

# Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto

**Becoming a black woman: a public and collective face of mourning**

---

Miriam Debieux Rosa<sup>1</sup>

Gabriel Inticher Binkowski<sup>2</sup>

Priscilla Santos de Souza<sup>3</sup>

**Resumo:** Neste artigo examinamos, através de um caso clínico, como discursos racistas naturalizados abalam a posição do sujeito no laço social. Destacamos a função do espaço público e a do resgate da história social como pré-condições sociopolíticas necessárias para romper o desamparo discursivo, elaborar o luto da segregação e resgatar um lugar de fala e singularidade. Acompanhamos a resistência a tais discursos e o modo como a dimensão pública e coletiva do luto permite o resgate da história individual e social, assim como a tramitação da transmissão da experiência da nova geração a seus pais, ultrapassando o desamparo discursivo e nomeando outras possibilidades de pertença social.

**Palavras-chave:** psicanálise, mulheres negras, racismo, desamparo discursivo.

**Abstract:** In this article we examine, through a clinical case, how naturalized racist discourses shake the subject's position in the social bond. We highlight the function of the public space and the rescue of social history as socio-political preconditions necessary to break the discursive helplessness, to elaborate the mourning of segregation and to rescue a place of speech and singularity. We follow the resistance to such discourses and the way in which the public and collective dimension of mourning allows the rescue of individual and social history, as well as the processing of the transmission of the experience from the new generations to their parents, thereby breaking the discursive helplessness while naming other possibilities of social belonging.

**Keywords:** psychoanalysis, black women, racism, discursive helplessness.

---

<sup>1</sup> Psicanalista. Professora Titular e Coordenadora do Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

<sup>2</sup> Psicanalista, Pós-Doutorando em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: gabriel.binkowski@gmail.com

<sup>3</sup> Graduada em História pela Universidade Estadual de Maringá (2007), graduada em Psicologia pela Faculdade Ingá (2010). Especialista em Problemas do Desenvolvimento da Infância e Adolescência - Abordagem Interdisciplinar (2014). Doutoranda e mestre em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (USP).

Este trabalho aborda os impasses sociais e subjetivos em *tornar-se negra* em um país, o Brasil, onde o racismo é parte estrutural da sociedade, dos discursos sociais e da subjetividade. Destacamos o trabalho de Neusa Santos Souza, psicanalista, negra brasileira, médica e escritora, que se debruçou sobre o tema e nos inspira ao título deste artigo. Na obra *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1990), ela aborda os impactos e efeitos dos discursos e da amnésia social, histórica e política, sobre negros que ascenderam socialmente. Trata-se de um dos poucos trabalhos brasileiros, até então, que estuda o tema não apenas como uma questão individual, mas destacando a angústia e as “marcas racistas neuróticas do processo de colonização” (Fanon, 1952/2008). Na obra citada, Souza afirma: “Saber-se negro é viver a experiência de ter sido massacrado em sua identidade, confundido em suas expectativas, submetido a exigências, compelido a expectativas alienadas. Mas é também e, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (Souza, 1990, p. 18). A expressão *saber-se negro* não se refere apenas ao tom da pele, mas à consideração desse traço na experiência com o outro. Traço, marca, significante e sentidos partilhados, condenando a um lugar social específico congelado na história hegemônica, essas são dimensões que atravessam as fronteiras do eu, da história, da sociedade e da política, evocando a proposição lacaniana de que o inconsciente é a política.

Vamos abordar o tema apresentando brevemente a moldura socio-histórica dos discursos que naturalizam o racismo no Brasil e a literatura sobre o colonialismo. Através de fragmentos de um caso clínico, destacaremos a experiência do racismo em uma mulher e os modos como sua filha, por meio da retomada histórica do racismo e da inserção na universidade, pode resgatar uma transmissão, desta feita de filha para mãe. Também trataremos da função do espaço público e do resgate da história social como pré-condições sociopolíticas necessárias para romper o desamparo discursivo de cada um, elaborar o luto da segregação e resgatar um lugar de fala, alteridade e singularidade.

