconsciente, seria o caso das lembranças traumáticas. Além disso, Freud acreditava que a histeria poderia ser ocasionada por um trauma físico que levava ao medo e perda momentânea da consciência, instalando na região atingida uma “histeria local”. Dessa forma, o

trauma não seria apenas um “agente provocador” como pensava Charcot, mas permanecia a agir no presente, no inconsciente e no próprio corpo histérico.

Posteriormente, Breuer e Freud (1893) avançam para além do trauma físico e passam a enfatizar os processos internos do sujeito nas neuroses traumáticas. Dessa forma, diante de um acontecimento externo, o afeto de terror e os sentimentos suscitados por esse afeto, incluindo a angústia, vergonha e dor psíquica é que se tornariam em trauma psíquico. Ainda, o trauma dependeria principalmente de uma sensibilidade ou predisposição hereditária diante de acontecimentos externos, além da interconexão com outras lembranças traumáticas.

A partir da retomada das lembranças de pacientes histéricos em estado hipnótico e sob o uso do método catártico, Freud (1892-94/1996) identifica os conteúdos traumáticos e sua intensidade como irruptivos dos sintomas histéricos. O retorno às lembranças traumáticas mostrou que não se tratava de um único evento, mas a repetição de traumas que se relacionam e adquirem intensidade na história de vida da pessoa. Dessa forma, Freud define o trauma como uma excitação excedente que o sistema nervoso não seria capaz de reagir pela via motora, portanto o ataque histérico seria a tentativa de reagir a esse excesso ocasionado pelo trauma.

Nesses estados hipnoides determinadas lembranças eram extremamente vívidas e recordadas com força afetiva, enquanto no estado de consciência essas memórias encontravam-se indisponíveis ou rudimentares (Freud (1940-41 [1892]/1996)). Essas lembranças eram tão presentificadas, que Breuer e Freud (1893) as definem como alucinatórias. Essa nitidez e vividez da memória mostrava que o acontecimento ainda permanecia com toda carga afetiva do acontecimento original. A partir disso, ele acreditava que o trauma agia como um “corpo estranho” na dinâmica psíquica, pois a lembrança do trauma ao mesmo tempo que atuava no presente como

uma dor psíquica e patogênica, e, não poderia ser facilmente acessada como as demais lembranças, pois não estavam disponíveis na cadeia associativa das memórias cotidianas.

Nessa direção, Breuer e Freud (1893) destacam dois grupos em que as *lembranças* se tornam patogênicas: (I) as representações psíquicas que sofreram um trauma tão grande que o sistema nervoso não teve forças para manipulá-lo, ou reações que socialmente não são possíveis; (II) o sujeito que se recusa a reagir ao trauma psíquico, ou seja, uma inibição do próprio sujeito que se dá com todas as suas forças. Nesse segundo caso, ele atribui eventos triviais que adquirem grande importância ao ser ligado a outros afetos em um momento em que o sujeito está predisposto psicologicamente.

Para Breuer e Freud (1893), o aumento da excitação no sistema nervoso gerada pelo trauma tem a possibilidade de ser diminuída pelo revide, ou seja, pela capacidade ou possibilidade de o sujeito reagir e se defender diante desse aumento de excitação. Esse revide pode se dar pela reação física ou pela palavra como sua substituta. Diferente do revide, a aceitação em silêncio não ab-reatida é que se transforma em trauma psíquico e nessa ausência ou impossibilidade de reação ao trauma, o afeto é conservado na lembrança com toda sua força afetiva, não se desgastando e nem sendo esquecido.

Nota-se que a primeira definição das lembranças patogênicas apresentadas por Freud não se dava somente nas limitações no campo do aparelho psíquico, mas também as limitações sociais de uma reação física e afetiva. Sendo assim, a teoria da ab-reação de Freud nos dá espaço para articular o sentimento de impotência a partir de uma perspectiva social. Cabe o questionamento: seja pela força ou pela palavra, quais sujeitos políticos podem revidar uma ofensa? O que implicaria esse revide? Diante da injustiça social e das disparidades de força e poder, há sujeitos que são forçados ao silêncio e a dores que não encontram espaço social para serem ditas.

Breuer e Freud (1893) acreditavam que o sujeito ciente do seu valor pessoal e da indignidade de quem o ofende, não necessariamente precisa reagir para lidar com o que poderia ser traumático, pois o afeto insultuoso não teria força o suficiente para tornar-se traumático para esse sujeito e se desgastaria até o esquecimento. Novamente, caberia considerar como o grupo dominante divide de maneira hierárquica e vertical grupos que possuem menos ou mais valor na esfera social, os grupos em que a violência é ou não autorizada. Dessa forma, a dimensão do valor pessoal é constituída a partir das identidades sociais e das divisões sociais de poder, articuladas a distribuição material de recursos que possibilitam ou não reagir.

Na segunda dimensão das lembranças patogênicas apresentadas por Freud, em que o sujeito se recusaria a agir, podemos perceber que neste momento da teoria psicanalítica, a repressão não era trabalhada da maneira conceitual que conhecemos hoje. Dá-se a entender que há um processo intencional e consciente do sujeito diante do conteúdo traumático. Mas, na medida em que o uso da hipnose e o método catártico vão sendo abandonados, a teoria da ab-reação vai sendo inutilizada frente ao conceito de repressão e defesa psíquica. Dessa forma, não é o conteúdo que não foi reagido que se torna patológico, e sim o conflito do Eu com o conteúdo reprimido (Mezan, 2011).

A ab-reação é enfatizada por Freud nesse momento teórico, pois sua metodologia de análise se dava por meio da hipnose e do método catártico. A partir do abandono dessas metodologias e sua substituição pela associação livre, o conceito de ab-reação vai se complexificando com as noções de defesa psíquica, repetição, transferência e perlaboração (Rudge, 2016).

Dessa forma, para Rudge (2009), a reação ao conteúdo psíquico conflituoso não se daria somente por uma descarga afetiva, mas também estaria sujeita aos processos de resistência e repetição até que possa ser elaborado. A autora acredita que o conflito psíquico já estava presente na teoria do trauma de Freud como origem da histeria. Pois, a dissociação da memória traumática

se dava pela angústia diante dos conteúdos inconscientes e sua incompatibilidade com os ideais daquela pessoa. Para Freud (1914/2020), as resistências e recalques originadas dos conflitos psíquicos são paulatinamente superadas, por isso a perlaboração é comparada com a ab-reação dos afetos recalcados.

Outros avanços foram ocorrendo na teoria freudiana sobre o trauma, por exemplo, a passagem da teoria da sedução para a fantasia. No interior das lembranças traumáticas, a vida sexual adquire um papel fundamental na origem dos conteúdos traumáticos e por consequência na patogênese das neuroses (Breuer & Freud, 1893; Freud, 1940-41 [1892]/1996). Na escuta dos casos histéricos, Freud (1896/1996) notou a recorrência das lembranças traumáticas de natureza sexual que tinham ocorrido na infância. O conteúdo das lembranças referia-se a abusos sexuais cometidos por alguém mais velho, em que, essa criança era seduzida ao desejo sexual e o experimentava de maneira passiva e prematura.

Freud (1896/1996) acreditava que esse trauma sexual estaria na fundação da histeria e da neurose. Essas lembranças até então preservadas e incompreendidas, eram despertadas somente após a puberdade, em que o sujeito teria mais recursos para compreender o que aconteceu. A teoria da sedução de Freud, que também é uma teoria da etiologia das neuroses, conecta o traumático ao sexual e reforça sua ideia de que o trauma se daria em vários tempos e não em um evento único. Mas, se antes Freud (1896/1996) se dizia convicto quanto a veracidade das lembranças de suas pacientes histéricas, posteriormente em sua carta a Fliess (1897/1986) ele se percebe desacreditado dessa teoria, desde sua dificuldade clínica de avançar nos casos, até mesmo a conclusão de que a maioria dos pais teriam que ser perversos.

A partir disso, Freud (1897/1986) enfatiza que a realidade do inconsciente não permitiria distinguir entre aquilo que é verdade ou ficção, sobretudo ao que foi investido de afeto. Dessa

forma, Freud abandona a teoria da sedução e passa a pensar na fantasia, além de que, reforça sua ideia de predisposição hereditária na influência das neuroses.

Para Freud (1908a), as fantasias inconscientes são precursoras dos sintomas histéricos. O sintoma histérico atua como um símbolo mnêmico, representando as impressões e experiências traumáticas. Além disso, o sintoma carrega um duplo compromisso, envolvendo a realização parcial do desejo por meio do impulso libidinal e a resistência e supressão desse impulso afetivo. Portanto, o sintoma não se limita a uma única fantasia inconsciente, mas representa um conjunto delas.

Além disso, as fantasias adaptam-se as mudanças e eventos da vida. A temporalidade da fantasia a divide em três tempos: o traço mnêmico atual desperta desejos e retrocede as lembranças do passado, na qual aquele desejo era realizado, assim, cria-se uma fantasia ligada ao futuro que realiza esse desejo. Nessa perspectiva, passado, presente e futuro são alinhados pelo desejo que os conecta (Freud, 1908b).

Diferente das noções de uma memória manipulada, idêntica, estática e a favor da identidade, como vimos anteriormente, na perspectiva freudiana (1950 [1892-1899]/1996), e sua ênfase nas lembranças traumáticas, fica claro que a memória não é um fenômeno estático, mas se movimenta em um fluxo constante de reescrita e rearranjo. A partir das experiências vividas, os traços mnêmicos vão sendo traduzidos e significados, se recriando com novos sentidos, fantasias e tempos. Os traços mnêmicos que geram desprazer a partir de um conflito psíquico, podem se tornar patológicos na medida em que há uma impossibilidade de tradução do traço anterior. Essa dimensão patológica pode ser percebida nos traços mnêmicos não traduzidos que as defesas psíquicas e a inibição não foram capazes de impedir que o traço atue no presente.

Percebe-se na teoria freudiana sobre o traumático, o entrelaçamento das dimensões das lembranças traumáticas por meio de recordações extremamente vívidas, ao mesmo tempo, a força do esquecimento por meio da amnesia, dos recalamentos e dos conflitos vivenciados pelo Eu. Segundo Gondar (2000, 2016), na perspectiva freudiana, o lembrar e esquecer estão intrinsecamente ligados em toda memória. Assim, os traços mnêmicos que não conseguem alcançar a consciência devido a conflitos psíquicos retêm uma carga emocional persistente e constantemente buscam retornar. Esses traços são aceitos apenas com distorções, visto que a memória está em constante reorganização, com lembranças sendo continuamente modificadas e reorganizadas.

Superar as resistências é um trabalho difícil e que requer paciência do analista, mas é o que o diferencia a sugestão do método catártico, por isso tem um potencial mais transformador (Freud, 1914/2020). Breuer e Freud (1893) marcam que a terapia combina com um dos mais ardentes desejos humanos: o desejo de refazer alguma coisa. A terapia possibilita que diante do trauma psíquico o sujeito possa completar a reação e livrar o afeto que estava “estrangulado”, o sujeito pode representar.

O aparelho psíquico freudiano é um aparelho de memória. Pois, há uma centralidade no modo como os traços mnêmicos inconsciente se constituem e se rearranjam e quais relações estabelecem com a consciência. Isto torna a memória uma relação entre o individual e o coletivo (Gondar, 2008). Nessa perspectiva, a memória não é um dado a ser resgatado, ela é reinventada no presente, recriada. Nós fazemos escolhas sobre o que desejamos preservar e o que será rejeitado, abandonado. Nesse contexto, a construção da memória se torna uma maneira de pensar o futuro com base nas projeções do presente (Gondar, 2000, 2016).

2.2 Retomando Freud: realidade traumática

A destrutividade da primeira guerra mundial e seu efeito dilacerante no psiquismo e na sociedade impõem à psicanálise novas questões a respeito do trauma. No texto *Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915/2010)*, Freud discorre sobre as afetações psíquicas da guerra em pessoas que não estavam participando diretamente como combatentes. Essas afetações chamadas por Freud de “miséria psíquica” eram marcadas pela desesperança, a perplexidade e desorientação, surgiam como fruto da desilusão diante da guerra e da morte.

A ideia da guerra entre os “civilizados” (ou seja, entre os brancos) é vista por Freud (1915/2010) como degradante e absurda. Tamanha desilusão e desesperança pela civilização e pela raça branca levam Freud a lançar questões importantes sobre as nossas heranças psíquicas. É retomando o modo como o “homem primevo” lidava com a morte e com o luto, que Freud tenta compreender o próprio primitivismo da guerra.

A dimensão do luto vai sendo estabelecida por Freud (1915/2010) a partir de um conflito interno, em que, lidar com a morte de alguém amado, é, simultaneamente, perder uma parte do próprio Eu, mas também perder o estranho, o inimigo e a parte odiada que habitava no amor perdido. Diante do luto, a ambiguidade de amor e ódio emergem como conflitivas para o sujeito e seus destinos vão sendo elaborados por meio de crenças religiosas, espirituais e culturais. Sobretudo, busca-se formas de manter as memórias do amor perdido.

Freud (1915/2010) acredita que a morte é chocante e inesperada, pois a excluímos da vida cotidiana, evitamos pensar sobre ela, ao mesmo tempo, a ficcionamos. Assim, criamos afastamentos, mas também condições de nos aproximarmos sem de fato morrer. Dessa forma, morremos e vivemos nas artes, nos jogos e nas múltiplas imitações da vida e da morte, sempre nos dando uma nova chance de existir de novo. Por outro lado, a morte de estranhos não só é admitida, mas constantemente pensada, desejada e realizada na ficção.

No entanto, a realidade da guerra e da morte desmascara a ficção e revela as ambivalências e conflitos primitivos do inconsciente (Freud, 1915/2010). Diante da morte, no fundo o Eu crer-se indestrutível, tal como em nossas fantasias (Freud, 1908a). Segundo Freud (1915/2010), herdamos dos primevos, a ideia de que a nossa morte é irreal e impensável: “o homem da pré-história continua a viver inalterado em nosso inconsciente. Portanto, nosso inconsciente não crê na própria morte, faz como se fosse imortal. (p. 179)”.

Freud (1919/2010) chama a atenção para o conflito interno do Eu como um facilitador das neuroses de traumáticas decorrentes da guerra (neuroses de guerra), ou seja, "entre um velho Eu pacífico e o novo Eu guerreiro dos soldados (p. 291)". Esse conflito tornaria a própria neurose traumática como uma fuga desse novo Eu que o ameaça. Para Freud essa fuga no próprio Eu nos permite compreender o funcionamento patológico da libido narcísica diante do perigo.

Além do conflito interno, Freud (1919/2010) acredita que as neuroses de guerra e as neuroses traumáticas surgem a partir de um conflito externo grave. Assim, diante do perigo e a ameaça a própria vida, o Eu se desorganiza. As neuroses traumáticas passaram a ser numerosas durante o período da guerra e surgiam sem que os sujeitos precisassem sofrer nenhuma lesão de natureza orgânica. O que parecia determinante era o estado de terror que o sujeito se percebia diante do perigo, o terror sendo caracterizado justo pelo despreparo para defender-se disso que surge como surpresa (Freud, 1920/2010).

É em Além do Princípio do Prazer (1920/2010) que Freud apresenta transformações conceituais significativas na compreensão do aparelho psíquico frente às situações de perigo. Freud (1917/2014, 1920/2010) caracteriza o traumático como uma questão econômica, pois, refere-se ao excesso de estímulos que romperam com as barreiras de proteção do psiquismo e não encontra defesas o suficiente para contê-lo. Esse excesso do traumático irá perturbar o aparelho

psíquico, que precisará lidar com esse acúmulo de energia. São as tentativas de ligação psíquica para eliminar o traumático que levarão o sujeito a fixar-se no trauma. De acordo com Freud (1917/2014), apesar da fixação ser uma característica de toda neurose, a fixação traumática é ainda mais nítida, como nos casos dos sonhos das neuroses de guerra e dos ataques histéricos. A fixação em uma parte do passado força a sua repetição, ao mesmo tempo, leva ao afastamento do presente e do futuro.

Dessa maneira, o passado não ocupa o lugar de passado, pois é repetido de maneira inconsciente na experiência do presente. O que deveria ser lembrado e recordado é vivenciado no campo da ação, da repetição (Freud, 1914/2020; 1920/2010). Sobretudo o que se repete é o conteúdo reprimido ou não elaborado pelo aparelho psíquico, essa repetição ultrapassa o princípio do prazer, o que faz Freud (1920/2010) teorizar sobre as pulsões de morte e a compulsão à repetição. A compulsão à repetição do conteúdo traumático, de certa forma, age em favor da pulsão de vida, pois tenta ligar o excesso traumático ao psiquismo. Ao mesmo tempo, a pulsão de morte orienta-se para a regressão, para a tentativa de retorno ao estado anterior, o inanimado.

Em *mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) enfatiza o caráter destrutivo e agressivo das pulsões de morte. Para ser contida socialmente e possibilitar os avanços civilizatórios essa agressividade é impelida a introjeção no próprio Eu. Dessa forma, surge o Supereu como um representante interno da autoridade externa. Enquanto instância psíquica, o Supereu desempenha uma função censória de vigilância, julgamento e punição do Eu ante o seu Ideal do Eu.

O Ideal do Eu substitui o narcisismo primário e sua formação aumenta as exigências do Eu e a repressão (Freud, 1914/2010). O Ideal do Eu é formado pelas idealizações familiares, sociais, civilizatórias e culturais, tornando inseparável indivíduo e sociedade. Será o Supereu o responsável

moral em fazer cumprir essas exigências, evidentemente inalcançáveis, e a tensão entre o Eu e o seu ideal levará o sujeito ao sentimento de culpa (Freud, 1914/2010; 1930/2010).

Ricoeur (1913/2007) sugere, a partir das noções psicanalíticas de trauma e luto, pensarmos em uma dimensão patológica da memória coletiva. Para tanto, utiliza o conceito de memória impedida, e, propõe pensarmos em como os traumas coletivos e históricos são perpassados por processos de perdas e sofrimentos que geram contínuos trabalho de luto. Para o autor, o processo de luto, marcado por perdas e reconciliações expressa as dinâmicas de memória e de esquecimento. Sobretudo, ao pensarmos nas memórias e existência coletivas, a violência emerge como um elemento fundante, pois, historicamente as sociedades se estruturam por meio das guerras e conflitos entre grupos. Assim, as memórias coletivas são perpassadas por feridas simbólicas que demandam a elaboração do luto.

Como vimos, para Ricoeur (1913/2007), a memória manipulada se expressa pelos abusos, distorções e instrumentalização política da memória, a favor da ideologia dominante. No caso da memória impedida, ela se caracteriza pela patologia coletiva imersa entre o excesso e a falta de memória, levando a resistências, compulsão à repetição e impedindo a rememoração positiva. Para o autor, o excesso de memória substitui as possibilidades de uma lembrança verdadeira e levam a repetição compulsiva dos atos de violência. Uma violência que não encontra outros modos de lidar com os conflitos e afetos inerentes as relações humanas.

O trabalho de luto é um trabalho de lembrança. Por isto, a memória patológica deve ser enfrentada pelo exercício ativo de uma memória positiva. A lembrança deve suportar a realidade da perda e das responsabilidades individuais e coletivas (Ricoeur, 1913/2007). Para Gondar (2000), é o esquecimento que abre espaço para o novo, para as possibilidades criativas de pensar o futuro para além da repetição e permanência do passado.

