

Ideal de branquitude: uma leitura psicanalítica sobre o racismo

Erick Giovanni Sobral Teixeira¹

Clarice Medeiros^{2 3}

RESUMO Este trabalho tem como objetivo demonstrar como o ideal de branquitude se impõe à população negra. O processo colonizador ocorrido no Brasil criou as categorias de branco e negro e encerrou este à pele de seu corpo e a um lugar marginal na sociedade. Ser branco comparece como sendo um ideal a ser alcançado, ao passo que o supereu vocifera contra o eu por ele estar sempre aquém de seu ideal. Marcado pelo “tu és” negro e assolado pela voz superegoica do “tu deves” ser branco, o sujeito é apagado. Nesse sentido, trata-se de um tornar-se negro, assumindo a sua imagem, sua história e sua memória.

PALAVRAS-CHAVE Psicanálise; racismo; branquitude; ideal do eu; supereu.

Introdução

O racismo no Brasil é herança de uma construção sócio-histórica que remonta a sua colonização decorrente da expansão marítima e territorial europeia. O período das grandes navegações e o encontro com novas terras e populações teve como uma das consequências a produção de comportamentos e discursos etnocêntricos de discriminação. As populações negras africanas eram vistas não só como diferentes, mas também como absurdas, selvagens, em contraposição

1. Graduação em Psicologia na Universidade Veiga de Almeida.

2. Doutorado em Psicologia Clínica (PUC Rio). Docente na Universidade Veiga de Almeida

3. Artigo derivado do Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Psicologia da Universidade Veiga de Almeida apresentado em junho/2021.

à civilização europeia, a qual acreditava ser o único povo eleito, à imagem de Deus ou, como Mbembe (2018) expõe, “a única a possuir a vontade e a capacidade de construir um percurso histórico” enquanto “a raça negra, especificamente, não teria nem vida, nem vontade, nem energia própria” (p. 85). Essa leitura vetorizou a subjugação dos povos colonizados e acentuou a dissimetria étnica e cultural entre eles.

Segundo Almeida (2019), esse programa de levar civilização aos povos “redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo” (p. 27). O imperativo de levar civilização a um outro povo já demarca a forma como a outridade não europeia é destituída de sua humanidade ao ser negada suas terras e sua cultura: as terras lhe são usurpadas, seus corpos comercializados, sua língua silenciada, sua espiritualidade caçada.

Nesse sentido, Mbembe (2018) expõe que a categoria “branco” é uma fantasia europeia que foi naturalizada; “o negro não existe, assim como o branco” (p. 88) e Fanon (2008) complementa afirmando que “o negro não tem mais que ser negro, mas sê-lo diante do branco” (p. 104). Em outros termos, da mesma forma que o europeu inventa o “branco”, ele cria o “negro”, e o situa como seu objeto. Esse discurso é exportado para suas colônias, difundido e universalizado, incidindo nos laços sociais e nos dispositivos institucionais, reforçando a fantasia europeia, que tem como produto indivíduos racializados.

Como os espaços coloniais são marcados por uma lógica homogeneizante do “não ser” – sujeito, negro, alteridade – eles são locais onde se está autorizado a desprender a agressividade contra o outro racializado, reduzindo-o e o aniquilando. Assim, a partir do discurso colonial e a construção de corpos racializados derivada dele, pode-se enxergar o Brasil como um espaço de “não ser”, em que o estatuto de humanidade é evocado apenas para os brancos e destituído das demais populações, em especial, dos negros trazidos da África e dos indígenas habitantes. Essa memória simbólica funda o Brasil e estrutura as relações sociais, difundindo e criando um sistema de privilégios na sociedade que se reproduz na política, na economia e no cotidiano, normalizando as condições de subalternidade do negro.

Compreender a colonização brasileira como um ponto de origem de discursos e práticas racistas é fundamental, pois, como defende Almeida (2019), há uma estrutura do racismo construída social e historicamente. Como um modo de estruturação da sociedade e, concomitantemente, de se direcionar ao outro, o racismo costuma marcar e atravessar os negros a partir de sua cor de pele, pro-

duzindo práticas de submissão em relação ao branco colonizador. Dessa forma, ele não deve ser concebido apenas como um fenômeno contemporâneo, pois, ao se estruturar a partir de uma memória sócio-histórica, atravessa a construção das relações sociais a partir da atribuição subjetiva do “ser negro” até os dias atuais.

Diante disso, o presente trabalho buscará pôr em relevo o ideal de branquitude que se impõe ao negro, considerando-o como um efeito do discurso racista. A injunção deste ideal promove sofrimento, do qual a psicanálise não pode se desviar da teorização. É na clínica, cotidianamente, que poderemos escutar e recolher os efeitos singulares dessa determinação de cumprir com os ideais de branquitude.