### **Tornar-se negra em um país racista**

Tornar-se negro é uma expressão, como dissemos, cunhada por Neusa Souza em um livro esquecido por anos e só recentemente retomado, evidenciando o recorrente apagamento e esquecimento de autoras psicanalistas negras, tal como desenvolvido por Braga (2015) em *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negra*.

É fato que a história hegemônica apagou as negras e negros da construção social do Brasil e silenciou seus escritores e intelectuais ao longo da história do país. Junto com o racismo e o colonialismo vem o apagamento epistêmico, fazendo crer que as luzes são europeias e estendendo-se no máximo à América do Norte. Operando dentro de uma lógica e projeto eugenista desde o período colonial, seguimos com os apagamentos (Carneiro, 1958; Góes, 2015; Moura, 1988; Slenes, 2013).

Esquecidos foram o livro, a autora e a questão do racismo; afinal fomos convenientemente convencidos por sociólogos, pesquisadores e políticos de que não há racismo no Brasil, pois somos o país da cordialidade, da miscigenação, da democracia racial. Além da concepção de cordialidade, o país implantou um projeto de branqueamento da população em vistas da melhoria racial, que se daria com o predomínio da raça branca no país<sup>4</sup>.

Vale lembrar que, mesmo antes de 1970, historiadores brasileiros como Clóvis Moura e Edison Carneiro pautaram a questão, a qual ganhou força com a influência de uma virada nos paradigmas da história social norte-americana e da europeia, que começaram a rever e propor novas formulações sobre a família escrava no Brasil, veiculadas até então com representações de promiscuidade sexual e ausência de laços de solidariedade e responsabilidade (Slenes, 2013).

O lugar do negro no Brasil, entretanto, revela 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, sob 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. A estratégia político-ideológica de manutenção de um sistema de exploração,

---

<sup>4</sup> Não pretendemos fazer um resgate historiográfico. Para saber mais sobre o caráter as determinações sociais relacionadas à objetivação do movimento e ideologia eugenista no Brasil, ler a dissertação de Weber Lopes Góes, *Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl*, de 2015.

dominação e opressão sobre negras e negros torna a sua presença na cena pública caracterizada pelo jogo apagamento/superexposição, esta última elegendo nomeações por marcadores de identidades desqualificadas ou patologizadas, quando não criminalizadas.

Faz-se necessário destacar a presença insidiosa dos discursos de naturalização do racismo, desse lugar social, e de sua função e operar na direção de sua desconstrução, um trabalho político e clínico. Neste artigo será através de um caso clínico que examinaremos a produção da dimensão sociopolítica do sofrimento através de discursos que abalam a posição do sujeito, que pode ser “confundido em suas expectativas, submetido a exigências, compelido a expectativas alienadas”, como nos diz Souza (1990, p.23).

### **Discurso colonial e laço social**

Primeiramente situaremos a dimensão do discurso e dos laços sociais na psicanálise, para então abordar os laços coloniais. Os discursos promovem laços sociais nos quais o sujeito se constitui e encontra seu lugar (Lacan, 1964/1998). Os laços sociais têm seu fundamento na linguagem, constituindo-se como laços discursivos, ou seja, materializam-se nos modos de relação em um dado tempo e lugar. São laços que inserem o sujeito simultaneamente no jogo relacional, afetivo, libidinal e também no jogo político, pautando a construção da história de cada um, inserida no campo discursivo de seu tempo (Rosa, 2016). Os discursos que circulam num dado tempo indicam os modos de pertencimento possíveis para cada sujeito, atribuindo, a cada um, valor, lugar e posição no laço. O sujeito é nomeado e autorizado pelo repertório de possibilidades significantes em que foi inscrito: “Estamos tomando a rede discursiva como uma rede de saber e de poder; portanto, os significantes com os quais o sujeito foi e é marcado estão articulados não só ao campo pulsional, mas estão atravessados histórica e socialmente” (Braga & Rosa, 2018, p. 99).