**CAPÍTULO III – Passado-Presente: o Trauma na subjetividade negra e as heranças
coloniais do racismo**

3.1 Trauma Transgeracional

ouça bem o que parece silêncio
e sinta a unha o punho o porreta
o corte a força o soco
na nossa vida vibrando há séculos
aqui

ouça bem o que parece silêncio
e sinta a dor o frio
o penetrante gemido
que nos picota as entranhas

e para ser melhor
entre
afaste do nosso rosto
o cipoal de desprezo sarcasmo e disfarce
que nos puseram na porta bem posto

e seja bem vindo
ao nosso quarto de gritos achados e perdidos

tenha bondade e sente no meio da mocidade
ou se quiser
não se acanhe
sente no meio dos velhos e antepassados

ouça bem o que parece silêncio...
o choro da cantiga de ninar a dor...
ouça bem...
e pergunte se há racismo no brasil.
(Cuti, 2010)

O silêncio que não cala e o segredo que não se esconde. Isso.

Recebo o convite de Cuti de entrar e pensar o silêncio que vibra nos nossos corpos seculares. Entrar e escutar os gritos e os gemidos da história que se abafam, mas ainda são possíveis de sentir. É a partir desse convite que emendo outro: como podemos escutar e desvelar as criptas do racismo que se arrastam como segredos na história?

Tomemos como ponto de partida a própria perspectiva de Freud (1923/2011; 1930/2010) sobre o que ele chama de transmissão hereditária, para o autor, no nosso psiquismo há uma influência dos fatores filogenéticos e arcaicos. Freud acredita que no Isso sobrevive e reencarna formações anteriores do Eu. Dito de outra forma, as experiências do Eu dos nossos antepassados, que ao longo das gerações vão sendo repetidas com força e continuidade, permanecem como heranças do Isso incorporadas no Supereu. Dessa forma, o Ideal do Eu tem uma íntima e profunda relação com as heranças hereditárias e afetam diretamente na construção do Eu e de seus conflitos psíquicos.

Nossa presença no presente é constantemente marcada pela incompletude, uma vez que o passado persiste por meio das ideologias do Supereu (Freud, 1933/2010). Aqueles que vieram antes de nós também desempenham um papel fundamental na nossa constituição, integrando-se à nossa singularidade que, por sua vez, é intrinsecamente intersubjetiva. Somos sujeitos não apenas de nossa própria individualidade, mas também de grupos, tradições, memórias, heranças e costumes, como destacado por Kaës (2001).

Vista dessa perspectiva, para Kaës (2001) a transmissão se converte em uma conexão entre o passado e o presente, enquanto também se estabelece como uma ligação com outros através de vínculos inconscientes. No entanto, no âmbito da transmissão, emerge uma disposição e organização centrada no negativo, nas falhas, ausências e fossilizações psíquicas. O que foi mantido oculto, rejeitado ou sujeito a censura por não poder ser plenamente representado não permanece retido para as gerações subsequentes, mas deixa suas marcas em forma de traços e sintomas. Segundo o autor, a transmissão daquilo que foi violento, transcende a linguagem; algo é transmitido, uma “coisa” destituída de palavras, que se fixa. Há uma transmissão daquilo que foi

trágico, traumático. A violência da transmissão se ancora nos desejos narcísicos de identificação onde o sujeito, ainda que pelas criptas, busca preservar sua memória e seu passado.

Trachtenberg (2017) ressalta as diferenças das transmissões psíquicas intergeracionais e transgeracionais. Na intergeracional há um espaço *entre* o sujeito e as gerações anteriores, que o permite olhar a própria história e apropriar-se dela. O sujeito diferencia-se da sua herança hereditária ao inscrever-se singularmente nela. A transmissão intergeracional é estruturante, pois possibilita o vínculo, a historicização do sujeito, permite a memória e a simbolização. Ainda para a autora, na transmissão psíquica transgeracional não há espaço *entre* as gerações, pois o sujeito é *atravessado*, invadido pelos traumas, violências e lutos que não foram anteriormente elaborados.

No campo das investigações sobre a transmissão psíquica geracional, Nicolas Abraham e Maria Torok emergem como pioneiros de destaque, exercendo uma influência significativa sobre vários pensadores e pensadoras ao abordarem essa temática. Conforme apontado por Trachtenberg (2017), ao se dedicarem aos pacientes que foram impactados pelas vivências da guerra, seja pela sobrevivência ou descendência, os autores acentuaram em seus estudos a dimensão do trauma e do sofrimento psíquico intenso.

De acordo com Abraham e Torok (1995), as experiências traumáticas extremas e dolorosas impossibilitam a elaboração e o trabalho de luto, tornando-se indizíveis. A partir disso, o psiquismo passa a ser impregnado por algo de natureza enigmática, algo que é obscurecido, rejeitado e acaba formando uma espécie de cripta dentro do Eu. Para Trachtenberg (2017) essas criptas traumáticas podem avançar como fantasmas das próximas gerações, criando sujeitos prisioneiros de sua pré-história, uma vez que assumem o indizível psíquico do outro como próprio. Por meio da cripta, o que vai sendo transmitido são os segredos inconfessáveis, a vergonha, a dor inexprimível, o luto não feito, violência social e tragédias humanitárias. Segundo Trachtenberg (2017), após a repetição

sucessiva da cripta, ocorre uma quebra nos vínculos de pertencimento e tradição. O trauma não elaborado permanece silenciado.

Abraham e Torok (1995) acreditam que esse fantasma retorna a partir do inconsciente e age como "um morto sem sepultura" como uma sombra que recai e tormenta gerações, sendo que, seu efeito pode "determinar o destino de uma raça (p. 278)". Para os autores, essa realidade dolorosa é como uma "chaga aberta", uma ferida traumática que o sujeito não consegue cicatrizar, não consegue dizê-la e por isso a encobre. A construção fantasística em torno da chaga se dá pela troca da própria identidade pela identificação endocríptica. A fantasia não age para reconhecer a cripta e sim para negá-la e mantê-la na ilusão de que não existiu o traumático.

Segundo Trachtenberg (2017), a necessidade de investimento narcísico torna o sujeito mais vulnerável a repetição transgeracional. Assim, perdendo sua própria liberdade de interpretação dos seus vínculos familiares, fica mais exposto a ser um destinatário das criptas parentais que o alienam de si mesmo. Essa identificação alienante se sucede através das gerações, aprisionando os filhos que se tornam herdeiros das criptas parentais.

A identificação endocríptica é a troca da própria identidade com uma construção fantasística que visa camuflar as feridas indizíveis e as chagas abertas. Nessa perspectiva, o próprio Eu torna-se um disfarce dos fantasmas que o atormentam em silêncio. Não reconhecer o traumático dessa transmissão psíquica, é uma forma de não reconhecer a própria perda que passa a ser incorporada pelo sujeito. Portanto, há nas criptas e nos fantasmas um luto não elaborado (Abraham e Torok, 1995). Nesse sentido, o traumático aproxima-se da Melancolia, conforme veremos mais adiante.

Antes, precisamos compreender que os caminhos até aqui percorridos têm por objetivo exceder a perspectiva do Trauma do campo individual intrapsíquico, mas pensá-lo a partir da sua

inseparabilidade com a história e com a cultura. A dimensão coletiva do Trauma diz justamente das experiências de violência que são socialmente partilhadas, as memórias de dor, de sofrimento, de desigualdade que fazem parte do cotidiano. Essa violência parece agir silenciosamente como fantasmas e criptas, a ponto de naturalizarmos a barbaridade. Vemos, como se fosse aceitável, pessoas que moram na rua, em sua maioria negras¹, descalças, dormindo no chão e revirando lixeiras em busca de comida. Esses pés descalços não carregam o mesmo peso simbólico de inferioridade que os escravizados tinham no passado? O que estamos testemunhando é uma continuação disfarçada desse legado, que persiste sob novas aparências.

Essa violência cotidiana que vai se tornando tão banal, parece ser contraditória aos choques violentos no qual muitas vezes descrevemos o trauma. No entanto, pensar nesse traumático como sombras, como chagas abertas é o que nos permite olhar e escutar aquilo que parece se repetir em segredo, oculto, mas, se alastra por toda parte. Precisamos tirar as máscaras que encobrem as feridas não cicatrizadas, que disfarçam, que se metamorfoseiam de um passado bem resolvido, enquanto seguem pulsantes. Sobretudo quando falamos sobre o racismo no Brasil, dos seus apagamentos e silenciamentos, percebemos que o mito da democracia racial tenta encobrir um legado sangrento, é por isso que precisamos entrar no “quarto dos gritos” como nos convida o Cuti.

Questionar o porquê “todo camburão tem um pouco de navio negreiro”, como canta O Rappa, é desconfiar e desvelar as “coincidências” da história. A repetição compulsória do racismo ao longo do tempo impossibilitou de maneira secular e transgeracional a elaboração coletiva de um trauma coletivo, do passado escravagista e as falhas de um pós-abolição que não reparou e sim perpetuou a desigualdade econômica e racial.

¹ O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (2008) relatou que a população negra representava 67% das pessoas em situação de rua. Além disso, de acordo com o IBGE (2017), a população negra compunha 78% dos 10% mais pobres da população. Em contrapartida, a população branca apresentou uma renda média 72,5% superior à da população negra.

3.2 Feridas de um passado presente: Trauma Colonial e Transmissão Transgeracional do Racismo

Madalena Santiago da Silva, uma mulher negra de pele escura, 62 anos de idade, escravizada por 54 anos. Embora pareça uma história retirada do passado, esta é a realidade do Brasil atual. Madalena Silva foi resgatada em 2021 pelo Ministério Público do Trabalho. Sua própria condição de trabalho escravo por si só já é desumanizante e violadora, mas ela também sofria outros maus tratos e abusos. Sem o seu conhecimento e consentimento, inúmeros empréstimos foram feitos em seu nome pela família escravocrata e sua aposentadoria era roubada (G1 BA e TV Bahia, 2022a, 2022b; Colaboração Universa, 2022; Bragança, 2022).

Em uma carta escrita em 2018 pelo “senhor”, agora chamado de ex-patrão de Madalena Silva, ele reconhece que ela trabalhou como uma escrava e a chama de “mãe preta”, explicitando que esse nome era referência ao modo como seus antepassados a chamariam. Apesar disso, a justificativa da “ex patroa” sobre a escravização de Madalena Silva, foi a de que “ela era da família” (G1 BA e TV Bahia, 2022a, 2022b; Colaboração Universa, 2022; Bragança, 2022).

Durante a reportagem, Madalena Silva conta, com a voz chorosa, como sua vida tinha sido triste até ali. Devido a pobreza, seu pai a entregou a família Leal quando ela tinha 8 anos de idade. Desde então, realizava todos os trabalhos domésticos da família, ajudou a criar os filhos do casal escravocrata, e não teve nenhuma outra oportunidade de uma vida melhor. Pelo contrário, foi aprisionada a um modo de viver estruturado em humilhações e subserviência. Essa é uma história velha, mas que não envelhece no Brasil. São comuns as histórias de crianças negras e pobres que eram entregues às famílias brancas com a promessa de que teriam chance de se alimentar, ter um lugar para dormir e quem sabe até uma oportunidade de estudar.

Das paredes privadas da família Seixas Leal, que escondia a escravidão de Madalena Silva, agora o cenário torna-se público, ela se vê diante de câmeras, um microfone e uma repórter branca,

assim como seus agressores. Entre lágrimas, Madalena Silva revela seu receio de pegar na mão branca da repórter, “porque ver a sua mão branca. Eu pego e boto a minha em cima da sua e acho feio isso”. A fala da Madalena Silva torna nítido como os mais de 54 anos de uma vida sequestrada, reclusa à posição de objeto, impossibilitou de desenvolver sua existência para além da condição de escrava, uma escravidão física, social e psíquica (G1 BA e TV Bahia, 2022a, 2022b; Colaboração Universa, 2022; Bragança, 2022).

De maneira estranha e cruel a história de Madalena Silva mistura-se com a da Madalena Gordiano, que também foi escravizada por uma família dos 8 anos de idade até os 46. Madalena Gordiano, uma mulher negra de pele escura, conta que bateu em uma porta para pedir comida, foi atendida por uma professora branca que disse que só daria o alimento se a menina negra morasse com ela. Para mãe de Madalena, que permitiu que a menina ficasse, a mulher prometeu adotá-la e oferecer estudos, mas isso nunca aconteceu (Gortázar, 2021).

Além de escravizá-la, a família Milagres Rigueira forjou o casamento de Madalena Gordiano com um militar da família, dessa forma, quando o idoso morreu, toda a pensão de 8 mil reais, que estava no nome de Madalena Gordiano, lhe foi roubada e utilizada para pagar a faculdade de medicina da filha do casal (Gortázar, 2021). São muitas outras histórias parecidas com a das Madalenas e igualmente perturbadoras, que expõe de maneira quase literal a continuidade da escravidão e do racismo.

Nessas histórias, fica até difícil não imaginar como seria a vida das Madalenas se aos 8 anos elas não tivessem sido escravizadas. Como seguiria o seu desenvolvimento? Como elas viveriam se lhe fossem dadas condições de vida? Como experimentariam seus corpos, suas histórias de amor, suas relações familiares? Como seria trabalhar com dignidade? O que elas

gostariam de ser, viver e fazer? Quais memórias poderiam ser escritas? Quais seriam os seus sonhos? O que poderia ter sido se não fosse a pobreza e a escravidão?

Essas perguntas exaustantes e inacabáveis me fazem pensar na dimensão do “não-vivido” do trauma, de um desenvolvimento que está em curso, mas se descarrilha como um trem, como aponta Nobles (2009). Penso em como essas pessoas foram radicalmente desumanizadas, despotencializadas e subjetivamente sequestradas. E, tristemente, em como essas histórias se repetem, ecoando os sons de *Maafa*.

Maafa é uma palavra em *Kiswahili* que significa “grande desastre”, a expressão foi recuperada pela antropóloga Marimba Ani (1994) para representar o período histórico do comércio transatlântico de escravizados e seu impacto devastador sobre as populações africanas. *Maafa* simboliza a destruição das vidas, culturas e conexões ancestrais que foram irremediavelmente prejudicadas pelo colonialismo e todo o sistema anti-africano. É uma lembrança crua das consequências duradouras da exploração, marginalização e brutalidade da escravidão para o povo negro-africano. Para Nobles (2009), *Maafa* é tão devastador que se torna incompreensível. Pois, nega e despreza a possibilidade de existência africana, ao não reconhecer sua humanidade. Dessa forma, o negro é destruído individual e coletivamente.

Outra palavra que busca transmitir a magnitude de uma terrível catástrofe é *Shoah*. De acordo com Danzinger (2007), de origem hebraica, *Shoah* significa devastação e catástrofe, e é empregada para descrever o Holocausto judeu durante a Segunda Guerra Mundial. Para a autora, a difícil tradução de *Shoah* representa a desintegração diante do que não pode ser testemunhado. Seligmann-Silva (2000) define *Shoah* como um evento limite, transbordante, irrepresentável e que excede nossa capacidade de perceber, pensar e imaginar. No entanto, para o autor, na modernidade

a perspectiva da catástrofe vai deixando de ser entendida como evento único de ruptura da história e passa a integrar uma realidade cotidiana que é repleta de choques e perigos.

Para Seligmann-Silva (2000), catástrofe e trauma vão se esbeirando, na medida em que, como vimos, o trauma também se caracteriza por um excesso transbordante em que o sujeito não é capaz de assimilar. O trauma torna-se uma repetição crua dessa realidade desmesurada, a partir de Lacan, o autor conecta o traumático ao Real, como um encontro terrível, indizível em que os significantes fracassam. Há uma literalidade da recordação da cena traumática. A literalidade é marcada justo pelo excesso da realidade, uma realidade hipertrofiada e onipresente. Paradoxalmente, há tanta realidade que ela é negada ou confundida com o irreal.

Nessa direção, Grada Kilomba (2019) caracteriza a violência extrema do racismo como traumática, pois, há uma ruptura radical com a própria cultura e seus elos comunitários. Além disso, o racismo é traumático não somente pela incapacidade individual do sujeito de responder a ele. Mas, a própria impossibilidade cultural de fornecer símbolos para um evento que se caracteriza por sua natureza irrepresentável. Dessa forma, o trauma individual é o trauma colonial. Para a autora, o racismo cotidiano se constitui como traumático por desorganizar psiquicamente o sujeito, através do: seu *choque violento e inesperado*, sua capacidade de *fragmentação e separação* do sujeito no social e sua *atemporalidade* por meio de um padrão histórico de opressão.

O racismo torna-se traumático, na medida em que o negro é aprisionado nas projeções, antagonismos e fantasias do branco, que ao autoproclamar sua supremacia racial, posiciona o negro em um lugar de Outridade. A posição de Outridade exclui o negro da possibilidade de ser sujeito e o submete a uma dinâmica racial em que só se pode ser objeto do branco (Kilomba, 2019).

O pensamento europeu foi tornando objeto tudo aquilo que era considerado "não-eu", assim, toda cultura africana sofreu processos de desumanização, foi preciso sequestrar e destruir a

complexidade simbólica para tornar o africano em objeto. Essa objetificação do mundo, que se deu pela substituição de símbolo por objeto e da experimentação pela exploração, fez parte do pensamento europeu, da construção coletiva da sua própria imagem e de seus ideais (Ani, 1994). A destruição do universo simbólico africano, suas noções de cultura, pessoa, pertencimento, espírito e cosmos, reflete ainda nos dias de hoje quando pensamos que a própria cultura brasileira nega seu legado de opressão racial, e, também nega o conhecimento e os recursos africanos no processo de subjetivação de pessoas negras.

O mundo branco e seus ideais estruturam um modo de funcionamento em que a colonialidade não cessa de ser repetida, desse modo, o presente torna-se o constante reavivamento do passado. A branquitude se comporta como se o sujeito negro fosse uma “colônia metafórica” a ser “descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada” (Kilomba, 2019, p. 225). A brutalidade absurda dessa repetição torna o racismo cotidiano não só um choque violento para o negro, mas o choque é a única reação possível. Enquanto o sujeito branco atua em sua reencenação colonial do passado, o negro é impedido de vivenciar o presente a partir de um lugar de ação e autonomia. Pois, é compelido a reagir o ciclo interminável de invasão e conquista imposto pelo sistema da branquitude (Kilomba, 2019).

Os atravessamentos, os questionamentos, as dúvidas brancas sobre o corpo negro, a negação constante da experiência do racismo, surgem como intromissões perversas na vivência de pessoas negras. Essas intromissões cansam pelas suas insinuações e repetições. O racismo vai se manifestando em interações aparentemente inofensivas, como:

você não tem cara de psicóloga...

você trabalha aqui?

como você lava esse seu cabelo?

esse texto ficou muito bom...tem certeza de que foi você que escreveu?

essa aí, só deve ter passado por conta das cotas!

nossa! não imaginei que você falasse tão bem... me surpreendeu!

tem certeza de que não quer alisar seu cabelo? ou então, deixar seus cachos mais soltinhos?

eu não sou racista, minha avó é preta!

você tem cara de quem trabalha em casa de família...

o negro quem é racista contra ele mesmo!

morena... você deve ser fogosa e boa de cama!

nos dias de hoje tudo é racismo! o mundo tá ficando chato!

você deve ter entendido errado, isso não foi racismo, você nem é tão preta assim...

