



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PSICOLOGIA

STEFANNY DIAS DE SOUZA

**Mulher negra e a face do desamparo social – Considerações a partir do livro: Quarto de
despejo**

GOIÂNIA, GO
2023



TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): Stefanny Dias de Souza

Título do trabalho: **Mulher negra e a face do desamparo social – Considerações a partir do livro: Quarto de despejo**

2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento

SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à)(s) autor(a)(es)(as) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 08/03/2023, às 19:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Stefanny Dias De Souza, Discente**, em 13/03/2023, às 11:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_origem_acesso_externo=0 informando o código verificador **3582198** e o código CRC **C693A00D**.

STEFANNY DIAS DE SOUZA

Mulher negra e a face do desamparo social – Considerações a partir do livro: Quarto de despejo

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte da exigência para obtenção do título de bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás.

Orientadora: Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima

GOIÂNIA, GO

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Souza, Stefanny Dias de

Mulher negra e a face do desamparo social [manuscrito] :
Considerações a partir do livro: Quarto de despejo / Stefanny Dias de
Souza. - 2023.
LVII, 57 f.

Orientador: Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade
Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Psicologia, Goiânia,
2023.

1. Mulher negra. 2. Constituição psíquica. 3. Contrato narcísico. 4.
Racismo. I. Lima, Priscilla Melo Ribeiro de, orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos vinte e oito dias do mês de fevereiro do ano de 2023, às 13h30m, iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado "Mulher negra e a face do desamparo social – Considerações a partir do livro: Quarto de despejo", de autoria de Stefanny Dias de Souza, do curso de Psicologia da Faculdade de Educação da UFG. Os trabalhos foram instalados pela Profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima - orientadora (FE/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Profa. Dra. Marilúcia Pereira do Lago. Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição da estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10,0, tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior, em 02/05/2023, às 13:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Marilucia Pereira Do Lago, Professora do Magistério Superior, em 04/05/2023, às 10:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 3713967 e o código CRC DC7C0A6C.

Agradecimentos

Não poderia iniciar esses agradecimentos sem fazer referência a minha mãe, pessoa que tornou possível essa formação, que permitiu que eu pudesse sonhar com algo que *a priori* era tão distante da nossa realidade. Serei eternamente grata a você.

Gostaria de agradecer aos meus amados amigos Alexandre e Denise, que desde o início, esteve ao meu lado, me incentivando e sonhando comigo. O resultado desse trabalho tem muito das nossas reflexões.

Agradeço imensamente a professora Priscilla, por suas valiosas contribuições, por ser sempre tão gentil, e possibilitar que essa temática fosse desenvolvida.

Agradeço a professora Marilucia, por prontamente ter aceitado participar desta banca, ter a senhora presente nesta etapa tem um significado muito especial.

Gostaria de agradecer às minhas queridas amigas de curso, sem vocês, esses 5 anos teriam sido muito mais desafiadores, obrigada por fazer de momentos difíceis da graduação mais leves.

RESUMO

O trabalho que se segue, teve como objetivo expor o desamparo social e psíquico que é imposto à mulher negra. Essa elaboração teve como ponto de partida a narrativa de Carolina Maria de Jesus, no livro – Quarto de despejo (1960/2014). A história do país, nos revela como a construção da categoria negro, foi constituída com marcadores depreciativos, o que influencia na formação de sua identidade. Damos destaque para a questão da mulher negra e compreendemos que a condição em que ela vive, na atualidade, é um reflexo do passado escravocrata. Nos apoiamos na teoria psicanalítica para evidenciar a constituição psíquica, pontuando como as representações sociais influencia no processo identificatório do sujeito negro/a. Evidenciamos que se identificar enquanto sujeito negro/a na sociedade brasileira passa pela via do traumático. O que os joga para o sofrimento psíquico e social. A obra de Carolina se apresentou como uma possibilidade de denúncia do lugar que a mulher negra ocupa na sociedade.

Palavras-chave: Mulher negra; Constituição psíquica; Contrato narcísico; Racismo.

ABSTRACT

The following work aimed to expose the social and psychic helplessness that is imposed on black women. This elaboration had as a starting point the narrative of Carolina Maria de Jesus, in the book - *Quarto de despejo* (1960/2014). The history of the country reveals how the construction of the category "black" was constituted with depreciative markers, which influenced the formation of its identity. We emphasize the issue of black women and understand that the condition in which they live today is a reflection of the slave-owning past. We rely on psychoanalytic theory to highlight the psychic constitution, pointing out how social representations influence the identification process of the black subject. We show that identifying oneself as a black subject in Brazilian society goes through trauma. This leads to psychic and social suffering. Carolina's work presented itself as a possibility to denounce the place black women occupy in society.

Keywords: Black Woman; Psychic Constitution; Narcissistic Contract; Racism.

Sumário

Agradecimentos.....	6
RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
Introdução.....	10
Capítulo 1.....	13
Constituição psíquica e o contrato narcísico.....	13
1.1 Constituição do Eu, narcisismo, Eu ideal.....	13
1.2 Constituição do Eu e a metáfora do estádio do espelho.....	17
1.3 Constituição do Eu, Ideal do Eu e o contrato narcísico.....	20
Capítulo 2.....	24
A constituição da identidade do sujeito negro na sociedade.....	24
2.1 Relações raciais brasileiras.....	25
2.2 O racismo à brasileira.....	28
2.3 O processo identificatório no sujeito negro.....	30
2.4 A questão da mulher negra na sociedade brasileira.....	36
2.5 Sofrimento psíquico de sujeitos racializados.....	40
Capítulo 3.....	43
Análise do livro: Quarto de despejo – diário de uma favelada.....	43
3.1 Contexto em que Carolina escreve o primeiro diário.....	44
3.2 O quarto de despejo e a falha do pacto narcísico.....	45
3.3 Quarto de despejo e a questão racial.....	47
3.4 Mulher Negra e o lugar social – representações a partir de quarto de despejo.....	50
Considerações finais.....	53
Referências.....	55

Introdução

A leitura do livro “Quarto de Despejo – Diário de uma Favelada”, da escritora brasileira Carolina Maria de Jesus (1960/2014), nos faz refletir sobre os efeitos da experiência de um desamparo social vivido no racismo. Desamparo esse que é vivido cotidianamente por sujeitos subalternizados e racializados. A partir da análise dessa obra e de alguns conceitos psicanalíticos acerca das construções identitárias, buscamos estudar o desamparo social na mulher negra no Brasil. O relato sobre o dia a dia de Carolina Maria de Jesus, uma mulher negra, mãe solteira, moradora de uma favela, inquietou-me. Entendo que é a partir da inquietação que conseguimos produzir conhecimento. E, para não correremos o perigo da história única, conforme a compreensão de Adichie (2019), narrada pelo discurso hegemônico que nos leva a enxergar a realidade somente pelo olhar do colonizador, proponho a discussão no que se refere à realidade brasileira a partir de tais marcadores: raça, gênero e classe social.

A leitura da obra de Carolina me fez indagar sobre a forma como produzimos conhecimento sobre a realidade social e psíquica. Desse modo, proponho, com esse escrito, a construção de uma articulação entre os efeitos que a ruptura do contrato narcísico causa em sujeitos subalternizados, ressaltando a questão da mulher negra. Carolina descreve a realidade da mulher negra no Brasil na década de 1950 e isso nos fez questionar se essa realidade apresentada pela autora seria distinta da realidade da mulher negra em 2023. Além disso, nos questionamos sobre quais seriam as reverberações da colonização frente ao desamparo social e psíquico que sujeitos racializados e marginalizados enfrentam. Assim, nosso objetivo geral foi investigar o desamparo vivido no racismo, a partir da narrativa de Carolina Maria de Jesus, no seu livro Quarto de despejo – diário de uma favelada. Tendo os seguintes objetivos específicos: estudar a constituição psíquica do sujeito negro; discutir os efeitos do desamparo a partir das vulnerabilidades sociais, em específico na mulher negra e identificar a noção de desamparo a partir da vivência e da poesia de Carolina Maria de Jesus.

Carolina nos apresenta, de forma contundente, a realidade vivida na pele de uma mulher negra em uma sociedade extremamente desigual. Considero de extrema importância escutar as vozes de mulheres negras e periféricas, sejam elas escritoras ou teóricas, bem como trazer discussões raciais para dentro da Psicologia. Desse modo, penso que Carolina não só escreve poesia no seu diário, mas faz também um retrato das vulnerabilidades e do desamparo

que sujeitos subalternizados e negros vivem, pois, como bem diz a autora, “preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro” (JESUS, 1960/2014, p. 167). Dessa maneira, tomamos o escrito dela como uma possibilidade de pensar um país a partir de outras narrativas – a narrativa da mulher periférica e negra. Carolina, portanto, será lida aqui como uma pensadora desse país, frente a tamanha desigualdade.

Para tanto, no primeiro capítulo, discutiremos como se dá a constituição do Eu, passando pela construção do Eu ideal e Ideal do Eu, evidenciando, dessa forma, o papel que o discurso parental e social tem na formação dessas instâncias. Utilizaremos os conceitos e teorizações propostos, principalmente, por Freud e Aulagnier. Por fim, discutimos sobre a falha do pacto narcísico diante da impossibilidade do grupo social pré-investir determinados sujeitos, os jogando para o sofrimento psíquico e social. No capítulo 2, investigamos como ocorre a constituição do sujeito negro na sociedade, destacando o caráter da história frente às representações sociais do que é ser negro, pontuando a questão da mulher negra. No capítulo 3, finalizamos com a análise do livro, para construir a análise, nos baseamos na hermenêutica proposta por Ricoeur, no qual, consiste em 3 momentos: mimesis I, mimesis II e mimesis III. No primeiro momento, o enfoque é o contexto social no qual a narrativa foi construída, “Ricoeur ressalta que todo e qualquer texto está inserido em um contexto mais amplo do qual emerge e para o qual retorna ao ser compreendido” (LIMA, 2020, p. 13). Assim, nos indicando a necessidade de voltar para o contexto no qual a narrativa foi produzida, para que ocorra a compressão. No segundo momento – mimesis II – diz respeito à elaboração da obra, onde o narrador “transforma os acontecimentos ou incidentes em uma história” (LIMA, 2020, p. 14). Na mimesis III, obra finalizada, é o momento marcado pela “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor/ouvinte” (LIMA, 2020, p. 16). A partir disso, para analisar a narrativa de Carolina Maria de Jesus voltamos para o contexto social no qual a narrativa foi produzida. O segundo momento foi a análise da obra, em que buscamos identificar elementos teóricos que auxiliem na compreensão da narrativa analisada. No terceiro momento, nos ocupamos em evidenciar o encontro entre a narrativa e o mundo do leitor.

Ressaltamos a importância dessa temática, pois, como será evidenciado, o racismo apresenta para o sujeito negro uma experiência de sofrimento psíquico que muitas vezes em nossa sociedade é invisibilizada. Desse modo, julgo que é urgente construirmos espaços para que as vozes de sujeitos subalternizados possam ser escutadas. Carolina estudou somente até o segundo ano do ensino fundamental, alguns de seus escritos podem não estar na norma culta da língua portuguesa, no entanto, seu pensamento e a sua literatura não devem ser

considerados como menos importantes. O que a pensadora Carolina nos demonstra é essa outra perspectiva – a de alguém que viveu constantemente em um desamparo social e psíquico, portanto, é o papel de uma psicologia que se pretende crítica, voltar para essa outra realidade, visando escutar o que sujeitos subalternizados dizem. Ela rompe, desse modo, com o discurso hegemônico que muitas vezes silencia outras formas de existência.

Capítulo 1

Constituição psíquica e o contrato narcísico

Contemporaneamente, alguns conceitos da teoria psicanalítica são usados pelo senso comum. É recorrente ouvirmos com frequência os dizeres: recalque, ou ainda, “aquela pessoa é narcisista”, termo esse que tem uma carga negativa. Araújo (2010) defende que, “nenhum outro [conceito] tenha adquirido um caráter tão negativo, tão patológico e indesejável quanto o narcisismo”, a mesma teórica acrescenta, “[...] se o narcisismo está em toda parte, qual a sua origem e o que significa?” (2010, p. 34). É a partir desse questionamento que iniciaremos as considerações sobre esse conceito tão caro à teoria psicanalítica, e que é de fundamental importância para compreendermos a constituição psíquica. Araújo (2010, p. 34) afirma que “o emprego do termo narcisismo vem da cultura grega e significa o amor do indivíduo por si mesmo”. Sendo que a partir do século XIX, esse termo adentra o discurso científico, especificamente no ramo da sexologia, no qual define o narcisismo como uma perversão – que se caracterizaria como o amor do sujeito por si mesmo (ARAÚJO, 2010).

Freud (1914/2010) escreve a respeito dessa temática, contudo, acrescenta aos estudos que até então estavam sendo desenvolvidos que, diferentemente do que era concebido “[...] o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (FREUD, 1914/2010, p. 10). Dessa forma, como pontua Araújo (2010, p. 34) “[...] chamar a atenção para o narcisismo como fenômeno comum e indispensável a todos os sujeitos é algo que deve ser buscado, na medida em que as adaptações e realizações humanas só por meio dele podem ser alcançadas”. Com base nisso, depreendemos que a ocorrência do narcisismo é esperado para todos os sujeitos e é a partir dele que o sujeito se inscreve na alteridade.

1.1 Constituição do Eu, narcisismo, Eu ideal

Freud, em “Introdução ao narcisismo” (1914/2010), nos apresenta a ideia de que não há um Eu formado desde o início da vida, “[...] uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo do indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (FREUD, 1914/2010, p. 13). Na tentativa de compreender como acontece a constituição psíquica, Freud parte da relação do narcisismo com as instâncias ideais – o Eu ideal e o ideal do Eu – para compreender os processos inerentes à formação do Eu. Ao trazer tal conceito para o campo psicanalítico e se distanciar do quadro das perversões, Freud afirma que diferentemente do que o senso comum nomeia de narcisismo, esse é um processo que compõe tanto o desenvolvimento psicosssexual

quanto o próprio psiquismo, assim “[...] o narcisismo é um estágio comum no desenvolvimento sexual humano” (ARAÚJO, 2010, p. 80). No desenvolvimento sexual humano, Freud diferencia dois momentos do narcisismo – o narcisismo primário e o secundário. No primário, a libido está voltada para o próprio Eu, isto é, a satisfação no bebê é autoerótica e voltada para as partes do próprio corpo. Nesse momento, Freud ressalta que é a libido do Eu que se sobressai. Aqui temos ideia de que esse Eu está se constituindo a partir de uma libido que se descarrega no próprio corpo.

