



VOLUME 40

**ANDRÉA MARIS CAMPOS GUERRA
JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA
FÁBIO SANTOS BISPO
FÍDIAS GOMES SIQUEIRA**
(orgs.)

Cicatrizes da escravização

Psicanálise em diálogo



Esta obra foi selecionada para integrar a “Coleção Pesquisa Ufes”, a partir de Chamada Pública feita pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) aos programas de pós-graduação da universidade.

A seleção teve por base pareceres que consideraram critérios de inovação, relevância e impacto.

O financiamento da Coleção foi viabilizado por meio do Programa de Apoio à Pós-Graduação (Proap) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e de recursos do Tesouro Nacional.



**Universidade Federal
do Espírito Santo**



Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor

Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor

Roney Pignaton da Silva

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Valdemar Lacerda Júnior

Chefe de Gabinete

Cláudia Patrocínio Pedroza Canal

Diretor da Edufes

Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial

Carlos Roberto Vallim, Eneida Maria Souza
Mendonça, Fátima Maria Silva, Graziela Baptista
Vidaurre, Isabella Vilhena Freire Martins, José
André Lourenço, Marcos Vogel, Margarete Schat
Góes, Rogério Borges de Oliveira, Sandra Soares
Della Fonte, Sérgio da Fonseca Amaral

Secretaria do Conselho Editorial

Douglas Salomão

Administrativo

Josias Bravim
Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos

Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta
Estefânia Soares

Seção de Design

Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

Seção de Livraria e Comercialização

Adriani Raimondi, Dominique Piazzarollo,
Marcos de Alarcão, Maria Augusta
Postinghel, Maria de Lourdes Zampier



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Diretor da Graúna Digital

Thiago Moulin

Supervisão

Laura Bombonato

Seção de edição e revisão de textos

Carla Mello | Natália Mendes

Seção de design

Carla Mello

Projeto gráfico

Edufes

Diagramação e capa

Carla Mello

Revisão de texto

Natália Mendes

Fotografia da capa por
Bele Colares-Silva - Estudante do
curso de Psicologia da Ufes.

Esta obra foi composta com
a família tipográfica Crimson Text.

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

C568 Cicatrizes da escravização [recurso eletrônico] : psicanálise em diálogo / Fábio Santos Bispo [et al.], [organizadores]. - Dados eletrônicos. - Vitória, ES : Edufes, 2023. 400 p. ; il. (Coleção Pesquisa Ufes ; 40)

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-522-9

Modo de acesso: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/774>

1. Psicanálise. 2. Racismo. 3. Relações raciais. 4. Escravidão – Brasil. 5. Escravidão – América Latina. 6. Cicatrização de feridas. I. Bispo, Fábio Santos, 1982- [et.al.]. II. Título. III. Série.

CDU: 316.347(=414)

Elaborado por Sandra Mara Borges Campos – CRB-6 ES-000593/O

Cicatrizes da escravização

Psicanálise em diálogo

**ANDRÉA MARIS CAMPOS GUERRA
JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA
FÁBIO SANTOS BISPO
FÍDIAS GOMES SIQUEIRA
(orgs.)**

VITÓRIA, 2023

Sumário

APRESENTAÇÃO	14
<i>Fábio Santos Bispo</i>	
<i>Andréa Máris Campos Guerra</i>	
Referências	19

CONTEXTO: PODERES, INTERESSES E VIOLÊNCIAS

Somos da Terra	22
<i>Antônio Bispo dos Santos</i>	
Referência.....	31

A psicanálise e a violência colonial na América Latina: impasses epistemológicos e pontos de encontro	32
<i>Omar David Moreno Cárdenas</i>	

RESUMO.....	32
A modo de introdução: o negro suspeito como anacronismo?.....	33
As perspectivas pós-coloniais e decoloniais e a psicanálise	36
Quais consequências da crítica colonial para a psicanálise?	37
O lugar marginal compartilhado e um diálogo possível.....	40
A violência da colonização e as leituras sobre sua subjetividade, além da época	41
Tratamento à colonização na América Latina e no Brasil.....	42
Pontos de encontro: hipóteses, construções e perguntas.....	46
Referências	48