Mito da democracia racial

Antes de mais nada, se torna necessário contextualizar de forma breve como os negros foram inseridos na sociedade brasileira no período colonial. Autores como Visentini, Ribeiro e Pereira (2012) e Bueno (2018) relatam que os primeiros escravos chegaram ao Brasil em 1538. Os africanos que atracavam nos portos capturados de suas terras, famílias e culturas eram vendidos como mercadorias e simbolizavam a mercantilização da vida negra durante a colonização. Mesmo com a oficial proibição do tráfico negreiro em 1830, o mercado de escravos, por se tornar mais perigoso, se tornou ainda mais lucrativo. Apenas em 1850 foi instituída uma lei rígida, a Lei Euzébio de Queiroz, interrompendo de vez o tráfico de escravos. Isso não ocorre sem efeitos, pois, nesse momento da história, encontravam-se 1,5 milhão de negros em situação de escravidão, iniciando, a partir daí, as lutas abolicionistas. Destacam-se, dentre elas, em 1871 a chamada Lei do Ventre Livre e, sem seguida, em 1884, a Lei dos Sexagenários. Importante atentar também que, na opinião de Bueno (2018), essas leis, na verdade, mais do que lutar pelo fim da escravidão, camuflavam os interesses políticos de retardar o fim desse mercado e indenizar os donos de escravos.

Em 1888 é declarada a abolição da escravatura, porém a não entrada dos escravos libertos no sistema formal de trabalho manteve o negro em um lugar de subalternidade e inferioridade perante a sociedade. Em paralelo, engendrou-se o processo de branqueamento nacional, que incentivava a imigração de europeus para trabalhar no Brasil. No que o trabalho dos imigrantes europeus era supervalorizado, a população africana liberta não tinha nenhum amparo econômico, continuando à margem. Os que não continuaram trabalhando nas fazendas por salários baixos, foram para cidades como Rio de Janeiro e Salvador

criar os bairros africanos nas periferias, dando origem às atuais favelas. Bueno (2018), acerca dessa ida para as periferias, considera que os negros “trocaram a senzala pelos casebres. Apesar da impossibilidade de plantar, acharam ali um meio social menos hostil, mesmo que ainda miserável” (p. 244), mostrando como essa abolição sem inclusão de fato na classe econômica e trabalhadora os deixou em total desamparo social, tendo efeitos até os dias atuais.

Segundo Visentini, Ribeiro e Pereira (2012), a reversão de pensamento em relação à miscigenação ocorreu apenas no séc. XX, com a construção do mito da democracia racial, o qual versava sobre um suposto paraíso entre as raças, onde não haveria barreiras para se ascender socialmente. Há um consenso entre autores como Souza (1983), Guimarães (2002) e Sales (2019), que reconhecem neste mito da democracia racial o sustentáculo de um discurso que segrega e subalterniza a população negra ao ignorar os antecedentes históricos da colonização e ao apostar em uma igualdade social que beira o delírio, por não considerar os privilégios que a cor tem dentro da cultura brasileira.

O projeto de miscigenação nacional, que incentivou a vinda de imigrantes europeus ao Brasil, comparece como um dos fatores decisivos à tentativa de branqueamento nacional. De acordo com Costa (2012), a política migratória europeia como um projeto nacional se constrói como uma estratégia de branqueamento. Com um discurso de paraíso das raças e “viva à mestiçagem”, o Estado investiu na entrada desses imigrantes europeus para ocupar mercado formal, como na indústria agrícola, por exemplo. Por mais que o objetivo fosse criar um fortalecimento da identidade nacional, o mito de uma democracia racial marginalizou a população negra, inserindo-a em uma posição de subalternização ao desconsiderar os antecedentes históricos da escravidão que existiram (Visentini, Ribeiro & Pereira, 2012).

Àqueles que possam acreditar que essa movimentação teria sido em função de uma qualificação ou aptidão profissional dos europeus, Costa (2012) argumenta que essas atividades em que os imigrantes se inseriam não exigiam uma qualidade específica nem experiência para o trabalho. Assim, perpassando pelo culto à miscigenação, o projeto de branqueamento vai se consolidando, ao manter os negros à margem do mercado de trabalho legitimado.

Essa não integração da população negra ao mercado de trabalho, o mito da democracia racial e a tentativa de branqueamento da população são os alicerces que sustentam as imagens que representam o negro perante a sociedade, e que culmina, como postula Souza (1983), em um discurso em que o branco é imposto como ideal.

A branquitude como um ideal

Convém introduzir, neste momento, os pensamentos de Souza (1983), Schucman (2012) e Sales (2019), que lembram que, em nosso país, quanto maiores forem os traços negroides, maiores as chances de sofrer discriminação. Além disso, essas características muitas vezes definem as oportunidades que cada um terá dentro de nossa sociedade, criando uma geografia simbólica que estabelece quais corpos são bem-vindos em determinados espaços.

Os estudos acerca da branquitude nascem em uma virada epistemológica no campo dos estudos das relações raciais, que inclui os sujeitos brancos como objeto de investigação e expõe as oportunidades e os privilégios dentro da sociedade (Schucman, 2012). Além disso, segundo Bento (2014), no Brasil, o problema do branqueamento é apenas atribuído ao negro ao buscar se identificar ao sujeito branco, pois este ocupa uma posição de superioridade moral e “modelo universal de humanidade” (p. 25). Este padrão foi alimentado pela elite brasileira, que se apropriou de uma certa valoração que legitima uma superioridade em relação a outros grupos raciais, principalmente os negros, somada ainda à criação e ao fortalecimento de estereótipos que colocavam a população negra em um lugar subalterno, criando um abismo e fecundando a desigualdade social baseada em uma racial.