Um ponto importante que Freud destaca é a relação do narcisismo primário com os pais: “quando vemos a atitude terna de muitos pais para com seus filhos, temos de reconhecê-la como revivescência e reprodução do seu próprio narcisismo há muito abandonado” (FREUD, 1914/2010, p. 25) prossegue afirmando que “os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições – que um observador neutro nelas não encontraria”. Assim, o narcisismo primário só se mantém pelo amor dos pais, e, pelo narcisismo desses que é renascente, “o amor dos pais, comovente e no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo dos pais renascido, que na sua transformação em amor objetual revela inconfundivelmente a sua natureza de outrora” (FREUD, 1914/2010, p. 25-26).

Dessa forma, juntamente com o narcisismo primário, vemos o desenvolvimento do que Freud nomeia de Eu-ideal. A formação do Eu-ideal está diretamente relacionada com esse primeiro momento em que a criança é seu próprio ideal, corroborado com as influências das figuras parentais, em direcionar ao *infans* toda a perfeição, contudo, é preciso que o *infans* abra mão desse momento em que ele era seu próprio ideal. Ao explicitar a passagem da libido do Eu para a libido de objeto, Freud lança a pergunta: “o que aconteceu à sua libido do Eu? Devemos supor que todo o seu montante passou para investimentos de objeto?” (FREUD, 1914/2010, p. 27). Nas considerações acerca de tal questionamento, ele chega à conclusão de que “podemos dizer que uma erigiu um *ideal* dentro de si, pelo qual mede o seu Eu atual, enquanto à outra falta essa formação de ideal.” (FREUD, 1914/2010). Assim, para advir um sujeito, precisa ocorrer um

distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal (FREUD, 1914/2010, p. 33).

Com a passagem para o narcisismo secundário, e com o investimento libidinal voltado para outros objetos, não mais autoerótica, a criança começa a perceber que ela não é o único objeto de investimento das figuras parentais. Ela se depara com a falta. Para a psicanálise, o

sujeito é marcado pela falta, sendo constituído como ser faltante, assim, a falta está na origem. Nogueira (2021) afirma que, “a dimensão da falta produz, para o sujeito, o objeto: o objeto representa aquilo que falta, aquilo que, se o sujeito o possuísse, poderia obter a falta” (p. 145). É essa condição de falta, que introduz o sujeito na busca pelo ideal da completude, no entanto, essa jamais será alcançada, pois, o desamparo é estrutural. Para a psicanálise, tem-se três tipos de falta: a frustração, a privação e a castração. A frustração é experienciada pela criança como falta imaginária de um objeto real, podemos exemplificar esse modo de falta como o momento em que a mãe não corresponde a todas as demandas da criança, o objeto então, sendo ausente. Já na privação, a falta é experienciada pela criança como uma falta real de um objeto simbólico. Para a criança, o pai entra como uma figura da privação, impedindo que a díade mãe-criança se perpetue.

Em um terceiro momento, a criança se confronta com a falta como castração, essa experiência psíquica inconsciente é vivida por volta dos 5 anos de idade. Nogueira (2021) expõe que “essa experiência pontua o fato de que, pela primeira vez, a criança reconhece, ainda que dentro de um quadro de grande angústia, a diferença anatômica entre os sexos” (p. 146). Nasio (1997), ao explicar tal complexo, irá pontuar que, inicialmente, menino e menina atribuem a todos os seres humanos a universalidade do pênis, contudo, há diferenças nessa experiência para o menino, e para a menina. Nogueira (2021) evidencia essa diferença: “o menino imagina que o pênis lhe permitirá concretizar todos os seus desejos sexuais em relação à mãe, mas acaba por aceitar que o mundo se compõe de homens e mulheres e que o seu corpo tem limites” (p. 146). Portanto, para salvar o pênis, o menino renuncia ao desejo incestuoso pela mãe, aceitando, dessa forma, a lei da proibição.

A diferença da experiência de castração na menina será na forma da separação, “o menino se separa com angústia da perda do pênis e a menina com ódio, pela descoberta de que a mãe é castrada” (NOGUEIRA, 2021, p. 146). Dessa maneira, no menino, o término do complexo de castração é também o término do complexo de Édipo. Na menina, “o Édipo nasce mas não termina com a castração” (NASIO, 1997, p. 18). Sendo assim, o complexo de castração faz parte da evolução sexual infantil, mas, não se reduz a um momento cronológico, essa experiência inconsciente é renovada ao longo da existência, isto quer dizer que, os sujeitos admitem que há um limite para a realização do desejo. Nogueira (2021) pontua que, “a falta de tal objeto imaginário tem um caráter simbólico, na medida em que seu efeito é inscrever o sujeito na dimensão simbólica da formação social” (p. 147). Assim, a castração na ordem cultural pode ser interpretada como o momento em que o sujeito internaliza a lei.

Momento da assunção simbólica de que há leis que regem as relações humanas, e que há um limite para a satisfação dos seus desejos.

Por conseguinte, a criança ao se ver nessa condição, de ser faltante, o seu objetivo passa a ser reconquistar esse estado de perfeição que outrora detinha, esse sentimento vem justamente do momento em que a criança percebe que ela não é o objeto principal de desejo das figuras parentais. E, para além disso, começa a ter percepção de que as características de perfeição que os pais lhe depositavam, não se concretizam, que o que foi construído no núcleo familiar, não se reproduz nos outros espaços de socialização. Na escola sempre vai ter uma criança “mais inteligente”, “bonita”, “obediente”, ou seja, há uma discrepância entre o que foi experienciado durante o narcisismo primário, e o momento em que a criança se depara com o discurso social. Os quais vão se contrapor ao Eu ideal que fora forjado dentro do núcleo parental. Para Lima e Lima (2020, p. 5), “ao passar do narcisismo primário, a criança busca no discurso social a confirmação da palavra materna e o investimento narcísico perdido”. Assim, a criança vai buscar a imagem construída no narcisismo primário no olhar do Outro. A partir disso, compreendemos que sujeito e cultura estão imbricados. Diante disso, quero salientar o quanto o discurso social interfere na constituição do Eu, pois, em um primeiro momento o *infans* está inserido na trama familiar, onde é a própria majestade, possuidor de todas as características de perfeição. Ao passo que começa os primeiros atos de socialização, a criança se vê em outros contextos fora do seu núcleo familiar, e percebe que não é tudo o que o discurso parental a fez acreditar.

Sendo assim, “diante da constatação real de que a criança não corresponde aos ideais narcísicos paternos que compõem o Eu-ideal, abre-se a ferida narcísica” (LIMA; LIMA, 2020, p. 10). A perda do olhar idealizado das figuras parentais faz com que o sujeito experiencie a angústia, haja vista que dentro do laço social e do discurso decorrente desse, o sujeito jamais irá experienciar esse primeiro momento de completude do narcisismo primário. Seguindo esse entendimento, o *infans* começa a ter contato com um Outro que vai inseri-lo no discurso social, criando uma imagem do que ele deve ser e do que ele deve fazer. Freud (1914/2010, p. 28) assinala que: “o que ele [*infans*] projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era o seu próprio ideal”. Corroborando com a ideia aqui já iniciada, nas primeiras experiências de socialização, essa criança deve se sentir como o centro, como a perfeição, que Freud coloca como esperado que se apresente em cada ser vivo.

Ainda nesse texto de referência, Freud articula os motivos pelos quais o sujeito é demandado a sair da condição do narcisismo primário e investir a libido em objetos. Freud argumenta que apenas uma parte da libido é investida nos objetos, a outra permanece ligada

ao Eu que está diretamente relacionada ao Eu ideal – “para onde se dirige o amor antes desfrutado pelo eu infantil (e real)” (LEWKOVITCH; GRIMBERG, 2016, p. 1193). Nesse sentido, Freud afirma que “o que ele [*infans*] projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (FREUD, 1914/2010, p. 27-28). Seguindo nas considerações no que concerne a passagem do narcisismo primário para o secundário, Nasio (1997, p. 51) nos fornece a resposta do porquê a criança sai do narcisismo primário: “a criança sai dele quando seu eu se vê confrontado com um ideal com o qual tem de se comparar, ideal este que se formou fora dela e que lhe é imposto de fora”. Neste ponto, começamos a ter noção da relação entre narcisismo e ideal do Eu, mas antes de tecer considerações no que diz respeito a essa temática, iremos abordar as contribuições lacanianas para o entendimento da constituição do Eu.

1.2 Constituição do Eu e a metáfora do estádio do espelho

Lacan (1949/1998) utiliza a metáfora do estádio do espelho para simbolizar a noção de constituição psíquica. No texto “O estádio do espelho como formador da função do Eu” (1949/1998), ele nos apresenta que o desenvolvimento do Eu não é apenas um processo maturacional. Disso advém o entendimento de que, no decurso da constituição psíquica, é imprescindível a presença de um outro (semelhante). Esse outro que nos primeiros meses de vida orgânica é representado pelas figuras parentais tendo o papel de inserir esse recém-nascido na linguagem. Para que esse processo ocorra, ou seja, para passarmos de um estado biológico para um Eu tal como a psicanálise entende, se faz pela nomeação do mundo, inclusive das sensações que o bebê sente. Esse entendimento é de fundamental importância, pois, a dialética do estádio do espelho representa a ideia de identificação, sendo que é por meio desta que o *infans* passa de um estado biológico para a possibilidade de se constituir enquanto sujeito. Lacan ressalta “basta-nos compreender o estádio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise dá a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (1949/1998, p. 98). Em outras palavras, é através do outro (semelhante, figuras parentais), que o bebê irá tomar sua imagem corporal como uma *gestalt*. Desse modo, é preciso que ocorra a mediação de um outro que invista narcisicamente esse indivíduo, para que ocorra o processo de subjetivação, entendimento de que há um Eu e um outro.

Partindo desse entendimento, com o objetivo de compreender como ocorre esse processo, passaremos a discutir a respeito de cada elemento presente em tal metáfora. Imanichi (2008, p. 139) divide essa metáfora em: “o bebê, o espelho, sua imagem e o

processo de se reconhecer nesta imagem”. Percorremos as elaborações da autora no que concerne a esses itens. O Eu a ser falado relaciona-se ao sujeito do inconsciente. Ou seja, quando argumentarmos sobre o primeiro item da metáfora, a noção de sujeito será o sujeito do inconsciente, e não o sujeito cartesiano. Lacan enuncia “convém dizer que ela [psicanálise] nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do cogito” (LACAN, 1949/1998, p. 97), por conseguinte, não se trata do Eu racional, mas sim do sujeito do inconsciente. Isto posto, Lacan busca elucidar esse Eu anterior à linguagem, isto é, antes mesmo de pronunciar palavras, o bebê “já está captado em uma imagem” (IMANISHI, 2008, p. 139). Para Imanishi (2008), a imagem na metáfora lacaniana do estádio do espelho tem relação com a “imagem óptica e à imagem como formadora do eu” (p. 139), nessa mesma passagem, a autora prossegue discorrendo a respeito das características: “o eu como imagem, o eu como imagem virtual, o eu como imagem virtual alienada”.

Na tentativa de entender cada elemento, a autora começa pelo primeiro item – o eu como imagem. Para ela, na constituição do Eu, o *infans*, a *priori*, é tomado pela imagem especular, ou seja, esse momento é marcado pelo instante em que o bebê reconhece a imagem refletida no espelho como sua. É válido investigar como que esse *infans*, em uma tenra idade, já possui o que Lacan (1949/1998) evidencia como “ato de inteligência”, isto é, a capacidade de se reconhecer em frente ao espelho. Nesse sentido, Lacan vai na Psicologia comparada para exemplificar esse ato de inteligência no filhote humano e afirma

Esse ato, com efeito, longe de se esgotar, como no macaco, no controle – uma vez adquirido – da inanidade da imagem, logo repercute, na criança, numa série de gestos em que ela experimenta ludicamente a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio ambiente refletido, e a desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas ou mesmo objetos que estejam em suas imediações (LACAN, 1949/1998, p. 96).

Desse modo, de forma lúdica, a criança passa a tomar consciência da forma de si a partir da imagem virtual refletida no espelho. O aspecto de júbilo que a criança manifesta antes mesmo da organização da imagem é um prenúncio do processo de se reconhecer. Ainda nesse sentido, Boni Júnior (2010, p. 89) ressalta que “a operação de reconhecimento daquilo que se organiza numa forma, e se pode dizer 'eu sou', tanto delimita a exterioridade e interioridade quanto uma operação de unificação do próprio corpo e do cerceamento de objetos”.

Para Imanishi (2008, p. 140), a relação da criança com a imagem virtual que reflete no espelho, no que tange ao aspecto virtual, “também o é a relação que a criança estabelece com

seu próprio corpo, com as pessoas e objetos”. Nesse sentido, a autora afirma que, “a conquista da imagem especular será a origem de onde partirão todas as identificações ulteriores” (p. 140). Seguindo na tentativa de explicar os elementos da metáfora lacaniana sobre o estágio do espelho, Imanishi ressalta que “Lacan ainda usa a metáfora para falar sobre o eu imagem virtual alienado. O autor escreve que a forma total do corpo, sua *Gestalt*, simboliza tanto a permanência mental do eu, como prefigura sua destinação alienante” (IMANISHI, 2008, p. 140). Nesse aspecto, o ato da criança de se reconhecer no espelho exige uma elaboração complexa ao mesmo tempo se reconhecer e se desconhecer, pois “reconhecer que aquela imagem ‘é ela’, mas que ao mesmo tempo ‘não é ela’, está alienada” (p. 140). Nesse mesmo sentido, para essa teórica, se dá a constituição do sujeito em psicanálise.

Neste ponto, é importante colocar a indagação que Imanishi (2008, p. 140) aponta que “quem ou o quê seria o espelho e esta imagem na qual o eu estaria alienado?”. Nesse momento, para a autora, entra a diferenciação entre o outro e o Outro. O “outro”, escrito em letra minúscula, faz referência ao outro semelhante, às figuras parentais que exercerão um papel na dialética da identificação, assim, no desenvolvimento do Eu, é esse outro semelhante que cria as condições necessárias para que a criança tome a sua imagem corporal numa *gestalt*. Já o “Outro” escrito com letra maiúscula, na obra lacaniana ora é compreendido como a linguagem, ora como cultura e ainda, enquanto um dos registros topológicos da teoria de Lacan – [simbólico], para este trabalho, assim como Imanishi (2008, p. 141) apresenta: “basta entender que este Outro é representado na metáfora como o espelho e encarnado na mãe ou seu correspondente (o pequeno outro, imagem)”.