As estratégias de manutenção, de controle, poder e de interesses políticos e econômicos tendem a estagnar as relações sociais através de um discurso hegemônico e universalizado, fazendo crer que seriam emissárias de uma verdade e de um valor a-histórico e apolítico. Como temos desenvolvido (Rosa, 2016), tais estratégias entram em ação tentando equiparar-se ao campo simbólico da cultura e da linguagem, naturalizando atribuições desqualificadoras e preconceituosas e evitando dar visibilidade aos embates sociais e políticos presentes em sua base.

Tais posições no laço social induzem ao que chamamos de *sofrimento sociopolítico*, o que promove o apagamento da força discursiva e o *desamparo discursivo* a que são lançados aqueles que ocupam lugar de dejetivo no campo social e sobre os quais incidem discursos alienantes e identitários que os criminalizam ou patologizam (Rosa, 2016). Desse modo, nas relações raciais, o discurso opera desalojando o sujeito da sua história pessoal, sociocultural e política, desarvorando-o de seu lugar discursivo, do lugar a partir do qual ele fala — produz-se o bandido, o vagabundo, o devasso, o incapaz, marcas atribuídas aos negros, tema presente na fabricação da categoria do “anormal”, em Foucault, no *Curso no Collège de France (1974-1975/2001)*.

Na mesma direção, Bhabha (1992) constata que o discurso colonial apresenta seus pressupostos como se fundados na ordem simbólica e portadores dos valores e da verdade da cultura. “O objetivo do discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais” (1992, p. 184).

Braga (2015), Nogueira (1998) e Souza (1990) trazem em suas pesquisas relatos e articulações entre psicanálise e relações raciais. Souza (1990) apresenta a experiência de uma violência sistemática de opressão que opera naqueles negros que ascenderam socialmente, ao serem incitados à adesão aos ideais do *universal branco* e recusa, anulação e alienação de seu próprio corpo e história. Essa também é uma vertente da pesquisa de Nogueira (1998), que descreve as consequências da imposição racial do ideal branco e dos signos de desqualificação e desprezo. Tal modo de impor a lógica racista pode promover um impasse na constituição do ideal, de modo que o sujeito pode recusar o seu próprio corpo e história, aderindo ao discurso hegemônico.

Retomar essas pesquisas faz-se urgente, especialmente diante de um período de restituição e evocação dos laços coloniais, em que o sistema se utiliza dos procedimentos das antigas técnicas das guerras coloniais, alerta Mbembe (2011). Diante de tais desafios contemporâneos, Faustino (2014) nos brinda com estudos sobre os textos fanonianos. De fato, Fanon (1952/2008) nos traz reflexões a respeito das identidades de “colonizador” e “colonizado”, estas continuamente assinaladas pela sua epidermização, que quer atribuir ao homem branco a condição de *ser humano* universal — o que o autor chamará de marcas racistas neuróticas do processo de colonização, de *narcisismo colonial*, ou a alienação de ambos, do “branco fechado em sua brancura e do negro em sua negrura” (p.27).

Para Fanon, são várias as dimensões dos processos de identificação e reconhecimento<sup>i</sup>, num jogo especular na relação com o outro.

O homem só é humano na medida em que quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto não é efetivamente reconhecido pelo outro, é esse outro que permanece o tema de sua ação. É desse outro, do reconhecimento por esse outro, que dependem seu valor e sua realidade humana. É nesse outro que se condensa o sentido de sua vida (Fanon, 1952/2008, p.180).

A identificação é conceito central da psicanálise para pensarmos a constituição do sujeito e de valores de si e do outro, através dos laços afetivos e das trocas simbólicas. Enquanto Freud (1921/2011) aborda a identificação a partir da incorporação de traços de outros numa dinâmica afetiva, Lacan, no nono ano do *Seminário* (1961-62/2005), valoriza a função de traço unário. Rosa (1998) nos aponta que a identificação pode tanto favorecer a uniformização dos ideais do eu como a coletivização:

Pode-se pensar que as identificações com o traço unário podem vir a funcionar como fatores de coletivização. Mas a pura introjeção do traço unário não comporta falar da união dos ideais de ego. Esta união só pode ser vista através do movimento em que um mesmo objeto é colocado no lugar dos ideais do ego. Esta é um dos tipos de identificação descritas por Freud, em *Psicologia das Massas*, quando trabalha a formação da massa, de grupos, do enamoramento e da hipnose. Entre os vários tipos de identificação, pode-se pensar em um que possa coletivizar os sujeitos sem uniformizar seus ideais do ego particulares (Rosa, 1998, p. 124).