Segundo Schucman (2012), a branquitude pode ser definida como uma construção sócio-histórica que decorre de um suposto ideal de superioridade dos sujeitos brancos sobre os não-brancos. A autora salienta que esse ideal, que chamaremos aqui de ideal de branquitude, é o que faz com que os sujeitos enxergados socialmente como brancos tenham certos privilégios materiais e simbólicos. É nesse ideal de branquitude que os brancos tomam sua identidade como norma e padrão, colocando os não-brancos como inferiores a eles. Por essa “raça” branca ser vista como norma, muitas vezes esses sujeitos não se identificam em termos raciais, porém, a autora vai dissertar em sua pesquisa que, por mais que a questão do “ser branco” não seja problematizada, esses sujeitos também são racializados ao nascerem.

É dessa forma que se estabelece um pacto de silêncio dos sujeitos brancos que, ao não se incluírem nessa discussão, não se reconhecem como parte da manutenção da desigualdade racial, pois “eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude” (Bento, 2014, p. 27), atribuindo apenas a herança escravocrata que ao negro foi imposta como causa dessa desigualdade.

Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativa são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra etc., etc. (Bento, 2014, p. 27)

Importante advertir de que não se trata de excluir sujeitos brancos em carência social, mas o que está sendo ressaltado é o privilégio simbólico que o branco tem dentro da sociedade brasileira.

Esse ideal de branquitude evidencia tanto o que Sales (2019), quanto o que Schucman (2012) expõem a respeito da categoria raça: que mais do que um constructo científico e genético, ela evidencia uma ideologia capaz de criar uma lógica de pensamento que preserva privilégios simbólicos e materiais a certo grupo em detrimento de outro. No caso do Brasil, o racismo se constitui em um processo não formalizado, diferentemente do que ocorre na África do Sul com o *Apartheid*, baseado em uma segregação simbólica pela via da consolidação dos costumes (Sales, 2019). Além disso, no nosso país, o racismo está intimamente ligado a características fenotípicas dos sujeitos, tal como expõe Nogueira (2007), diferentemente do que ocorreu nos Estados Unidos, onde o preconceito se relaciona à ancestralidade negra. Mesmo que não haja características fenotípicas negroides, no Brasil, esse preconceito está intimamente atrelado ao campo do visível, tendo o corpo negro sua via principal. Essa apreensão vai ao encontro do que Gomes (2019) postula como sendo um racismo fenotípico no Brasil, em que o que está em questão são as características físicas. A cor é o significante em voga e o processo de mestiçagem deságua nesse ponto da constituição desses sujeitos racializados, que acarreta em quanto mais características negroides um sujeito tiver, mais chances ele tem de sofrer racismo, tendendo a fazê-los querer aproximar-se desse ideal de branquitude.

Alinhados a esse pensamento, Fanon (2008) e Gomes (2019) defendem que isso não ocorre sem efeitos, uma vez que a cor negra, carregada historicamente de significados negativos, faz esses indivíduos racializados buscarem se afastar de suas características negroides, seja com procedimentos cirúrgicos para afinar o nariz, seja alisando seus cabelos, visando assim alcançar um ideal branco.

O ideal de branquitude não pode ser pensado sem essa memória simbólica que engendra as relações sociais e subjetivas. Importante sinalizar que não se trata de querer ser branco por via de uma mudança na cor de pele, mas de um desejo de reconhecimento e de pertencimento dentro da sociedade que um branco possui, já que, através de uma construção histórica, o “ser negro” ganha uma conotação desvalorizada na lógica racial. E, como bem colocado por Mbembe (2018), uma palavra sempre vinda a remeter a evocar alguma coisa para aquele que escuta, a palavra “negro” adquire sua consistência a partir dessa construção histórica.

É um “negro” aquele que, encurralado contra a parede sem porta, ainda assim acredita que tudo acabará por se abrir. Ele então bate, suplica e bate de novo na esperança de que lhe abram uma porta que não existe. Muitos acabaram por se acomodar a essa realidade e por se reconhecer na sina que o nome lhes impingiu. Como o nome é feito para ser carregado, acabaram assumindo algo do qual originalmente não foram os criadores. Tal como a palavra, o nome só existe se for ouvido e assumido por quem o carrega [...] o nome “negro” foi, desde sempre, uma forma de coisificação e de degradação. Seu poder era extraído da capacidade de sufocar e estrangular, de amputar e castrar. Aconteceu com esse nome o mesmo que com a morte. (Mbembe, 2018, p. 264)

Essa atribuição de ser negro, a partir da imagem, da cor da pele, encerra os indivíduos em seus corpos, que só são enxergados em termos raciais e estereotipados, tendo sua subjetividade deixada de lado. A construção da imagem corporal, a imagem de si, ocorre a partir do olhar do Outro e dos significantes que marcam aquele corpo. Este olhar herda a memória simbólica que a sociedade inscreveu nos corpos negros. Isso fica evidente ao vermos em Gomes (2019) e em Kilomba (2020) como o olhar do negro em relação ao próprio corpo segue o ideal de branquitude, ideal do que é estética e moralmente aceitável; isso que faz com que o significante “negro” frequentemente venha imbuído de significações pejorativas. Ambas as autoras demonstram que, além da cor de pele, o cabelo tem um signo de “‘primitividade’, desordem, inferioridade e não-civilização” (Kilomba, 2020, p. 127) dentro do discurso racista, pois “ao mesmo tempo, *negras* e *negros* foram pressionadas/os a alisar o ‘cabelo ruim’ [...]. Essas eram formas de controle e apagamento dos chamados ‘sinais repulsivos’ da negritude” (p. 127).