Perante o exposto, compreendemos que, para Lacan, a conquista da imagem do corpo no bebê não depende unicamente do aparato biológico. Para a construção de um Eu na criança, é imprescindível que se tenha a implicação de um outro, cuja função é inserir a criança na linguagem. Isto significa que a mãe (ou quem ocupa o papel de cuidado), *a priori*, empresta significantes para esse ser dependente, que é o filhote humano. E é a partir desse processo que se torna possível a formação da *gestalt* do corpo do bebê – o reconhecimento da imagem que o totaliza. Partindo dessa conceituação, compreendemos que será a presença de um outro (semelhante) que influenciará todo o processo de constituição psíquica. Sendo assim, não é possível falar de constituição psíquica sem abordar a noção psicanalítica sobre o corpo. Para Lazzarini e Viana (2006, p. 243), “o corpo em psicanálise já não pode ser definido somente pelo conceito de organismo, nem pelo conceito puro de somático. Com isso, talvez já se possa afirmar não que o sujeito tem um corpo, mas que o sujeito é um corpo”. Diante disso, a fase do narcisismo pode ser entendida como o momento em que advém um sujeito,

momento de organização. O corpo pulsional do *infans* tem características de ser autoerótica, isto significa que, antes do narcisismo, a experiência do corpo pulsional é da ordem da fragmentação, e é pela presença do outro, que esse corpo fragmentado ganha uma totalidade corpórea. Utilizando a metáfora lacaniana, podemos representar essa conceituação, como o momento em que o bebê olha para a imagem refletida no espelho, volta o olhar para a mãe, e essa confirma. Que a imagem refletida, é ele, sendo possível para a psique do bebê reconhecer a imagem como sua, formando, portanto, a *gestalt* corporal.

Lazzarini e Viana (2006, p. 246) acrescentam que esse olhar do outro é idealizante “na medida em que o narcisismo deles vai ficar evidenciado diante de seu filho, pois os pais esperam que esta criança possa ser e fazer todas as coisas que eles mesmos, pais, não puderam realizar”. Para essas autoras, a perda desse lugar idealizante fará com que o sujeito seja marcado pela angústia, mas em contrapartida, só será por meio desse processo, que tal sujeito sairá da alienação narcísica para se inserir na alteridade. Partindo do que foi evidenciado, depreendemos que para haver um Eu é imprescindível a presença de um outro. Esse outro que investe narcisicamente o recém-nascido. Contudo, ao passo que a criança se reconhece como ser faltante, que sua mãe não atende imediatamente às suas necessidades, que ao adentrar o laço social, os discursos provenientes desse se contrapõem ao seu Eu ideal. O sujeito, passa a buscar ser o desejo do outro, nesse momento, temos notícia do processo de comparação com um ideal que lhe foi imposto. Em “O eu e o id” (1923/2011), Freud defende a ideia da relação do ideal do eu com o que há de mais elevado na civilização, isto é, o que a cultura dita como o “melhor”, o mais “importante”.

1.3 Constituição do Eu, Ideal do Eu e o contrato narcísico

Nesse ponto, é importante nos perguntar acerca da formação do ideal do Eu. Freud (1914/2010, p. 29) aponta que a “influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública)”. Ainda acrescenta a ideia de que a crítica dos pais inicialmente influencia essa instância moral, bem como posteriormente as críticas da sociedade. Para Freud, o Eu é um processo de diferentes identificações com o outro. Nasio (1997, p. 55), nas considerações acerca de tal temática, apresenta que “podemos assim fazer uma representação do eu como uma cebola formada por diferentes camadas de identificações com o outro”. Lima e Lima (2020, p. 3), defendem que “o processo de constituição do psiquismo é perpassado por diversos discursos identificantes que constroem a noção de identidade”. Ainda, nesse íterim, para Aulagnier (1979), “o

discurso social projeta sobre o *infans* a mesma antecipação que a antecipação própria ao discurso parental: bem antes do novo sujeito estar lá, o grupo pré-investirá o lugar que ele supostamente ocupará” (p. 146). Desse modo, depreendemos que o sujeito abarca tanto o discurso parental quanto o social, discursos esses que farão parte da sua constituição psíquica, e das sucessivas identificações que o sujeito fará.

Na tentativa de compreender a relação entre a psique e o social, Lima e Lima (2020, p. 3) ressaltam que “há uma substituição do narcisismo primário por um pacto social, a partir do qual o sujeito renuncia seu desejo selvagem de forma a aceder às normas sociais, integrar a sociedade e ter acesso ao simbólico”. No entanto, essa renúncia não se dá de forma harmônica. Em “O mal-estar na civilização”, Freud (1930/2010) teoriza acerca da difícil conciliação entre sujeito e a civilização, discorrendo sobre a dicotomia entre esses, para ele, a civilização, é a única forma do sujeito conseguir se satisfazer, isto é, por meio das leis, o sujeito abre mão da sua agressividade. Tendo como recompensa a segurança e o pertencimento grupal.

No entanto, essa sociedade, por nós criada, também é uma fonte de sofrimento, a partir desse entendimento, ele nos indica três fontes de sofrimento do ser humano “a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade” (FREUD, 1930/2010, p. 29). No que se refere à terceira fonte de sofrimento, Freud acrescenta que “esta não queremos admitir, não podendo compreender por que as instituições por nós mesmas criadas não trariam bem-estar e proteção para todos nós” (p. 30). Desse modo, para Freud (1930/2010), seríamos mais felizes se abrissemos mão da civilização e retornássemos a condições mais primitivas, pois, ele apresenta que o homem se torna neurótico por não “[...] suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidade de felicidade” (FREUD, 1930/2010, p. 31).

Lima e Lima (2020, p. 3), ao comentarem sobre essa fonte de sofrimento, afirmam que “as normas que regulam os vínculos e a vida libidinal do sujeito requerem a repressão instintual em troca de uma promessa de felicidade a posteriori, baseada no bem-estar e na proteção”. Sendo assim, depreendemos que a repressão é necessária para o desenvolvimento da civilização, mas os ideais elevados tornam a civilização hostil ao homem. Desse modo, a possibilidade de ausência do sofrimento nunca foi dada, pois, o sujeito ao adentrar a civilização, tende a recalcar a sua pulsão, gerando um mal-estar permanente. Aulagnier (1979) nos apresenta a relação entre sujeito e o social, apontando que o contrato narcisista “tem como

signatários a criança e o grupo” (p. 151). Ou seja, a criança pré-investe o meio no qual está inserida, e o grupo por sua vez, investe essa criança. No entanto, para Lima e Lima (2020), quando o grupo não faz esse investimento, ou melhor dizendo, quando tal investimento se dá pela ordem do negativo, decorre o sofrimento. Tendo relação com o que Freud (1930/2010) pontua sobre a relação entre seres humanos ser uma fonte de sofrimento, no qual, as instituições sociais por nós criadas, não garante o bem-estar que acreditávamos ser possível a partir do pacto civilizatório.

Nessa direção, para Lima e Lima (2020, p. 6), “o processo de exclusão social escancara o engodo desse pacto social no qual certos sujeitos são muitas vezes desinvestidos e lançados no desamparo sem possibilidades de contorná-lo. É a falência do contrato narcísico”. Desse modo, para esses teóricos, o sofrimento se apresenta quando o processo identificatório de alguns sujeitos não são acolhidos pela norma cultural hegemônica. Isto é “ao se identificar com um ideal, com uma autoridade, com as instituições e seus discursos, esse sujeito busca também a confirmação do discurso parental que alimentava seu narcisismo” (LIMA; LIMA, 2020, p. 6). No entanto, para algumas pessoas, ocorre de forma negativa, pois, ao passo que o sujeito se insere no meio social, com a substituição da voz materna pelo discurso social, a criança, compreende que a linguagem decorrente desse, anula o seu processo identificatório. Porquanto, esses sujeitos têm de lidar com as discrepâncias do discurso social, Lima e Lima (2020, p. 6), nos exemplifica esse processo em que

“homem” passa a significar poder; “mulher”, fraqueza, “cabelo liso” significa cabelo bonito; “negro” e “preto”, palavras negativas. São essas discrepâncias que fazem emergir o sofrimento e que se evidenciam nas narrativas construídas pelo eu em suas formas de lidar com sua própria identidade.

Desse modo, depreendemos o quanto o discurso social tem influências sobre a formação da imagem de si que o sujeito constituirá, e, para além disso, a falha do contrato narcisista, haja vista que os sujeitos que não se enquadram no discurso dominante, terá sua subjetividade anulada ou desinvestida, jogando-o para o sofrimento psíquico e social. Gaulejac (2014) elabora uma intersecção entre psicanálise e sociologia, fazendo uma relação com a história pessoal do sujeito, a história da família e a história social. Pois, não é possível analisar o destino do sujeito sem olhar para a família na qual ele pertence, e o meio social no qual essa família está inserida. O autor afirma que “tal como uma boneca russa, a história individual está aninhada em uma história familiar, ela própria inserida em uma história social”

(GAULEJAC, 2014, p. 22). Desse modo, a formação do psiquismo está diretamente ligada à história social em que esse sujeito fará parte.

E, como já discorrido, a formação do Ideal do Eu está ligada ao discurso dominante, o qual deixará alguns sujeitos à margem, negando o seu processo identificatório. Em “O eu e o Id” (FREUD, 1923/2011), Freud discorre sobre o quanto a sociedade influencia na formação do Ideal do Eu, e deixa claro que a construção desse ideal vem dos ideais culturais, do discurso hegemônico na sociedade. Aqui é o ponto chave, pois, em uma sociedade cheia de contradições, excluirá sujeitos que não se adequam à norma dominante, ou seja, pessoas que não são investidas pelo pacto narcísico, pois, fogem à norma do que é cultuado pelo discurso hegemônico.

Gaulejac (2014) expõe a concepção no que concerne da impossibilidade do sujeito em se adequar, ora, se a classe dominante determina as formas “corretas” de civilização, nos questionamos o que subsiste para os sujeitos que não se inserem nessas formas idealizadas. Nesse sentido, Gaulejac (2014, p. 37) afirma que as classes dominantes “administram a historicidade em função de seus próprios interesses”. Ainda nesse sentido, é defendido que os sujeitos que participam da classe dominante “sua identidade social não é a priori conflituosa: eles participam da historicidade identificando-se ao devir da sociedade”. O que não ocorre da mesma forma para sujeitos que não se insere nessa identidade social.

Capítulo 2

A constituição da identidade do sujeito negro na sociedade

Na tentativa de evidenciar como se dá a constituição psíquica dos sujeitos, se torna pertinente discorrer acerca da constituição psíquica no sujeito negro, evidenciando a questão da mulher negra, nosso objeto de pesquisa. Tendo como base o contrato narcísico e a falha desse, como foi discutido no capítulo anterior, constatamos que para alguns sujeitos, a sociedade, por meio do discurso hegemônico, não vai lhes investir narcisicamente. A questão a ser levantada e defendida aqui, é a de que esses sujeitos, ao não serem investidos pelo pacto narcísico, são jogados para o sofrimento psíquico e social. Nesse aspecto, Gaulejac (2014, p. 22) argumenta que “é necessário compreender em que medida a história é atuante na produção de um indivíduo; por quais mediações passa-se da história social à pessoal; como as contradições sociais podem produzir conflitos psicológicos”. Desse modo, precisamos voltar à história da nossa sociedade para compreendermos como é ser negra/o no Brasil, pois, historicamente, há uma defesa de que aqui, não existe racismo, e, sim, uma democracia racial.

As condições sociais contemporâneas do sujeito negro/a, perpassa toda uma realidade que é histórica. Essa realidade foi constituída há muito tempo, por séculos, e que reverbera atualmente. Tal história diz respeito à forma como o negro/a é enxergado pela sociedade, e a forma como se dão as relações raciais no país, desde o Brasil colônia aos dias atuais. A filósofa Lélia Gonzalez (2020) defende que o racismo se constitui como uma neurose cultural brasileira. E, como essa autora evidencia, a dificuldade da sociedade brasileira em falar sobre esse outro olhar que é direcionado à sujeitos negros. Ela faz um paralelo com o que nomeia de dialética e expõe a noção de consciência e memória para investigar o racismo. Para essa autora é na consciência que o discurso ideológico se faz presente. Ao passo que na memória se inscreve uma “história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALEZ, 2020, p. 78). Nesse sentido, Gonzalez afirma que por meio da consciência – discurso dominante – há uma tentativa em ocultar o que se faz presente na memória, negando-a. No entanto, assim como o inconsciente freudiano, o que é negado/recalcado se presentifica por meio do discurso, nas palavras da autora “no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena, [...] só que isso tá aí... e fala” (GONZALEZ, 2020, p. 79). Sendo assim, voltemos para esse passado que não passou, e retornemos à história para entender as implicações da questão racial contemporânea.

2.1 Relações raciais brasileiras

No modelo de escravidão brasileira, os negros e negras do continente africano que chegavam ao Brasil tinham o destino de servir como mão de obra escrava no momento em que o país era colônia de Portugal, passando por um processo de povoamento e exploração (PINTO; FERREIRA, 2015). O negro africano ocupava um lugar central na construção do “novo mundo”, pois, as relações econômicas que a metrópole mantinha com as outras nações dependiam do trabalho dos negros/as. Desse modo, por séculos, “o escravo foi considerado uma mercadoria no Brasil. Ele podia servir de moeda de troca e, ao mesmo tempo, era a principal força motriz do sistema econômico” (PINTO; FERREIRA, 2015, p. 258). Esses autores evidenciam o lugar social que o africano ocupava na colônia como “objeto – máquina de trabalho e produto mercantil de grande valor – desprovido da condição humana e, como tal, tratado sem a menor preocupação com condições de saúde e sobrevivência, desde seu transporte da África até o seu uso intensivo na exploração colonial” (p. 258). Essa realidade, de certa forma, “muda” com o processo de abolição em 1888, quando ocorre a assinatura da Lei Áurea. Muda, entre muitas aspas, haja vista que o movimento de libertação do povo negro foi feito sem nenhuma implementação de políticas públicas, que visasse o bem-estar dessa população.

Logo após a abolição, o país passou a ser uma república, e as relações de trabalho mudaram do modelo escravagista para o trabalho livre. Nesse aspecto, o negro passou a vender a sua mão de obra e torna-se assalariado. Isso é o que aprendemos ao estudar história do Brasil. Nas escolas, nos é ensinado que a princesa “libertou” os escravos, colocando os sujeitos escravizados em um lugar passivo, culminando na falsa concepção de que o negro não lutou contra a escravidão. Gonzalez (2020, p. 50) evidencia, entretanto, que o negro “sempre buscou formas de resistência contra a situação subumana em que foi lançado”. Temos como exemplo dessa resistência negra a formação de quilombos, uma forma de organização do povo negro contra a exploração. Os quilombos foi o modo como sujeitos negros resistiam ao sistema escravocrata. Desse modo, diferentemente do que nos foi ensinado, os negros/as resistiram a esse sistema, não eram sujeitos apassivados, lutaram contra a escravidão, ou seja, não lhes foi “dada” a liberdade. No entanto, com a abolição conquistada, os negros/as foram deixados a sua própria sorte. Não houve a construção de políticas públicas que assegurassem moradia, emprego, educação para os negros libertos. Tendo em vista que eles concorriam com a mão de obra europeia, logo, não conseguiam

empregos, pelo preconceito racial engendrado na sociedade brasileira (PINTO; FERREIRA, 2015).