A simples pergunta “você trabalha aqui?”, normalmente feita em lojas e comércios, fixa a pessoa negra na posição única do corpo trabalhador, de alguém que está ali para servir o branco, como se fosse inimaginável qualquer outra posição. A exotização dos nossos traços e cabelos, a super-erotização dos nossos corpos, a cruel surpresa da nossa inteligência e habilidades, a invalidação dos nossos sofrimentos, muitas vezes, surge como “dúvidas inocentes” ou “comentários ingênuos”, porém o que de fato visam é marcar nos nossos corpos um símbolo de anormalidade.

Além de exótico, super-erótico e anormal, o corpo negro também vai sendo visto como suspeito. É como se os olhares brancos estivessem sempre sobre nós, suspeitando e interrogando nossas intenções. E, como se essas intenções não pudessem ser outra coisa além de violentas e animais. Comumente, a pessoa negra pode reagir tentando refutar essas suspeitas, por exemplo: evitando entrar em lojas quando não tem o propósito nítido de comprar alguma coisa;

mantendo-se longe das prateleiras do mercado sem ousar abrir a bolsa; se esforçando demasiadamente para ter uma “boa aparência”, “boa educação” ou para demonstrar carisma e inteligência. Reações que vão forçando a pessoa negra à rigidez e ao controle extremo de si, pois qualquer deslize pode transformar a sua negritude em uma acusação. Como bem coloca Fanon (1952/2008), o negro se esforça para ser visto como civilizado.

Dentro do movimento negro, ouvi repetidamente a frase: *minha cor chega antes de mim*. Essa vivência partilhada, aponta para as significações culturais que marcam o corpo socialmente, precedendo a individualidade e singularidade. Antes que qualquer coisa possa ser dita, antes de existir como sujeito, o traço que marca a negritude aciona as fantasias brancas do que aquele corpo representa. O corpo fala antes do sujeito. Gonçalves (2017) chama a atenção para ambivalência desse “traço identitário”, pois ele é invisível e, ao mesmo tempo, superexposto.

Essas construções racistas do que representa uma pessoa negra é uma forma de enredá-la na (re)produção saturante da condição de submissão e exploração (Mbembe, 2014). O racismo e a humilhação racial vão funcionando como um “golpe” sempre à espreita, um golpe que pode vir de qualquer direção e a qualquer momento (Gonçalves, 2017). Isto coloca o sujeito em um estado de alerta constante, em que o racismo é esperado, mas o sujeito nunca está suficientemente preparado para a força da violência perturbadora que o golpeia, roubando-lhes as palavras ou as tornando sempre aquém do golpe sofrido (Gonçalves, 2017; Kilomba, 2019). Nas palavras de Gonçalves (2017, p. 147):

A pessoa pode, algumas vezes, decidir que o que a violou é monstruoso, irracional. Porém, há ocasiões em que pode concluir que o desencadeador da agressão é alguma coisa nela, na própria pessoa golpeada, algo tão duradouro e permanente quanto a violência que não para. “É meu corpo, o motivo. Sou eu, o motivo. Sou negro. E fui agredido porque sou

negro. É isso.” Ela julga que bastou nascer, bastou que seu corpo existisse para ser agredido. Mas a impressão de um golpe instantaneamente estimulado pelo próprio corpo (ou existência) formou-se, primeiro, do lado do agressor, que pareceu não ter visitado quando produziu a agressão).

Bohleber (2008) relembra que o traumático desampara o sujeito e cria uma expectativa ansiosa como tentativa de dominar o traumático no interior de si. Para o autor, as catástrofes humanitárias que envolvem a sistemática desumanização e destruição do outro, isolam o sujeito e o submetem ao silêncio. Dessa forma, torna-se penoso integrar-se na história a partir de uma narrativa sobre si mesmo, quando a verdade histórica do seu sofrimento é socialmente negada. A partir do holocausto judeu, o autor ressalta que a carência de espaços coletivos e seguros para compartilhar as experiências traumáticas fazem com que o próprio sujeito se culpe e se envergonhe.

Conforme discutido por Seligmann-Silva (2000), quando nos deparamos com a limitação das abordagens científicas e filosóficas na tentativa de explicar fenômenos profundamente trágicos, a arte emerge como uma alternativa para representar a catástrofe traumática. Pois, há na arte uma ambiguidade de sentidos, que geram, ao mesmo tempo, reconhecimento e confusão. É a partir da poesia, que autor se aproxima do conceito de sublime, o sublime se caracteriza como algo tão grandioso que atinge nossa capacidade de pensar e revela nossa impotência.

Segundo Seligmann-Silva (2000), embora o Sublime esteja relacionado à admiração por algo grandioso, ele também provoca uma incapacidade compreensiva, como se o pensamento não pudesse abranger sua magnitude, como algo incontável que transcende os limites. Além disso, a natureza inconcebível do Sublime evoca o medo, o medo desintegração do Eu, o medo da morte

e do inimaginável. Nas palavras do autor, "testemunhar um evento Sublime implica uma tarefa ao mesmo tempo necessária e impossível." Tal como, a impossibilidade de vivenciar uma catástrofe, sua dimensão incognoscível não somente gera uma experiência indizível, ela torna-se invivível.

Essa impossibilidade psíquica e social de elaborar o traumático do racismo faz com que ele desborde no corpo do sujeito negro, sejam por somatizações físicas do sofrimento, ou pela convicção de que sua sobrevivência depende da repressão das memórias dolorosas (Kilomba, 2019). Em certo sentido, a fantasia branca de supremacia e sua recusa em superar o passado é o que continua agindo como fantasma na cultura brasileira. Dessa forma, o sujeito negro é forçado a existir através da presença alienante do branco (Kilomba, 2019). Gonçalves (2017) também abordará como o racismo induz o distanciamento de si mesmo e de sua herança racial. Pois, é tão brutal que impacta a memória e desmantela as capacidades imaginativas, resultando em um processo de ruptura.

Através de uma análise do *Shoah*, Bohleber (2008) argumenta que a negação por parte dos perpetradores sobre seu envolvimento, a falta de assumir responsabilidade e a recusa em reconhecer os crimes cometidos podem ser compreendidos como manifestações de culpa moral. Esse comportamento conduz à formação de lacunas, distorções e silêncios na narrativa histórica, que são transmitidos transgeracionalmente.

Se, pontuamos anteriormente o corpo negro como colônia metafórica da branquitude, também podemos pensar na própria colônia brasileira como metáfora de corpos africanos e indígenas que foram violentamente e continuamente estuprados. Sofrendo do estupro perverso e fetichista dos colonizadores, a cultura brasileira gestou, pariu e fez do racismo seu herdeiro. Apesar dessa abusiva e íntima relação que faz parte das entranhas e genética brasileira, a perversidade da escravidão e do pós-abolição vão entrando como elementos marginalizados da história. Como

substituto, conta-se uma biografia romântica de uma colonização amena, da conquista brasileira pela independência, e de um povo que celebra a democracia racial e a miscigenação. Na narrativa do abusador, não foi estupro, foi correção.

Na ficção nacionalista brasileira, o racismo é um passado já superado. Mas, para Kilomba (2019) a história da escravização torna-se atemporal por não ter sido devidamente enterrada, por isso o seu retorno contínuo no presente. Resgatando a expressão “morto sem sepultura” de Abraham e Torok (1995) podemos pensar no racismo como a ferida aberta brasileira, em que o luto não foi possível, pois ainda se nega a perder e sepultar seu filho herdeiro.

De alguma maneira, nosso esforço consiste em explorar como as narrativas coletivas se desenvolvem em face do trauma do racismo. Nessa linha de investigação, Lélia Gonzalez (1984) distingue as definições de consciência e memória. Para a autora, a consciência, em seu aspecto coletivo, carrega os discursos dominantes e não deixa espaço para o desconhecido, buscando preencher a narrativa a partir da perspectiva daqueles que ocupam o poder. Por outro lado, a memória, se definiria por aquilo que não se pretende compreender o todo, possibilitando espaços vazios de escrita e inscrição. A consciência oculta a memória, tenta levá-la ao apagamento, muito embora, sobre sempre uma brecha, "uma mancada" em que a memória pode emergir. Em paralelo ao que vimos em Ricoeur (1913/2007), podemos pensar na consciência apresentada por Lélia Gonzalez, como manifestação da memória manipulada, que impede que uma lembrança verdadeira se inscreva.

Para além de uma história-memória objetiva e factual, a inscrição do sujeito nas memórias coletivas, exige enfrentar o traumático e libertá-lo da literalidade e da repetição do passado (Seligmann-Silva, 2000). Na mesma direção, Bohleber (2008) pontua que a mera descrição histórica do Holocausto, na realidade, pretende ocultar sua natureza traumática. Em oposição a

essa perspectiva, ambos os autores demarcam que para além da posição de traumatizado, de vítima das atrocidades históricas, o sujeito é testemunha da história. Portanto, se o traumático é indizível, na contramão, será preciso dizer e fincar a história na lembrança, tornando possível o esquecimento. Nesse sentido, Seligmann-Silva (2000) ressalta que o esquecimento é como uma “fuga para frente”, em direção à palavra que ao tornar-se figurativa, é libertada da literalidade e da presença terrível de uma realidade em excesso.

3.3 Inveja e Fetiche: o controle do corpo negro

às vezes sou o policial que me suspeito
me peço documentos
e mesmo de posse deles
me prendo
e me dou porrada

às vezes sou o porteiro
não me deixando entrar em mim mesmo
a não ser
pela porta de serviço

às vezes sou o meu próprio delito
o corpo de jurados
a punição que vem com o veredicto

às vezes sou o amor que me viro o rosto
o quebranto
o encosto
a solidão primitiva
que me envolvo no vazio

às vezes as migalhas do que sonhei e não comi
outras o bem-te-vi com olhos vidrados
trinando tristezas

um dia fui abolição que me lancei de supetão no
espanto
depois um imperador deposto
a república de conchavos no coração

e em seguida uma constituição
que me promulgo a cada instante

também a violência dum impulso
que me ponho do avesso
com acessos de cal e gesso
chego a ser

às vezes faço questão de não me ver
e entupido com a visão deles
me sinto a miséria concebida como um eterno
começo

fecho-me o cerco
sendo o gesto que me nego
a pinga que me bebo e me embebedo
o dedo que me aponto
e denuncio
o ponto em que me entrego.

Às vezes!...

(Cutí, 2010, pp. 53-54)

Quebranto. É esse o nome da poesia de Cutí citada acima. De acordo com o dicionário priberam, quebranto significa “mau-olhado, fraqueza, feitiço”, seu verbo, quebrantar, significa “partir em pedaços”, abater, domar, romper, mortificar...

É intrigante pensar na dimensão do corpo negro como “mau-olhado”, um olhar branco que gera infortúnio e que amaldiçoa. No senso comum, proteger-se de um mau-olhado, é proteger-se da inveja. O corpo negro é frequentemente retratado como amaldiçoado e como aquele que amaldiçoa, quando, na verdade, é o branco quem o maldiz. Porém, talvez temendo seus próprios ímpetos invejosos, é o branco que se supõe invejado. E, se o branco se coloca como superior, como poderíamos dizer que seu olhar sobre o negro é um olhar de inveja?

De acordo com Melanie Klein (1957), a inveja é arcaica e tem raízes na oralidade, pois se constitui na relação do bebê com o seio materno, seu objeto originário. Essa relação será introjetada. O seio será vivenciado pelo bebê a partir também de condições externas, ou seja, sua capacidade e/ou incapacidade de nutrir, dar vida e a possibilidade ou impossibilidade de assentar o sentimento de proteção, unidade e segurança. Os sentimentos ambivalentes relacionados aos fatores externos e os fatores internos de pulsão de vida e pulsão de morte, contribuem para a construção de uma relação dual com o seio materno, dividida entre o “seio bom” e o “seio mau”.

Além disso, as fantasias inconscientes atribuem ao seio outros sentidos e significados para além de sua função nutritiva. Os sentimentos positivos relacionados ao seio podem levar a introjeção do seio bom e do amor materno tornando-os partes integrantes de si. Uma relação saudável com o seio da mãe se dá pela gratidão, pelo sentimento de unidade que permite que o sujeito suporte as frustrações, e aquilo que é negativo na sua relação com seio materno. Dessa forma, o sujeito irá querer preservar o objeto, pois confia, ama e acredita na sua bondade. Em contrapartida, as frustrações e dificuldades externas podem despertar um sentimento intenso de inveja em relação ao seio materno, dificultando a internalização e construção de um objeto bom (Klein, 1957).

A inveja intensa desempenha um papel significativo na interferência do desenvolvimento de uma relação saudável. Esse sentimento é profundamente arcaico e caracterizado por uma sensação de destruição onipotente. A inveja é vivenciada através da raiva e do sofrimento em relação ao que é desejável e que o outro possui. Muitas vezes, acompanhada da sensação de que o outro possui porque tomou, privou ou negou algo que deveria ser seu. Dessa forma, estragar e destruir o objeto são formas de defender-se do próprio sentimento de inveja, ao rebaixar o objeto ele não será mais invejado (Klein, 1957).

Klein (1957) também explora a conexão estreita entre a inveja e a voracidade. A voracidade é caracterizada por impulsos destrutivos impetuosos e insaciáveis, é um processo de “introjeção destrutiva” que visa esgotar completamente o objeto e consumi-lo. Em suas palavras, a voracidade visa “escavar completamente, sugar até deixar seco e devorar o seio” (p. 212). Ainda, a inveja é intensa e sádica, além de devorar quer também depositar uma maldade no objeto, não apenas para sugá-lo, mas para destruí-lo.

A partir dessas definições, podemos voltar para nossas questões iniciais: será que o olhar do branco em relação ao negro é, na verdade, um olhar invejoso? Vimos que a branquitude é construída a partir da cisão do branco em relação a construção de sua própria identidade, que afasta de si tudo aquilo que é considerado negativo e o projeta nos “não-brancos”. A própria expressão “não-brancos” é intrigante justo pela sua acentuação de que as outras etnias e raças vão sendo definidas a partir do negativo da branquitude. E, já que falamos em inveja, na mesma direção, há uma expressão popular chamada de “inveja branca” que é vista como um sentimento mais leve e positivo em comparação com a inveja comum. Essa ideia reforça que tudo que é branco só pode ser bom, ou melhor.

Um bom exemplo do que tratamos aqui sobre a inveja, é o filme de terror “Corra!” do diretor Jordan Peele e protagonizado pelo ator Daniel Kaluuya. Para melhor compreensão, segue uma breve síntese do filme. O filme conta a história de Chris Washington, um fotógrafo afro-americano que decide conhecer a família de sua namorada, Rose Armitage, uma jovem branca. Eles viajam para a propriedade isolada da família, onde Chris percebe que os pais e irmão da Rose são excessivamente amigáveis, mas também exibem falas e comportamentos racistas. Em contrapartida, os empregados da família são negros e se comportam de maneira estranha, tendo

falas e comportamentos mecânicos, parecem quase-zumbis, quase-humanos, como se faltasse algo que desse naturalidade a suas reações.

A experiência proporcionada pelo filme é angustiante, criando a sensação de que tudo naquele ambiente é artificial e mascarado. Essa atmosfera gera uma tensão constante, levando a uma inquietante suspeita de que algo está profundamente errado, escondido sob as aparências perfeitas da família e dos empregados exemplares. Os empregados negros desempenham papéis notáveis na trama. O jardineiro Walter, um homem negro, alto e robusto, realiza trabalhos braçais de maneira impressionante. Em determinados momentos do filme ele aparece correndo como se estivesse participando de uma maratona. Georgina, a empregada doméstica negra, por outro lado, mantém um sorriso perturbador no rosto e suas palavras são sempre gentis. Há cenas recorrentes em que ela parece fixada em olhar seu próprio reflexo no espelho. Toda essa áurea de atitudes estranhas é expressa por Chris da seguinte forma: “os negros daqui parecem que ainda são escravos”.

No decorrer da história, uma festa é realizada na propriedade da família Armitage, com a presença de numerosos convidados, em sua maioria, idosos e brancos. Durante essa celebração, Chris é exposto a diversos discursos racistas, principalmente sobre seu corpo, que é minuciosamente examinado e questionado sobre sua força e potência sexual. Um dos convidados chega a dizer “ser negro está na moda”. Diante da experiência angustiante de estar imerso em um ambiente predominantemente branco e racista, ele é afastado pela sua namorada do contexto da festa. Ao se afastar, percebemos que no jardim, um leilão está em andamento, mas não é um objeto que está sendo leiloado; é o corpo de Chris que está à venda. O leilão se dá no absoluto silêncio, os gestos dos participantes parecem uma bizarra orquestra.

Um momento decisivo na história ocorre quando o protagonista, por acaso, se depara com antigas fotografias que lançam uma luz perturbadora sobre o passado de Rose Armitage. Até então, Rose havia afirmado que Chris era seu primeiro namorado negro, mas as imagens revelavam o contrário: todas as suas relações anteriores foram com pessoas negras. A surpresa de Chris aumenta quando ele percebe que entre essas fotografias estão imagens do jardineiro Walter e da empregada Georgina, o que sugere que também tiveram um relacionamento romântico com a Rose. Visivelmente horrorizado e desconfiado, Chris tenta deixar a casa imediatamente, mas é sedado família Armitage e fica inconsciente.

Após ser acorrentado e aprisionado pelos Armitage, Chris descobre o “projeto coagula”, o segredo familiar realizado há mais de uma geração. Tratava-se de um procedimento médico conhecido como “transferência de consciência”, no qual os cérebros de pessoas brancas são transferidos para corpos negros, jovens e saudáveis, deixando as vítimas presas em um estado de consciência separado, em que sua existência se torna a de um “passageiro, uma plateia” dentro do próprio corpo. É este o procedimento que Chris está prestes a realizar. Seu corpo tinha sido comprado no leilão por um homem branco e cego que desejava voltar a enxergar, e, sabendo que Chris era fotógrafo, queria enxergar a partir dos seus olhos. Posteriormente descobrimos que os “empregados” da família, na realidade eram pessoas negras que foram capturadas e vítimas do projeto coagula, tiveram seus corpos apossados pelo avô e avó de Rose.

O filme *Corra!* Mostra que inúmeros estereótipos raciais relacionados as pessoas negras, supõem uma vantagem genética e física. Apesar de parecer elogioso dizer como as pessoas negras são fortes e sexuais, segundo Fanon (1952/2008), para o branco o “preto representa o perigo biológico”, por isto é temido pela sua capacidade física, virilidade, pela potência sexual e o tamanho do seu pênis. Dessa forma, ser negro significa ser um animal selvagem.

Para Anne McClintock (2010), a conexão entre pessoas africanas e a sexualidade tem raízes históricas na Idade Média. Neste período, a própria sexualidade era comumente expressa como “pecado africano” – de modo análogo, no Brasil temos a expressão “cor do pecado”. Além disso, a autora ressalta que até mesmo nos mapas coloniais, os homens negros eram representados com órgãos sexuais exageradamente longos. Na mesma direção, Fanon (1952/2008) recorrentemente expressa como as pessoas negras são conectadas ao pecado e ao sexual.