Perspectiva colonial e o controle dos territórios e dos corpos nas políticas contemporâneas	54
<i>Jair da Costa Júnior</i>	

RESUMO.....	54
Escravidão, experiência e capital racial.....	55
Políticas públicas: dispositivos de intervenção nos territórios e na realidade social.....	63
Considerações.....	73
Referências.....	74

TEXTO PSICANALÍTICO: UM CAPÍTULO NECESSÁRIO DE SER ESCRITO

Psicanálise lacaniana à brasileira: segregação, colonialidade e escravidão	80
---	----

Andréa Máris Campos Guerra

Introdução.....	81
Memória e consciência.....	82
Enquadre da questão.....	85
O mais de gozo nos processos de colonização e escravidão.....	87
Inflexões coloniais sobre a raça.....	91
<i>Tópico 1 – Racismo e Discurso</i>	93
<i>Tópico 2 – O Outro e o racismo</i>	94
<i>Tópico 3 - Gozo e raça</i>	98
Poucas amarrações.....	100
Referências.....	102

Perspectivas psicanalíticas sobre a segregação e o racismo no Brasil	106
---	-----

Fídias Gomes Siqueira

RESUMO.....	106
Introdução.....	107
Elementos para pensar a segregação e o racismo em psicanálise.....	107

A estrutura da segregação e do racismo no Brasil e sua relação com a escravidão	117
Considerações finais	121
Referências	123
O racismo como segregação do gozo do Outro	129
<i>Luís Francisco Espíndola Camargo</i>	
O racismo como um modo de segregação	130
Segregação, gozo e Supereu	136
Racismo e pseudociência	138
Referências	148
Uma lei contra o mal-estar da abolição	152
<i>Renato Sargedinne Araújo</i>	
RESUMO.....	152
Introdução	154
Escravidão: crime e patologia	154
Culpabilidade, crime e mal-estar na História (metodologia).....	157
Cego de amor, o criminoso sem remorso (desenvolvimento).....	160
Celebração e lamento	162
A nostalgia do pai e o ódio expiatório	164
Nostalgia universitária	166
A moral melancólica	167
Uma criança é batida.....	169
A reação, uma política melancólica.....	170
O crime então ilegal	175
Lei, trabalho de confissão e responsabilização	177
Conclusão	179
Referências	182
Linhagens e famílias negras: resistência à escravização	187

Bárbara de Faria Afonso

RESUMO.....	187
introdução	188
Referências	203

Consequências subjetivas da escravização no Brasil: a função materna exercida por mulheres negras escravizadas e suas descendentes	205
---	------------

Elisa de Santa Cecília Massa

RESUMO.....	206
As mães-pretas do Brasil colonial.....	208
Psicanálise e função materna	211
A ambivalência e o cuidado das babás	216
Para não concluir	218
Referências	221

TEXTO DE HOJE: NEGRITUDE BRASILEIRA

Genocídio de jovens negros no Brasil: há saídas de um beco sem saída?.....	224
---	------------

Fábio Santos Bispo

Beatriz Oliveira da Silva

Nayara Oliveira Francisco

RESUMO.....	225
Introdução	225
O genocídio no terceiro milênio.....	227
Uma leitura lacaniana da articulação entre racismo e genocídio.....	232
Algumas considerações analíticas	237
Considerações políticas inconclusivas.....	240
Referências	241

Tornar-se negro, entre a identificação e a alienação 244

Leandro Bento da Silva

Renata Damiano Riguini

RESUMO.....	244
Introdução	245
O Eu a se constituir e a identificação.....	246
Alienação e separação, o campo do Outro	252
Entrevistas.....	254
Conclusão	260
Referências	261

Freud, narcisismo das pequenas diferenças e relações raciais: potencialidades, limitações e proposições para o enfrentamento ao racismo 265

Thalita Rodrigues

RESUMO.....	266
Introdução	266
Potencialidades.....	269
Limitações	276
Proposições	282
Considerações finais	284
Referências	285

A perversão da escravidão no Brasil: contribuições lacanianas para um debate sociológico sobre o par sadismo/masochismo 289