Com o processo de abolição, os negros/as ao se verem “livres”, sem nenhum recurso, ainda foram objeto de estudos científicos que buscavam atestar, por meio do discurso científico, a superioridade do homem branco. Nesse período adentram no país teorias do darwinismo social, ideais racistas que fizeram uso da ciência para defender que o negro, por apresentar determinadas características genotípicas e fenotípicas, era “degenerado”. Essas teorias defendiam a superioridade do sujeito branco frente ao sujeito negro. Raimundo Nina Rodrigues foi um dos primeiros médicos a realizar estudos sobre o negro no Brasil. Em seus estudos, ele aborda “aspectos físicos, psíquicos, sociais, culturais, dos africanos e afrodescendentes, inaugurando diversos trabalhos sobre o chamado racismo científico no Brasil” (PINTO; FERREIRA, 2015, p. 259). A partir desses estudos, Nina Rodrigues defendia a tese da inferioridade, da degenerescência dos negros e dos mestiços, e a defesa de que os negros e mestiços seriam mais propensos ao crime (PINTO; FERREIRA, 2015). Defendendo, portanto, uma retórica da supremacia branca, uma evidente busca por “naturalizar diferenças e fazer de questões políticas e históricas dados ‘inquestionáveis’ da própria biologia”, afirma Schwarcz (2012, p. 14). Ao comentar os estudos de Rodrigues, Schwarcz (2012) ressalta o contexto que o país vivia, pairando a pergunta sobre o lugar que o negro ocuparia na nova república. Assim, os estudos de Nina Rodrigues defendiam que, apesar dos negros conquistarem a liberdade em 1888, a “igualdade pertencia exclusivamente aos brancos”, destaca Schwarcz (2012, p. 16).

Os negros eram a maioria da população, e o país se viu na busca sobre o que fazer com o número significativo de pessoas negras, e sobre qual lugar social o negro/a deveria ocupar, haja vista que estavam libertos. É neste momento, com a Proclamação da República, que os teóricos da época começam a levantar hipóteses sobre a inserção do negro na nova república brasileira. Os autores Pinto e Ferreira (2015) argumentam que a partir da formação da república, faltava ao país uma identidade populacional, e, para a construção dessa identidade, havia o embate das diferenças raciais. Diante do racismo científico que classificava o negro como degenerado e inferior, como incluir os ex-escravos na sociedade e na identidade brasileira?

Isso foi possível por meio do ideal da mestiçagem através da defesa do branqueamento da população. Schwarcz (2012) destaca esse processo como uma crença de que o futuro levaria a uma nação branca por meio da seleção natural e da imigração europeia. Dessa forma, a mestiçagem foi a saída encontrada para a questão racial do país, pois acreditava-se que por

meio do branqueamento a descendência étnica do país seria resolvida (PINTO; FERREIRA, 2015). A defesa da mestiçagem contribuiu para a construção do mito da democracia racial. Schwarcz (2012) destaca que nos anos de 1930 começou um discurso referente à defesa de que “somos todos mulatos”, um ideal de que no modelo de escravatura brasileira havia uma convivência harmônica entre o negro e o branco. Uma espécie de racismo à brasileira, em que o preconceito é jogado para o outro. Nesse momento, o mestiço virou imagem nacional Schwarcz (2012) – a feijoada ganhou uma releitura se tornando um prato nacional; a capoeira, antes considerada como uma prática condenada, virou um esporte do país. Schwarcz (2012) ressalta que começou um processo de desafricanização dos costumes do povo negro. Todo esse movimento para a defesa de que, diferentemente do modelo escravocrata estadunidense, no modelo brasileiro, havia uma “boa escravidão” e uma forma não racista de lidar com os negros e negras libertos.

Contudo, a realidade não foi essa, haja vista que, com a abolição, os sujeitos escravizados não viveram de fato tal liberdade. Encontraram apenas exclusão social. Pinto e Ferreira (2015, p. 258) afirma que “esse grande contingente de pessoas se viu sem perspectiva de trabalho, de educação e de inclusão social [...]”. O principal autor brasileiro que divulgou a ideia da democracia racial foi o sociólogo Gilberto Freyre, no livro “Casa Grande e Senzala”, publicado em 1933. Ele defendia a ideia de que o Brasil era um modelo de como as diferentes “raças” poderiam viver harmonicamente. Pinto e Ferreira (2015, p. 259) destacam que Freyre enxergava “o processo de miscigenação como um fator positivo para se corrigir as distâncias sociais provenientes da sociedade escravocrata”. Acrescentam ainda que, na visão de Freyre, os mestiços ao serem aceitos socialmente seria uma forma de representar a nova configuração do povo brasileiro.

Esse mito foi amplamente aceito pela sociedade brasileira, reverberando até os dias atuais. Por meio desse mito, há uma negação em enxergar as desigualdades como um processo histórico de exclusão do povo negro brasileiro. Schwarcz (2012, p. 18), ao comentar sobre o movimento da sociedade brasileira em tornar o mestiço como um símbolo nacional, demonstra que, em contrapartida, essa ação “não se concretiza no cotidiano: a valorização do nacional é acima de tudo uma retórica que não encontra contrapartida fácil na valorização das populações mestiças e negras, que continuam a ser, [...] discriminadas nas esferas da justiça, do direito, do trabalho e até do lazer”. Todo esse processo que cria a falsa concepção de que no Brasil não existe racismo, nem discriminação contra a população negra, que a desigualdade social é fruto do acaso, e atitudes racistas sempre são colocadas no campo do outro. Schwarcz afirma que “na ausência de uma política discriminatória oficial, estamos envolvidos no país de

uma ‘boa consciência’, que nega o preconceito ou o reconhece como mais brando” (2012, p. 20).

Essa concepção começou a ser questionada, como destaca Schwarcz (2012), em meados dos anos de 1950, quando pesquisas científicas financiadas pela Unesco encontraram outra realidade. Ou seja, a realidade vivida pelas pessoas no Brasil não era a que foi vendida – a falsa concepção de que o Brasil seria um modelo de relação harmônica entre as diferentes raças. Desse modo, o que se encontrou não foi uma democracia racial, mas vários indícios de discriminação, “em lugar da harmonia, o preconceito”, afirma Schwarcz (2012, p. 43).

2.2 O racismo à brasileira

Munanga (2019, p. 28) argumenta sobre as ambiguidades do racismo à brasileira, apresentando que, diferentemente de outros países, no Brasil, perguntar sobre o preconceito racial seria como uma ofensa. Esse autor pontua que, “para muitos, ainda, o Brasil não é um país preconceituoso e racista, sendo a discriminação sofrida por negros e não brancos, em geral, apenas uma questão econômica ou de classe social, sem ligação com os mitos de superioridade e inferioridade raciais”. Ou seja, nega-se a questão racial, colocando somente como uma questão de classe, haja vista a defesa de que somos “todos brasileiros”. Pinto e Ferreira (2015) afirmam que, no Brasil, diferentemente do regime adotado em países como os Estados Unidos e a África do Sul – regimes segregacionistas em que o Estado atestava as diferenças raciais – contribuiu para a falsa crença de que aqui as raças viveriam harmonicamente, o mito da democracia racial.

Desse modo, como defende esses autores, “se existe discriminação racial no nosso país, as pessoas tendem a acreditar que é algo pontual e no âmbito do privado, não na esfera pública” (PINTO; FERREIRA, 2015, p. 260). Os autores Munanga (2019) e Pinto e Ferreira (2015) apontam a pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha, em 1995, como uma expressão desse racismo à brasileira. Os resultados encontrados na pesquisa expressam essa dicotomia. Os dados coletados indicam que 89% das pessoas entrevistadas acreditam que o racismo existe, contudo, somente 10% desses confessaram conhecer pessoas racistas. Dessa forma, depreendemos que a sociedade brasileira não reconhece o preconceito racial, buscando sempre justificativas escapatórias (MUNANGA, 2019). Isso pode ser pensado como sendo um reflexo das ambiguidades do racismo na sociedade brasileira, a negação de que o preconceito racial se presentifica no país evidenciado nas palavras de Lélia Gonzalez (2020, p. 78):

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, *quando se esforça*, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto.

Partindo deste entendimento, das dificuldades que a sociedade brasileira tem em reconhecer a existência do preconceito racial, Munanga (2019) tece considerações a respeito dessas peculiaridades do racismo à brasileira. Ele defende que, diferentemente do modelo de discriminação estadunidense e do modelo do *apartheid*, no Brasil, o que temos é um racismo implícito e não institucionalizado. Desse modo, segundo o autor, “por causa da ausência de leis segregacionistas, os brasileiros não se consideram racistas quando se comparam aos norte-americanos, sul-africanos e aos alemães nazistas” (MUNANGA, 2019, p. 31). Esse mito da democracia racial prejudica em evidenciar a real problemática das pessoas negras, ao passo que ao negar a existência do racismo, expressa mais uma característica do racismo à brasileira – o silêncio (MUNANGA, 2019). Esse autor defende a ideia de que o racismo brasileiro seria “um crime perfeito”, porque “além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros” (p. 33).

Uma outra modalidade do racismo à brasileira, como argumenta Vannuchi (2019), é a política que foi adotada pelo Estado de branqueamento da população. Tal política, nas palavras da autora: “permitiria a ascensão social desses ‘novos brasileiros’, desde que assimilassem as condutas e atitudes da população branca, não só do ponto de vista estético, mas também cultural” (p. 56). Por consequência, esse modo de internalizar nos sujeitos negros a concepção de que quanto mais eles se assemelhassem com o branco, mais seriam aceitos na sociedade, reverbera atualmente. Os sujeitos escravizados viam a possibilidade de branqueamento como uma oportunidade para a mobilidade social, negando, então, as suas origens africanas. O que corrobora para o ideal da brancura como um fetiche, assim,

Diante do ideal branco, o corpo negro pode ser vivido como uma ferida aberta ou um objeto perseguidor. O crime perfeito se consuma justamente quando o negro busca se branquear, o que, no limite, é a negação de si mesmo. Um desejo que deságua no desejo da própria extinção (VANNUCHI, 2019, p. 57).

Desse modo, como defende Neusa Santos Souza (2021), o negro enxerga que, para se adequar, precisa renunciar à sua identidade negra ao passo que assimila e toma o branco como referência identificatória. Essa autora ressalta que o ideal do ego do sujeito negro é o ideal

branco. Tendo em vista que esse sujeito “nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido” (SOUZA, 2021, p. 65). Como discutido no primeiro capítulo deste trabalho, a formação do psiquismo perpassa pelo discurso parental e social, sendo assim, ao sujeito negro cabe se configurar a tal modelo (SOUZA, 2021). Haja vista que “branco quer dizer aristocrata, elitista, letrado, bem-sucedido. [...] branco é o modelo a ser escolhido” (SOUZA, p. 65), em contrapartida, “a cor preta lembra miséria” (p. 67). A autora ainda argumenta que para o sujeito neurótico a relação entre o ego e o ideal do ego é uma relação de tensão. Não seria diferente para o sujeito negro, essa impossibilidade em atingir o ideal forjado no narcisismo primário. Contudo, como afirma Souza (2021) há níveis diferentes de insatisfação “no negro, essa relação caracteriza-se por uma acentuada defasagem traduzida por uma dramática insatisfação, a despeito dos êxitos objetivos conquistados pelo sujeito” (p. 71), no sujeito negro há sempre uma busca em ser o melhor. E é nesse ponto que a busca em ser melhor não garante êxito ao sujeito negro, pois, “para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante o Êxito, a consecução do ideal. É que o ideal do ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (p. 73).

Sendo assim, como evidencia Kilomba (2019), precisamos voltar ao passado para entender o presente, o racismo tem uma atemporalidade no cotidiano. A partir disso, inferimos que o racismo, coloca o sujeito negro como a/o Outra/o Kilomba (2019). E, essa forma do racismo à brasileira, negando que exista racismo no país, acreditamos que seja um modo de, como afirma Kilomba (2019, p. 23), “manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso, Elas/es têm de ser controladas/os”. Dito isso, para essa autora, o sujeito negro/a serve para o branco como uma projeção, em que ele irá projetar tudo o que o branco nega existir em si mesmo. Como argumenta Kilomba (2019), “a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/a indolente e maliciosa/o” (p. 24). Desse modo, o negro passa a ser significado do ruim, uma verdadeira projeção de tudo que a branquitude nega existir em si mesmo, sendo possível então, à branquitude “olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (p. 24).

2.3 O processo identificatório no sujeito negro

Como trabalhado no primeiro capítulo, espera-se que o sujeito saia do narcisismo primário para o secundário, sendo que, antes do narcisismo, a experiência do *infans* é a de fragmentação. Nesse sentido, Nogueira (2021) articula as diferenças entre o corpo imaginário

e o corpo simbólico, para essa autora o “corpo imaginário corresponde à imagem totalizadora que a criança conquista na fase do espelho” (p. 97), já o corpo simbólico “corresponde a uma forma significante”, acrescenta: “na dimensão simbólica será, portanto, um pedaço, um aspecto do corpo, devidamente simbolizado, isto é, investido de significações, que emerge como marca de uma totalização impossível” (p. 97). É nesse sentido que iremos abordar as significações que o corpo negro carrega. Nogueira (2021), defende que o corpo negro “produzem certas vivências psíquicas singulares” (p. 98). Desse modo, assim como Souza (2021) argumenta, o sujeito negro se identifica com o ideal da branquitude, justamente isso que lhe escapa, sendo possível, portanto, refletirmos no que concerne a essa vivência psíquica do sujeito negro que na sociedade se identifica com o ideal de ego branco.