Neusa Santos Souza (1983), demonstra que aquilo que parece elogioso sobre pessoas negras relacionado a sua capacidade física, mística e artística, na realidade, fala sobre a construção branca de colocar-se em um lugar relacionada a inteligência e a razão. Sendo assim, o negro é visto como alguém que não tem capacidade de raciocinar e ser tão inteligente como o branco, para o negro restaria o emocional, o biológico e o primitivo.

A partir de uma radical literalidade, o filme aponta como o corpo negro é visto como um objeto a ser possuído pelo branco. Retomando a ideia de Kilomba (2019) sobre “colônias metafóricas”, o corpo negro vai sendo visto apenas como uma casca genética a ser ocupada, uma sujeição (quase) absoluta. Nesse corpo dominado e possuído pelo branco, a existência da pessoa negra torna-se uma semi-morte, já que para o branco explorá-lo, não é possível sujeitá-lo totalmente e sim sujeitá-lo o máximo possível. No filme, essa dominação inicia-se no campo físico, mas só consegue ser continuada a partir do campo psicológico. Pois, o protagonista é capturado e posteriormente mantido refém por meio da hipnose. Só depois que a dominação física se completa, por meio do procedimento de transplante cerebral. Assim, sobre o corpo negro assume-se a consciência, o cérebro e a razão do branco.

Para Kilomba (2019), a relação que a branquitude estabelece com a negritude, é justo por meio do desejo e temor daquilo que vai sendo caracterizado como “perigoso, ameaçador e

proibido”, ou seja, aquilo que torna a vida atrativa. Para a autora, essas projeções brancas sobre o corpo negro dizem sobre uma “inveja racial” inconsciente, onde há o desejo violento de invadir, possuir e controlar o negro. Além disso, a partir da perspectiva kleiniana, podemos acentuar as dificuldades de lidar com a própria ambivalência e com a ambivalência do objeto. Assim, a inveja sádica do branco o impossibilita de relacionar-se com o negro a partir de uma dinâmica de reconhecimento. Pelo contrário, seu desejo será o devorar o outro para incorporá-lo, ao mesmo tempo que o destruir.

O filme “Corra!” explora em sua narrativa como o corpo negro vai sendo fetichizado, tal como um objeto. É pelo fetiche que o branco irá “completar” e controlar as potencialidades que lhe faltam, assim como, afastar do próprio corpo aquilo que seria visto como negativo. Mas, para entender o fetiche, tomemos novamente como referência um outro significado da palavra quebranto: feitiço!

O feitiço, comumente ligada aos povos africanos, indígenas e tradicionais, tem uma conotação misteriosa, sobrenatural, de sabedoria primitiva e de encantamento. Ao mesmo tempo, a feitiçaria vai sendo relacionada as forças malignas, de controle e manipulação. Como relembra Anne McClintock (2010), é a palavra feitiço que dá origem a palavra "fetiche" que inicialmente era utilizada pelos europeus para denunciar bruxaria e a ilicitude de ritos populares e da sexualidade, principalmente feminina e das pessoas negras.

Para avançarmos no conceito de fetiche, é interessante analisarmos o que McClintock (2010) apresenta como “pornotrópicos”. Para a autora os colonizadores nutriam concepções fantasiosas em relação as terras inexploradas, estas eram vistas como “intocadas” e associadas a virgindade feminina. Um exemplo da erotização desses territórios inexplorados pelos europeus, foi a representação que Cristóvão Colombo fez das terras distantes como um seio feminino e o

explorador como uma criança em busca do “mamilo celestial”. Além de podermos remontar o desejo infantil pelo corpo feminino, este exemplo partilha algo que estava no imaginário coletivo e na própria tradição europeia, o território estrangeiro era um terreno fértil para as fantasias sexuais que eram proibidas socialmente.

A autora reforça que a imaginação de uma terra intocada desconsiderava todas as pessoas nativas destes territórios. Isto enfatizava desde o princípio como o homem europeu colocava-se como superior e se autorizava a apropriação e exploração daquele território. Tal como em um corpo feminino, a terra era “penetrada”, desvirginada por meio da dominação e da violência. Trocando em miúdos, por meio de um estupro territorial.

Sobre o continente africano e das Américas, eram projetadas, contadas e mistificadas, as mais diversas fantasias sexuais europeias. Porém, a partir de uma perspectiva das pessoas nativas como estranhas e sexualmente inadequadas. As descrições sobre os corpos e práticas sexuais – que são disseminadas até hoje – eram de homens com genitais enormes e as mulheres, principalmente as africanas, como tão promiscuas que transavam até com macacos. Elas próprias, eram, portanto, animais (McClintock, 2010).

Se, antes mesmo de chegar nos territórios, todo o imaginário de fantasia sexual já era projetado sobre a terra a ser “conquistada”, este mesmo imaginário se sobrepôs aos nativos dessas terras, tornando-os desde o princípio deste encontro, povos fetichizados pelo imaginário europeu. Dessa forma, o fetichismo precede o encontro colonial, e o outro do branco é forçado a vestir essas fantasias (McClintock, 2010).

Mas, para além disso, McClintock (2010) situa o fetiche na interseção entre a psicanálise e a história social, ocupando a fronteira entre a memória pessoal e a memória histórica. Por isso, no âmbito da psicanálise, o fetichismo não deve se limitar a uma perspectiva fálica, pois, ele

representa uma manifestação histórica das ambiguidades humanas. Para a autora, o fetiche envolve a projeção de conflitos e contradições sociais que o sujeito não consegue resolver individualmente. As contradições aparentemente insolúveis são deslocadas e personificadas no objeto fetichizado, perpetuando uma repetição compulsiva. Ao conferir poder ao objeto fetichizado, o indivíduo obtém um controle simbólico sobre aquilo que, de outra forma, seriam ambiguidades aterrorizantes.

Segundo McClintock (2010), a própria construção de povos primitivos pode ser vista como uma fetichização. A concepção de fetichismo emerge a partir do encontro entre os Europeus com os povos africanos. As incompreensões, contradições e diferenças que emergem nesse encontro passam a ser pensadas, incorporadas e recriadas a partir de uma perspectiva capitalista e mercantil em desenvolvimento. Para a autora, o fetiche se torna o terreno simbólico em que essas diferenças e enigmas de valores sociais podem ser domados.

A partir disso, o fetichismo europeu passa a criar discursos de poder, estruturar e organizar socialmente as diferenças a partir de uma negação e negatização sistemáticas daquilo que era desconhecido e inexplicável, ou seja, aquilo que era visto como feitiço, tornava-se fetiche dos europeus. Em contraste com esse mundo considerado falho e atrasado, o Iluminismo coroa a si mesmo como superior e seu fetichismo enxergava outros povos como obstáculos para as forças progressistas do mercado, marcando esses grupos para intervenção e conquista imperial direta (McClintock, 2010).

Seja pela dimensão da inveja ou do fetiche, o que podemos enfatizar é como o corpo negro, na sua dimensão individual e histórica, vai sendo negado pelo sistema de poder da branquitude patriarcal e burguesa. Porém, ao forçar a pessoa negra a essa dinâmica relacional de não-existência, em contraposição a uma branquitude perfeita, completa e que pode gozar de plena humanidade, o

branco também se fetichiza, se aliena e provoca inveja naqueles que não possuem seus privilégios. O que nos diz Fanon (1952/2008, 1968) é que preso em sua brancura, afastado em seus territórios de abundância, riqueza e poder, o colono teme a inveja do colonizado e se torna paranoico com a ideia de que será roubado. Por sua vez, o colonizado, desejará possuir o que o branco possui. Olhando para o seu mundo de faltas, escassez, carências de recursos e impotência social, o caminho idealizado para alcançar o que o branco tem, é o de tornar-se branco.

3.4 Mito Negro: o revés do Ideal do Eu Branco

Neusa Santos Souza (1983), destaca que, no imaginário coletivo, diversas figuras mitológicas associadas aos negros são frequentemente carregadas de conotações negativas. O "feio," o "ruim," o "sujo," o "sensitivo," o "superpotente" e o "exótico" são representações que perpetuam o mito negro e contribuem para a perpetuação de estereótipos prejudiciais. Para a autora, a ideia de que os negros são identificados como despossuídos, carentes de valores, civilidade e humanidade, reflete uma construção social que sublinha a desigualdade sistêmica. A autoridade estética branca, conforme Souza argumenta, assume o papel de definir o que é belo e, por consequência, o que é feio, exercendo seu poder em uma sociedade marcada pela hierarquia racial e predominância branca.

Para Souza (1983), o mito negro é um tipo de discurso que serve como um véu para encobrir a realidade. Esse discurso distorce e nega aspectos históricos ao manipulá-los de forma conveniente para a ideologia dominante. O mito, nesse contexto, se manifesta como um fenômeno social cuja origem pode ser compreendida como o resultado da interseção de vários fatores, incluindo aqueles de natureza econômica, política, ideológica e psicológica. Ele se apresenta na forma de representações que desempenham o papel de expressar e, ao mesmo tempo, ocultar uma determinada ordem de produção.

Essa ordem de produção tem como objetivo a perpetuação das estruturas de dominação e doutrinação. Essa análise nos oferece uma compreensão mais aprofundada do mito como um fenômeno complexo, cujas raízes e influências vão além das meras narrativas verbais ou visuais, alcançando as esferas econômicas, políticas e ideológicas da sociedade. No contexto da análise sociocultural proposta pela autora, a diferenciação entre os negros e brancos é abordada como uma marca de separação que transcende o âmbito externo e adentra o psicológico (Souza, 1983).

O ideal social e cultural estabelecido é o da branquitude. E, ser branco significa ser belo, inteligente, adequado e civilizado. Nas construções sociais o branco surge como aquele que é merecedor do amor, do poder e do dinheiro. Seu domínio é portanto, afetivo, político e material. Nessa lógica, o branco merece o amor porque ele é bondoso; merece o poder porque é superior, confiável e competente; merece a riqueza pois é culto, elegante, refinado e sabe lidar com os recursos financeiros e materiais. Em contrapartida, o corpo negro vai sendo percebido como indigno do amor, do cuidado e do poder. Assim, o preto não merece amor, porque é mal e vulgar; não merece poder porque é traiçoeiro e malandro; não merece riquezas, pois é incapaz de gerir com sensatez seus recursos financeiros, é chulo e deselegante. O negro vai sendo relegado a sombra do branco.

A dicotomia que o branco lança sobre o mundo, impossibilita que pessoas não-brancas, “não-eu-branco”, sejam excluídas de uma dinâmica relacional saudável e justa. No contexto do paradigma alienado da branquitude, ser branco implica na convicção de que os brancos detêm méritos e direitos superiores aos de outros grupos. Aliada aos discursos neoliberais, todas as conquistas são atribuídas ao mérito pessoal, enquanto se desconsidera as profundas injustiças sociais subjacentes e o fato de que essa suposta supremacia é sustentada por meio de violência e sistemas de opressão.

De acordo com Fanon (1952/2008), a psicanálise coloca a família no centro dos processos de desenvolvimento psíquico. No entanto, o autor ressalta que no contexto europeu, a família é considerada uma extensão da nação. Em uma família branca tradicional, seus ideais, leis, princípios e valores encontram ressonância aos ideais nacionais. Nesse sentido, a vida nacional torna-se extensão da vida familiar. Porém, quando pensamos em uma família negra, ainda que europeia, Fanon acredita que o inverso acontece. Pois, ao sair do seio familiar, a pessoa negra se depara com um mundo branco e negrofobo. No filme "Till – A Busca por Justiça"², é narrada a história do caso de Emmett Till, um adolescente negro de 14 anos, brutalmente assassinado no Mississippi em 1955. No drama estadunidense, uma cena marcante envolve um diálogo entre a mãe de Emmett, a Mamie Till-Mobley, e o juiz responsável pelo caso:

Juiz: alertou o seu filho sobre como se comportar enquanto estivesse no Mississippi? (...)

Mamie Till-Mobley: Várias vezes (...) Farei uma descrição literal do que eu disse a ele: que, ao vir para cá, ele teria que se adaptar a um modo de vida diferente, tomar cuidado com o modo de falar e com quem falava, e sempre lembrar de dizer “sim, senhor” e “não senhora”. Falei que em caso de algum incidente, algum problema com brancos, que se chegasse ao ponto em que precisasse se ajoelhar diante a eles, eu disse para ele não hesitar em fazer isso. Como se esbarrasse em alguém na rua e a pessoa ficasse hostil, eu disse para ele se humilhar para evitar problemas. Mas...

Juiz: Mas o que?

² Till: A Busca por Justiça é um filme dirigido por Chinonye Chukwu que relata o caso de Emmett Till, um jovem afro-americano de 14 anos que foi brutalmente assassinado em 1955 no Mississippi, nos Estados Unidos. O filme se concentra na história real desse crime de ódio racial que se tornou um marco na luta pelos direitos civis e na busca por justiça. Emmett Till, interpretado por Asante Blackk, foi acusado de flertar com uma mulher branca em uma loja local, o que levou a um linchamento brutal e seu subsequente assassinato. Além do crime contra Emmett, o filme narra os esforços de sua mãe, Mamie Till-Mobley, interpretada por Danielle Deadwyler, para buscar justiça e expor a brutalidade do racismo nos Estados Unidos. Mamie Till-Mobley, após a morte de seu filho, se torna uma figura importante na luta pelos direitos civis, buscando justiça através do sistema legal.

Mamie Till-Mobley: Bem, eu o criei com amor por anos. Ele não entendia meus avisos repentinos sobre o ódio.

Essa cena do filme parece descrever essa descontinuidade que o negro experimenta em relação a saída de um núcleo familiar seguro, para as experiências sociais racistas. É evidente, que dentro do próprio seio familiar, nenhuma pessoa negra está imune a violência, ao sofrimento, inclusive, a partir de discriminações raciais. Porém, o que é necessário enfatizar, assim como aponta Fanon (1952/2008) e Souza (1983), é que pessoas negras quando estão entre outras pessoas negras, se comportam de modo diferente de quando estão entre pessoas brancas. O negro precisa se dividir. Há uma integração que não é possível.

Ademais, a preocupação da mãe em como o filho negro irá se comportar entre os brancos, nos permite compreender que o lugar de subjugação pode ser assimilado pelo negro como forma de autoproteção. Souza (1983) pontua que o preço da sujeição é a negação de si mesmo e da própria identidade histórica e existencial. A partir de Fanon, Gordon (2008), acredita que há um “desvio existencial” que força o sujeito negro a um complexo de inferioridade e uma internalização do mundo branco. O negro quer provar para o branco a sua própria humanidade, como uma forma de tornar-se humano também para si próprio. Dessa forma, movimenta-se para mostrar ao branco como ele é diferente dos outros pretos, como ele pode tornar-se humano/branco também.

Butler (2017), em *A vida psíquica do poder*, traz à tona a perspectiva de que “precisamente no momento em que a escolha é impossível, o sujeito busca a subordinação com a promessa da existência. Essa busca não é escolha, mas tampouco é necessidade. A sujeição explora o desejo de existência” (pp. 29-30). A autora ressalta como a sujeição representa uma resposta complexa diante do poder e das opressões sociais. A sujeição não se limita a uma mera submissão passiva.

Em vez disso, pode incluir um desejo subjacente de perseverar e manter a própria existência, mesmo dentro das restrições impostas pelo poder. Isso representa uma forma de luta pela própria sobrevivência.

Jurandir Freire Costa (1983) conceitua a alienação do negro como o momento em que o branco assume um domínio absoluto sobre a identidade e a conduta do negro, levando-o a renunciar à busca de sua própria autenticidade, ao se esforçar para corresponder às expectativas brancas. Alienado, o sujeito negro abandona a busca por sua própria verdade e se concentra em compreender e atender aos desejos do branco. Nessa lógica, o autor acredita que a alienação subentende de que nada vale a verdade do negro diante da verdade do branco. Fanon (1952/2008) destaca que essa submissão não é uma escolha consciente do negro, mas sim uma resposta ao poder opressivo, simbólico e material, exercido pelo branco. Fanon ilustra essa dinâmica: "(...) todos esses brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável. (p. 125) "

Se, como nos apontou Fanon (1952/2008), o negro vai sendo temido e simbolicamente aprisionado ao biológico, o próprio corpo torna-se uma das suas principais fontes de sofrimento. Para o autor, o mundo branco, visto como verdadeiro, dificulta a elaboração do esquema corporal do negro, pois o conhecimento do próprio corpo passa a ser a partir de uma atividade de negação, de incertezas. O esquema corporal é substituído por um esquema epidérmico corporal, ou seja, o corpo torna-se apenas em uma negritude alienada. Para Jurandir freire Costa (1983), o racismo impede que a dimensão do prazer do corpo negro funcione de maneira livre, pois o prazer é deslocado do centro do pensamento e é a dor traumática do racismo que ganha centralidade.

De acordo com Costa (1983), ao encarnar os ideais do Eu Branco, o sujeito negro passa a ser perseguidor de si mesmo. Pois, o corpo negro passa a ser odiado, vivenciado a partir do

desprazer e visto como fonte de dor e sofrimento. Assim, a identidade negra e tudo que a denuncia, serão levadas a tentativas sucessivas de autodestruição. Esse Ideal do Eu branco é absolutamente incompatível com a negritude, pois há uma impossibilidade de tornar-se branco. O negro é compulsoriamente forçado a repudiar o próprio corpo e a si mesmo em uma identificação impossível com a branquitude. Pois, trata-se de tentar "corrigir" a biologia do próprio corpo e de todas as ações e estereótipos relacionados a comunidade negra.

Segundo o autor, o desejo de embranquecer é um desejo de auto extinção, uma vez em que o Ideal da branquitude é mortífero para o negro. Esse corpo passa a ser vigiado, sua dimensão de prazer é impossibilitada, pois o psiquismo é tomado pela dor. A partir da violência do racismo, o psiquismo funciona a partir de uma lógica traumática, toda sua energia é destinada a controlar e dominar aquilo que excede de maneira dolorosa. A própria imagem corporal torna-se uma ferida que não cessa de sangrar. O racismo ataca as possibilidades de vivenciar o próprio corpo a partir de uma dimensão de prazer.

Em uma tentativa de soar menos abstrata, gostaria de trazer a dimensão do cabelo para ser analisada como expressão da forma que o negro lida com o próprio corpo e com a própria identidade negra. Nilma Lino Gomes (2002) aborda a relação entre a experiência escolar de crianças negras e a percepção de seus cabelos crespos. O estudo destaca que desde a infância, as crianças negras enfrentam a pressão de conformar-se aos padrões estéticos predominantes, muitas vezes em conflito com a textura natural de seus cabelos crespos.

Segundo Gomes (2002), a experiência das crianças negras com o próprio cabelo crespo, inicia-se com “verdadeiros rituais de manipulação (p.43)” realizados pelas mulheres mais velhas da família. Comumente as tranças são as primeiras formas de lidar com o cabelo crespo. Podemos acrescentar que para os meninos, o comum é a raspagem dos fios. Os relatos das entrevistadas

sobre as tranças são marcados pela imagem do processo doloroso de puxar, esticar e manter o cabelo “arrumado”. Diante das memórias de um ritual doloroso de trançar os próprios cabelos, Gomes destaca que na vida adulta, muitas mulheres encontram no alisamento uma forma de salvação.