Podemos chamar essa característica fenotípica do racismo de imagético. Tanto que, como vemos em Souza (1983), Nogueira (2007) e Gomes (2019), a

classe social, a estética e o tom de pele são os fatores que fazem com que, perante a sociedade, um sujeito seja visto como negro ou não. Um exemplo disso é quando um sujeito negro ocupa um lugar de prestígio social. Souza (1983) disserta que

Enquanto exceção, “confirmava a regra”, já que seu êxito não trazia como consequência uma reavaliação das condições de possibilidade do negro enquanto grupo, nem uma mudança de sua posição na ordem social vigente. Como exceção, perdia a cor: “deixa de ser ‘preto’ ou ‘mulato’ para muitos efeitos sociais, sendo encarado como ‘uma figura importante’, ou ‘um grande homem’... Vê-se, assim, compelido a desfigurar-se aos papéis sociais ambíguos do ‘cavalheiro por exceção’, em todas as circunstâncias sujeito a dar provas ultraconvenientes de sua capacidade de ser, de pensar e de agir como equivalente moral do ‘branco’. Em suma, condena-se a negar-se duplamente, como indivíduo e como parte de um estoque racial, para afirmar-se socialmente” (Fernandes, 1978, p. 266, citado por Souza, 1983, p. 23)

Se é na pólis e na cultura que vem a inscrição do que é mais ou menos belo ou mais ou menos aceitável, vai se inscrevendo no psiquismo dos sujeitos uma hierarquia de estética e moral que não pode ser desvinculada dos termos étnicos, na medida em que toda essa significação de beleza e moralidade é inseparável dos fatores sócio-históricos.

Essa hierarquia estética como um privilégio simbólico proporciona uma supervalorização da identidade branca em relação à negra, produzindo desigualdade nos valores estéticos que se estendem às atitudes cotidianas (Schucman, 2012), uma vez que “qualquer grupo precisa de referenciais positivos sobre si próprio para manter a sua autoestima, o seu autoconceito, valorizando suas características e, dessa forma, fortalecendo o grupo” (Bento, 2014, p. 27).

Além de privilégios simbólicos, Schucman (2012) ressalta que a branquitude ainda traz privilégios materiais, ou seja, vantagens sociais no que tange a espaços e posições a serem ocupadas como “facilidades no acesso à habitação, à hipoteca, à educação, a oportunidades de emprego e à transferência de riqueza herdada entre gerações” (p. 25), além de “condições materiais de vida e no acesso a poder institucional, políticas públicas e marcos legais” (p. 25).

O supereu e a busca de manutenção do ideal

É nessa corrente de pensamento que Souza (1983), a partir da psicanálise, discute a respeito do psiquismo dos sujeitos racializados atravessado pelo racismo.

A autora usa as teorizações freudianas sobre o narcisismo e o ideal do eu para pensar acerca desse ideal de branquitude que o negro no Brasil tenta alcançar.

Torna-se, nesse ponto, importante explorar a noção de ideal do eu e a de supereu. As funções do eu (eu ideal e ideal do eu) possuem o papel fundamental na estruturação da realidade. Na medida em que o eu se constrói, também a realidade se desenha. Como Freud (1914/2010a) sinaliza, a unidade egoica precisa ser constituída a partir de uma nova ação psíquica acrescida ao caos pulsional original. Enquanto Freud nomeia esse tempo de narcisismo primário, Lacan (1953-54/2009) o denominou de estágio de espelho, pela imagem corporal e a constituição do eu serem dadas a partir do outro. O outro tem, para a criança, um valor cativante, seja no espelho, seja no semelhante, e este irá se apresentar enquanto uma antecipação de sua imagem unitária. Soma-se à imagem jubilatória as enunciações, os juízos de valor, as declarações, que são escutadas pela criança e permitem a constituição de uma imagem de si, o eu.

A partir do paradigma do narcisismo, em que o eu é tomado como objeto de investimento, Freud (1923/2011) apresenta que o eu é também decorrência das identificações abandonadas pelo isso, na medida em que assume as características do objeto amado. O desenvolvimento do eu tem prosseguimento e consiste em um afastamento do narcisismo primário (eu ideal) e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação deste estado por meio do deslocamento da libido em direção ao ideal do eu, imposto de fora (Freud, 1914/2010a). O eu ideal é uma imagem dotada de todas as perfeições, atribuída pelos pais, sobre o qual recai o amor de si como miragem idealizada. O que a criança projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, em que ela era o seu próprio ideal. O ideal do eu comparece como sendo essa “nova forma” que toma a libido narcísica. Em outros termos, assim como há o afastamento, há também a tentativa de readquirir o narcisismo perdido, de forma que a esse distanciamento em direção ao exterior segue-se um retorno à posição primitiva, dando lugar ao narcisismo secundário. Lacan (1959-60/1998), por sua vez, considera que se trata de um transitivismo constante em que se produz esse “eu-ideal-eu” (p. 683).