O corpo negro carrega representações simbólicas, do que é ser negro, o que tem influência do passado escravista, e das representações sociais após esse período histórico. Gaulejac (2014) defende a concepção de que o sujeito é um elemento do processo histórico, sendo, portanto, produzido pela história, esse autor argumenta: “o que se chama de “destino” nada mais é que a expressão daquilo a que fomos destinados por aqueles que nos precedem” (p. 31). Desse modo, podemos conjecturar que o Eu é antecipado, pois, antes mesmo de nascer o *infans* é pré-enunciado, isto é, os cuidadores já constituem um projeto para o bebê, projeto esse que está ligado às fantasias e desejos dos cuidadores. Aulagnier (1979) ressalta um elemento da sua teoria, para simbolizar essa relação de antecipação do Outro frente ao *infans* – o porta-voz –. Para essa autora, quem ocupa essa função é a mãe, no qual, por meio do seu discurso, desempenha um importante papel na constituição do Eu. Violante (2001), ao comentar a obra de Aulagnier (1979) expõe que “o nascimento do bebê é precedido por um discurso que o concerne, uma espécie de ‘sombra falada’, a qual é herdeira da história edipiana da mãe e de seu reprimido, sendo constituída pelos enunciados que testemunham o desejo materno pela criança” (p. 44). Desse modo, a sombra falada que a mãe projeta diante o bebê, passa pelo discurso social dominante, se relacionando ao projeto parental que Gaulejac (2014) evidencia. Para esse autor, o projeto parental é um “conjunto das representações que os pais têm do futuro dos seus filhos” (p. 39), ou seja, no conceito de projeto parental está implícito a noção de um fim a atingir e a projeção/imagem que os pais depositam sobre os filhos.

Um ponto importante que Gaulejac (2014) aponta, é a relação do projeto parental com o projeto social “portador das aspirações do meio familiar e cultural, aspirações condicionadas pelo contexto social que favorece ou impede sua realização” (p. 40). Esse autor ao defender sobre os aspectos que impedem o projeto parental de ser realizado, apresenta alguns níveis,

dentre eles, importante destacar – o nível sociológico. Nas palavras do autor: “um nível sociológico, na medida em que se trata de ideais coletivos, de modelos de sucesso social, de um sistema ético, que se traduzem religiosa, política e socialmente em práticas das quais o filho é levado a participar e a aderir.” (p. 40). Violante (2001), ao argumentar sobre esse conceito, ressalta que não basta somente os pais pré-investir esse novo ser, pois, “é necessário que o grupo social reserve um lugar a esta criança e a invista como legítimo ocupante deste lugar” (p. 59). E, como já apresentado, não são todos os sujeitos que são investidos pelo grupo social ao qual pertencem, ocorrendo então, uma ruptura desse pacto, jogando o sujeito para o sofrimento psíquico e social.

Nogueira (2021) busca compreender a condição subjetiva do negro, defendendo, portanto, que “à medida que o negro se depara com o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal de ego branco” (p. 116). No entanto, dado as suas características biológicas, é impossível ao sujeito negro, alcançar a branquitude. Souza (2021) argumenta que essa relação da identificação do negro com o ideal do ego branco instaura uma frustração. Ela ressalta que todo sujeito neurótico vivencia essa experiência de não conseguir atingir um ideal, esse que fora experienciado no narcisismo primário, gerando frustração diante da constatação da impossibilidade em atingir um ideal. Contudo, como ela defende, “há degraus, níveis variáveis de insatisfação” (p. 70), para o sujeito negro, a relação entre o eu atual e o ideal do ego “caracteriza-se por uma acentuada defasagem traduzida por uma dramática insatisfação, a despeito dos êxitos objetivos conquistados pelo sujeito” (p. 71).

Nesse aspecto, o sujeito negro se vê na busca incessante por ser o melhor, “na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o “defeito” para ser aceito” (SOUZA, 2021, p. 73), o sujeito negro, introjeta, portanto, o significante “ser o melhor”, contudo, como evidencia Souza (2021) “para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante o Êxito, a consecução do ideal. É que o ideal do ego negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (p. 73). Em vista disso, Gaulejac (2014) pontua a respeito dos conflitos de identidade, haja vista que a identidade para esse autor se define “como a resultante das diferentes posições ocupadas (vertente social) e da relação subjetiva com essas posições (vertente identidade psíquica)” (p. 65). Desse modo, os conflitos de identidade vão surgir quando esses elementos entram em conflito. O sujeito negro ao desenvolver sua identidade, introjeta o ideal de ego branco, pois, no discurso social, as classes dominantes ditam o modelo ideal de sujeito, modelo esse que foge ao sujeito negro. Nesse ínterim, Gaulejac (2014) evidencia que os sujeitos que participam da classe dominante “sua identidade social não é a priori conflituosa: eles

participam da historicidade identificando-se ao devir da sociedade”. O que não ocorre da mesma forma para sujeitos que não se insere nessa identidade social hegemônica.

Com base nisso, inferimos acerca do papel que tem a historicidade na constituição do Eu, Nogueira (2021), evidencia: “em função desse passado histórico, marcado pela desumanização que, como consequência, constitui um obstáculo à construção da individualidade social, o negro tem o seu processo de tornar-se indivíduo comprometido” (p. 55). Passado histórico ligado a escravidão que se presentifica na memória social (NOGUEIRA, 2021). Assim, esse método de desumanização que foi imposto ao sujeito negro bloqueia o seu processo de identificação com os outros indivíduos na sociedade. Pois, como pontua Nogueira (2021) como sair do lugar social que ocupava como não-sujeito para agora, fazer parte da sociedade, ser inscrito nas representações sociais, ou seja, passar de coisa/objeto (modelo escravocrata), para sujeito de direito (processo de abolição). Nesse sentido, Nogueira (2021) defende que essas dificuldades

são subproduto, de um lado, do “não lugar” social do escravizado, cuja identidade não correspondia a um lugar de sujeito, no corpo social, mas a um lugar de “peça”, objeto; de outro, ao fato de que, tendo adquirido, pós escravidão, o estatuto jurídico de cidadão, portanto, o reconhecimento de seu lugar de indivíduo social, não pôde, por outro lado, identificar-se com esse lugar no plano socioeconômico (p. 58).

A partir disso, o sujeito negro no seu processo de constituir-se enquanto indivíduo social, “desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de peça” (NOGUEIRA, 2021, p. 58). Desse modo, o sujeito negro para Nogueira (2021) se identifica com a classe dominante, “o ideal imaginário da brancura” (p. 58).

Souza (2021), ao evidenciar o processo que leva o sujeito negro a se identificar com o ideal do ego branco, aponta que “o negro [...] é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo” (p. 65). Por conseguinte, tendo em mente como se forma o ideal do ego e destacando o papel do discurso social, depreendemos que, no meio social, determinadas características serão valorizadas, outras não. Por consequência, percebe-se que no discurso dominante “branco quer dizer aristocrata, elitista, letrado, bem-sucedido. Noutro momento, branco é rico, inteligente, poderoso. Sob quaisquer nuances, em qualquer circunstância, branco é o modelo a ser escolhido” (SOUZA, 2021, p. 65). Cabendo desse modo, ao sujeito

negro, configurar-se a esse modelo, o que leva ao sujeito negro passar por um processo de negação, frente a toda e qualquer característica da sua negritude. Essa autora ressalta sobre o papel que os antepassados ocupam no devir do negro, o que tem relação com o projeto parental e o narcisismo renascente neles, no qual, os pais projetam nos filhos desejos de realizações que eles próprios não conseguiram alcançar. Desse modo, para essa autora, os antepassados “constroem o sistema superego ideal do ego, viabilizando a interiorização das exigências e ideais a serem cumpridos por filhos, netos, bisnetos, *ad infinitum*” (p. 67).

Com base nisso, inferimos que todo esse processo impossibilita ao sujeito negro se identificar com a negritude, pois, introjeta que, para participar do jogo social, é preciso se distanciar de tudo que o relembre da sua condição enquanto negro, dessa forma, renunciando a sua identidade (SOUZA, 2021). No processo de constituição do psiquismo, os sujeitos passam por diferentes discursos identificantes, como será possível para o negro se identificar com o conjunto de representações que o seu corpo carrega? Esse processo será no mínimo traumático. Importante ressaltar o que Nogueira (2021) expõe enquanto a construção de uma lógica de funcionamento, isto é, a partir das representações culturalmente construídas, nós, passamos a agir, de acordo com tais representações, sendo assim,

os sistemas de representações historicamente existentes tiveram sua origem no relacionamento dos indivíduos e dos grupos sociais entre si, processo que se dá de forma complexa: não corresponde a uma relação casual simples, mecanicista e empírica, mas depende de fatores os mais diversos (p. 61).

Diante disso, na lógica do discurso social, o negro passa a representar “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico” (SOUZA, 2021, p. 57). Essa mesma autora argumenta que cada uma dessas representações do que é ser negro são “portadoras de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da “natureza negra” enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações”. Nesse sentido, no processo de socialização, essa lógica é introjetada, e “os indivíduos se comportam segundo essa lógica, muitas vezes sem ter consciência disso” (NOGUEIRA, 2021, p. 61).

Nessa perspectiva, o corpo negro será imbuído de representações depreciativas, haja vista que na estrutura social, o que foi culturalmente construído irá se reproduzir no corpo humano (NOGUEIRA, 2021). Assim, “a sociedade privilegia um dado número de características e atributos que deve ter o homem, sejam morais, intelectuais ou físicos” (p. 65). Nessa direção, recupero o que Lima e Lima (2020, p. 6), nos exemplifica

“homem” passa a significar poder; “mulher”, fraqueza, “cabelo liso” significa cabelo bonito; “negro” e “preto”, palavras negativas. São essas discrepâncias que fazem emergir o sofrimento e que se evidenciam nas narrativas construídas pelo eu em suas formas de lidar com sua própria identidade.

Ainda nesse jogo de representações culturais, Nogueira (2021, p. 66) nos expõe que

os atributos físicos que caracterizam o negro, e mais particularmente a cor da pele, expressam as representações que, historicamente, associam a essas características físicas atributos morais e/ou intelectuais que vão corresponder, no espectro das tipificações sociais, àquilo que se instaura na dimensão do distante ou seja, àquilo que expressa o que está além do conjunto dos valores nos quais os indivíduos se reconhecem.

Nessa relação, negro e branco passam a ser dois extremos (NOGUEIRA, 2021), e é dentro desses extremos que ser negro passa a significar o Outro como Kilomba (2019) aponta. e que Souza (2021) vai ressaltar – nessas redes de significações – o sujeito negro passa a carregar a “marca do insólito, do diferente” (p. 55). Desse modo, dentro das redes de significações o corpo negro é o representante “daquilo que é indesejável, inaceitável, por contraste com o corpo branco, parâmetro da autorrepresentação dos indivíduos” (NOGUEIRA, 2021, p. 66). Nessa perspectiva, Kilomba (2019) defende que o sujeito branco toma o negro como uma projeção, em que vai projetar no negro tudo o que nega existir em si mesmo, instalando então, a marca do ruim. Sendo possível, nesse sentido, a branquitude “olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa” (p. 24).

Diante disso, “o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade” (NOGUEIRA, 2021, p. 67). Assim como discutido, para constituir-se como sujeito, nós, passamos por diferentes discursos identificastes, um deles é o social, que constituirá o ideal do Eu, contudo, “se a cultura lhe atribui uma natureza que é da ordem do inaceitável, esses sentidos são introjetados pelo negro e vão, necessariamente, produzir configurações psíquicas particulares” (NOGUEIRA, 2021, p. 67). É nessa direção que Souza (2021) afirma que o ideal do Eu do sujeito negro é tomar o branco como lugar de identificação. Mas ser branco, como essa autora destaca, é impossível, jogando o sujeito negro ao sofrimento psíquico e social. Consequentemente, os processos psíquicos que o negro passa, para constituir-se, é marcado por um sofrimento, pois, as suas características fenotípicas, não serão investidas narcisicamente pelo pacto social. Pelo contrário, retomando o que Lima e Lima (2020, p. 6) destacam: “o processo de exclusão social escancara o engodo

desse pacto social no qual certos sujeitos são muitas vezes desinvestidos e lançados no desamparo sem possibilidades de contorná-lo. É a falência do contrato narcísico”.

2.4 A questão da mulher negra na sociedade brasileira

Partindo desse panorama sobre o lugar que o negro foi inserido na sociedade brasileira, nos cabe evidenciar, neste momento, o lugar social que a mulher negra ocupa no imaginário da sociedade. Lélia Gonzalez (2020) expõe o mito da democracia racial, pontuando como a mulher negra é caracterizada dentro desse mito, ou seja, da negação de que no Brasil existe o preconceito racial. Mas, antes de demonstrar essa relação, iremos discutir a situação da mulher negra.

Gonzalez (2020) parte da escravatura brasileira para evidenciar tal situação, e ressalta que apesar de termos mais escravos do sexo masculino, em termos populacionais, tal escravatura “não suavizou o trabalho dessa mulher” (p. 52). A mulher negra foi colocada no lugar de oferecer cuidado – as mucamas eram responsáveis pelo serviço da casa-grande e, dentre suas atividades, estavam “lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar [...] sem contar as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidada parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes”, argumenta Gonzalez (p. 53). O que escancara a violação dos corpos de mulheres negras escravizadas, e, além disso, demonstra o sexismo na configuração da sociedade escravocrata o qual perpassa aos dias atuais. Tendo em vista o ditado popular racista de que mulher “preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca para casar” (GONZALEZ, 2020, p. 59).

bell hooks (2022) argumenta sobre o lugar social que a mulher negra ocupava na escravatura, e faz uma analogia que merece a nossa atenção. Para ela, as mulheres negras são duplamente violentadas pelo preconceito racial e sexista. hooks (2022) defende que, os serviços de mulheres negras escravizadas se davam, prioritariamente, nos cuidados domésticos. Todavia, essas mulheres também desempenhavam um trabalho em conjunto aos homens negros nas plantações, sendo enxergada pelos escravocratas como substitutas ao trabalho que os homens negros realizavam. Mas, por conta do sexismo, somente era possível ao homem negro escravizado subir para uma posição de capataz ou motorista, como a autora destaca.

Desse modo, hooks (2022, p. 19) conclui que, “enquanto o sexismo foi um sistema social que protegeu a sexualidade dos homens negros, ele socialmente legitimou a exploração sexual das mulheres negras”. O que evidencia a vulnerabilidade da escrava negra, pois, a mulher negra escravizada “viveu em constante consciência da sua vulnerabilidade sexual e em

perpétuo receio que algum homem, branco ou negro, tivesse o direito sobre ela de lhe assaltar e vitimizar” (hooks, 2022, p.19). Diante disso, acreditamos, assim como a autora, que a mulher negra escravizada não passa somente pelo sofrimento do preconceito racial, mas também do sexismo – o que, para hooks (2022), determina o destino das mulheres negras, sendo mais duro e brutal, quando se compara ao dos homens negros escravizados. Assim, acreditamos que, como também argumenta Lélia Gonzalez (2020), ao que ela chama de memória – o lugar que emerge a verdade –, essa história se presentifica mesmo que o discurso hegemônico encubra e negue-o. Ou seja, o que queremos evidenciar é que não é por acaso que as mulheres negras ocupam ainda na atualidade subempregos; não é por acaso que as mulatas são sexualizadas e tratadas como objetos sexuais, não é simples obra do destino, esse acaso faz parte da herança que a escravatura marcou sobre o corpo da mulher negra.