Gomes (2002) aponta que a liberdade das crianças negras em relação ao cabelo crespo vai se perdendo à medida que elas são inseridas no ambiente escolar. A escola desempenha um papel significativo na imposição dos padrões estéticos ligados a branquitude, reforçando a necessidade da “boa aparência” muitas vezes sob normas que não explicitam questões raciais, mas são mascaradas como práticas higiênicas. Segundo a autora, dentro do ambiente escolar, há uma representação do que significa ser negro e negra, que se reflete em materiais didáticos, discursos, cartazes nas paredes e nas relações entre a própria comunidade escolar.

Mesmo quando a família cuide minuciosamente do cabelo da criança e tente se enquadrar nas normas escolares, ela continua a ser alvo de zombarias e apelidos racistas. Expressões como “nega do cabelo duro”, “cabelo de bombрил”, “cabelo ruim”, refletem a ideia de que o tipo de cabelo crespo é inferior e deve ser associado a características negativas (Gomes, 2002). O racismo enraizado na escola deixa cicatrizes profundas na vida das pessoas negras, muitas vezes marcando suas primeiras experiências de rejeição pública relacionadas ao corpo, vivenciadas durante a infância e adolescência. A dinâmica da escola introduz um novo cenário de interações sociais, bastante distinto daquele presente na comunidade negra, na vizinhança ou com amigos próximos. Portanto, nascer como criança negra com cabelos crespos em um ambiente majoritariamente negro é uma experiência contrastante com a de ser uma criança negra com cabelos crespos em um ambiente majoritariamente branco (Gomes, 2002).

Já bell hooks³ (2005), explora a complexa relação de mulheres negras com seus cabelos crespos. Ela argumenta que essa relação é frequentemente desvinculada das estruturas de supremacia branca e disfarçadamente tratada como uma escolha ou preferência individual. Dessa forma, a valorização do cabelo liso em relação ao crespo não é necessariamente associada à ideia de que os padrões estéticos são raciais.

O imaginário criado em torno do cabelo crespo o desassocia da beleza e da feminilidade. Ao invés disso, ele vai sendo estigmatizado como feio e sujo e conectado a algo difícil e trabalhoso. A relação de mulheres negras com o próprio cabelo vai tornando-se obsessiva. Essa obsessão se daria a partir da perspectiva de que o cabelo é um inimigo que precisa ser domado. O medo do próprio cabelo crespo, vai conectando-se as inseguranças raciais e o medo da rejeição (hooks, 2005).

Algumas das entrevistadas por hooks diz que o cabelo alisado facilitava a inserção na vida social. Inclusive, o alisamento vai sendo percebido como necessário para conseguir empregos ou alcançar sucesso profissional. Sendo assim, o alisamento torna-se uma tentativa de fugir dos estigmas raciais para integrar-se a ambientes e lógicas embranquecidas. Para as mulheres negras, alisar o cabelo vai conectando-se a ideia de ser desejada e amada (hooks, 2005). A pressão para conformar-se aos padrões estéticos racistas representa uma manifestação do racismo sistêmico e da maneira como as pessoas negras vão sendo levadas a uma relação de ódio com o próprio corpo.

O poema "Me Gritaron Negra"⁴ de Victoria Santa Cruz exprime de maneira poderosa e impactante a forma no qual o corpo negro vai sendo subjugado aos processos de embranquecimento. Vejamos:

³ bell hooks, em letras minúsculas, é a forma que a própria autora assina suas obras.

⁴ A versão deste poema musicado e interpretado pela Victoria Santa Cruz está disponível no youtube e pode ser acessado no link: <https://www.youtube.com/watch?v=RIjSb7AyPc0>

Tinha sete anos apenas,
 apenas sete anos,
 Que sete anos!
 Não chegava nem a cinco!
 De repente umas vozes na rua
 me gritaram Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
 “Por acaso sou negra?” – me disse
 SIM!
 “Que coisa é ser negra?”
 Negra!
 E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.
 Negra!
 E me senti negra,
 Negra!
 Como eles diziam
 Negra!
 E retrocedi
 Negra!
 Como eles queriam
 Negra!
 E odiei meus cabelos e meus lábios grossos
 e mirei apenas minha carne tostada
 E retrocedi
 Negra!
 E retrocedi . . .
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 E passava o tempo,
 e sempre amargurada
 Continuava levando nas minhas costas
 minha pesada carga
 E como pesava! . . .
 Alisei o cabelo,
 Passei pó na cara,
 e entre minhas entranhas sempre ressoava a mesma palavra
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Até que um dia que retrocedia, retrocedia e que ia cair
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra!
 E daí?

E daí?
 Negra!
 Sim
 Negra!
 Sou
 Negra!
 Negra
 Negra!
 Negra sou
 Negra!
 Sim
 Negra!
 Sou
 Negra!
 Negra
 Negra!
 Negra sou
 De hoje em diante não quero
 alisar meu cabelo
 Não quero
 E vou rir daqueles,
 que por evitar – segundo eles –
 que por evitar-nos algum disabor
 Chamam aos negros de gente de cor
 E de que cor!
 NEGRA
 E como soa lindo!
 NEGRO
 E que ritmo tem!
 Negro Negro Negro Negro
 Negro Negro Negro Negro
 Negro Negro Negro Negro
 Negro Negro Negro
 Afinal
 Afinal compreendi
 AFINAL
 Já não retrocedo
 AFINAL
 E avanço segura
 AFINAL
 Avanço e espero
 AFINAL
 E bendigo aos céus porque quis Deus
 que negro azeviche fosse minha cor
 E já compreendi
 AFINAL

Já tenho a chave!
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO
Negra sou!

O belíssimo poema da Victoria Santa Cruz nos mostra a profundidade densa, confusa e angustiante na qual pessoas negras são lançadas a partir do olhar e do discurso depreciativo do outro. A ênfase na palavra Negro, que surge como uma interpelação insultuosa, leva a pessoa negra, desde a infância, a desidentificar-se com a negritude. Ainda que posteriormente afirmações e ressignificações possam surgir, a imersão e incorporação das dinâmicas racistas do mundo branco, leva a pessoa negra a um caminho de dor e sofrimento que se incrusta no seu processo de subjetivação. A negritude, tão visceralmente ressoante nas entranhas do corpo negro, como nos aponta a autora, nunca cessa de retornar. Dizendo de outra forma, não importa o qual potente é o alisamento e o quão poderoso são os recursos de clareamento, a raiz do cabelo crespo não cessa de crescer e também “não dá pra fugir dessa coisa de pele”⁵.

Conforme Sousa (1983) argumenta, a constatação de que alcançar o Ideal Branco é impossível, a menos que esteja acompanhada do desejo de (re)construir novas saídas, pode levar a pessoa negra melancolizar-se diante de um implacável e punitivo Supereu. Sousa relembra que é a aproximação do Eu com o seu Ideal do Eu que o sujeito poderá se constituir de maneira mais harmoniosa e saudável. Essa distância que o negro vivencia diante de um Ideal Branco vai sendo expresso a partir da “autodesvalorização”, “sentimentos de culpa e inferioridade, insegurança e angústia” (p. 41).

⁵ Trecho da música “coisa de pele” do Jorge Aragão

Segundo Sousa (1983), é preciso considerar a racialidade na construção do Ideal do Eu, uma vez em que, este Ideal é construído a partir das dimensões discursivas e simbólicas da nossa cultura. Assim, a construção do Ideal do Eu é perpassada pelas estruturas sociais e as opressões de raça e classe. Este ideal é construído a partir do nosso próprio narcisismo. A pessoa negra cujo Ideal e Eu é ser branco sofre uma ferida narcísica.

CAPÍTULO IV – Entrelaçando a perda Melancólica ao excesso do traumático: as feridas narcísicas na subjetividade negra

As teias que conectam os conceitos psicanalíticos de compulsão a repetição, pulsão de morte, narcisismo e Supereu, desembocam na Melancolia. E, quando pensamos na perspectiva de um trauma cultural e na miséria psíquica como nomeia Freud em relação aos efeitos da guerra, não há um trabalho de luto a ser realizado? A Melancolia, assim como o trauma, será o conceito psicanalítico capaz de nos mostrar os efeitos psíquicos diante do insuportável da perda e da catástrofe.

4.1 Articulações entre Trauma e Melancolia

Rudge (2016) acredita que a relação entre Trauma e Melancolia é pouco explorada na literatura psicanalítica. A autora reconhece que apesar das nuances depressivas que o trauma pode gerar, isto em si não significa um quadro melancólico. No entanto, as perdas implicadas no trauma posicionam o sujeito diante de um luto inacabado, assim como na melancolia.

Freud (1917 [1915]/2010) destrincha o conceito de Melancolia em seu texto intitulado "Luto e Melancolia". Diante da perda de alguém amado, de um ideal ou até mesmo das rupturas na história de vida da pessoa, o Luto é uma forma de elaboração do que foi perdido. Para recuperar-se, o Eu tende a voltar-se para si a partir de um desinteresse no mundo exterior que passa a ter menos sentido sem aquilo que foi perdido. Após esse voltar-se para si mesmo, o Luto possibilita que o Eu se recupere e volte a investir novamente no mundo exterior.

Na Melancolia, além da sintomatologia do Luto, observa-se um declínio na autoestima. Ao invés de se fortalecer, o Eu se deprecia e se degrada. Dessa forma, a perda não é elaborada (como no processo de Luto), mas internalizada no próprio Eu. A libido narcísica da Melancolia retorna a si mesma de maneira sádica, hostil e auto acusatória, isto acontece pois o Eu melancólico se cindi e identifica-se com o objeto perdido (Freud, 1917 [1915]/2010). A incorporação do objeto é uma

forma de defesa do Eu que retorna para uma fase oral ou canibal. Sendo o Eu melancólico o próprio objeto amado e perdido, sua relação consigo mesmo passa a ser marcada por uma ambivalência de amor e ódio. Ao recriminar a si mesmo, o melancólico também recrimina este objeto internalizado (Freud, 1917 [1915]/2010).

É relevante destacar a maneira como Ferenczi estabelece a conexão entre o traumático e o narcisismo, seu texto "Psicanálise das Neuroses de Guerra" (1918/2011), enfatiza a base sexual do traumático. Ferenczi destaca a sexualidade, a partir da perspectiva do erótico e do narcisismo, ou seja, a relação afetiva que o sujeito estabelece com o Eu e com o próprio corpo, incluindo sentimentos de autoamor e autoconfiança.

Assim, para o autor, um indivíduo com tendências narcisistas tem maior probabilidade de desenvolver uma neurose traumática. Isso ocorre porque, devido à repetição de choques traumáticos, o sujeito retira sua libido do mundo exterior e a concentra em si mesmo. O impacto do trauma abala a autoconfiança, o que vai tornando o Eu hipersensível e com dificuldade em lidar com o desprazer. Além de das neuroses traumáticas serem tomadas pelo sentimento de angústia, para Ferenczi a raiva também aparece como uma reação primitiva diante de uma força superior, e essa raiva pode ser expressa na falta de disciplina e na demanda por amor. Esses afetos não ab-reagidos tendem a retroceder para formas de reação anteriormente abandonadas ou superadas.

André Green (2009) introduz o conceito de narcisismo negativo, que está intrinsecamente relacionado à pulsão de morte e se manifesta como um processo de desligamento, culminando em uma inatividade psíquica através da desobjetalização. Essa ideia se refere à retirada do investimento emocional de objetos ou relações. Quando esse processo de retirada acontece, pode gerar uma sensação de "morte psíquica", caracterizada por uma profunda sensação de vazio e escassez de vitalidade emocional.

Portanto, situações marcadas pelo narcisismo negativo, como exemplificado na melancolia, são caracterizadas por um empobrecimento do Eu e uma carência de investimento emocional em algo externo, o que, por sua vez, resulta em uma intensa experiência de desmoronamento (Green, 1988). Segundo o autor: “(...) o narcisismo negativo dirige-se à inexistência, à anestesia, ao vazio, ao branco (do inglês blank, que se traduz pela categoria do neutro), quer este branco invista o afeto (a indiferença), a representação (a alucinação negativa), ou o pensamento (psicose branca).” (Green, 1988, p. 41).

Curiosamente, a ideia do branco enquanto um vazio neutro, pode também nos servir a partir de uma outra ótica quando pensamos a construção narcísica do negro. Podemos dizer, que o sentimento de morte e inexistência precedem o seu retorno a uma negatividade narcísica. De forma que o voltar-se para si, será a tentativa de alcançar uma inexistência negra, em troca de uma existência branca. Há, uma promessa social implícita de que “não ser tão preto assim” é algo positivo, que dá acessos e garante ser tratado como branco. No entanto, será a impossibilidade de introjetar o branco que conduz o negro à melancolia e ao que Ferenczi chamou de “comoção psíquica”.

O que é interessante destacar das relações entre melancolia e trauma, é que o narcisismo do negro é desde o princípio ferido, considerando que a construção subjetiva da pessoa negra é perpassada pelo racismo e estereótipos raciais. Como Fanon (1952/2008) destaca, o nosso autorreconhecimento exige sermos reconhecidos pelo outro. E se, o negro percebe a si mesmo e se nomeia a partir da usurpação de sua própria linguagem e símbolos positivos da sua imagem corporal e racial, podemos supor, a partir de uma perspectiva racial, que sua construção narcísica se dá de maneira diferente da do branco. O nosso esforço é o de compreender como o traumático

atravessa a subjetividade negra criando uma ferida sangrenta e pulsante em seu narcisismo, suas memórias individuais e coletivas.

Segundo Ferenczi a comoção psíquica é decorrente de um choque traumático no qual a pessoa não estava preparada, ou seja, ela atinge um sentimento de segurança de si. Essa comoção pode ser moral, física e psíquica, sendo que, estas se interrelacionam. Segundo o autor: "a palavra *Erschütterung* – comoção psíquica – deriva de *Shutt* = restos, destroços; engloba o desmoronamento, a perda de sua forma própria e a aceitação fácil e sem resistência de uma forma outorgada, “à maneira de um saco de farinha” (Ferenczi, 1934/2011, p. 125).

Sendo assim, para Ferenczi (1934/2011), uma das características da comoção psíquica é o sentimento de aniquilação, de algo em si que é destruído. Diante desse traumatismo angustiante e desorganizador, a pessoa pode sentir-se incapaz de lidar com esses afetos desprazerosos e tentará libertar-se pela fuga psíquica e pela busca de eliminação da força externa que provocaram o choque. Porém, mais fácil do que a destruição das estruturas externas causadoras de sofrimento, é a destruição da própria consciência que está cercada e tomada pela angústia. A autodestruição torna-se a saída encontrada para destruir a dor inundante que toma o Eu.

A partir da perspectiva da repetição traumática inacessível pela memória, Ferenczi (1934/2011), utiliza o exemplo dos sonhos para pensar em uma "falsificação" do traumático, ou seja, uma forma do trauma, por meio de uma distorção, ser admitido na consciência. Esse processo se daria por meio de uma "clivagem psíquica", em que uma parte do ego passa a olhar a si mesmo como objeto, analisando os danos do traumático e distorcendo o que for possível para tornar-se "suportável" a consciência, quem sabe até mesmo, ser travestido de desejo. No campo da Melancolia, Abraham e Torok (1995), chamam a atenção para o conceito de “Incorporação”, em

que diante da falha de integrar o objeto em si mesmo, por meio do processo de introjeção, a incorporação age de maneira sorrateira na dissimulação da introjeção e o falseamento do desejo.

A introjeção é definida por Abraham e Torok (1995) como um processo de crescimento do Eu que se dá a partir da relação com o outro. A introjeção visa a objetualização da libido, ou seja, ela é investida eroticamente nos objetos. Diferente do processo de narcisismo negativo, que visa a desobjetualização, o desligamento da libido. Para os autores, a elaboração do luto é um exemplo da ação da introjeção e da sua dinâmica com os objetos, inclusive aqueles que foram perdidos.

Segundo Abraham e Torok (1995), nos processos de perda, a introjeção do objeto possibilita a realização do luto. Assim, o investimento libidinal se alterna entre o Eu e o objeto, e ao retornar ao Eu o fortalece. Dizendo de outro modo, na introjeção, o Eu adquire força e contornos por meio dessa dinâmica relacional com o outro. No caso da incorporação, os autores analisam a partir do sofrimento melancólico, ou seja, a perda do objeto não é admitida e elaborada. Para os autores, a incorporação é um "mecanismo fantasmático", em que, aquilo que foi perdido é "compensado" por meio da incorporação do objeto no Eu.

No tocante a incorporação, ela é definida como alucinatória, pois seu objetivo é o de recuperar, sem admitir, que o objeto foi perdido. Ou seja, por meio da negação da sua morte. A incorporação recusa e interdita a introjeção, sua fantasia é o de realizar um desejo impossível. No entanto, diante do fracasso dessa realização, só lhe resta o falseamento e o mascaramento daquilo que fica vazio, daquilo que não abre espaço para o desejo e para o desenvolvimento saudável do Eu. A incorporação revela um desejo de introjetar, de enlutar que falha (Abraham e Torok, 1995).

Podemos relacionar esse processo de impedimento do crescimento do Eu instalado pela incorporação, como um processo narcisismo negativo que leva a autodestruição. Ferenczi (1934/2011) acredita que a autodestruição se dá a partir de uma tentativa de transformar o objeto

que falha e transforma-se em uma relação narcísica. A exemplo disso, para o autor, o silêncio dos adultos diante de algo que é traumático para criança assemelha-se a ação do próprio trauma. Vejamos.

No texto *confusão de língua entre os adultos e a criança*, Ferenczi (1933/2011), aborda o trauma a partir da complexidade do processo de identificação da criança com o adulto. Ele enfatiza a diferença entre as fantasias e a linguagem de ternura, próprias das crianças e a linguagem e fantasias dos adultos, já imersos em outra dimensão do erótico e do sexual. A exemplo disto, ele observa que o adulto pode interpretar erroneamente as brincadeiras e erotismos infantis, como se fosse uma expressão sexual madura.

Nesse cenário, as crianças se sentem indefesas e desprovidas de recursos psicológicos para resistir à autoridade dos adultos. Estes, deveriam auxiliar a criança na compreensão do mundo a partir da linguagem e dos recursos infantis. No entanto, essa dominação da linguagem, resulta em silêncio e submissão da criança. Assim, submetida a vontade do outro, ela perde sua própria identidade e suas possibilidades de desejo, uma vez em que, se aliena ao desejo do adulto (Ferenczi, 1933/2011).

Para Ferenczi (1933/2011), esse processo é traumático, pois existe uma violência, uma desigualdade de recursos e forças que possibilitem que a criança reaja. Ao invés disso, ela passa a se identificar e internalizar os desejos e comportamentos do adulto agressor. Essa internalização, que também podemos chamar de incorporação, força a realidade exterior ao mundo interno, transformando-se em um elemento intrapsíquico. Identificada com o agressor, que não lhe ofereceu possibilidades de uma introjeção saudável, a personalidade da criança passa a ser moldada predominantemente pelo Isso e pelo Supereu.