Outra derivação do eu, é a que Freud (1923/2011) nomeia como supereu, a primeira e a mais importante identificação de um indivíduo, a qual é efetuada com o pai, uma identificação direta e imediata decorrente do complexo de Édipo. No Édipo do menino, este identifica-se primeiramente com o pai e desenvolve um investimento para com a mãe. Durante um tempo, essas correntes se mantêm lado a lado, até que os desejos direcionados à mãe

tornam-se mais intensos, ao passo que aumenta a hostilidade com relação ao pai, em função de um desejo de livrar-se dele e ocupar um lugar junto à mãe. Junto com a demolição do Édipo, correlata ao complexo de castração, o investimento objetal dirigido à mãe também precisa sucumbir e, em seu lugar, pode surgir uma identificação com a mãe ou uma intensificação da identificação com o pai. De modo geral, podemos observar a união das duas identificações, gerando um precipitado, que se mantém retido no eu em uma posição especial: o supereu.

O supereu consiste, portanto, em um resíduo das escolhas amorosas primitivas e também uma formação reativa contra essas escolhas, comportando as injunções: “você deve ser como o seu pai” e, ao mesmo tempo, “você não pode ser como o seu pai”. Essa dupla face dessa instância tem como prerrogativa reprimir o complexo de Édipo. Freud (1923/2011) sinaliza que, ao erigir o supereu, o eu consegue dominar o Édipo, mas, ao mesmo tempo, coloca-se assujeitado ao isso. Se o eu é o representante do mundo externo para o isso, o supereu, em contraste, é o representante do isso, ocasionando um conflito entre as instâncias. O supereu surge de uma identificação do pai como modelo e toda a identificação tem como consequência uma dessexualização. Após esse processo, o componente erótico não tem mais poder de unir-se à agressividade, e esta fica liberada, sendo expressa como uma inclinação à agressão ou à destruição. Essa desfusão é a característica central do supereu, que lhe confere a severidade e a crueldade, apresentadas pelo seu caráter ditatorial (Freud, 1923/2011).

Deste modo, segundo Freud (1933/2010b), o supereu é uma instância observadora, vigilante e julgadora do restante do eu e a voz da consciência crítica, competindo-lhe as funções de auto-observação, de consciência e de busca da manutenção do ideal. O supereu apresenta-se como um advogado, como ilustra Freud (1933/2010b), que se esforça a alcançar a perfeição idealizada.

Para Lacan (1953-54/2009), o supereu é um imperativo, caráter insensato, cego, simples tirania. O supereu tem uma relação com a lei, uma lei insensata que chega até a ser um desconhecimento da lei, “o Supereu é, a um só tempo, a lei e sua destruição” (p. 140) A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o “tu deves”, como exploraremos mais adiante.

Lacan (1953-54/2009) acentua a distinção entre ideal do eu e supereu, apesar de ambas as instâncias terem surgido quase juntas: “o Supereu é constrangedor e o ideal do eu exaltante” (p. 139). Os preceitos do supereu na cultura como as construções históricas, as tradições de um povo e uma raça – e até mesmo as ideologias –, devem ser entendidos como derivados do ideal da

cultura, que exige a consecução de suas aspirações, embora deixe como saldo o efeito dissolvente do supereu na singularidade do sujeito. O supereu, no lugar de afiançar o desejo, tal como faz o ideal do eu e sua circulação com a renúncia pulsional, reforça e alimenta o pulsional e a hostilidade do sujeito contra si mesmo. E, enquanto instância crítica e hipervigilante, comparece como uma busca mortífera pela execução do ideal.

O racismo, então, como uma construção sócio-histórica no Brasil e estruturante do país, veicula, no um a um, a branquitude enquanto um ideal, o que se expressa através das vociferações do supereu como um imperativo de manutenção deste ideal. Com a conservação da branquitude, o negro é imbuído de significações pejorativas e degradantes, muitas vezes animais, enquanto aos sujeitos brancos são dadas todas as significações de superioridade intelectual e moral. Deste modo, Souza (1983) defende que, dentro de uma sociedade que o rejeita, ser negro não é uma condição dada, e sim um trabalho a ser realizado, trata-se de “tornar-se negro” (p. 77). A esse pensamento, Gomes (2019) acrescenta que esse tornar-se negro está ligado à forma de lidar com seu corpo e seu cabelo, por exemplo, aceitando-os como suas características imagéticas.

Tu és negro, mas tu deves ser branco!

Para a psicanálise, o sujeito se constitui na medida em que ele é imaginado, falado, desejado, o que o insere no campo da cultura e do simbólico. A estrutura significante dita tudo o que acontece. Os processos ocorrem de modo circular entre o sujeito e o Outro: do sujeito chamado pelo Outro a advir e este mesmo sujeito que aparece no campo do Outro e retorna. Este movimento é circular, todavia, assimétrico. A criança não fala por si só e endereça sua fala ao outro, marcando a necessidade de que haja os “tus”, os outros para que a criança seja inserida no jogo simbólico. O sujeito nasce, assim, a partir do campo do Outro e, como pontua Lacan (1964/2008), “a característica do sujeito do inconsciente é de estar, sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeiras, sua história, num lugar indeterminado” (p. 204).