Gonzalez (2020) faz uma relação com o mito da democracia racial e o lugar social que a mulher negra ocupa na sociedade brasileira. Para tecer essa relação, ela parte da figura da mulata endeusada no carnaval – expressão do sexismo brasileiro – e evidencia o contraponto de que, ao acabar o carnaval, a mulata endeusada, amada, rainha da passarela, tem de enfrentar a realidade social em que é ocupar subempregos (GONZALEZ, 2020). Ou seja, como todo mito – ocultar algo que não é mostrado – a autora aponta “numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (p. 80). A autora segue ressaltando que “é por aí também, que se constata que os termos ‘mulata’ e ‘doméstica’ são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (p. 80). É neste sentido que a autora propõe um retorno para a história da escravatura, pois, para ela, a situação da mulher negra contemporaneamente se explica com esse retorno à história, o que evidencia a atemporalidade do racismo e sexismo na cultura brasileira.

Sueli Carneiro (2019) e Lélia Gonzalez (2020) evidenciam as desigualdades de inserção da mulher negra na sociedade brasileira. Carneiro (2019) ressalta que, estatisticamente, as mulheres negras no mercado de trabalho ocupam atividades voltadas à prestação de serviço. Pontua, ainda, que grande parte dessa mão de obra está alocada no trabalho doméstico. Podemos inferir que passa a ser quase sinônimo ser mulher negra e ocupar os níveis mais baixos da sociedade. Nas palavras de Gonzalez (2020), “se é preta só pode ser doméstica” (p. 83). Sendo essa desigualdade de inserção da mulher negra em melhores ocupações de trabalho/sociedade brasileira não uma falta de esforço – como o mito da democracia racial persiste em defender. E sim, do não acesso, da mulher negra “ao

processo educacional; na alocação na estrutura ocupacional e na obtenção de rendimento”, ressalta Carneiro (2019, p. 33).

Ao evidenciar essa discrepância da realidade da mulher negra, ao se contrapor com outros grupos que também são discriminados, Sueli Carneiro (2019, p. 36) conclui que

definitivamente [...] a cor funciona, em relação às mulheres negras, como fator não somente de expulsão da população feminina negra para as piores atividades do mercado de trabalho, como também determina os mais baixos rendimentos, mesmo nessas funções subalternas, o que ocorre de maneira sistemática no interior das demais ocupações.

A autora acrescenta ainda que, a partir dos indicadores analisados por ela, fica evidente que “nascer homem negro, em termos de oportunidades sociais, é menos desastroso do que nascer mulher negra” (p. 39). O que, evidentemente, é um reflexo do sexismo na cultura brasileira, como Gonzalez (2020, p. 58) defende: “ser negra e mulher no Brasil, [...] é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto da opressão”. Gonzalez (2020), ao argumentar sobre a doméstica, pontua que “ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de serviços, [...] o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (p. 82). Sendo, portanto, esse outro lado que o racismo à brasileira nega existir, por meio das “falhas” desse discurso, a verdade se presentifica no cotidiano. Nas palavras da autora: “é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média” (p. 82-83).

Pelo exposto, podemos depreender que a questão da mulher negra na sociedade brasileira não mudou com a abolição da escravatura, para Gonzalez (2020), “parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele” (p. 85). A autora nos fornece exemplos da forma que esse passado se faz presente:

Por que será que ela [mulher negra] só desempenha atividades que não implicam “lidar com o público”? Ou seja, atividades onde não pode ser vista? Por que anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira, e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais etc. e tal? (p. 85).

Dessa forma, o lugar que a mulher negra ocupa na sociedade brasileira, sendo colocada à margem dessa sociedade, é a expressão da falha do pacto narcísico. Processo esse que as jogam para o sofrimento psíquico e social, pois, essas mulheres, desempenham os

piores serviços na sociedade, ganhando menos, como pontua Gonzalez (2020, p. 82), “o burro de carga que carrega a sua família e a dos outros nas costas” sustentando a família, porque, os homens negros, por sua vez, são objetos da violência policial, sendo mortos prematuramente ou encarcerados.

Com base no que foi exposto sobre a questão da mulher negra na sociedade brasileira, passando do período escravocrata aos dias atuais, ressaltamos o que Gonzalez (2020) argumenta que, na verdade, parece que a condição da mulher negra não mudou. Mas sim, não saímos desse estado de coisas – que se faz presente por meio da sucessiva desvalorização de mulheres negras. bell hooks no seu livro “E eu não sou uma mulher?” (1981/2022), escreve sobre a desvalorização contínua da mulheridade negra, ela teoriza a partir de uma realidade estadunidense, contudo, acredito que é pertinente ampliarmos essas barreiras geográficas, para refletirmos no que se refere a história das mulheres negras.

Essa autora argumenta que o estupro amplamente realizado no período escravocrata levou a essa contínua desvalorização, pois, atualmente, cria-se o mito da mulher negra permissiva ao sexo (hooks, 2022), e que, portanto, são “depravadas, imorais e sexualmente desinibidas” (hooks, 2022, p. 93). Nessa linha, para hooks, essa realidade não muda com a abolição, esse mito se perpetuou, criando estereótipos, os quais acabam sendo internalizados pela sociedade. Criando uma lógica de funcionamento na cultura, onde passa ser natural tais estigmas criados pelo racismo e pelo sexismo, colocando as mulheres negras em um alto nível de opressão (GONZALEZ, 2020). Nesse aspecto, hooks (2022) ressalta que para muitos, essa desvalorização ocorreu somente no período escravocrata, no entanto, como ela defende

a exploração sexual das mulheres negras continuou por muito tempo depois do fim do período da escravidão e foi institucionalizada por outras práticas opressivas. A desvalorização da mulheridade negra depois do término da escravidão foi um esforço conscietne e deliberado dos brancos para sabotar a construção da autoconfiança e do autorrespeito da mulher negra (p. 103)

Diante disso, inferimos sobre a historicidade ligada à história individual, como já discutido. As mulheres negras foram amplamente violentadas durante o período escravocrata, o qual reverbera nos dias atuais, onde essas mulheres continuam a desempenhar os piores trabalhos na sociedade. A criação de estigmas sobre o que é ser mulher negra acaba por caracterizar as mulheres negras como antimulher. hooks (2022) expõe que esses estereótipos contra a mulher negra surgiram durante o período da escravidão, ela vai pontuar que os proprietários de pessoas escravizadas criaram esses mitos para “desconsiderar as contribuições de mulheres negras; um deles foi a noção de que todas elas eram criaturas

sub-humanas, masculinizadas” (p. 121) e, por sua vez, “eram capazes de aguentar sofrimento, dor e privação, mas que também conseguiam realizar tarefas de “mulher”, que incluíam cuidar da casa, cozinhar e educar as crianças” (p. 122).

Dessa forma, por meio das representações sociais do que é ser negro/a, que os autores Rosa, Binkowski e Souza (2019) vão pontuar que

se mantém um laço social que atualiza a lógica escravagista de controle social, com efeitos na vida de homens e mulheres negras. A naturalização do lugar social do negro e da negra nessa lógica discursiva os inscreve, no imaginário e nas relações sociais sobre o signo da inferioridade, inclusive apagando qualquer traço intelectual, para manter seu destino social de servir e justificar o seu alijamento do mercado formal de trabalho, do estudo e da participação na formação social do Brasil (p. 88-89).

Essa retomada histórica é importante, pois, não é por acaso que as mulheres negras ainda hoje, por meio do discurso hegemônico, são desvalorizadas, como foi exposto ao longo deste capítulo. O processo identificatório do negro sofre diversas rupturas, não são investidos pelo pacto narcísico, os obrigando a se identificar com o ideal do Eu branco. E, nos casos das mulheres negras, sofrerá não só do racismo, mas também do sexismo, naturalizando que seu corpo seja desvalorizado. Criando o mito da “mulher forte”, contudo, essa defesa de ser forte é uma expressão da “maneira como percebem que mulheres negras lidam com a opressão. Ignoram a realidade de que ser forte diante da opressão não é o mesmo que superá-la” (hooks, 2022, p. 25).

2.5 Sofrimento psíquico de sujeitos racializados

Levando em consideração o que até aqui foi discutido, ou seja, o processo da constituição do sujeito psíquico, abordando os diferentes discursos identificantes, e, evidenciando a condição do sujeito negro/negra nessa sociedade. É importante, a partir de agora, ressaltar os efeitos psíquicos que essa lógica de exclusão impõe a sujeitos que não fazem parte das características que o discurso hegemônico enuncia. Para Carreteiro (2003) existe dois imaginários na sociedade – o da excelência e o da inutilidade – assim, os sujeitos que participam do primeiro imaginário são inseridos na sociedade, ao passo que os sujeitos que participam do segundo são lançados para a exclusão, as formas de sociabilidade desses sujeitos, portanto, “são pautadas na instabilidade, ou seja, “nas sociabilidades flutuantes”” (p. 58).

Desse modo, acreditamos que sujeitos que não são investidos narcisicamente pelo pacto narcísico são lançados para o sofrimento psíquico e social, pois, esses sujeitos são impedidos de desenvolver o sentimento de pertença a um grupo, tendo a sua identificação fragmentada. Retomando o que Aulagnier (1979) defende, o contrato narcísico tem como signatários a criança e o grupo social, antes da criança poder investir no grupo, o grupo precisa primeiro investir na criança. Contudo, como destaca Violante (2000) a sociedade brasileira “no atual momento histórico, ela não tem nada a oferecer aos novos sujeitos que nascem no bojo da miséria, senão o engodo, ao reservar-lhes apenas o lugar do excluído, e isto, sem que haja perspectiva de deixar de sê-lo, nas próximas gerações.” (p. 71). É nesse sentido que Carreteiro (2003) vai defender: “aqueles que vivenciam o peso social da posição de “indivíduos por falta” têm mais possibilidades de experimentar o *sofrimento social*, que deixa marcas psíquicas com pouca ou nenhuma visibilidade social [...]” (p. 59).

No decorrer deste trabalho foi exposta a noção de sombra falada, que é a projeção do discurso materno sobre a criança, sendo esse discurso construído anterior ao sujeito. A sombra falada é diferente do bebê real, e é nessa relação, que Nogueira (2021) vai defender a condição do negro enquanto falta. A criança negra “do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno inconscientemente, tende a negar” (NOGUEIRA, 2021, p. 121). Nesse ínterim, ressaltamos o que Carreteiro (2003) defende sobre a posição de indivíduos por falta. O sujeito negro, “para além de inúmeras experiências de confronto com a falta que, como qualquer sujeito, vivencia, carrega ininterruptamente a experiência de viver sua condição de negro como falta: falta da brancura” (NOGUEIRA, 2021, p. 148).

Desse modo, essa dinâmica que vem da cultura, lança o sujeito em um desamparo, pois, para quem que esses sujeitos que não são investidos narcisicamente irão dirigir? É a falência do pacto narcísico, haja vista que o negro, para ser aceito socialmente, tem de assemelhar com o branco, internalizam o ideal de ego branco. Contudo, essa relação será vivida pelo negro como falta, pois, falta a ele a cor de pele branca. Sendo assim, com a ruptura do contrato, “são produzidas marcas no psiquismo individual e grupal que contribuem para a formação de um déficit narcísico” (CARRETEIRO, 2003, p. 61). Ainda nesse sentido,

todos os sujeitos sociais estão expostos a sentimentos forjados no confronto com injustiças. No entanto, são os integrantes de categorias mais subalternizadas os que vivenciam, de forma acentuada, situações que lhes desvalorizam, humilham, fazendo-os sentirem-se envergonhados. Eles participam de dinâmicas sociais que lhes depreciam e invalidam a

importância dos seus códigos sociais e culturais, desqualificando as experiências vividas (p. 60).

É com base nisso que inferimos que o racismo é uma forma de violência real e simbólica contra o sujeito negro. Destacando as mulheres negras, que, como já apontado, irá sentir sobre o seu corpo não só o preconceito racial, mas também o sexismo. E a junção dessas duas formas de opressão irá impor a essas mulheres um contínuo desamparo. Lançando-as para o sofrimento psíquico e social, tendo poucas possibilidades de contornar. Pois como exposto, há uma falha no pacto social, pois, esse pacto descarta determinados sujeitos.

Capítulo 3

Análise do livro: Quarto de despejo – diário de uma favelada

Neste momento, iremos analisar a obra: *Quarto de despejo – diário de uma favelada*. Vamos ler o testemunho que Carolina escreveu tomando-o como uma representação do que foi discutido até aqui, ou seja, essa atemporalidade do racismo que irá inscrever sobre o corpo da mulher negra um sofrimento psíquico e social, jogando-as para o desamparo. Como foi exposto neste trabalho, sobre a mulher negra, não recai somente o sofrimento advindo do racismo, mas também do sexismo. Por conta dessa dupla violação, as mulheres negras, ainda hoje, desempenham os piores serviços na sociedade, por exemplo. Lélia Gonzalez (2020) afirma que, na verdade, o estado de coisa/funcionamento do período escravocrata não mudou, ou seja, a condição e o lugar que a mulher negra ocupa na sociedade contemporânea se assemelham a esse período em que o sujeito negro/a era tido como objeto. Assim, partiremos do pressuposto de que a escrita de Carolina nos fornece importante documento histórico que diz muito do nosso país. Ele nos possibilita ver a história contada por um outro olhar, o olhar de sujeitos subalternizados, que são excluídos da sociedade, tendo a sua voz silenciada.

Carolina Maria de Jesus, no seu primeiro diário publicado, faz uma espécie de denúncia sobre esse lugar que a sociedade reserva aos excluídos, aos sujeitos que não são investidos pelo pacto narcísico. Como se, na organização da sociedade, houvesse um lugar para os que importam – sala de visita, e um lugar próprio para os sem valor – quarto de despejo. Souza (2019) defende que Carolina, em seu diário, realiza uma espécie de *escrevivência*, termo criado pela escritora Conceição Evaristo. As autoras Soares e Machado (2017, p. 206) argumentam que “a *escrevivência*, em meio a diversos recursos metodológicos de escrita, utiliza-se da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres”. É nesse sentido que tomaremos o relato de Carolina, ela escreve a partir da sua realidade, mas essa dilata, apontando para uma coletividade. Desse modo, para Soares e Machado (2017, p. 206), “*escreviver*” significa “contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas”. Assim, compreendemos que Carolina, ao escrever sobre si, escreve também sobre outros sujeitos, sendo, portanto, uma denúncia, não só da realidade da escritora/personagem Carolina, mas, da mesma forma, a denúncia da realidade de outras mulheres negras.