A astúcia da estratégia político-ideológica de opressão sobre negras e negros consiste em lhes atribuir identidades inscritas no imaginário e nas relações sociais, modos de ser reconhecidos ou de se reconhecer no laço social com marcadores de desqualificação. Nesse sentido, qual o desafio do sujeito em relação aos processos de identidade e identificação dos sujeitos negros e negras em uma sociedade racista? Cabe lembrar, como alerta Braga (2015), que a presença/ausência da cor desperta grandes debates sobre como o analista se posiciona em sua escuta analítica.

Há que se reconhecer a incidência da cultura branca de modo particular na mulher negra. Fanon se refere à fantasia do branco na questão sexual na qual “o negro teria em si a potência acima da moral e das interdições, um suposto gozo que não está submetido às leis”

(Fanon, 1952/2008, p.170). O corpo negro, mas em especial o da mulher, é recolocado em cena através das marcas da escravização na hipersexualização, permissividade e autorização permanentes e atualizadas nas diferentes formas de violência contra a mulher negra, bem como na alienação destas ao ideal de beleza e valor da mulher branca. A herança escravagista permanece no excesso de autorização sobre seus corpos, na separação pela cor de mulheres respeitáveis e não respeitáveis. Diferente da mulher para casar, casta, mãe dos filhos, branca, a mulher negra é associada aos prazeres inconfessáveis, que receberá o gozo desmedido, que violenta e, também por isso, faz desse corpo um lugar de sofrimento — por isso tamanho mal-estar e a necessidade de escondê-lo, repudiá-lo e mutilá-lo, como diz Braga (2015).

### **Tornar-se negra: angústia e impasses na elaboração do luto**

Em breves linhas, traremos recortes de um caso clínico para salientar que o processo de construção de um lugar social não se opera apenas no campo intrapsíquico, mas também no discurso social, no laço social, no plano coletivo e público. Trata-se de um atendimento do qual fomos supervisores, realizado em uma clínica pública.

Maria, migrante do interior do Nordeste para o Sul do país, relata orgulhosa como superou a situação de miséria e de abusos sexuais e físicos na família e fora dela. Conquistou um cargo de educadora social, onde tem a função de detectar e resgatar meninas em situações de risco, especialmente de abusos. No entanto, procura por tratamento porque tivera que se aposentar por dores do corpo. Dores do corpo, dores da história que não pôde elaborar e que retornam. Encontra certo alívio e pertencimento numa igreja evangélica.

No caso relatado, Maria constrói por meio do estudo e do trabalho um novo lugar no laço social para si e para os seus filhos. De vítima silenciada, toma posição de um terceiro que insere a lei, interceptando para outras crianças os abusos vividos por ela. No entanto, o lugar de defensora da lei, atenta aos abusos, em trabalho reconhecido pela comunidade não é suficiente para livrá-la das dores no corpo, não simbolizadas, apesar dos vários tratamentos, inclusive psicanalítico. Há um luto, um luto de um lugar social que não foi processado.