O psicanalista francês propõe as operações de constituição do sujeito em termos de alienação e separação a partir da lógica matemática e da teoria dos conjuntos. De modo sintético, a alienação é a primeira operação em que o sujeito se funda. E Lacan (1964/2008, p. 205) aponta que “o que quer que se faça, sempre se está um pouquinho mais alienado, quer seja no econômico, no político, no psicopatológico, no estético e assim por diante”. A alienação consiste

em um véu que condena o sujeito a aparecer enquanto divisão, ou do lado do ser ou do lado do sentido. Essa operação promove uma escolha forçada, ou pelo campo do ser, ou pelo campo do sentido, que inevitavelmente engendra uma perda. Há uma forçagem em direção ao sentido, o que implica uma perda no campo do ser, uma perda da identidade, de modo que a ordem simbólica não oferece ao humano nenhuma garantia quanto ao quem se é.

A operação da separação, por sua vez, termina com a circularidade entre o eu e o Outro. Separar refere-se a defender-se, munir-se para pôr-se em guarda, e implica em pôr-se no mundo, apesar de ser constituído pelo Outro.

A esse respeito, Kilomba (2020) comenta que o negro é forçado a desenvolver uma relação consigo através da presença alienante do branco, o qual comparece como uma Outridade, designando-lhe lugares e silenciando sua voz. No racismo, o negro é separado de qualquer identidade que possa vir a construir, lhe é apagada a memória e, com isso, também a sua subjetividade é destituída. O discurso da branquitude, ao enclausurar o negro no sentido pejorativo atribuído a sua cor, o demarca à parte, ao lhe conceber como uma exceção à regra (ser branco). Fanon (2008) guia essa compreensão ao dizer que, dentro dessa dialética com o branco, o negro tem dificuldade na elaboração de seu corpo. Essa elaboração acerca de si sofre um atravessamento histórico, tornando essa elaboração corporal em uma elaboração racial. O branco encerra o negro em sua cor e seu corpo é “desconjuntado, demolido, todo enlutado” (Fanon, 2008, p. 106). De modo correlato, Gomes (2019) comenta que a rejeição da negritude pelo próprio negro é um processo internalizado a partir do contato com a cultura e, mesmo com os pais exaltando a cultura negra, esse aprendizado leva ao choque da sociedade, ao se deparar com a forma com que seus semelhantes são representados na sociedade (nas grandes mídias, nos locais que ocupam), levando a um sentimento ambíguo de aceitação/rejeição em relação a si.

Deste modo, o ideal de branquitude, irrealizável, constrói uma imagem “comandada pela voz do outro” (Lacan, 1953-54/2009, p. 187), atribuindo um “tu és” que instiga o sujeito a se constituir. É a partir do Outro, tesouro dos significantes, que o significante “negro” pode vir a ganhar uma significação, traçando todos os significantes do sujeito em uma relação mútua. Ao escolher pela via do sentido, na alienação, o sujeito, ao mesmo tempo em que se identifica ao significante, desaparece. Ademais, Lacan (1957-58/1999) lembra que só há significação quando significante e significado se entrelaçam, ou seja, o significante “negro” em si nada significa. Ele pode vir a ser encharcado de sentido, na medida em que está em cadeia, dando uma significação que se articula na his-

tória do um a um – o significante “negro” associado aos significantes de “raça” e a significantes pejorativos, por exemplo. Esse entrelaçamento do significante com o significado é um “ponto de basta” (Lacan, 1957-58/1999, p. 202) em que, para além dele, está a voz que não concorre para efeitos de significação e que incita o sujeito a se constituir como um “tu és”.

Em suas teorizações, Lacan (1957-58/1999) situa esse “tu és” como estruturante da relação da criança com o outro, estando no mais íntimo da subjetividade. Isso fica evidente ao vermos, na relação especular, que é a partir desse outro que designa quem é esse estranho no espelho – “olha, Joãozinho, tu és isto”, “tu és esse pé, essa mão, essa barriga” – ou, até antes disso, quando o *infans* se encontra ainda na barriga materna e já lhe são atribuídos um gênero, um sexo, um futuro e um destino. Esse “tu és” é marcador de toda a história do sujeito. Aparecendo como uma invocação, ele não só designa ao receptor que ouve um lugar subjetivo, mas também o rechaça ao encerrá-lo nisso, alienando-o ao desejo do Outro.

Aqui, o que está colocado é a alienação ao significante que vem do Outro e ganha corpo à custa do apagamento do sujeito. Isso pode ser ilustrado pelo que tanto Fanon (2008) traz, ao descrever a situação vivida pelo negro antilhano vivendo na França, quanto por Gomes (2019), ao tratar da relação do negro com seu corpo e cabelo, ou por Kilomba (2020), ao narrar as situações de racismo cotidiano pelas quais suas entrevistadas já passaram. Nestes casos, os autores retratam como o discurso construído historicamente em relação à cor faz com que o “negro” na série significante esteja ligado a significados negativos. Na alienação, o sujeito tem uma escolha a fazer e, alienando-se na via do sentido, porém, a conotação que isso terá será própria. A cor negra, os traços negroides e os cortes de cabelo étnicos, estando no campo do imaginário, nada significariam se não houvesse um campo simbólico, regido pela regra significante, que constrói uma significação acerca deles.

Neste processo de constituição, em um primeiro tempo, a voz está na posição ativa como uma invocação, um apelo para a voz desse outro em que o “tu és” aparece; no segundo momento, está na posição passiva, em que procura ouvir essa voz do outro. A voz, enquanto objeto a, não é correlata à fala ou a uma fonetização, o que pode ser ilustrado “sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma de imperativos do supereu” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 275). A voz é o modelo privilegiado da primeira relação com o Outro, apresentando-se como o vetor privilegiado do significante. Como elemento intermediário à linguagem e à fala, a voz não se equaciona a um desses campos, mas introduz a cadeia significante. Por esta razão, Miller (2013) e Vivès (2018)

inscrevem a voz como um terceiro entre a função da fala e da linguagem, pois a fala, amarrando o significado ao significante, dá sentido às funções do sujeito.