A submissão, pode ser erroneamente confundida com o amor. Pois a criança é forçada a isto, também pelo medo das punições, ela é fixada nessa posição. A criança fica presa à tirania do adulto. Diante disso que lhe é aterrorizador e traumático, sua personalidade pode regredir ao “pré-traumático”. Buscando tornar o choque inexistente, o Eu fragmenta-se, se cinde, como tentativa de anular os choques traumáticos e criar uma nova realidade para si (Ferenczi, 1933/2011).

Ferenczi (1934/2011), acredita que diante do choque, há uma tentativa de anestesiarse por meio da passividade e da paralisia frente aquilo que é mortífero. A percepção da realidade e o pensamento são atingidos, conseqüentemente as defesas psíquicas são atingidas, gerando uma paralisia da ação. Para o autor, perante a inibição da agressividade e de uma raiva que se torna impotente, o sujeito se dilacera, paralisa como se estivesse morto.

Para Freud (1923/2011), a agressividade que não consegue ser externalizada, retorna ao Eu por meio do Ideal do Eu. Dessa forma, a agressividade contra o Eu passa a ser justificada, punindo com severidade as distancias entre o Eu e o seu ideal. Assim como no trauma, a melancolia age como uma "ferida aberta". De acordo com Freud (1923/2011), toda dor e a tristeza associadas à melancolia atraem uma quantidade significativa de investimento e defesas psíquicas, toda energia psíquica vai girando em torno da dor até que empobreça e esvazie o Eu.

4.2 A Melancolia como Política do Eu: do luto impossível a uma rebelião reprimida e sufocada

Segunda Butler (2017), a Melancolia desvela os entrelaçamentos e produções que vão surgindo entre o psíquico e o social. Butler acredita que ao tomar o próprio Eu como objeto, é como se ao olhar-se de longe, de cima, o melancólico se tornasse perceptível para si mesmo e para o outro. Transformando-se em um objeto visto e compreendido. Sendo negado, violado e desrespeitado na dimensão social, o melancólico encontra um lugar para si em seu próprio mundo

interno, absorvendo e reeditando em si mesmo o mundo social. Para a autora, esse movimento de retorno a si é uma maneira de invalidar as perdas da realidade e das relações com os outros.

Como descrito por Butler (2017), o Eu perde o seu ideal, mas segue comparando-se de maneira autocrítica e invejosa aos ideais sociais. Porém essa perda é negada, não pode ser dita. E ao ser recusada, é incorporada: o próprio sujeito torna-se a perda para defender-se dela. O objeto perde sua dimensão externa e passa a ser interno. Essa recusa na perda do ideal também revela o desejo do melancólico de ser potente. Uma potência imaginária capaz de reverter o tempo, no entanto, seu efeito é presentificar constantemente o passado a partir da ideia de que poderia mudá-lo. Nas palavras da autora:

O melancólico teria dito algo se pudesse, mas não disse, e agora acredita no poder de sustentação da voz. Em vão, o melancólico agora diz o que queria ter dito, interpelando apenas a si mesmo, como alguém que já está clivado de si mesmo, mas cujo poder de autointerpelação depende dessa perda de si (p.190).”

O Eu que pretendia ser autossuficiente percebe a sua incapacidade de tornar-se plenamente o objeto perdido. A insuficiência do Eu revela-se no seu próprio papel de substituição. A compensação e defesa dessa perda fracassam prendendo o sujeito a um conflito permanente com o objeto que foi incorporado. Esse conflito é perpassado pela ambivalência de amor e ódio. Para a autora, há na melancolia um sadismo que se caracteriza pela ambivalência do desejo de destruir e salvar o objeto internalizado. Romper com essa dinâmica, com o apego ao objeto incorporado em si mesmo, marcaria uma segunda perda para o melancólico, mas dessa vez, uma perda interna (Butler, 2017).

Segundo Freud (1923/2011) ao tornar o próprio Eu um objeto, o melancólico regride a uma identificação narcísica e ao sadismo. Tornando-se objeto, o Eu é hostilizado e atacado pelo

Supereu. Assim, o Eu sente-se culpado e merecedor de castigo, mas não de amor. Na melancolia perde-se o amor-próprio e põe-se em curso uma “cultura de morte” em que o Eu é atacado, recriminado e abandonado por si mesmo. Diante de um cruel e imenso Supereu, o melancólico sente-se incapaz de revidar e de contrapor-se ao Ideal do Eu que lhe é exigido. Freud descreve o Supereu como “hipermoral e cruel”, cujo sadismo é alimentado pelo componente destrutivo da pulsão de morte. Assim, por meio de sua tirania, o Supereu impele o Eu a morte e sentindo-se desamparado o Eu “deixa-se morrer”.

A Melancolia é política. O melancólico internaliza e transforma em autoacusação a violência que sofre no mundo externo. Os danos causados pelo outro, que exigem responsabilidade e reparação, são assumidos como responsabilidade individual do próprio indivíduo que sofreu os danos e a violência. À medida que o indivíduo assume a responsabilidade pelos danos decorrentes da violência externa, ele também incorpora as dimensões políticas e sociais associadas a essa realidade (Butler, 2017). Segundo Freud (1917 [1915]/2010, p. 133) a melancolia se caracteriza como uma “constelação psíquica da revolta”, de modo que, “queixar-se é dar queixa”. Dessa forma, ao sofrer uma real ofensa e injustiça, o sujeito assume para si algo que não encontra possibilidade de ser dito, senão pelo próprio movimento auto acusatório.

Nessa perspectiva, Butler (2017) acredita que “a melancolia é uma rebelião que foi derrubada, esmagada (p. 198)”. A melancolia imita a morte que socialmente não pode ser enlutada e pranteada. O choro, a raiva, a agressão que não podem ser direcionados ao outro vão sendo incorporados no Eu. E ao reger sua fala por meio do que não pode ser dito, o melancólico desnuda a autoridade exterior. Por isso, a “instância crítica” e sádica presente na psique do melancólico é tanto um fenômeno psicológico quanto social. Segundo Butler (2017), o Estado fomenta a melancolia como uma estratégia de redirecionar a “revolta” e manter sua própria autoridade ideal.

Dessa forma, a consciência individual atua como uma forma de fuga ou escape desse controle. Afinal, ao reaparecer no Eu, o objeto "desaparece" do mundo exterior.

Retomando as associações entre Luto e Melancolia, de acordo com Freud (1917 [1915]/2010), o processo de luto mantém um vínculo com a realidade, uma vez que, mesmo com suas resistências, a perda é reconhecida. Em contraste, na melancolia, o luto se torna impossível de ser realizado. Para Butler (2017), será o poder social que irá ditar o que é ou não enlutável e embora não se possa negar plenamente uma perda, impede-se que ela seja afirmada. Por isso, é preciso encontrar no espaço social uma ancoragem simbólica em que os lutos possam ser realizados.

No livro "Quadros de Guerra," Butler (2018) coloca em questão como a política e a cultura influenciam nossa percepção da vida, da morte e do luto. Para a autora, quando o processo de luto é impossibilitado, a própria existência e sua preservação através do testemunho são negadas. Mesmo quando alguém é considerado "vivo," a afirmação desse status e o direito à vida dependem, antes de tudo, de um "nós" que só pode ser construído através do reconhecimento mútuo da vulnerabilidade e da proteção igual a vida. O reconhecimento requer reciprocidade entre indivíduos. Contudo, a autora argumenta que o que precede esse reconhecimento são as definições de vida e morte, as quais são moldadas pelos contextos culturais e normativas sociais.

No entanto, para Butler, o racismo exemplifica como algumas vidas não são reconhecidas como tais, o que impede que suas mortes sejam lamentadas. A condição de precariedade não leva ao reconhecimento mútuo, mas sim à dominação, na qual algumas vidas são desvalorizadas a ponto de serem destruídas para proteger os considerados "vivos." A precariedade é hierarquizada e distribuída de forma desigual, já que, nem todas as pessoas são consideradas sujeitos plenos de direitos. Assim, não basta apenas reconhecer que a vida é precária; é crucial preservá-la

coletivamente. O que torna a vida sustentável? Quais vidas são consideradas valiosas? Nos escritos de Butler: "uma vida não passível de luto é aquela cujo a perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida (p. 64)."

Na tentativa de redefinir o conceito de precariedade de forma mais abrangente do que apenas relacionado ao controle social que leva a condições de vida instáveis, Butler (2018) sugere que a precariedade deve ser compreendida à luz da interdependência. A vida só pode ser plenamente vivenciada quando sustentada por elementos externos a ela mesma, em uma dimensão política e coletiva. A autora propõe que encaremos a precariedade da vida a partir de suas dimensões éticas, que incluem o cuidado de si mesmo e dos outros, bem como a criação de condições sociais que permitam uma existência digna.

Para ser e viver, é necessário contar com o apoio de elementos externos ao próprio corpo. Na contramão disso, o neoliberalismo promove a ideia de indivíduos autossuficientes e contribui para essa distribuição desigual da precariedade e do luto. Por isso, algumas vidas são socialmente consideradas como "mortas.". Isso resulta em uma distribuição desigual do direito ao luto. Há no luto público, um potencial político que está relacionado a sentimentos de injustiça e indignação (Butler, 2018).

4.3 Melancolia Negra e a Incorporação do Eu Branco diante da perda

Como vimos, a partir de Fanon (1952/2008), toda a construção de supremacia da branquitude é pautada em marcar as outras raças como inferiores. Ao excluir o negro da dinâmica eu-outro, o branco nega-se a reconhecê-lo como humano pleno de direitos. Para o autor, o negro ocupa uma zona "estéril e árida" de "não-ser", ao ter sua participação negada, rejeitada na sociedade e na cultura, o negro sente-se inexistente.

Ao mesmo tempo, na dimensão afetiva, há uma raiva em sentir-se pequeno, raiva em não ser reconhecido. Mas quais as saídas do negro? Para Fanon, a impotência social, a humilhação e o

sentimento de inferioridade, não sendo cultivados e levados aos extremos, porém, são poucos os espaços simbólicos e sociais em que esses afetos podem ser externalizados (Fanon, 1952/2008). Como aponta Freud (1923/2011), a agressividade que é suprimida no exterior retorna ao próprio Eu, de maneira ainda mais severa, por meio de seus ideais.

Na esperança de ser reconhecido como humano, o negro busca tornar-se branco. Será pelo seu interior que o negro irá tentar alcançar a branquitude. O negro é impelido a melancolia, a introjeção do branco. Gordon (2008) acredita em uma “melancolia da existência negra”, em que a existência do sujeito já é precedida de uma perda. Nas palavras de Gordon:

A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é freqüentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro. (p. 16).

Segundo Fanon (1952/2008), a experiência corporal do negro dá-se em terceira pessoa, os discursos sociais o nomeiam de tal modo, que o negro passa a ver seu próprio corpo como objeto de negação. O autor avança na ideia de que a existência do negro se torna tripla: o lugar do negro; o (não)encontro por meio da recusa e do abandono do outro e a náusea com o próprio corpo. Esse corpo, também triplo, ao ser marcado por uma raça e pela ancestralidade. Marcado por

significações negativas que tornam a experiência corporal do negro fragmentada, não marcada por uma unidade corporal, e sim por um “desmoronamento” a partir das marcas históricas de subjugação que compõem esse corpo.

Ainda segundo Fanon (1952/2008), a pessoa negra irá isolar-se como uma tentativa de autoproteção do mundo branco, que, impossibilita sua integração ao aprisioná-la no lugar de Outridade. Diante dos sentimentos de exclusão e abandono, sua existência passa a ser enclausurada em si mesma. Segundo Isildinha Nogueira (1998), ao perceber que sua inclusão é continuamente negada, a exclusão torna-se uma marca no corpo negro. Na tentativa de superar essa exclusão, o indivíduo pode acabar buscando a autoexclusão como uma forma de se libertar desse corpo marcado pela "mancha negra". Esse processo resulta em sentimentos profundos de impotência e inferioridade.

Diante da identificação com o branco, o próprio corpo do negro passa a ser uma experiência de sofrimento, uma vez em que, seu corpo representa a negação da branquitude que ele deseja alcançar. Assim, a ideia de inferioridade torna-se um fantasma na vivência das pessoas negras. E quando essa alienação de si é levada ao limite, a pessoa perde sua própria condição de sujeito e sua capacidade de simbolização (Nogueira, 1998).

Isildinha Nogueira (1998), ao retomar as conexões entre vergonha e angústia delineadas por Radmila Zygouris (1995), sustenta que a experiência da pessoa negra passa a ser permeada por uma profunda "vergonha de si". Essa vergonha está intrinsecamente ligada a feridas narcísicas e dificuldades relacionadas ao Ideal do Eu. Ela se manifesta como uma sensação de decadência social diante do julgamento moral alheio e como angústia, caracterizada pelo temor de perder um objeto amado.

Para Nogueira (1998), a vergonha dá origem aos primeiros sentimentos de exclusão, uma vez que cada episódio de vergonha representa uma situação de violência real ou simbólica na qual o sujeito não foi capaz de reagir de maneira adequada. Isso resulta em um ataque às próprias capacidades de reação do sujeito. Portanto, a vergonha tem raízes profundas na esfera social. Sua conexão com a angústia se dá pelo desencadeamento da dor que domina o próprio corpo, transformando aquilo que foi considerado insultante em parte integrante do sujeito, como se lhe arrancasse um nome próprio. A vergonha é inscrita no corpo do sujeito de forma análoga a uma experiência traumática.

Para Green (1988), o sentimento de vergonha está conectado a um narcisismo moral. O narcisismo moral aparece principalmente na relação entre o Eu e o Ideal do Eu. Nesse contexto, a vergonha surge como um problema insaciável do orgulho e do desejo de afirmar-se em um lugar de grandeza. A vergonha é vivenciada a partir de uma lógica de profunda perda, algo irrecuperável. Isto levará o sujeito a empobrecer ainda mais as relações objetais, tentando, por meio do narcisismo, de alguma forma triunfar e tornar-se admirável novamente.

O autor caracteriza a vergonha como destrutiva, tornando-se mais perigosa do que a culpa, pois diferente desta, a vergonha anula as relações objetais e é ainda mais difícil de ser compartilhada. A vergonha inclina-se para o narcisismo negativo, pois, torna-se mortífera ao desobjetalizar as relações. Além disso, o narcisismo moral irá travar uma ambivalência de amor e ódio consigo mesmo, que o conduzirá a autodestruição.

Nogueira (1998) acredita que a vergonha exige uma reparação externa, exige uma vingança para que possa ser esquecida. Além disso, vimos que para Fanon, a raiva do negro vai sendo inflada e sufocada dentro de si. Dessa forma, a dor do não-reconhecimento, o enclausuramento de si e o fantasma da inferioridade vão constituindo subjetividades de pessoas negras pautadas na

branquitude. As relações entre melancolia e o sofrimento psíquico de pessoas negras, parece que vai se desenhando justo na impossibilidade de dizer, de (en)lutar, e de poder direcionar-se ao outro. A vivência comum de pessoas negras perpassa uma experiência de extrema violência subjetiva, de modo que a vida parece ir tornando-se impossível.

Se, a melancolia de Abraham e Torok (1995) vai sendo construída pela incorporação canibalesca dos fantasmas e criptas não elaboradas, na melancolia negra, o objeto devorado parece fundar-se no passado colonial, nas chagas históricas que exigiram morte a cultura, linguagem e corpo negros, para tornar-se uma cópia sub-humana do branco. O desejo do negro de tornar-se humano através da branquitude, é impossível em uma sociedade que hierarquiza a vida e a própria humanidade. Na realidade, ao devorar a branquitude, o sujeito possui apenas as sobras e os restos do que se supõe enquanto humano.

Há um histórico muito profundo de perdas no passado coletivo de pessoas negras. Essas mesmas perdas se repetem compulsoriamente na dimensão subjetiva. Uma perda profunda do próprio território, cultura, linguagem, religião, atropeladas por outras perdas profundas de seus familiares, amigos e todas as pessoas negras que seguem sob a mira do genocídio. Perda do próprio corpo que entra em uma dinâmica de auto extinção. Perda de amor-próprio e amor do outro. A perda constante de possibilidades de acesso e de crescimento material ou subjetivo. A perda da possibilidade de criar ideais possíveis, saudáveis e compatíveis com a sua própria dimensão corporal, cultural e histórica. São tantas perdas... tantas... que há uma limitação considerável de forma, contorno e símbolos que possam representá-las.

O caminho para lidar com essas perdas poderá passar pela negação, pela recusa da realidade diante das impossibilidades de vivenciá-las e pensá-las, tamanho o seu horror. Uma realidade tão

insuportável, que a crença é de que internamente ela poderá ser controlada. O sujeito passa a ser seu algoz, em uma tentativa de ser amado, mas ao mesmo tempo de matá-lo.

O poema quebranto de Cuti, citado anteriormente, parece fazer jus a essa dinâmica do negro que incorpora o branco, o seu algoz. No poema, o sujeito passa a ser um perseguidor de si mesmo, que se aponta, se denuncia e se pune. “Entupido” das visões brancas, passa a tratar-se tal como um policial que lhe suspeita e agride, um porteiro que não lhe deixa entrar, e um amor que lhe “vira o rosto”. Ao mesmo tempo, há o desejo de sair dessa condição para desejar e ser outra coisa. Além disso, Cuti, marca constantemente o “às vezes”, criando um caminho de abertura para que uma transformação aconteça, diante de uma dominação que não se completa totalmente. Algo do sujeito resiste.

Em vez de persistir no fracasso contínuo do próprio narcisismo, a revolta melancólica pode ser direcionada para o processo do luto e à vida. Esvaziar a instância crítica e permitir que a queixa melancólica seja direcionada para ela, pode tornar-se um terreno fértil de emancipação diante de uma cultura de morte (Butler, 2017). Abraham e Torok (1995) destacam a importância de mobilizar a incorporação a partir do desejo de introjeção. Afinal, como aponta Ferenczi (1934/2011), somente após muitos fracassos que é possível vivenciar o traumático afim de superá-lo.

4.4 A Memória como Força Política

Os estudos de Andréas Huyssen (2000) sobre o retorno ao passado no cenário midiático e político nos ajuda a entender as complexidades da memória, suas afetações nas noções de temporalidade, seu imbricamento com a justiça e como nos posicionamos socialmente diante de suas ambiguidades. A começar, o autor demonstra como a emergência de uma cultura da memória pode ter diferentes usos políticos. Em disputa, encontra-se duas posições em relação ao passado: uma perspectiva de memória a ser conservada, idealizada e um passado que é desejado, e, na outra ponta, uma memória a ser enfrentada, contestada e recontada.

Ademais, para o autor, a perspectiva fundamentalista da memória ancora-se na ideia de um passado mítico e superior. A manutenção dessa memória depende de práticas discriminatórias realizadas, por exemplo, em nome do orgulho nacional e glória à pátria. Enquanto, por outro lado, movimentos sociais têm promovido discursos de memória ligados à descolonização e à revisão da história dominante. As implicações políticas dessa perspectiva são notáveis nos contextos de ditadura da América Latina, em que, impulsionaram o direito à memória sob a ótica dos direitos humanos, justiça e responsabilidade coletiva em relação aos mortos pela ditadura.

Lifschitz (2016) argumenta que a memória política age para impactar o mundo social, cultura e política, ganhando força quando se torna pública, a fim de influenciar o poder, sendo assim, uma ação estratégica. Isso inclui movimentos de direitos humanos, comissões de verdade e justiça, monumentos em homenagem às vítimas da violência do Estado e outras iniciativas coletivas para abordar o passado.