O caso Maria pode ser pensado com aqueles pesquisados por Neusa de Souza (1990), que analisa a experiência de responder ao apelo da ascensão social, o que implica a decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancos. Ela aborda os impasses “desse

contingente de negros (em ascensão social), no que diz respeito ao custo emocional da sujeição, negação e massacre de sua identidade original, de sua identidade histórico-existencial.” (p. 19)

Vamos abordar a questão pela via do luto de um lugar social, que não se resolve individualmente, nem mesmo por aqueles que alcançam a almejada ascensão social. Nossa hipótese é de que, em situações de violências, como a violência cotidiana de discursos desqualificadores e racistas, pode haver a suspensão do luto e uma posição melancólica em que o sujeito não nomeia a dor, que não passa. Fica, como diz Freud, “uma ferida aberta que empobrece a libidinização do ego identificado ao objeto abandonado (...) a sombra do objeto caiu sobre o ego.” (1917/1974, p. 281)

Uma das diferenças entre o luto e melancolia, ensina Freud (1917/1974), é que, no primeiro, o sujeito aparentemente sabe o valor e o significado que tem, para ele, o objeto perdido, ao passo que isso é impossível para o melancólico. Entendemos que, quando o lugar do sujeito no laço social é de dejetos, as violências naturalizadas dificultam ao sujeito nomeá-las e reconhecer o seu valor. Em lugar do luto, a angústia surge como o afeto que diz respeito àquilo que o sujeito não pode articular em significantes, é sinal de um Real impossível de ser simbolizado (Lacan, 1962-63/2005), Num tempo em que o sujeito custa a se localizar na trama subjetiva e social, predomina o sentimento de estranheza, o *Unheimliche* freudiano (Rosa, Berta, Carignato, & Alencar, 2009) e o desamparo discursivo. Entre a angústia e o desejo, é necessária a elaboração do luto face ao perdido, pois dessa maneira o sujeito não somente reconstitui sua imagem, mas também recompõe o lugar a partir do qual se vê amável para o Outro (ideal do eu), reafirmando uma posição que lhe permita localizar-se no mundo.

As conquistas sociais de Maria parecem não ter sido suficientes para estruturar seu abalo narcísico e a desarticulação de sua ficção fantasmática que se traduz no silenciamento e em uma melancolização (Rosa, 2016), no caso pela via da somatização. Podemos detectar o limite do sujeito para sustentar um laço social quando o discurso social despontencializa seu lugar. A intervenção no laço social, pública, pareceu ser necessária para restituir um lugar e uma pertença, na medida em que cria condições de alterações do campo simbólico — subjetivo, social e político.

### **O luto de um lugar social e a tramitação da transmissão: entre a História e a história.**



O sofrimento de Maria desloca-se para a relação com a filha. A sustentação de seu orgulho por ter filhos estudando na universidade vacila quando ela passa a *suspeitar* da filha, que vinha frequentando uma religião de matriz africana e grupos de estudos sobre a história dos negros. Como os próprios brancos, suspeita dos movimentos da filha, atribuindo a ela a loucura ou supondo que esteja sendo abusada ou mesmo promíscua. Ela mesma atualiza e repercute os signos historicamente atribuídos à mulher negra.

Maria se angustia com os movimentos emancipatórios da filha, especialmente sua escolha religiosa e seu destaque à condição de negritude. Não sem razão: ela conhece bem a dinâmica da invisibilização/ superexposição, duas faces da mesma moeda na questão do racismo, ou melhor, o dilema entre ficar na sombra em invisibilidade mortífera ou a angústia da superexposição.

A autora ressalta que o apagamento do/a negro/a na cena pública e sua invisibilidade e silenciamento se alternam com a superexposição e espetacularização das imagens quando associadas à sexualidade, à violência e a crimes de toda ordem, incitando a opinião pública a reassegurar os estereótipos e a solicitar escárnio, punição e encarceramento. O regime de espetacularização e de (in)visibilidade determina o que se dá a ver e o que está encoberto, revelando relações de poder. Dizer-se negra, expor-se, é risco conhecido, pois pode fazê-la alvo das violências, entre elas a sexual e as humilhações que ela, Maria, como mulher negra brasileira, conhece bem. Fanon (2008) afirma que o reconhecimento passa pela ótica do colonizador, que apenas reafirma a opressão. Nessa direção o autor diz que “É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida” (p.180).