Segundo Miller (2013), “se estabelecermos que podemos falar sem voz, apenas por afirmar isso, podemos inscrever no registro da voz o que constitui o resíduo, resto da subtração da significação e do significante” (p. 6). Desse modo, a voz é o que é do significante, mas não concorre para efeito de significação. Sendo uma função do significante – seja falada, entendida, lida ou escrita – e não estando ligada aos órgãos, a voz é essas “várias vozes” da cadeia significante que designam várias atribuições subjetivas ao sujeito, entrando no lugar daquilo que é indizível. A voz da mãe, a cada vez que se dirige à criança, apenas faz eco para um vazio que é o lugar vazio do Outro como tal. Por ressoar no vazio, o objeto invocante coloca uma questão sobre o Outro como lugar e como sujeito, porque, de alguma maneira, convoca um sujeito a se localizar (invocação).

Vivès (2013) propõe o circuito gramatical da voz em três tempos lógicos. O primeiro trata-se de um “ser ouvido”: correspondendo ao primeiro grito da criança, quando o sujeito ainda não existe, havendo apenas caos pulsional. Nesse tempo, podemos localizar o “tu és”, enquanto um apelo, uma invocação ao Outro, no que este responde, “tu és”: “esse Tu, é o significante de apelo ao Outro” (Lacan, 1957-58/1999, p. 157). Na invocação, há uma exigência de que o desejo do sujeito dependa do Outro; é um convite incondicional. No “tu”, trata-se de “dar a mesma voz que desejamos que ele tenha, de evocar essa voz” (Lacan, 1957-58/1999, p. 159). No segundo tempo, “ouvir” corresponde à entrada do Outro que vem a responder ao grito. A satisfação da demanda depende do Outro e tudo recai na dependência do que aqui acontece. É um vai-e-vem entre mensagem e código, que permite que a mensagem seja autenticada pelo Outro no código. E, no terceiro tempo, trata-se de “fazer-se ouvir”: quando o sujeito se faz voz; em busca do ouvido do Outro que o atendeu na primeira vez, ele coloca a sua voz procurando ser atendido e se colocando como desejante. É na medida em que, a partir do recalque originário, essa voz do Outro se cala, que se permitirá ao sujeito advir. Diante disso, a assunção à linguagem feita pelo sujeito é vetorizada pela voz e “aquele que não conseguiu tornar-se surdo a essa voz primordial continuará suspenso nela, à espera” (Vivès, 2018, p. 20). Ou seja, é neste terceiro momento que a gramática reflexiva torna-se possível sob a forma de “fazer-se ouvir”, indicando que o sujeito deve assumir a própria voz e fazer a do Outro calar, podendo separar-se dele.

Mbembe (2018) considera que a afirmação “eu sou negro” remete a uma intimação acerca desse sujeito “quem é você?”. E, tal qual o “*Che voi?*”, que surge

para incitar o sujeito a se constituir, essa intimação é o que faz o autor pontuar que identificar-se enquanto negro começa com essa pergunta. Porém, na reflexão de Souza (1983), essa construção de si não é dada *a priori*, mas é um “tornar-se”, e podemos denotar que a problemática acerca dessa constituição não está apenas circunscrita à pergunta “quem é você?”, mas à imposição de um “tu deves!”, dada pela branquitude. Essa atribuição dada pelo Outro, que vem tal qual uma flecha, situa o sujeito e constitui o seu ideal.

Sufocado pelo imperativo, buscando um ideal inalcançável, o sujeito fica sem voz. As tentativas de corresponder ao ideal de branquitude podem ter como desdobramento o acometimento de práticas sobre o corpo, como cirurgias, mas que ao mesmo tempo buscam preservar alguma subjetividade. Souza (1983) associa a exigência do supereu à busca de tentar ser sempre o melhor a partir de suas entrevistas com sujeitos negros. Por ele ser essa instância representante da moral e o advogado que evoca o cumprimento do ideal (Freud, 1933/2010b), representa esse “tu és negro, então deves ser sempre o melhor”, impondo um ideal de branquitude do qual o sujeito negro nunca conseguirá alcançar, que se inscreve como um “tu deves!”.

O supereu, como voz, é o que impõe um ideal a ser seguido, imputando mais do que um “tu és”, mas também um “tu deves!”. Em sua face insensata de imperativo de gozo, a instância superegoica vocifera contra o eu, massacrando-o por não alcançar o ideal. O sujeito, ao alienar-se ao significante “negro”, denota um “tu és”, convocando-o a advir. Entretanto, enquanto voz do supereu, instância que observa o eu atual e o mede com o seu ideal, é esmagado pelas exigências do “tu deves ser branco”.

Diante desse ideal inalcançável, Souza (1983) aponta desfechos como melancolia, insegurança, culpa e sentimento de inferioridade desses sujeitos, em que a única saída para o sujeito não se apagar diante desse significante “negro” torna-se o desejo.