Rodrigo Goes e Lima

RESUMO.....	290
Introdução	290
O recurso ao sadomasoquismo em Jessé Souza no contexto da escravidão no Brasil.....	291

Linhas gerais para uma abordagem do sadismo e masoquismo em Lacan	296
Lacan com Souza: apontamentos teórico-políticos em direção a uma conclusão.....	303
Referências	307

CONTRATEXTUALIDADES: CLÍNICA POLÍTICA

Tornar-se negro: dimensões subjetivas e políticas a partir de uma leitura lacaniana.....	311
---	------------

Fábio Santos Bispo

Cristiane da Silva Ribeiro

RESUMO.....	312
Introdução	312
Uma leitura possível de tornar-se negro.....	313
Entre o universal e o singular, a política e a clínica, o social e a subjetividade	322
Considerações finais	326
Referências	328

Cultura Negra no Brasil: do recalque às resistências	331
---	------------

Jacqueline de Oliveira Moreira

Ana Carolina Dias Silva

Alessandro Pereira dos Santos

RESUMO.....	332
Introdução	332
Cultura negra	335
Do recalque às resistências.....	342
Considerações finais	346
Referências	347

A escuta extensiva no Raiz Forte Espaço de Criação: encontros de circularidade como fundamento..... 350

Charlene Sales Bicalho

Sonia Rodrigues da Penha

Tatiana Gomes Rosa

RESUMO..... 351

Abre-caminho 351

“Desmontagem”, “Reencontros de si” e “Ku sanga” 353

Considerações finais 360

Referências 361

Escrevivências de mulheres negras: o ato de narrar a própria história como possibilidade para uma epistemologia insurgente .. 366

Ketle Silva

Delani Ferreira dos Santos

Karoline Mendes Santos

Luziane de Assis Ruela Siqueira

RESUMO..... 367

Introdução 367

Diálogos entre Walter Benjamin e Conceição Evaristo..... 374

Cartas-abayomi 377

Escrevivências: contribuição para uma epistemologia insurgente 384

Referências 386

Kiusam de Oliveira: narrativas do reencantamento 389

Afonso Celso Pereira Junior

Ana Clara Daher Carneiro Ferraz

Luana Carvalho Trindade

Natalia Soares Dalfior

Referências 397

Sobre os organizadores	399
<i>Andréa Maris Campos Guerra</i>	<i>399</i>
<i>Jacqueline de Oliveira Moreira</i>	<i>399</i>
<i>Fábio Santos Bispo</i>	<i>400</i>
<i>Fidias Gomes Siqueira</i>	<i>400</i>

APRESENTAÇÃO

Fábio Santos Bispo
Andréa Máris Campos Guerra

Este livro é resultado de um esforço integrado de vários psicanalistas, de diferentes grupos de pesquisa, que se articularam para aprofundar estudos psicanalíticos em torno das consequências subjetivas, políticas e sociais do longo e terrível processo de escravização de povos africanos, no qual o Brasil teve uma participação central, cujas repercussões ainda hoje se fazem sentir. Bastaria para justificar histórica, epistemológica e clinicamente o estudo detido das consequências psíquicas da escravização, a rotina de mortalidade e adoecimento da população negra, de seu encarceramento em massa e a violência cotidiana que atravessa a maior parte dessa população, imersa em um cotidiano de racismo estrutural institucionalizado. Essa obra, entretanto, também recolhe a história mundial que atravessa nossa experiência acadêmica e soma-se à da Martinica, na figura do professor Aimé Charles-Nicolas.