Nessa direção, é preciso destacar os esforços contínuos do movimento negro no enfrentamento ao racismo por meio de processos de conscientização, educação, valorização da estética e identidade negra, participação política e busca de reparação histórica para os danos causados pela escravidão e pelo racismo. Conforme enfatizado por Beatriz Nascimento (1974-79/2021), é fundamental abordar a história considerando as demandas da comunidade negra, que carrega a herança de um modo de vida moldado pela dominação ideológica. Portanto, a narrativa histórica deve englobar a vivência da população negra tanto no passado, no presente e nas proposições de futuro.

No entanto, a construção de uma política democrática diante de experiências traumáticas como violência, genocídio, escravidão, ditadura e totalitarismo, não necessariamente acompanha processos de consciência política e histórica por parte da população, como afirma Huyssen. Apesar

do passado poder ser minuciosamente registrado e explorado, graças a simplificação do acesso a informações históricas, essa facilidade pode levar a uma compreensão superficial amnésica em relação à consciência histórica. De acordo com o autor, esse excesso de informações e de memória contrasta com um temor generalizado do esquecimento. Mais do que isso, a pressão constante para recordar, aliada aos recursos disponíveis para tal, acaba, paradoxalmente, alimentando o desejo de esquecer. O esquecimento passa a ser temido e desejado.

Huyssen (2000) acredita que a nossa relação com a memória afeta a experiência na temporalidade. Diante dos avanços tecnológicos, o presente se encolhe ao sermos impulsionados em direção a um futuro global. Porém, o receio em relação ao futuro e a descrença no progresso levam o passado a ser promovido como um refúgio reconfortante. O apelo à memória pode surgir como uma tentativa de desacelerar o ritmo do tempo em meio a esse cenário. Segundo o autor, a memória midiática, combinada com a cultura do espetáculo e do entretenimento, transforma o sofrimento em mercadoria, ao mesmo tempo que se vende como forma de amparo e alívio diante da angústia e do trauma causados pela violência.

Dessa forma, muitas pessoas passam a lamentar a perda do passado, acreditando que antigamente é que era melhor. Embora essa perspectiva seja mais idealizada do que real, o desejo em regatar um passado ideal insiste (Huyssen, 2000). No cenário político brasileiro, por exemplo, diante do medo do progresso das agendas políticas dos movimentos negros, feministas e LGBTQIAP+, temos um avanço do conservadorismo no Brasil. Em nome da família e dos bons costumes, movimentos da extrema direita passam a reivindicar o retorno da ditadura militar ou do imperialismo brasileiro como salvação da moral nacional. Além disso, os recentes casos de pessoas

negras que foram chicoteadas⁶ (sim, chicoteadas!) parecem nos transpor à era da escravidão. Como vimos, o próprio racismo estrutural e institucionalizado passa a ser uma forma de reencenação de um passado que se deseja resgatar.

Em contrapartida, a idealização do passado também pode se presentificar na relação que a pessoa negra estabelece com a violência racial vivenciada no presente. Para dar conta dessa violência, o sujeito negro pode perceber-se em uma linha tênue, entre a autovalorização e o desejo de ser valorizado pelo branco. Como aponta Fanon (1952/2008), a busca por um passado negro glorioso ou uma essência negra positiva, podem ser apenas tentativas de provar para o branco o seu valor e civilidade. Dessa forma, diante do desejo de contestar as mistificações da branquitude, corremos o risco de nos reconfortarmos acriticamente nas mistificações da negritude.

Beatriz Nascimento (1974-79/2021) salienta que as complexidades envolvidas na pesquisa sobre discriminação racial derivam da contínua necessidade de avaliar se esses estudos estão atendendo às demandas da comunidade negra ou se estão alinhados com os objetivos da ideologia branca. Ela coloca os seguintes questionamentos: “Somos aceitos por quem? Para quê? O que muda ser aceito? O que é ser igual? A quem ser igual? É possível ser igual? Para quê ser igual?” (p. 54).

A relação que estabelecemos com a história encara a fronteira delicada entre o normativo que se disfarça de diferente e a real diferença baseada na realidade. Nos últimos anos, é notável um crescimento significativo das discussões públicas e midiáticas sobre raça, racismo e negritude, acompanhadas dos discursos sobre representatividade, diversidade e inclusão. Ao mesmo tempo,

⁶ Em 5 de março de 2023, em Goiânia, um policial militar foi filmado chicoteando um homem negro, que chega a ficar ajoelhado devido ao ataque. A vítima estava trabalhando e o policial em horário de folga. As identidades não foram divulgadas (Macêdo, 2023). No dia 29 de abril de 2023, em um bairro nobre do Rio de Janeiro, Sandra Mathias, uma mulher branca, foi filmada chicoteando o motoboy Max Angelo dos Santos, um homem negro. Em outro momento da gravação, ela repete: "eu não sou da sua laia!" (Portes e Rigueira, 2023).

essas discussões não são acompanhadas por reais mudanças das condições simbólicas e materiais da população negra⁷. Pelo contrário, as desigualdades sociais e raciais vão sendo aprofundadas diante dos avanços neoliberais que precarizam ainda mais as condições de vida dessa população.

Se estamos avançando, como podemos explicar o aumento do homicídio de pessoas negras, enquanto há queda no homicídio das pessoas brancas?⁸ O ponto em que quero chegar, articula-se com os paradoxos da memória apresentados por Huyssen (2000). O acesso à informação e disseminação das discussões sobre racismo criam um mundo de aparências em que as desigualdades parecem cada vez menores. Porém, ao examinar a realidade, o racismo se entremeia e encontra um lugar de afirmação dentro das próprias mídias sociais. Não à toa, a internet torna-se um terreno fértil para as ideologias neonazistas⁹.

Sabemos que os avanços também seguem em meio aos retrocessos, portanto, não se trata de negá-los. Contudo, é válido questionar se o que parece ser um progresso político não é, na verdade, um simulacro destinado a abafar demandas legítimas e perpetuar o mito da democracia racial. Na velocidade atroz das notícias, também somos sobrecarregados por lutos que não encontram tempo para elaboração. As chacinas nas periferias brasileiras não cessam. Assim, é fundamental não perder de vista a urgência de melhorar as condições e os recursos simbólicos e materiais da população negra. Por isso, outros modos de vida, novas formas de conhecimento e projetos de futuro precisam ser imaginadas e construídas.

⁷ De acordo com o IBGE (2022) a população negra permanece ocupando os piores índices de acesso a emprego, educação, segurança e saneamento. Em contrapartida, os brancos ocupam 69% dos cargos gerenciais, representam 79,1 dos proprietários de grandes estabelecimentos agropecuários, entre pessoas com nível superior, os brancos recebem 50% a mais que os pretos e representam 67,1% dos prefeitos.

⁸ Segundo o Atlas da Violência de 2018, durante o período de 10 anos (entre 2006 e 2016), os assassinatos da população negra aumentaram 23%, enquanto os da população branca diminuíram 6,8%. Essa diferença tem crescido ao longo da história.

⁹ Em 2022, a pesquisadora Adriane Dias apontou um crescimento de 270% de grupos extremistas nos últimos 3 anos no Brasil. Ela explica que para além do antissemitismo, os grupos neonazistas são marcados pelo ódio a diferentes grupos, incluindo as mulheres, população negra, população LGBTQIAP+, nordestinos e imigrantes (G1, 2022).

Nessa direção, Huyssen (2000) sugere uma alternativa frente a amnésia histórica, que paradoxalmente é induzida pela cultura da memória. Para ele, a desaceleração na cultura da memória não se restringe apenas à busca de um passado mítico, mas pode desempenhar um papel crucial na promoção da democratização. Essa possibilidade se deve ao fato de que a cultura de memória pode ampliar o horizonte do diálogo público, buscando curar as feridas do passado e incentivando o desenvolvimento de espaços coletivos.

Segundo o autor, essas são formas de priorizar a vivência e construção de momentos significativos no espaço público. Nesse cenário, as memórias locais desempenham um papel central, pois representam as experiências e histórias de grupos, contribuindo para a preservação da diversidade cultural e da identidade de várias comunidades dentro da sociedade.

Huyssen (2000) acredita que a solução está em buscar uma lembrança produtiva alicerçada à justiça. Assim, diante do excesso de memória, é vital distinguir entre o que é útil e o que pode ser descartado. Diante da cultura de massa e da amnésia histórica, não devemos ceder ao medo do esquecimento. É talvez a hora de focar não apenas no futuro da memória, mas também em lembrar o próprio futuro.

Gondar (2016) aponta que embora seja impossível ter uma memória sem esquecer, tentar alcançar isso se tornaria um peso, levando à estagnação e ao ressentimento. Assim, em uma perspectiva nietzscheana, o esquecimento assume um papel fundamental, proporcionando a abertura de espaço para a criatividade, o ineditismo e o imprevisto. Para a autora, considerando o esquecimento como parte inerente da transformação, o próprio tempo torna-se uma potencialidade criativa. Resistir ao esquecimento em prol de um passado intocado mina o potencial político da memória.

Quando enxergamos a memória como algo fixo, tiramos dela seu poder de impulsionar a mudança. Assim, para a autora, a memória, quando encarada de forma ativa, assume um papel fundamental na transformação da sociedade, pois ela agrega valor na construção do futuro. Desse modo, o passado é reimaginado a partir de um futuro desejado e o presente é tomado por uma potencialidade de progresso e mudança (Gondar, 2016).

A memória política é uma força poderosa que clama por justiça, convocando testemunhas para desafiar o Estado e o sistema judiciário. Ela nos recorda de uma verdade essencial: nossa existência está intimamente ligada à herança que recebemos daqueles que vieram antes de nós. Quando somos privados desse legado deixado por nossos antecessores, nossa própria essência fica comprometida e nossa identidade enfraquecida. É na teia de histórias, experiências e lutas do passado que encontramos nossa própria história. Assim, a memória política reivindica uma demanda constante de luto, nos contextos de guerra, ditadura e violência, torna-se preciso enterrar os mortos (Lifschitz, 2016)

De acordo com Ricouer (1913/2007), para que o luto se torne um trabalho de memória, é necessária uma força imperativa. É preciso que o dever se presentifique e se imponha como uma obrigação. Esse dever de memória encontra expressão na própria noção de justiça. A justiça deve se opor as manipulações da memória e extrair das memórias traumáticas um projeto de justiça e futuro. Conforme Huyssen (2000), a memória não pode substituir a justiça, mas a justiça pode ser afetada pela memória não confiável. Assim, memória e justiça são distintas, mas se complementam, desempenhando papéis fundamentais na construção de uma sociedade justa e na compreensão das conexões entre passado, presente e futuro.

A justiça enquanto força imperativa, atua como ponto de intersecção e unificação entre o trabalho de luto e o trabalho de memória. Dessa forma o dever de memória busca a verdade, mas

a partir de uma utilidade prática da memória. O passado é revivido, mas precisa encontrar um destino, uma aplicação de suas informações. Além disso, a justiça direciona-se ao outro. Ela constitui um componente de alteridade, ela retira o sujeito do si para si. O dever de memória é o dever de justiça, pela lembrança, ao outro. Preservar a memória de algo, extrapola o eu e encontra o outro (Ricouer, 1913/2007).

Além disso, segundo Ricouer (1913/2007), é preciso que a ideia de "dívida" reapareça, não como culpa, mas a compreensão de que somos sujeitos da herança. Temos obrigações em relações aos que nos precederam. Pagar uma dívida é refletir sobre a dimensão e importância dos legados que recebemos, reconhecer e se responsabilizar diante das heranças. Dessa forma, o dever da memória implica a reparação das vítimas de eventos passados.

No entanto, o Ricouer (1913/2007) destaca que há a linha tênue entre o uso legítimo e o abuso do dever de memória. Para o autor, o dever de memória não implica buscar constantemente um papel de vítima, isto seria um uso inadequado do dever de justiça. A memória deve conectar-se ao passado, imersa ao contexto histórico, mas também ser pensada em direção ao futuro, sem que se crie obsessões com a rememoração ou com passado traumático.

Se o traumático fere a memória, é preciso pensar a memória enquanto força política de emancipação e de enfrentamento da realidade traumática. Para tanto, a vivacidade e a repetição do trauma devem dar espaço para as possibilidades do esquecimento como forma de elaboração do luto. Nesse sentido, o conceito de “dever de memória” do Ricouer (1913/2007) gera aberturas para pensarmos em usos políticos da memória que favoreçam processos de reparação e justiça histórica.

4.4.1 Quilombo e Corpo-Memória: Laços de Resistência na Diáspora Negra

Esse tópico bem que poderia ser um apanhado desordenado de poemas, de musicalidade, das coisas bonitas que já escutei, dos laços construídos, das sensações de pertencimento e de afago.

Confesso o meu desejo de só escrever rasuras, imprimir colagens, adicionar retratos, misturar sonhos com a realidade e deixar ser...

Porém, é preciso mais do que isso. É imprescindível o compromisso ético e político de apontar possibilidades construtivas diante do sofrimento racial que nos desmorona. Afinal, como amparar o sujeito negro diante das experiências traumáticas do racismo? Como afiar palavras e atos que extrapolem os confins do eu e alcance o horizonte do “nosso”? Essas questões precisam ser exploradas a partir do emaranhado de outros que nos integram. É preciso dar um destino público e político para nossas dores.

Beatriz Nascimento (1974-79/2021) diz que “somos a história viva do preto” (p. 45), portanto, falar sobre nós, pessoas negras, não se resume a retomada factual da história. Para a autora, é preciso acentuar a importância do nosso inconsciente nos estudos sobre relações raciais e negritude. Assim como, considerar os nossos afetos e o desejo de autodescoberta em torno de da história que escrevemos nas (des)continuidades que herdamos.

Será no espaço de construção coletiva que o sujeito colonizado poderá tornar-se um sujeito ativo na história. A reconexão com a própria humanidade acontecerá no encontro com a humanidade do outro (Fanon, 1968). Buscar uma voz singular demandará que pessoas negras confrontem suas feridas por meio do resgate histórico, uma experiência que é ao mesmo tempo única e compartilhada. Nesse contexto, romper com os discursos brancos em busca de uma narrativa própria representa um meio de exercer autonomia (Souza, 1983).

A descolonização implica na morte simbólica da sub-humanidade negra e do olhar do branco, permitindo o surgimento de uma nova humanidade não-colonizada. A afirmação do sujeito ocorre a partir dessa libertação, desvinculando-se das narrativas coloniais e buscando novas formas de contar a própria história (Fanon, 1952; 1968/2008). Segundo Abdias do Nascimento (1980), a

história é moldada através das conexões entre as pessoas, da transferência de conhecimento, da preservação da memória histórica e do impulso pela mudança social.

É crucial ressaltar que os colonizadores sempre encararam o encontro e a união entre os negros africanos como uma ameaça, vista como potencial para rebeliões e fugas. Da mesma forma, o acesso dos negros a uma visão positiva de seu passado africano sempre foi percebido como ameaça. Não à toa, foram empregadas inúmeras estratégias de dominação, visando enterrar nossas origens, estabelecer hierarquias entre os negros e criminalizar práticas coletivas.

Nesse cenário, Abdias do Nascimento (1980) realça que, apesar de nossas raízes africanas, o continente africano é negligenciado, devido ao foco nas elites em admirar a Europa. Por isto, a necessidade de resgatar uma memória que não começa com a escravidão, mas que, mesmo durante esse período, encontrou continuidade nos quilombos. Segundo o autor:

Estudar e lembrar os efeitos dos antepassados deve constituir um acontecimento inspirador que estimule a ação transformadora do presente. Rumo ao futuro, isto é, o oposto da contemplação saudosista, autoglorificadora do pretérito, ou da motivação de cenas de autoflagelação.

Resgatar nossa memória significa resgatar a nós mesmos do esquecimento, do nada e da negação, e reafirmar nossa presença ativa na história pan-africana e na realidade universal dos seres humanos (Nascimento, 2009, p. 218).

Nesse sentido, não propomos recuperar um passado estático, mas pensar a busca pela memória afro-brasileira como um processo de enraizamento, uma conexão com a história. Essa conexão se estabelece no contato com o outro, na escuta atenta de outras narrativas negras, permitindo que o sujeito compreenda a dimensão coletiva e política de suas experiências dolorosas.

No ano de 1980, durante a realização do Festival Comunitário Negro Zumbi (Feconezú) em São Paulo, o poeta Luiz Silva-Cuti fez a seguinte declaração:

A razão pela qual nós estamos aqui, traz muita dor. Essa dor de ser discriminado por um olhar...enfim, todas essas dores, elas se transformam em ódio. Só que eu acredito que consciência é quando a gente assume o nosso conflito. E assumir o nosso conflito é assumir todas essas dores. E, consciência negra é a gente nunca jogar esse ódio contra a gente mesmo, mas sim contra aqueles que nos exploram¹⁰.

Dessa forma, pensar o espaço coletivo, não exclui as contradições e conflitos gerados na dimensão do grupo. Como aponta Fanon (1952), Beatriz Nascimento (1989/2018) e Abdias do Nascimento (1980), há um passado em comum de cativo, exploração e desenraizamento que interliga as pessoas negras e não pode ser negado. De acordo com Beatriz Nascimento (1989/2018), desde a época da escravidão, os escravizados compartilhavam a experiência do sofrimento e da perda em suas relações.

A palavra Malungo simboliza a profunda conexão formada em meio ao intenso sofrimento da desterritorialização e desumanização africana. De acordo com Nei Lopes (2011), Malungo emerge da imbrincada fusão¹¹ do banto e do quicongo. Sendo empregada durante a travessia nos navios negreiros¹² para se referir ao outro, até então desconhecido, como "companheiro",

¹⁰ As palavras de Cuti foram transcritas a partir do documentário Ôrí de Raquel Gerber (1989), narrado e roteirizado por Beatriz Nascimento.

¹¹ “A etimologia tradicionalmente aceita prende-se a vocábulos bantos correspondentes ao português “barco”: o quicongo lungu, o quimbundo ulungu etc. Também, o quioco malunga, plural de lunga, “homem”, “marido”, “macho”. Interessante analisar, ainda, no quicongo, as palavras ma-lungu, plural de lüngu, “sofrimento”, “pena”, “morte”, “dificuldade”; na-lüngu, “aquele que sofre”; e madungu, “estrangeiro”, “pessoa desconhecida”.” (Nei Lopes, 2011, p. 794).

¹² Apesar dos esforços em misturar os cativos pelas diferenças étnicas, isto nem sempre era possível ou impossibilitava a comunicação. Durante a travessia laços de amizade eram criados entre os cativos, que se chamavam de malungo (Albuquerque e Filho, 2006).

"camarada" e "irmão de criação". Isso revela que, em meio a violência, os laços eram tecidos, resistindo à vontade dos opressores.

Nessa direção, Abdias do Nascimento (1980) defende que o quilombo não se resume a fuga, pois, significa “união fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.” (p. 263). Dessa forma, para além do sofrimento, o Quilombismo¹³ nasce como um ideal de resistência contra a exploração, a opressão e as desigualdades sociais. Assim, suas bases se encontram na vivência negra, mesmo quando é sistematicamente reprimido.