Considerações finais

No presente artigo, procuramos, a partir de uma leitura psicanalítica, lançar luz sobre a busca por um ideal de branquitude que é imposto ao negro pelo racismo. O processo colonizador ocorrido no Brasil e a escravidão deixaram marcas persistentes e estruturaram as relações sociais, provocando efeitos subjetivos. Na medida em que a hegemonia branca nomeia o outro racializado, demarcando-o como o objeto que serve ao seu bel prazer, ocorre uma prática

de desumanização. Além disso, histórico-socio-politicamente, há indivíduos atravessados pela precarização e pela vulnerabilização de suas vidas, lugares que lhe são frequentemente atribuídos antes mesmo de nascer, sublinhando os moldes pelos quais nossa sociedade foi erigida. A memória simbólica colonial deixa marcas na sociedade e nos indivíduos, atravessando sua subjetividade e marcando seus corpos.

Reconhecer-se como negro, hoje, no contexto brasileiro, tem como saldo uma negativização de si. Quando nasce uma criança negra, esse significante lhe marca o corpo, lhe encerra em sua cor e a marginaliza da sociedade. Portanto, não revisitar nossa história tem como implicação a produção de um futuro que é uma repetição daquilo que não foi elaborado, nem explicitado: racismo nosso de cada dia, velado nas práticas comuns. Atravessado pelos determinantes sócio-históricos, essa memória simbólica brasileira, além de situar o negro à parte do branco, produz mal-estar nas relações sociais e destitui os negros de suas condições de sujeitos.

Não se nasce negro, torna-se negro, constitui-se sujeito, negro. Fazer-se ouvir é uma operação correlata ao tornar-se, defendida por Souza (1983). Desse modo, é um trabalho de fazer calar o imperativo superegoico, “tu deves!” e fazer-se ouvir, indicando uma apropriação da sua história, coletiva e singular, a recuperação das memórias e um reconhecimento das raízes para poder advir.

Whiteness ideal: a psychoanalytic reading about racism

ABSTRACT *This work aims to demonstrate how the ideal of whiteness imposes itself on the black population. The colonizing process that took place in Brazil created the categories of white and black and closed the latter to the skin of their bodies and to a marginal place in society. Being white appears to be an ideal to be attained, while the superego rages against the self for always falling short of its ideal. Marked by the “you are” black and devastated by the superegoic voice of “you must” be white, the subject is erased. In this sense, it is about becoming black, assuming its image, its history and its memory.*

KEYWORDS *Psychoanalysis; racism; whiteness; ego ideal; super-ego.*

Ideal de la blancura: una lectura psicoanalítica sobre el racismo

RESUMEN *Este trabajo tiene como objetivo demostrar cómo el ideal de la blancura se impone a la población negra. El proceso colonizador que tuvo lugar en Brasil creó las categorías de blanco y negro y cerró a este último a la piel de sus cuerpos y a un lugar marginal en la sociedad. Ser blanco parece ser un ideal a alcanzar, mientras que el superyó se enfurece contra*

el yo por no alcanzar siempre su ideal. Marcado por el “tú eres” negro y devastado por la voz superyóica de “debes” ser blanco, el sujeto se borra. En este sentido, se trata de volverse negro, asumiendo su imagen, su historia y su memoria.

PALABRAS CLAVE Psicoanálisis; racismo; branquitude; ideal del yo; superyó.

Referências bibliográficas

- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Bento, M. A. S. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-57). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Bueno, E. (2018). *Brasil, uma história*. Rio de Janeiro: Leya.
- Costa, E. S. (2012). *Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: UFBA.
- Freud, S. (2010a). Introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*(Obras completas, P. C. Souza, trad., v. 12, pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1914).
- Freud, S. (2010b). Novas conferências introdutórias à psicanálise: 31. A dissecação da personalidade psíquica. In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*(Obras completas, P. C. Souza, trad., v. 18, pp. 192-223). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1933).
- Freud, S. (2011). O eu e o id. In S. Freud, *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)* (Obras completas, P. C. Souza, trad., v. 16, pp. 13-74). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1923).
- Gomes, N. L. (2019). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. São Paulo: Autêntica.
- Guimarães, A. S. A. (2002). Democracia racial. *Cadernos Penes*, 4: 33-60.
- Kilomba, G. (2020). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 653-691). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1998).
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1957-1958).
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1962-1963).

Erick Giovanni Sobral Teixeira e Clarice Medeiros

- Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1964).
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (2ª. ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1953-1954).
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1.
- Miller, J. A. (2013). Jacques Lacan y la voz. *Opção Lacaniana online nova série*, 4(11): 1-13.
- Nogueira, O. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, 19(1): 287-308.
- Sales, J. (2019). *Racismo no Brasil: um olhar psicanalítico*. Rio de Janeiro: Autobiografia.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.
- Visentini, P. F.; Ribeiro, L. D. T. & Pereira, A. D. (2012). *História da África e dos africanos*. Petrópolis: Vozes.
- Vivès, J. M. (2018). *Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

Recebido: 29/06/2021

Aceito: 04/11/2021

Clarice Medeiros

Rua Barão do Bom Retiro, 2723/1102 - Grajaú
Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20540-341
(21) 99690-3515
claricemdrs@gmail.com

Erick Giovanni Sobral Teixeira

Rua Ferreira Pontes, 764 - Grajaú
Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20541-280
(21) 98289-7025
erickgiouvannist@gmail.com