No ato de escrever, Carolina consegue expressar a vida que leva ao lado de seus três filhos em uma favela, desvelando o ideal moderno, construindo uma representação de si.

Souza (2019) ressalta que, quando mulheres negras escrevem, sua fala se soma à fala de outras mulheres negras. Ou seja, Carolina escreve a partir da sua realidade, do que vivencia, no entanto, esse testemunho se dilata colocando-se no lugar de enunciação, fazendo com que a sua voz se articule com “as vozes de um sem-número de mulheres que são, sistematicamente, caladas, minoradas ou estereotipadas” (SOUZA, 2018, p. 37-38). Souza (2019) defende que o ato de escrita de Carolina

a sua entrega ao gesto, ao ritual e à cena da escrita é sintomático da tentativa de, ao falar, mesmo que sendo ouvida apenas pelas instáveis paredes de madeira do seu barraco, reivindicava-se não apenas a possibilidade de existência e humanidade, mas de compreender-se como sujeito desejante (p. 116).

Concordamos com o que Souza (2019) defende, Carolina escreve a partir da sua vivência, vivência essa que é compartilhada com a condição de diferentes sujeitos que são excluídos. A sua escrita tem um caráter de denúncia, mas também essa outra possibilidade, de se reivindicar enquanto sujeito desejante, e que, portanto, fala por si, mesmo diante da sua realidade dilacerante.

3.1 Contexto em que Carolina escreve o primeiro diário

Durante o período em que Carolina escreveu *Quarto de despejo diário de uma favelada*, o país passava por um período de experiência democrática que se instalou entre a superação do Estado Novo (1937-1945) e a Ditadura militar (1964-1985). Carolina representa esse período histórico nos seus relatos, e faz constantes referências aos políticos desse período – Carlos Lacerda, Jânio Quadros, Adhemar de Barros e Juscelino Kubitschek. Já no que diz respeito ao aspecto histórico do país, a autora Mitsuechi (2018) pontua sobre o surgimento das favelas no Brasil. A autora alude para o processo de abolição, no qual sujeitos negros escravizados, ao conquistarem a “liberdade”, não foram inseridos na sociedade. Tendo em vista que a abolição ocorreu sem nenhuma implementação de políticas públicas que garantissem a inserção dos ex-escravos na sociedade. Desse modo, ao não serem inseridos na sociedade, foram obrigados a se aglomerar em espaços pequenos, longe dos centros urbanos. Destoando, inclusive, do imaginário dos anos de 1950 e 1960 – visto que essa década é reconhecida na história brasileira como um período de intensa modernização do país, evidenciando o lugar social que a sociedade reserva a sujeitos que não são incluídos nos ideais de sociedade. Sendo assim, Carolina de Jesus conta a história de sujeitos que não foram inseridos no imaginário social como o lugar da excelência, mas sim, o da inutilidade,

podendo, portanto, por essa lógica excludente, como afirma Carreteiro (2003), serem excluídos, apagados, invisibilizados.

3.2 O quarto de despejo e a falha do pacto narcísico

Carolina, ao fazer uma releitura da favela chamando-a de “quarto de despejo”, nos denuncia esse ideal, escancarando a falha do pacto narcísico, pois, essa sociedade por nós criada não investe igualmente todos os sujeitos que dela participam. Como Carreteiro (2003) destaca, existem dois imaginários na sociedade: o da excelência e o da inutilidade. Os sujeitos que são lançados para o imaginário na inutilidade são excluídos, assim

No contexto brasileiro tolera-se facilmente que os indivíduos sejam apagados, não importando o sentido atribuído a esta metáfora, seja afastar do campo visual a imagem de um indivíduo, desligar a televisão ou matar brutalmente alguém de categoria social baixa. A eliminação e o combate vão gradativamente ganhando sustentação na sociedade. Eles recebem significações imaginárias fortes – o que contribui para a banalização crescente da violência (CARRETEIRO, 2003, p. 64).

Jesus (1960/2014) dá testemunho desse lugar em que os indivíduos por falta vivenciam, ela escreve “[...] cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta” (p. 12). Segue enunciando a percepção que tem da cidade onde reside, e do seu lugar social, “quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de veludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo” (p. 37). Ainda escreve sobre a identificação com esse lugar de exclusão “[...] eu também sou favelada. Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo” (p. 37). Denunciando, portanto, a violência simbólica que sujeitos excluídos socialmente sofrem.

Freud (1930/2010), em “O mal-estar na civilização”, destaca os traços característicos do discurso social que classifica o que é considerado civilizado, ele pontua que, “beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais” (p. 36). Assim, como levantado no decorrer deste trabalho, os sujeitos que mais se aproximam desse ideal, mais investidos pela sociedade serão, ao passo que, os que se distanciam, serão marginalizados, invisibilizados nos quartos de despejo.

A partir do trecho supracitado podemos depreender a identificação que Carolina faz pela via do negativo, se identificando como sujeito por falta. Em diversas passagens do diário,

Carolina escreve sobre o significado de residir na favela, representando essa realidade de exclusão em que sujeitos subalternizados vivenciam diariamente. “Eu amanheci nervosa. Porque eu queria ficar em casa, mas eu não tinha nada para comer. Eu não ia comer porque o pão era pouco. Será que é só eu que levo esta vida? O que posso esperar do futuro? [...] (JESUS, 1960/2014 p. 33). Como se para esses sujeitos, o desejo não existisse. Pois, diariamente, precisam lutar por questões básicas de sobrevivência, aqui entra uma personagem que é insistentemente presente na narrativa de Carolina – a fome. Violante (2000, p. 65) ressalta que

a exclusão consiste em primeiro lugar, em condenar a sobreviver no nível da necessidade e do imediato, extensas parcelas da população, desprovendo-as das condições materiais básicas de existência e conseqüentemente, apartando-as do acesso aos bens culturais. A isso se acrescem o não reconhecimento da cidadania de milhares destas pessoas e a rejeição social de que são alvo.

Processo esse de exclusão que escancara a falha do pacto social, pois, o sujeito ao ser demandado a sair do narcisismo primário, visando a possibilidade de integrar a sociedade, se depara com a exclusão. Haja vista que, o grupo social no qual pertencem não os investe narcisicamente. O que leva Freud (1930/2010) a defender que as instituições que a sociedade criou não são capazes de satisfazer o que prometeram, ou seja, oferecer proteção e o bem-estar.

Carolina denuncia a falha dessas instituições, representadas no seu diário por meio do serviço social. Ela desabafa: “revoltei contra o tal Serviço Social que diz ter sido criado para reajustar os desajustados, mas não toma conhecimento da existência infausta dos marginais” (JESUS, 1960/2014 p. 40). Prossegue argumentando: “eu não vejo eficiência no Serviço Social em relação ao favelado. Amanhã não vou ter pão. Vou cozinhar a batata-doce” (p. 41). A partir desses trechos, podemos inferir que sujeitos que não são investidos narcisicamente diante os ideais culturais, são lançados ao desamparo, pois, para esses sujeitos, há um déficit narcísico. Tendo em vista que, como defende Aulagnier (1979), o investimento narcísico só será possível se o grupo social do qual os sujeitos participam puderem lhes investir narcisicamente. E como já exposto, determinados sujeitos não serão pré-investidos pela sociedade, os jogando para os quartos de despejo. O que os lançaram para o sofrimento psíquico e social – porquanto, esses sujeitos, “não encontram uma inscrição positivada nos grandes projetos institucionais (educação, escola, saúde, trabalho). As inscrições oferecidas pelas instituições lhes marcam de forma negativa, estabilizando lugares sociais considerados

inúteis” (CARRETEIRO, 2003, p. 60). Carolina escreve a partir de uma realidade da década de 50 e 60, no entanto, a atualidade do relato da autora é atormentadora. Basta olharmos para as últimas notícias do noticiário, a realidade de um país, que ainda hoje, não garante condições básicas de sobrevivência, como o alimento.

3.3 Quarto de despejo e a questão racial

É importante nos perguntarmos qual a cor da maioria da população desses quartos de despejo. Jesus (1960/2014, p. 167) nos diz que “[...] quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro”. No dia 13 de maio, é celebrada a abolição da escravatura no país, contudo, a autora nos expõe que “[...] E assim no dia 13 de Maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome” (Jesus, 1960/2014, p. 32). Demonstrando que os negros ao conquistarem a abolição foram despejados nos quartos de despejo, para não ser um problema para a “[...] sala de visitas com seus lustres de cristais” (Jesus, 1960/2014, p. 37), que é a cidade. Uma vez que Carolina, enquanto pensadora dessas contradições, trabalha com a concepção de que a favela serve como o despejo de objetos fora de uso, sem serventia, sem valor, e, portanto, podem ser descartados. Isso nos denuncia a precarização da vida do favelado, como bem nos expôs a autora, a favela tem uma cor, a cor é a preta. Em diversas passagens do diário, há essa denúncia frente à realidade da população que está nos quartos de despejo, como se fosse uma tentativa de dizer “existimos”, mas também, a possibilidade de manifestar essa outra perspectiva, expondo o desamparo que esses sujeitos despejados na favela passam.

Em outra passagem do diário, Carolina expõe:

20 de setembro ... Fui no empório, levei **44** cruzeiros. Comprei um quilo de açúcar, um feijão e dois ovos. Sobrou dois cruzeiros. Uma senhora que fez compra gastou **43** cruzeiros. E o senhor Eduardo disse:
 — Nos gastos quase que vocês empataram.
 Eu disse:
 — Ela é branca. Tem direito de gastar mais.
 Ela disse-me:
 — A cor não influi.
 Então começamos a falar sobre preconceito. Ela disse-me que nos Estados Unidos eles não querem negros na escola.
 Fico pensando: os norte-americanos são considerados os mais civilizados do mundo e ainda não convenceram que preterir o preto é o mesmo que preterir o sol. O homem não pode lutar com os produtos na Natureza. Deus criou todas as raças na mesma época. Se criasse os negros depois dos brancos, aí os brancos podia revoltar-se (JESUS, 1960/2014, p. 122)

Sem a intenção de radicalizar, podemos inferir as reverberações do processo de

abolição, e o discurso advindo deste após os sujeitos negros serem “libertos”. A outra compradora diz que a cor não importa, e começa a falar sobre a situação dos Estados Unidos. Como foi exposto aqui, é próprio do racismo à brasileira negar a existência do racismo. Haja vista que no imaginário do país, somos uma democracia racial. Sendo as diferenças uma questão de classe. O que não é verdade. Os negros após serem libertos foram deixados a sua própria sorte, sendo obrigados a se aglomerarem nos quartos de despejo. Uma vez que, ao conquistarem a liberdade, perderam seus empregos para imigrantes europeus. O que leva Munanga (2019) a dizer que o racismo no Brasil é um crime perfeito, pois, por meio do silêncio, e do não reconhecimento das diferenças entre as oportunidades de inserção, joga os negros para o desamparo. Contudo, como Gonzalez (2020) defende, não adianta o discurso hegemônico negar a existência do racismo, por meio das representações sociais, essa realidade é escancarada.

Em uma das passagens do diário, Carolina relata um episódio em que a sua filha mais nova, Vera, lhe pediu um sapato. Carolina compra o sapato, com muita dificuldade, e então escuta da filha que está contente com ela e “não vai comprar uma mãe branca” (JESUS, 1960/2014 p. 67). Em outra passagem do livro, a partir das reflexões de Jesus sobre a sociedade, ela argumenta: “enfim, o mundo é como o branco quer. Eu não sou branca, não tenho nada com estas desorganizações” (JESUS 1960/2014, p. 70). A partir desses trechos, podemos retomar o que Nogueira (2021) defende de que negro e branco passam a ser dois extremos. No trecho que a criança diz que não vai comprar uma mãe branca, depreendemos as significações que o corpo negro carrega na sociedade, como pontua Nogueira (2021). O sujeito preto introjeta que para participar do jogo social, é preciso se distanciar de tudo que o lembre da sua condição enquanto negro. Pois, ser negro, ganha na sociedade as representações de ser o que não é valorizado, o que pode ser descartado “daquilo que é indesejável, inaceitável, por contraste com o corpo branco, parâmetro da autorrepresentação dos indivíduos” (NOGUEIRA, 2021, p. 66). É importante também evidenciar o que Gaulejac (2014) defende “a frustração também pode ter raiz social quando a criança constata que seus pais são dominados ou invalidados, que outras crianças têm melhor sorte do que ela, que seu modo de ser ou falar é utilizado para lhe transmitir uma imagem negativa de si” (p. 91). O que levará o sujeito negro a se identificar com o ideal de ego branco. Assim, por meio desses trechos, deduzimos as significações que o corpo negro tem na sociedade. Significando o ruim. Demonstrando a divisão entre negros e brancos, que se expressam diante a forma como sujeitos negros enxergam a sua própria negritude. Se identificando pela via do negativo. Em outra passagem do diário, Carolina ao narrar a vontade de um menino branco ser filho dela, ela lhe

responde “se voce fosse meu filho, voce era preto. E sendo filho de Rosalina você é branco”. (JESUS, 1960/2014 p. 104). Portanto, fica evidente que, nas representações sociais, ser negro significa o que deve ser negado, enquanto o modelo branco é o modelo a ser escolhido (SOUZA, 2021).

No diário, em diversas passagens, temos o preconceito racial que, de forma implícita, pelo “jeitinho brasileiro” denuncia, que na verdade, não vivemos em uma democracia racial. Carolina, ao narrar um episódio em que foi buscar papel na casa de uma senhora, diz que, ao entrar no elevador, “no sexto andar o senhor que penetrou no elevador olhou-me com repugnancia. Já estou familiarisada com estes olhares. Não entristeço” (JESUS, 1960/2014, p. 111). Evidenciando, portanto, que seu corpo, ao ser visto, causa um certo estranhamento, justamente por ser um corpo que é lido pela sociedade como não pertencente a determinados lugares. Em outro momento, Carolina, ao tentar vender algumas peças que escrevia, para diretores de um circo, escuta como resposta “é pena você ser preta” (JESUS, 1960/2014, p. 64). Importante recuperar o que Gonzalez (2020) defende “no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena, [...] só que isso tá aí... e fala” (GONZALEZ, 2020, p. 79). Dessa forma, mesmo que a sociedade diz, em um primeiro momento, que a cor não importa, o sujeito negro/a vivencia essa contradição, diariamente. É o elevador de serviço social, é a “boa aparência” nos anúncios de serviços, é a situação da mulher negra na atualidade. Na tentativa de expor o quanto há, na narrativa de Carolina um desamparo, temos passagens no seu diário que expressam o trauma que advém dessa vida sofrida, essa vida que é levada na busca por se alimentar, e sobreviver um dia após o outro, sem a assistência do Estado. O que vai intensificar ainda mais a vida paupérrima que Carolina denuncia, não enxergando possibilidade de mudança diante de tal realidade. Dentre outros relatos que nos tiram o ar, perante o indizível, que Carolina (1960/2014) consegue representar por meio da sua escrita

[...] Já que a barriga não fica vazia, tentei viver com ar. Comecei desmaiar. Então eu resolvi trabalhar porque eu não quero desistir da vida. Quero ver como é que vou morrer. Ninguém deve alimentar a ideia de suicídio. Mas hoje em dia os que vivem até chegar a hora da morte, é um heroi. Porque quem não é forte desanima (p. 61).