Beatriz Nascimento (1989/2018) propõe pensarmos o quilombo, não somente como valorização da história negra, mas como continuidade histórica da nação. O quilombo surge quando se recusa a aceitar a condição de propriedade. Segundo a autora, a fuga para o quilombo não é apenas uma migração, mas sim a criação de um território onde a liberdade pode ser alcançada e vivenciada.

Ainda, Beatriz Nascimento (1976/2018, 1979/2021) acredita no quilombo como uma ferramenta de reconhecimento da identidade negra enquanto potente e capaz de criar disrupções dentro do próprio sistema escravista. Mesmo sem possuir as mesmas condições de poder político, material e militar dos colonizadores. A autora destaca a importância do Zumbi dos Palmares como mito heroico, representando alguém que foi difamado, perseguido e criminalizado. Mas lutou pela liberdade, e além de desafiar o sistema, enfrentou a morte. Zumbi é um herói possível para o povo, pois ele parte da realidade para o simbólico, sua existência é comprovada e seus feitos realizáveis.

¹³ Abdias do Nascimento (1980) defende o Quilombismo como um movimento político, que tem como objetivo estabelecer um Estado Nacional Quilombista, inspirado em Palmares e outros quilombos. Como um sistema político e econômico e social, o Quilombismo se contrapõe ao capitalismo, adotando uma perspectiva que valoriza a vida e o uso coletivo dos recursos. Ele promove uma economia de base comunitária e cooperativa, destacando a importância da solidariedade e da igualdade.

Simbolicamente, o povo negro, ao reafirmar seus heróis, reafirma uma imagem positiva de si mesmo e da própria história. O quilombo torna-se um sonho alcançável.

Para a autora, cada pessoa é um quilombo, na medida em que, afirma seu poder e seu direito à ocupação de um espaço próprio, de um território na nação. O quilombo estabelece a diferença dentro do sistema de poder. Dessa forma, o corpo é um corpo-documento que tem em si a memória viva da história (Nascimento, 1989/2018).

O corpo-documento proposto por Beatriz Nascimento (1989/2018) destaca a presença negra como uma força que se diferencia e se conecta, capaz de se recriar por meio da amplitude de significados. Considerar a territorialidade do corpo é uma reivindicação da presença na história e uma busca pela liberdade. O resgate das narrativas e memórias negras permite um (re)encontro com esse corpo-memória, longe da visão colonial do corpo-objeto.

Essa expansão de significados é uma resistência ao funcionamento traumático. Enquanto o passado se repete de maneira mortífera no trauma, na (re)construção das memórias negras, ele se torna uma referência para o presente e a construção do futuro. Isso não implica em uma repetição que assombra a vida do negro, como na cena colonial, mas sim em uma relação dinâmica com o passado, uma relação ativa de memória.

Cabe ressaltar, que no contexto inscrito por Beatriz Nascimento (1989/2018), o mito do herói deverá servir para potencializar o que foi historicamente despotencializado. Porém, para a autora, a revolução acontece quando o mito se torna obsoleto, quando já não é mais preciso recriar heróis. Dessa forma, o corpo-memória precisa encontrar possibilidades simbólicas e políticas do esquecimento, ou seja, superar a condição de cativo do passado escravista.

Por fim, considerando que o trauma e a melancolia atacam a capacidade de imaginar e projetar-se para o futuro. Podemos pensar na importância política da pessoa negra perceber-se

potente para conseguir fantasiar o presente, o passado e futuro. É evidente que para isso, as condições de vida precisam ser asseguradas. Não há sonhos que se sustentem sem a garantia material e simbólica da existência no presente. Para tanto, destaca-se a necessidade da luta constante pelos direitos humanos e pela justiça. O que nos exige um compromisso na busca pela proteção e garantias dos direitos fundamentais para todas as pessoas e grupos.

Considerações Finais

Os esforços desse trabalho direcionaram-se pelo desejo de explorar a noção de trauma não apenas como uma experiência individual intrapsíquica, mas como algo inseparável da história e da cultura, particularmente no contexto do racismo no Brasil. Foi preciso destacar como a violência cotidiana e a herança do passado escravagista persistem, manifestando-se de formas diversas, e como essa repetição influencia a desigualdade econômica e racial no país. A ideia foi a de incentivar a reflexão sobre a importância de desvelar essas feridas não cicatrizadas e questionar o mito da democracia racial, a fim de compreender e abordar o trauma coletivo e suas ramificações na sociedade brasileira.

Em destaque ao fenômeno da melancolia, compreende-se que a dimensão traumática da melancolia negra, se dá a partir da imposição de um Ideal do Eu branco que massacra a experiência da pessoa negra no espaço coletivo. Além disso, as opressões sociais atuam impossibilitando ou diminuindo o campo de reação do oprimido.

Dessa forma, as exigências pautadas na ideologia da branquitude, forçam a introjeção da imagem, cultura e comportamentos do agressor. Essa introjeção interliga novamente a melancolia ao traumático. Pois, surge como tentativa de elaboração de um excesso da violência da realidade material e simbólica, pois, a cultura dominante nega os recursos necessários para tornar-se sujeito.

O ideal da branquitude impõe um fardo opressor, negando a identidade e raízes, criando uma ferida psicológica profunda na população negra. A opressão contínua e o racismo estrutural geram um acúmulo de sofrimento difícil de processar, resultando em melancolia persistente. O trauma não resolvido se torna uma "cripta" onde os traumas históricos assombram as gerações futuras, perpetuando um ciclo de sofrimento.

Enfim, enfatizou-se a importância da memória política e sua influência nas questões sociais, culturais e políticas, com destaque para a experiência da população negra. Isso envolve

recordar o passado em consonância com a construção de um futuro mais justo. O quilombo torna-se a força territorial e simbólica necessária para enfrentar e resistir às políticas de morte impostas à população negra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham, N., & Torok, M. (1995). *A casca e o núcleo*. São Paulo: Editora Escuta.
- Adesky, J. D. (2001). *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Albuquerque, W. R. de, & Filho, W. F. (2006). *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- Ani, M. (2015). *Yurugu: Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeu*. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/>.
- Barbosa, F. A. (1988). Apresentação. In: Lacombe, A. J., Silva, E., & Barbosa, F. de A., Rui Barbosa e a queima dos arquivos (pp. 11-32). Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Bohleber, W. (2020). Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 15(1), 35–65. DOI: 10.5281/sppa.revista.v15i1.479. Disponível em: <https://revista.sppa.org.br/RPdaSPPA/article/view/479>.
- Bragança, L. (2022). Mulher negra resgatada teme segurar mão de repórter branca. Estado de Minas. 28 de abril. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2022/04/28/interna_nacional,1363088/mulher-negra-resgatada-teme-segurar-mao-de-reporter-branca.shtml.
- Breuer, J., & Freud, S. (2016). I. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos comunicação preliminar (1893). Em: *Obras completas*, vol. 2. (Trad. P. C. de Souza & L. Barreto).
- Butler, J. (2018). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* (5ª edição). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carone, I. (2002). A flama surda de um olhar. In: I. Carone & M. Bento (Eds.), *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento* (pp. 181-187). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Chukwu, C. (Diretora). (2022). *Till: A Busca por Justiça*. Estados Unidos.

Colaboração para Universa. (2022). O ano em que Madalena entrou no cárcere. Universa. 6 de maio. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/colunas/2022/05/06/o-ano-em-que-madalena-entrou-no-carcere.htm>.

Costa, J. F. (1983). Da Cor ao Corpo: A Violência do Racismo. In: Sousa, N. S. Tornar-se Negro: As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1-16.

Cuti. (2010). Negroesia: Antologia Poética. Belo Horizonte: Mazza Edições.

Danziger, L. (2007). Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG, 1(1), 50-58. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/13903>.

Fanon, F. (1952/2008). Pele negra, máscaras brancas. (Trad. R. Wdson). Salvador: EDUFBA.

Fanon, F. (1968). Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A.

Ferenczi, S. (1918/2011). Psicanálise das neuroses de guerra (1918). Em: Ferenczi, S. Obras completas Psicanálise III. (Trad. Á. Cabral). Editora: WMF Martins Fontes, 13-32.

Ferenczi, S. (1933/2011). Confusão de língua entre os adultos e a criança: a linguagem da ternura e da paixão (1933). Em: Ferenczi, S. Obras completas Psicanálise IV. (Trad. Á. Cabral). Editora: WMF Martins Fontes, 111-135.

Ferenczi, S. (1934/2011). Reflexões sobre o trauma (1934). Em: Ferenczi, S. Obras completas Psicanálise III. (Trad. Á. Cabral). Editora: WMF Martins Fontes, 125-188.

Freud, S. (1888/1996). Histeria (1888). Em: Publicações pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos, Volume I (1886-1899). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 34-51.

Freud, S. (1892-94/1996). Prefácio e Notas de Rodapé à Tradução das Conferências das Terças-Feiras, de Charcot (1892-94). Em: Publicações pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos, Volume I (1886-1899). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 99-108.

Freud, S. (1896/1996) A hereditariedade e a etiologia das neuroses (1896). Em: Primeiras Publicações Psicanalíticas – Volume III (1893-1899). Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Editora Imago.

Freud, S. (1897/1986). A Teoria Transformada. Em: Masson, J. M. (Ed.). A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904. Rio de Janeiro: Editora Imago, 265-268.

Freud, S. (1914/2010). Introdução ao Narcisismo (1914). Em: Obras Completas, vol. 12: Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916). (Trad. P. C. de Souza). Editora: Companhia das Letras, 10-37.

Freud, S. (1914/2020). Lembrar, repetir, perlaborar (1914). In: Fundamentos da clínica psicanalítica. Belo Horizonte: Autêntica, 151-164.

Freud, S. (1915/2010). Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte (1915). Em: Obras Completas, vol. 12: Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916). (Trad. P. C. de Souza). Editora Companhia das Letras, 156-184.

Freud, S. (1917 [1915]/2010). Luto e Melancolia (1917 [1915]). Em: Obras Completas, vol. 12: Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916). (Trad. P. C. de Souza). Editora: Companhia das Letras, 127-144.

Freud, S. (1917/2014). Terceira Parte: Teoria Geral das Neuroses (1917). 18. A Fixação no Trauma, o Inconsciente. Em: Obras Completas, vol. 13: Conferências Introdutórias à Psicanálise (1916-1917). (Trad. S. Tellaroli). Editora Companhia das Letras, 297-310.

Freud, S. (1919/2010). Introdução à Psicanálise das Neuroses de Guerra (1919). Em: Obras Completas, vol. 14: História de uma Neurose Infantil ("O Homem dos Lobos"), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos (1917-1920). (Trad. P. C. de Souza). Editora Companhia das Letras, 288-292.

Freud, S. (1920/2010). Além do Princípio do Prazer (1920). Em: Obras Completas, vol. 14: História de uma Neurose Infantil ("O Homem dos Lobos"), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos (1917-1920). (Trad. P. C. de Souza). Editora Companhia das Letras, 120-178.

Freud, S. (1923/2011). O Eu e o Id (1923). Em: Obras Completas, vol. 16: O Eu e o Id, "Autobiografia" e Outros Textos (1923-1925). (Trad. P. C. de Souza). Editora Companhia das Letras, 11-64.

Freud, S. (1930/2010). O Mal-Estar na Civilização (1930). Em: Obras Completas, vol. 18: O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936). (Trad. P. C. de Souza). Editora Companhia das Letras, 9-89.

Freud, S. (1933/2010). Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise (1933): 31. A Dissecção da Personalidade Psíquica. Em: Obras Completas, vol. 18: O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936). (Trad. P. C. de Souza). Editora Companhia das Letras, 139-160.

Freud, S. (1940-41 [1892]/1996). Esboços para a Comunicação Preliminar de 1893 (1940-41 [1892]). Em: Publicações pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos, Volume I (1886-1899). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 108-114.

Freud, S. (1950 [1892-1899]/1996). Extratos dos Documentos Dirigidos a Flies (1950 [1892-1899]). Carta 52. Em: Publicações pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos, Volume I (1886-1899).

Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 175-179.

G1 BA e TV Bahia. (2022). Em carta, ex-patrão acusa filha de roubar doméstica resgatada de trabalho análogo à escravidão na BA: 'Serviu como uma escrava'. G1 Bahia. 29 de abril.

Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/04/29/em-carta-ex-patrao-acusa-filha-de-roubar-domestica-resgatada-de-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba-serviu-como-uma-escrava.ghtml>.

G1 BA e TV Bahia. (2022). Era uma vida triste para mim, diz doméstica resgatada de trabalho análogo à escravidão na BA; relembre caso. G1 Bahia. 26 de dezembro. Disponível em:

<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/12/26/era-uma-vida-triste-para-mim-diz-domestica-resgatada-de-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba-relembre-caso.ghtml>.

G1. (2022). Grupos neonazistas crescem 270% no Brasil em 3 anos; estudiosos temem que presença online transborde para ataques violentos.

<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/01/16/grupos-neonazistas-crescem-270percent-no-brasil-em-3-anos-estudiosos-temem-que-presenca-online-transborde-para-ataques-violentos.ghtml>

Gomes, N. L. (2002). Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? Revista Brasileira de Educação, (21), 40–51.

Gonçalves, J. M. D. (2017). A dominação racista: O passado presente. In: Kon, N. M., Silva, M. L., Abud, C. C. (Org.). O racismo e o negro no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 143-159.

Gordon, L. R. (2008). Prefácio. In: Pele negra, máscaras brancas. (Trad. R. d. Silveira). Salvador: EDUFBA, 11–17.

Gorender, J. (1990). A escravidão reabilitada. São Paulo: Ática.

Gortázar, N. G. (2021). Caso de Madalena, escrava desde os oito anos, expõe legado vivo da escravidão no Brasil. El País. 14 de janeiro. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/internacional/2021-01-14/madalena-escrava-desde-os-oito-anos-expoe-caso-extremo-de-racismo-no-brasil-do-seculo-xxi.html>

Green, A. (1988). Narcisismo de Vida, Narcisismo de Morte. (Trad. C. Berliner). São Paulo: Editora Escuta.

Green, A. (2009). Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. In: O trabalho do negativo. Porto Alegre: Artmed, 95-102.

Hooks, B. (2005). Alisando nosso cabelo. Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artistas de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol por Lia Maria dos Santos.

Disponível em: <http://coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html>

Huysen, A. (2000). Passados presentes: mídia, política, amnésia. In Seduzidos pela memória (pp. 9-40). Rio de Janeiro: Aeroplano.

IBGE. (2022). Desigualdades Sociais: Pessoas pretas e pardas continuam com menor acesso a emprego, educação, segurança e saneamento. Agência de Notícias do IBGE.

<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/35467-pessoas-pretas-e-pardas-continuam-com-menor-acesso-a-emprego-educacao-seguranca-e-saneamento#:~:text=Uma%20an%C3%A1lise%20das%20linhas%20de,pardos%2C%2038%2C4%25>.

Kaes, R. (2001). Introdução: o sujeito da herança. In: Kaes, R., Faimberg, H., Enriquez, M. Transmissão da Vida Psíquica entre Gerações. (Trad. C. Berliner). Casa do Psicólogo, 9-25.

Lacombe, A. J. (1988). Pedra de escândalo. In: Lacombe, A. J., Silva, E., & Barbosa, F. de A., Rui Barbosa e a queima dos arquivos (pp. 33-40). Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.

Lacombe, A. J., Silva, E., & Barbosa, F. de A. (1988). Rui Barbosa e a queima dos arquivos. Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.

- Lopes, N. (2014). Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana (4a ed., rev. atual. e aum.). São Paulo: Selo Negro.
- Lorde, A. (1978). A transformação do silêncio em linguagem e ação. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/171382/AUDRE%20LORDE%20COLETANEA-bklt.pdf>.
- Macêdo, G. (2023). Policial é filmado dando chibatadas em homem em Goiânia; vídeo. g1 Goiás. <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2023/03/08/policial-e-filmado-dando-chibatadas-em-homem-em-goiania-video.ghtml>
- Mbembe, A. (2014). Crítica da Razão Negra. Rua Gustavo de Matos Sequeira: Antígona.
- McClintock, A. (2010). Couro Imperial: Gênero e Sexualidade no Embate Colonial. (Trad. P. Dentzien). Campinas: Editora Unicamp.
- Mezan, R. (2011). Freud: A Trama dos Conceitos. São Paulo: Perspectiva.
- Moore, C. (2007). Racismo e Sociedade: Novas bases epistemológicas para compreensão do Racismo na História. Belo Horizonte: Mazza Edições.
- Munanga, K., & Gomes, N. L. (2016). O negro no Brasil de hoje. São Paulo: Global.
- Nascimento, A. (1980). O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis.
- Nascimento, A. D. (1978). O genocídio do negro brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Nascimento, B. (1974-79/2021). Uma história feita por mãos negras: Por uma história do homem negro (A. Ratts, Organizador). Zahar.
- Nascimento, B. (1976/2018). Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: Possibilidades nos dias de destruição: O negro visto por ele mesmo (pp. 97-103). Filhos da África.
- Nascimento, B. (1979/2021). Uma história feita por mãos negras: O nativismo angolano pós-revolução (A. Ratts, Organizador). Zahar.
- Nascimento, B. (1989/2018). Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: Possibilidades nos dias de destruição: Transcrições do documentário Orí (pp. 326-340). Filhos da África.
- Nobles, W. W. (2009). Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico Afrocentrado. In: Nascimento, E. L. (Org.). Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 277-297.

- Nogueira, I. B. (1998). Significações do corpo negro. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo (USP).
- Peele, J. (Diretor). (2017). CORRA!. Los Angeles: Blumhouse Productions. Estados Unidos.
- Portes, A., & Regueira, C. (2023). Ex-atleta que chicoteou entregador em São Conrado também intimidou atendente da loja: ‘Eu não sou da sua laia!’ Sandra Mathias não é vista desde domingo (9), quando agrediu motoboys no meio da rua. TV Globo. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/04/12/ex-atleta-que-chicoteou-entregador-em-sao-conrado-tambem-intimidou-atendente-da-loja.ghtml>
- Ricoeur, P. (1913/2007). Memória Exercitada: Uso e Abuso (1913). In A memória, a história e o esquecimento. Campinas: Editora da Unicamp.
- Rudge, A. M. T. P. (2009). Trauma. Zahar.
- Rudge, A. M. T. P. (2016). Trauma: entre o corpo e o psiquismo. In: Novaes, J., Vilhena, J. Que corpo é este que anda sempre comigo? Corpo, imagem e sofrimento psíquico. Editora Appris, 17-30.
- Santos, M. A. (2010). Negritudes posicionadas: as muitas formas da identidade negra no Brasil. *Perspectiva Sociológica: A Revista de Professores de Sociologia*, nº 4 e 5.
- Seligmann-Silva, M. (2000). A história como trauma. In: Nestrovsky, A., Seligmann-Silva, M. (Orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 73-98.
- Silva, D. R. (2016). Identidades no Brasil: A construção do negro e do branco em “O Mulato”, de Aluísio Azevedo. *Cadernos de Literatura em Tradução*, 16(1), 207-221.
- Sousa, N. S. (1983). *Tornar-se Negro: As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Trachtenberg, A. R. C. (2017). Transgeracionalidade: sobre silêncios, criptas, fantasmas e outros destinos. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 51(2), 77-89.