Lacan (1970-71/2009) destaca que “um sujeito só pode ser produto da articulação significante. O sujeito como tal nunca domina essa articulação, de modo algum, mas é propriamente determinado por ela” (p. 18). Não falamos em determinação como sentença, mas condições de enlaçamento do discurso e, sobretudo, estruturais na sociedade e no processo de subjetivação.

Uma virada nesse processo, numa transmissão às avessas, operou-se quando sua filha convida a família para, em cena pública de apresentação de seu trabalho na universidade, falar das relações raciais. A mãe ouve da filha a sua história recontada sob a ótica de quem a reconhece como um processo histórico de opressão e pode escutar o percurso dela enquanto sujeito singular e na história, permitindo que Maria pudesse escutar e reconhecer seu percurso

a partir de fala de um outro. Ela se mostrou tocada pela possibilidade de uma revisão e renomeação de sua trajetória de dores e marcas, não mais como culpa ou prova de imoralidade, mas como memórias vivas do lugar que ocupa no laço social, no discurso hegemônico brasileiro.

A transmissão da cultura foi durante muito tomada como óbvia. Hassoun (1996) nos adverte que essa questão surge quando há necessidade de um mínimo de continuidade na história social ou de cada sujeito. Sendo assim, o tema emerge nas situações de exílio, como também, podemos acrescentar, em situações como no racismo, em que a história de dominação é negada e o sujeito lançado ao desamparo discursivo. Para contrapor a estratégia de dominação, cabe-nos mobilizar as táticas clínicas e políticas de resistência e uma delas passa pela articulação da história do sujeito com a história política. Em trajetória moebiana, com as marcas de seu percurso e as relações com a sociedade, permitindo romper com os binarismos, ela constrói sua História êxtima, que afirma o mais íntimo, o particular de um sujeito, dentro e fora de si mesma, e comparece na trama narcísica e identificatória. Sem a História o sujeito fica assujeitado ao discurso do laço social.

### **A dimensão pública e coletiva do luto e a tramitação da transmissão**

Apesar da angústia de Maria, a filha, ancorada na legitimidade da universidade, ousa e aposta em construir e sustentar um lugar de fala que atravesse os discursos hegemônicos e legitime seu lugar na polis. Conta publicamente a saga familiar, não sob a ótica do discurso social hegemônico e, sim, incluindo a atualização cotidiana da lógica escravocrata ainda presente nos laços discursivos.

Maria ouve calada em um canto da cena pública. Assustada, busca com o olhar os parentes e vê os sobrinhos e a irmã, atentos e emocionados com a história que se descortina. Nesse jogo identificatório e de desidentificação, consegue processar o que está sendo dito e se emociona com a filha, se orgulha de ela estar se apresentando em uma instituição de prestígio, reconhece o seu valor – o seu e o dela.

Não temos como não lembrar a cena do cemitério, trabalhada por Lacan no seminário sobre o desejo e sua interpretação (1958-1959/2002) onde, no drama de Hamlet, podemos compreender como o objeto de amor foi constituído após ter sofrido, num primeiro tempo, uma negligência, permitindo assim ao sujeito fazer um luto do objeto perdido, e abrindo-lhe o caminho em direção ao desejo. No que diz respeito à relação entre o luto e o reconhecimento

do desejo como causa, Lacan mostra (1958-1959/2002) como, após o enterro de Ofélia, finalmente, Hamlet, diante de Laerte, é confrontado ao significante do desejo.

Nesse mesmo *Seminário*, Lacan oferece a base teórica da importância da comunidade e dos rituais para dar condições ao processamento do luto. Diz:

Os ritos são a intervenção maciça de todo jogo simbólico que clama a memória dos mortos. O trabalho de luto realiza-se no coletivo, na comunidade. É uma satisfação dada ao que se produz de desordem em razão da insuficiência dos significantes para fazer face ao buraco criado na existência (Lacan, 1958-1959/2002, p.100).

De outra forma, no lugar do significante que possibilite apresentar a ausência do Outro sob um véu, aparecem imagens ao modo da loucura coletiva, imagens que surpreendem a todos e cada um quando a morte não é acompanhada pelos ritos requeridos.