Ao inaugurar o Memorial da Escravização em seu país de origem, o Dr. Charles-Nicolas mobilizou esforços internacionais que, através do Prof. François Sauvagnat – a quem rendemos homenagem póstuma aqui –, estendeu-se ao Núcleo Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo – PSILACS, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Assim, nasceu em 2015 o eixo de pesquisa sobre as consequências subjetivas da escravização, vinculado à pesquisa internacional Adolescências e Leis, que conta com a colaboração do Grupo de Pesquisa Psicanálise: clínica e laço social, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES. Partimos da leitura dos clássicos brasileiros, como Florestan Fernandes, Miguel Chaloub e Abdias Nascimento para, mais recentemente, imergir na bibliografia sobre os processos anti, pós ou decoloniais, sempre em sua interface com a perspectiva psicanalítica. De início, a noção de consequências subjetivas nos levou a percorrer um conjunto de autores que se debruçaram sobre os atravessamentos da experiência de dominação na subjetividade dos povos colonizados e suas reverberações atuais nos processos de racismo. Autores como Frantz Fanon (2008) e Neuza Souza (1983) foram fundamentais em nossos diálogos, tanto pela contribuição que trazem para pensarmos o contexto brasileiro quanto pelas apropriações que empreenderam da psicanálise, cuja riqueza não parece ter ainda sido devidamente perscrutada. Na medida em que avançamos, foi possível demonstrar que subjetividade e laço social se constituem como duas faces de um mesmo processo histórico, de modo que não se pode pensar os sofrimentos subjetivos sem abordar os sintomas sociais e político-jurídicos que os condicionam.

Cicatrizes da escravização é, pois, um título que mantém aberta uma margem de enunciações quanto às marcas deixadas pela violência escravagista. Uma cicatriz pode ser motivo de sofrimento e vergonha por trazer à memória um evento doloroso. Por outro lado, pode ser tomada como uma marca no corpo que indica uma história de lutas e superações. Permanece uma ambiguidade entre um processo

de cura – que indica como o corpo foi capaz de tratar uma ferida – e uma sequela que insiste em não desaparecer. De toda forma, uma cicatriz é um traço inscrito no corpo que, para ser significado e interpretado, demanda que se possam construir narrativas, que se possam contar e recontar as histórias em torno de sua produção. Há elementos em torno da escravização que não cessam de se escrever, que se naturalizam e atualizam formas de dominação e de violência racista. Há também elementos que não cessam de não se escrever. Histórias que permanecem silenciadas, dores que permanecem inauditas e feridas cuja cicatrização é sempre muito precária, na medida em que novas feridas são abertas sobre as antigas.

A psicanálise pode nos ajudar a circunscrever as repetições, que se transformam em grandes sintomas sociais, e também aquelas que giram em torno do que é impossível de se traduzir, evocando sempre novas formas de historização. Para realizar essa tarefa, entretanto, sem se transformar numa história única e silenciadora, é necessário evocar outros discursos e outros campos de saber, como a História, o Direito, a Educação, para conversas abertas às confluências e confrontos. *Psicanálise em diálogo* é, portanto, um subtítulo que evoca a necessária implicação da psicanálise com outros campos de saber. Não se trata de aplicar a psicanálise, como uma forma de colonização dos outros campos, mas de *implicá-la* no contexto da cidade e de suas margens (Guerra e Benfica, 2020). Célio Garcia (2011) sugere que a Psicanálise se encontra “implicada em outros discursos com os quais ela se confronta além da clínica propriamente dita” (p. 26). A implicação, além de uma dimensão política, comporta uma vertente lógica (Bispo, 2014), cujo cruzamento é fundamental para se pensar em epistemologias insurgentes e abertas a vozes historicamente deslegitimadas.

Nesse sentido, destacamos alguns pontos cruciais que orientaram nosso trabalho e que nos ajudaram a sustentar o percurso que se materializou nesta coletânea:

1. Embora muitos de nós sejamos psicanalistas, praticantes e pesquisadores orientados por uma política da clínica bem

própria a esse campo, entendemos que não se trata de introduzir uma postura defensiva a favor da psicanálise, com o intuito de colocá-la como exceção, a salvo das críticas do pensamento decolonial. É preciso admitir que, mesmo que a psicanálise de Freud a Lacan não tenha produzido teorias essencialmente racistas, ela suporta uma dívida histórica com a problemática do racismo, ao não tê-la pautado como problema teórico relevante. O fato de muitas das autoras e autores e das questões aqui discutidas terem permanecido à margem do texto psicanalítico, constitui um problema urgente que requer nossa atenção.