Nos anunciando, assim, a condição de vida que se tem nos quartos de despejo, e, para além disso, a luta pela sobrevivência, como se para os sujeitos que estão no lugar reservado para os “sem valor”, não tivessem a possibilidade de sonhar, de esperar o novo, de desejar. Ficando evidente o sofrimento psíquico que sujeitos subalternizados vivenciam, diante da

condição de vida paupérrima, a morte se torna a saída mais viável.

3.4 Mulher Negra e o lugar social – representações a partir de quarto de despejo

bell hooks (1981/2022, p. 131), ao escrever sobre a desvalorização da mulher negra na sociedade, argumenta que

me lembro de homens negros de classe baixa em nosso bairro comentarem o fato de que alguns empregos não valiam a pena, porque levavam à perda da dignidade pessoal, enquanto faziam mulheres negras sentirem que, quando a sobrevivência era uma questão crucial, a dignidade pessoal deveria ser sacrificada.

O que é um reflexo do lugar que a mulher negra ocupou na sociedade escravocrata, como discutido, ela era enxergada pelos senhores da casa grande como substitutas do serviço do homem negro. No entanto, somente era possível aos homens negros, a mudança de cargo, conseguir mudar do trabalho braçal, para se tornar motorista, capataz. Ao longo do diário, Carolina expõe essa relação, em uma das passagens, ela se mostra revoltada com os homens que apareceram na sua vida, e só lhe deixaram filhos. Assim, diante da garantia de sua sobrevivência, e a dos filhos, ela se vê obrigada a desempenhar um serviço que a desgasta diariamente. Se expressando, desse modo, o que Gonzalez (2020) defende, esse outro lado do endeusamento da mulher negra no carnaval, pois, ao acabar o carnaval, a mulher negra é obrigada a desempenhar os papéis mais precários na sociedade. O que não significa uma aversão ao carnaval, mas sim essa outra perspectiva, a denúncia do sexismo enraizado na sociedade brasileira. Pois, quando acaba o carnaval, a mulher negra enfrenta os percalços de ser negra em uma sociedade que vive sobre o mito da democracia racial. Objetificando os seus corpos, insistentemente a desumanizando, apontando o padrão de beleza de mulher, que difere do corpo negro. Pairando no imaginário dessa sociedade que, “preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca para casar” (GONZALEZ, 2020, p. 59).

Sueli Carneiro (2019) e Lélia Gonzalez (2020) defendem que o lugar que a mulher negra ocupa na atualidade é um reflexo desse passado escravocrata, o que leva Gonzalez (2020) a pontuar que, “parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele” (p. 85). Sueli Carneiro (2019), ao discutir sobre os indicadores sociais analisados por ela, aponta que ainda hoje, a mulher negra não tem igualdade de inserção na sociedade da mesma forma que outros grupos marginalizados. As colocando em um alto nível de opressão. Criando o mito da mulher negra forte, mas, como pontua hooks (1981/2022, p. 25) “ser forte diante da opressão não é o mesmo que superá-la”. Em diversas

passagens, Carolina dá testemunho dessa outra percepção, do sofrimento que ela enfrenta, “eu hoje estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou saio correndo sem parar até cair inconsciente” JESUS, 1960/2014, p. 41).

Diante disso, podemos fazer referência ao processo identificatório que a mulher negra passa. Souza (2021) irá defender que o sujeito negro torna-se negro, “ser negro não é uma condição dada a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (p. 115). O que leva os autores Rosa, Binkowski e Souza (2019) a defenderem que a mulher negra torna-se mulher negra. Nos evidenciando o quanto o discurso social influencia nesse processo. Tendo em vista as significações/representações que a sociedade constrói. Carolina ao longo do seu diário expõe essa reflexão sobre o significado de ser mulher negra na sociedade. Pontuando que algumas mulheres da favela não gostam dela por ela escrever, por ela viver em torno dos livros e da escrita, portanto, fugindo do que é esperado da mulher negra na sociedade. Souza (2019) vai pontuar a influência que o passado escravocrata exerce sobre as significações em ser mulher negra para ela, as mulheres negras

não apenas eram lidas como seres inferiores, destinadas à procriação quase que automática, mas as lides domésticas a elas reservadas parecem ter não só as amoldado àquele espaço, como endossado um aspecto patologizante de seu comportamento: são animais que, uma vez destinados à procriação e submissão, compreendem a vida como uma sucessão de experiências meramente corpóreas, que podem ser resumidas na tríade: trabalho braçal — procriação — sexo (p. 116).

Dessa forma, ocorrendo a desvalorização da mulher negra, como hooks (1981/2022) pontua. Um processo que não teve fim com a abolição da escravatura, tendo continuidade após esse período. Assim, como defende Souza (2022) “ser negro é tomar parte dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (p. 115). A partir dessa perspectiva, Souza (2022) ressalta que a possibilidade de cura para o sujeito negro que introjeta o ideal do Eu branco, é tomar consciência dessa historicidade, podendo reconstruir esse ideal “através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da história” (p. 77). Assim, tomar essa ancestralidade, para ser possível reconstituir a história do negro, da mulher negra, recontando a história dos nossos, podendo, portanto, projetar algo novo para o futuro.

Dessa maneira, depreendemos que, como afirma Souza (2018), “o lugar da mulher negra é atravessado por múltiplas pertencas, todas minoritárias” (p. 38). Carolina, por meio da

sua escrita consegue evidenciar esse lugar. E como defendido ao longo deste capítulo, Jesus escreve a partir da sua realidade, contudo, essa forma de “escrever” tem uma função de representatividade coletiva. E, no ato de escrita, como defende Souza (2018), o subalterno está falando por si, e não por um outro do discurso hegemônico. Diante disso, acreditamos que ao escrever, Carolina constrói um importante documento histórico sobre a condição de sujeitos subalternizados, denuncia o lugar social que a sociedade reserva para as mulheres negras, e, revela para quem a lê, a falha do pacto narcísico.

Considerações finais

Diante o exposto, fica evidente que a mulher negra ocupa na estrutura social o lugar de desvalorização, de marginalização, o que escancara a falha do contrato narcísico. Pois, por meio do discurso social hegemônico, ser negro significa ser o ruim, o que não deve ser escolhido. Essa lógica, como foi discutido, foi construída ao longo da história do país, onde em um primeiro momento, o sujeito negro foi considerado enquanto mercadoria, coisa, objeto. Ao passo que conquistaram a liberdade, foram alvos de estudos científicos, que buscavam atestar por meio da ciência, a supremacia dos brancos. Posteriormente, o negro teve que lidar com a defesa do embranquecimento da população. Assim, de todos os lados, foi negado a sua subjetividade enquanto sujeito negro, desvalorizando as suas características negroides. O que leva Souza (2021), a dizer que o sujeito negro se identifica com o ideal do Eu branco. Desse modo, o sujeito negro, nesse país, tem o seu processo identificatório constituído enquanto um trauma. Pois, ao longo da história, as representações sociais de ser negro, foi constituída pela via do negativo. Portanto, criando um déficit narcísico. Como pontuado no primeiro capítulo, para advir um sujeito, é imprescindível o investimento narcísico, não só pelas figuras parentais, mas também pelo grupo social, condição necessária para o sujeito se projetar em um futuro. Como foi exposto, o sujeito negro vive enquanto uma condição de falta, lhe falta a branquitude. Sendo assim, a sociedade nega o seu processo identificatório, lhe obrigando a se identificar com o ideal do Eu branco.

Fanon (2008) nos diz que “é preciso procurar incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade” (p. 82). O que acredito que conseguimos discutir neste trabalho, pois, destacamos que o racismo é construído por meio da cultura, pela defesa da supremacia dos brancos. E, mesmo que por meio do mito da democracia racial ocorra a defesa de que não existe racismo no país, conseguimos evidenciar que ele se faz presente. Demonstramos que a condição da mulher negra atualmente, é um reflexo do passado escravocrata como as autoras Carneiro (2020) e Gonzalez (2020) defendem. O que leva as mulheres negras, ainda hoje, a ocupar os níveis mais baixos na hierarquia social, sendo objeto da violência racial, sexual e de classe. O que dificulta a sua inserção na sociedade. Dessa forma, acreditamos que a mulher negra encontra dificuldades em se projetar para um futuro. Tendo em vista toda a construção histórica que a ela foi imposta, ocorrendo uma sistemática desvalorização do ser mulher negra.

Diante disso, ao analisar a obra de Carolina, estamos representando por meio do seu relato o lugar que a sociedade reserva para a mulher negra. Como foi apresentado, por meio

da sua escrevivência, do seu testemunho, esse se dilata, tendo um aspecto de denúncia, não só da realidade da autora, mas do coletivo. Desse modo, a autora consegue evidenciar a realidade da condição da mulher negra em um país que reserva os quartos de despejo para sujeitos considerados sem valor. Assim, o próprio sujeito subalterno falando por ele, o que considero ser importante, pois, por meio do mito da democracia racial há uma defesa de que todos têm as mesmas possibilidades de inserção na sociedade. Recorrendo a defesa da meritocracia, mas, como pontuado, ser negro é estar em constante busca em ser o melhor, contudo, isso não lhe garante êxito (Souza, 2021). Sendo, portanto, necessário expor como é ser negro/a nessa sociedade, que historicamente, os estigmatiza, os lançando em um sofrimento psíquico e social.

Ao longo desta escrita, em diversas vezes, me surgiu o questionamento da relevância de voltarmos aos discursos considerados menores, narrativas que fogem do discurso hegemônico. Coloquei em perspectiva os 5 anos cursados em um curso que ainda hoje, podemos contar as poucas referências de autores negros/as. E, fica ecoando, a seriedade de se estudar outros autores que produzem a partir de outra lógica, dessa forma, considero que esse trabalho contribuiu para expor a importância de romper com a perpetuação de ver a história somente pelo olhar do colonizador. E, é papel da psicologia, romper com esse silenciamento secular, que é imposto a determinados sujeitos.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.
- ARAÚJO, Maria das Graças. Considerações sobre o narcisismo. **Estudos psicanalíticos**, n. 34, p. 79-82, 2010.
- AULAGNIER, Piera. **A violência da interpretação**: do pictograma ao enunciado. Tradução de Maria Clara Pellegrino. Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- BONI JUNIOR, Jonas de Oliveira. **O estádio do espelho de Jacques Lacan**: gênese e teoria. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- CARRETEIRO, Teresa Cristina. Sofrimentos Sociais em Debate. **Psicologia USP**, 2003, v. 14, n. 3. 2003. doi.org/10.1590/S0103-65642003000300006.
- FANON, Frantz. Racismo e Cultura. **Convergência Crítica**, v. 13, p. 78-90, 2018.
- FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo. [Originalmente publicado em 1914]. In: _____. **Obras completas**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2014. p. 09-38. v. 12.
- _____. O mal-estar na civilização. [Originalmente publicado em 1930] In: _____. **Obras completas**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2010. p. 9-90, v. 18.
- _____. O Eu e o Id. [Originalmente publicado em 1923]. In: _____. **Obras completas**. Tradução de Paulo César Lima de Souza, São Paulo: Companhia das Letras. 2011. p. 9-45, v. 16.
- GAULEJAC, Vincent de. **Neurose de classe**. São Paulo: Via Lettera, 2014.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. 11. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.
- IMANISHI, Helena Amstalden. A metáfora na teoria lacaniana: o estádio do espelho. **Boletim de Psicologia**, v. 58, n. 129, p. 133-145, 2008.
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998b, p. 96-103.

LIMA, Priscila Melo Ribeiro; LIMA, Sostenes Cezar de. Psicanálise Crítica: A Escuta do Sofrimento Psíquico e suas Implicações Sociopolíticas. **Psicologia: Ciência e Profissão** v. 40, e190256, 2020. doi.org/10.1590/1982-3703003190256

_____. Priscilla Melo Ribeiro de. Narrativas marginais: interfaces entre psicanálise, literatura e sociedade. Projeto de Pesquisa — Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

LAZZARINI, Eliana Rigotto e VIANA, Terezinha de Camargo O corpo em psicanálise. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 22, n. 2, p. 241-249, 2006.

LEWKOVITCH, Andréa Di Pietro; GRIMBERG, Angélica Bastos de Freitas Rachid. A atualidade dos conceitos freudianos de eu ideal, Ideal do eu e supereu. **Estudos e pesquisas em Psicologia**, v. 16, n. spe, 1189-1198, 2016.

MITSUUCHI, Jéssica Tomiko Araújo. Contextos, reflexões e análises: Carolina Maria de Jesus e o Quarto de Despejo. **Revista Vernáculo**, nº 41—primeiro semestre /2018. p.255-282.

MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do Racismo à brasileira. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (org). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo. Perspectivas, 2019. p. 27-37.

NASIO, David Juan. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

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

PINTO, M. C. C.; FERREIRA, R. F. Relações Raciais no Brasil e a Construção da Identidade da Pessoa Negra. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 9, n. 2, p. 256-266, 2015.

ROSA, Miriam Debieux; BINKOWSKI, Gabriel Inticher; SOUZA, Priscila Santos de. Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto. **Clínica & Cultura**, v. 8, p. 86-100, 2019.

SOUZA, Livia Natalia. Uma reflexão sobre os discursos menores ou a escrevivência como narrativa subalterna. **Revista Crioula**, n. 21, p. 25, 2018.

SOUZA, L. A poética da fome e a escrita da precariedade: sobre Carolina Maria de Jesus. **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, n. 28, p. 111-122, 2019.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

VIOLANTE, Maria Lucia Vieira. **Piera Aulagnier: uma contribuição à obra de Freud**. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2001. p. 8-70.

_____. A perversidade da exclusão social. In: D. Levisky (Org.), **Adolescência e violência: consequências da realidade brasileira**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. p. 63-75.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. "Escrevivências" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Rev. psicol. polít.**, v. 17, n. 39, p. 203-219, ago. 2017.

VANNUCHI, Maria Beatriz Costa Carvalho. A violência nossa de cada dia: O racismo à brasileira. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (org). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2019. p. 50-60.