A supressão do luto é elucidativa da modalidade contemporânea de violência e da degradação social e ética que atinge o conjunto da sociedade e a enlouquece coletivamente. O reconhecimento público de um lugar social de opressão e o processamento ritual e coletivo do luto por ocupar tal lugar é, por vezes, a pré-condição, da elaboração do luto individual.

Então é fato: para tratar o trauma provocado pela intervenção do Outro totalitário que pretende reduzir os homens a restos, em que se tenta apagar todas as marcas da subjetividade – é necessária uma elaboração que finque suas bases na reconstituição do laço social que norteia o funcionamento do campo social. Essa é a razão pela qual sustentamos que o fenômeno social traumático deve ser inscrito e elaborado no nível coletivo, condição para as respostas singulares (Rosa et al., 2009, p. 505).

No coletivo, como vemos nas confraternizações coletivas religiosas e profanas, assim como em certas modalidades de movimentos sociais e culturais, pode-se favorecer o luto, pois se localizam perdas, evidenciando-se, na verdade, uma “criação”, uma “reinvenção” do passado. Entendemos que a cena pública promovida pela filha de Maria possa ter tido a função de, na medida em que recupera a História, romper com a negação do racismo e possibilitar a (re)construção de uma realidade, isto é, de uma ficção singular — que inclua os fatos políticos.

**Concluindo: da mulher negra e seus muitos nomes <sup>3</sup>**

---

<sup>12</sup> Nesse tema, recomenda-se a tese de doutorado de Aline Souza Martins, *A três voltas do reconhecimento*, PPG de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia da USP, de 2020.

<sup>3</sup> Referência ao título da tese de doutorado de Ana Paula Musatti Braga, de 2015.

Não pretendemos fazer um resgate historiográfico. Para saber mais sobre o caráter as determinações sociais relacionadas à objetivação do movimento e ideologia eugenista no Brasil, ler a dissertação de Weber Lopes Góes, *Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl*, de 2015.

O caso que tratamos dá mostras dos impactos das relações raciais na vida de homens e mulheres negras. Ainda que tenha havido inúmeras mudanças históricas, o mito da democracia racial, com a suposta harmonia na mistura das raças, ainda cumpre a função de silenciar, impondo-se como uma ficção social que omite quanto essa opressão e violência sobre negros e negras atravessa as instituições em todos os níveis, culminando nas incessantes violências sobre as mulheres de pele negra, como nos apontam pesquisas sobre racismo institucional na saúde pública (Kalckmann, Santos, Batista & Cruz, 2007).

Sabemos que a desigualdade social e a ideologia burguesa submetem materialmente homens e mulheres, não sendo diferente no que tange ao sofrimento psíquico e às formas de subjetivação no laço social. Apresentamos a importância e a potência dos laços coletivos como possibilidade de enfrentamento ao discurso social hegemônico. São, em espaços coletivos, de apostas valiosas, construídos por meio de luta, formas de ressignificação da construção social de negros e negras na história e cultura do país. Trata-se de escutas públicas e coletivas, mobilizações que dão novos contornos ao lugar desses indivíduos no país.

Cabe ressaltar que se trata de se executar um trabalho psíquico a mais. Como diz a psicanalista Neusa Souza, ao escrever a primeira pesquisa de psicanálise brasileira articulada à negritude, sendo ela mesma negra, *ser negro é tornar-se negro*. Tal formulação se apoia em Simone de Beauvoir — *tornar-se mulher é trabalho psíquico de subversão da posição imposta no laço discursivo*, assim como *tornar-se negra é contraponto a um imperativo de se constituir como uma caricatura do branco e sua estética, comportamento, ideologia*. Ser negro é “tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. (...)” (Souza, 1990, p. 77). Mas: “ser negro não é uma condição dada *a priori*. É um vir a ser” (Souza, p.77), ou seja, não se trata de outra identidade essencializada, mas da construção da trajetória de um sujeito.