2. Por que então partimos da psicanálise? a) Porque é urgente valorizarmos o que tem sido feito até agora e fomentarmos novas contribuições nesse campo; b) porque a psicanálise tem, em sua prática, essa perspectiva da escuta de vozes silenciadas pela cultura e pelo próprio superego; c) porque suas matrizes nos ajudarão a circunscrever os efeitos simbólicos (linguagem) da violência racista na subjetividade e nos corpos negros; e, finalmente, d) porque essas mesmas referências podem nos ajudar a abordar os efeitos na subjetividade de pessoas não-negras de todo processo histórico de subjugação das pessoas negras no Brasil – o que já tem sido estudado pela psicologia social, por exemplo, com a noção de branquitude.
3. Tomando, então, a inspiração de Lacan (1969-70/1992) no Seminário 17, não é o discurso da psicanálise que é avesso à lógica de dominação, mas o discurso do analista. A psicanálise não está, pois, garantida contra um uso racista, machista, misógino ou homofóbico de suas teorias. Ou, como adverte Foucault (1999/1975), não está livre de que sua teoria e sua clínica sejam utilizadas a favor do poder de punir. É na sustentação do ato analítico nos encontros subjetivos que uma subversão é possível. Entretanto, se essa subversão se fecha na singularidade de uma experiência individual, ela tem poucas

chances de tornar-se efetiva na superação da violência racista que atinge a coletividade. Uma implicação, portanto, que se articule com a coletividade e com os movimentos sociais precisa ser buscada. Em síntese, uma tensão dialética entre a singularidade do discurso analítico e a possibilidade de coletivização do saber.

4. A exemplo do que foi relatado na produção do livro *O racismo e o negro no Brasil - questões para a psicanálise* (Kon, Da Silva & Abud, 2017), certo nível de tensão e de desconforto sempre se produz em nossos debates. Seja pelas ambiguidades e atravessamentos quanto ao lugar de fala, seja por deslizes advindos dos modos históricos de se operar no universo acadêmico. É preciso suportar esse desconforto para se produzir um saber a partir de um campo que não tem uma tradição de contribuir para a luta antirracista, como é o campo da psicanálise. Não se trata de silenciar as tensões nem de desqualificar as queixas e acusações, mas de acolhê-las como uma advertência constante contra os riscos de deslizamento do discurso.
5. A universidade, assim como outras instituições, encontra-se atravessada pela dimensão estrutural do racismo, que reproduz formas sutis de violência à revelia das intenções de seus agentes. Nesse sentido, é inevitável a exteriorização de alguns conflitos. Mas também é responsabilidade de todos, principalmente das pessoas não negras – que ainda têm mais acesso aos principais lugares de poder –, a desconstrução dos mecanismos simbólicos de perpetuação do racismo. Como a presença de pessoas negras na universidade é uma realidade relativamente nova, sempre surge a questão sobre a legitimidade da fala sobre o racismo. Se, por um lado, é importante que vozes historicamente silenciadas sejam escutadas e valorizadas, por outro, é igualmente importante que a crítica à branquitude não seja uma responsabilidade exclusiva de pessoas negras. Reconhecemos que alguns lugares, como a cátedra de uma

universidade ou a gestão de uma política pública, amplifica os poderes de fala e, conseqüentemente, também a responsabilidade quanto ao uso antirracista desse poder.

Esperamos que essa coletânea contribua para a produção de novas pesquisas e novas lutas antirracistas, instrumentalizando novas práticas ou fomentando novos discursos. Agradecemos às autoras e aos autores que contribuíram com este trabalho e que, com zelo e coragem, se dispuseram a compartilhar seus estudos com o público por meio deste livro.

REFERÊNCIAS

Bispo, F. (2014) A ética da contingência e a implicação da psicanálise no laço social. **Psicologia Revista**, 23 (1), 75-95. Recuperado em 19 ago. 2020, de <https://revistas.pucsp.br/psicorevista/article/view/20215>

Fanon, F. (2008) **Pele negra, Máscaras brancas**. Trad. Alexandre Pomar, Porto: Edição A. Ferreira (Trabalho original de 1952).

Foucault, M. (1999) **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. (R. Ramalheite, Trad., 27 edição). Petrópolis: Vozes (Trabalho original publicado em 1975).