Como psicanalistas que tentam estar à altura de seu tempo, para parafrasear Lacan, precisamos fomentar as invenções de nossos pacientes, registrando e apoiando suas trajetórias psíquicas e sociais, processos que contribuem para rever e repensar as posições clínicas e políticas da psicanálise.

### Referências

- Bhabha, H. (1992). A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In H.B. Hollanda (Ed.). *Pós-modernismo e política* (pp. 177-203). Rio de Janeiro: Rocco, pp. 177-203.
- Braga, A. P. M. (2015). *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. [Tese de Doutorado não publicada. Universidade de São Paulo].
- Braga, A. P. M., & Rosa, M. D. (2018). *Escutando os subterrâneos da cultura: racismo e suspeição em uma comunidade escolar*. *Psicologia em Estudo* (23) <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v23i0.37502>.
- Braga, A. P. M., & Rosa, M. D., (2018). Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN*, 24, 89-107. Recuperado de <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/575>
- Carneiro, E. (1958). *O quilombo dos palmares*. São Paulo: Companhia Editoria Nacional.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (R. Silveira, Trad.). Salvador: EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952)
- Faustino, D. M. (2014). O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In E. A. Blay (Ed.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher* (pp. 75- 104). São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Freud, S. (1974). Luto e melancolia. In J. Salomão (Trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp.275-291). Rio de Janeiro. Imago. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In P. C. Souza (Trad.), *Obras Completas* (Vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921)
- Góes, W. L. (2015) *Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl*. [Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Marília].

- Hassoun, J. (1998). O estrangeiro: um homem distinto. In: C. Koltai (Ed.). *O Estrangeiro* (pp. 83-104). São Paulo: Escuta.
- Kalckmann, S., Santos, C. G., Batista, L. E., & Cruz, V. M. (2007). Racismo institucional: um desafio para a equidade no SUS? *Saúde e Sociedade*, 16(2), 146-155. Retirado em 05 jun de <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902007000200014>.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964)
- Lacan, J. (1996). *O Seminário livro XVII: O avesso da psicanálise* (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1970)
- Lacan, J. (2002). *O Seminário livro VI. O desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (Trabalho original publicado em 1958-59)
- Lacan, J. (2003) *O Seminário livro IX: A identificação*. Recife, Centro de Estudos Freudianos. (Trabalho original publicado em 1961-62)
- Lacan, J. (2005). *O Seminário livro X. A angústia*. (V. Ribeiro & A. Harari, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1962-63).
- Lacan, J. (2009). *O Seminário livro XVIII. De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (Trabalho original publicado em 1970-1971).
- Lacan, J. (1988). *O Seminário livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).
- Mbembe, A. (2011). *A universalidade de Frantz Fanon*. Lisboa: ArtAfrica. Retirado em 06 de jun de <http://artafrika.lettras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf>
- Moura, C. (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro* [Tese de doutorado. Universidade de São Paulo].
- Prestes, C. R. S. (2013). *Feridas até o coração, erguem-se negras guerreiras: resiliência em mulheres negras, transmissão psíquica e pertencimentos*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo].
- Rosa, M. D. (1998). A psicanálise frente à questão da identidade. *Psicologia & Sociedade*, 10 (1): 120-127, jan./jun.
- Rosa, M. D. (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Editora Escuta / Fapesp.
- Rosa, M. D., Berta, S. L., Carignato, T. T., & Alencar, S. (2009). A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política.

*Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 12(3), 497-511.  
<https://doi.org/10.1590/S1415-47142009000300006>.

- Sarti, C. (1985). *É sina que a gente traz (ser mulher na periferia urbana)*. [Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP].
- Segato, R. L. (2005). *Raça é signo*. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Slenes, R. W. (2013). *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Editora Unicamp.
- Souza, F. F. (2012). Escravas do lar: as mulheres negras e o trabalho doméstico na corte imperial. In G. Xavier, J.B. Farias & F. Gomes (Org.), *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação* (pp.244-259). São Paulo: Selo Negro/Summus Editorial.
- Sousa, N. S. (1990). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.