Garcia, C. (2011) **Psicologia jurídica**: orientação para o real (D. Matoso, org.). Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2011.

Guerra, A. M. C. & Benfica, A. G. (2020) **Psicanálise Implícada e Adolescência**: modos de intervenção e testemunhos clínicos. Curitiba: CRV.

Kon, N. M. et al. (2017) **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Lacan, J. (1992) **O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise** (A. Roitman & A. Quinet, trads.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1969-1970)

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro, ou: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal.

**Contexto:
poderes,
interesses e
violências**

Somos da Terra

Antônio Bispo dos Santos

Quando provoço um debate sobre a colonização, os quilombos, os seus modos e as suas significações, não quero me posicionar como um pensador. Em vez disso, estou me posicionando como um tradutor. Minhas mais velhas e meus mais velhos me formaram pela oralidade, mas eles mesmos me colocaram na escola para aprender, pela linguagem escrita, a traduzir os contratos que fomos forçados a assumir.

Fui para a escola da linguagem escrita aos nove anos, mas, desde que comecei a falar, fui formado também por mestras e mestres de ofício nas atividades da nossa comunidade. Quando fui para a escola no final da década de 1960, os contratos orais estavam sendo quebrados na nossa comunidade para serem substituídos por contratos escritos impostos pela sociedade branca colonialista. Estudei até a oitava série, quando a comunidade avaliou que eu já poderia ser um tradutor.

Na década de 1940 houve uma grande campanha de regularização das terras pela escrita. Isso ocorreu no Piauí e também no resto do Brasil. A lei dizia que as pessoas que ocupavam a terra seriam

chamadas de posseiros. Essa lei colocou um nome, coisificou essas pessoas. Não éramos posseiros, éramos pessoas... O que isso significou para nós?

A partir do momento em que a lei diz que somos posseiros, ela está cumprindo um papel importante para o colonialismo. O colonialismo nomina todas as pessoas que quer dominar. Às vezes fazemos a mesma coisa sem perceber: quando temos um cachorro, por exemplo, damos a ele um nome, mas não um sobrenome. Os colonialistas dão um nome, mas não dão um sobrenome porque o sobrenome é o que expressa o poder. O nome coisifica, o sobrenome empodera. Então, ao nos chamar de posseiros, nos colocaram em uma situação de dominação, obrigando-nos a cumprir os contratos que a nomeação de posseiros nos impunha.

Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão em função da vida. O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita. Quando o Estado veio para demarcar as terras, meu avô se recusou, dizendo: “Como vamos demarcar uma coisa que já é nossa?”. Assim, os brancos chegaram, compraram as terras e nós perdemos o direito sobre elas. Mesmo os mais velhos que, naquela época, haviam demarcado as suas terras, ao morrerem as perderam porque os seus herdeiros não fizeram inventários.

A maioria das terras das comunidades tradicionais no Brasil é considerada espólio, pois ninguém fez escritura. Mas se hoje em dia nós fazemos, porque nos é imposto, tem algo mais grave implicado. Para fazer o título é preciso ter um laudo antropológico – mesmo

com a lei dizendo que ser quilombola é autodeclaratório – e um laudo agrônomo. É a mais sofisticada utilização da inteligência do Estado para identificar o perfil da resistência. Por que precisaríamos de um antropólogo para nos diagnosticar, ler os costumes, as tradições, a nossa cultura? Porque quem mais ameaça hoje o sistema são os povos e comunidades tradicionais, pois somos donos de um saber transmitido espontaneamente pela oralidade, sem cobrar nada por isso.

O nosso povo, por não saber ler, não sabia como funcionavam as escrituras, perdendo assim muitas possibilidades de viver nas suas terras. Então o nosso povo resolveu que alguém de nós deveria saber ler e escrever para enfrentar essa situação. Fui formado para isso e faço isso até hoje. Por isso digo que não sou um pensador, mas um tradutor do pensamento do meu povo. E para o meu povo também sou um tradutor do pensamento do colonialista. Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e como devemos pensar para não nos comportarmos como ele.

Nosso povo foi trazido de África para cá. Diferentemente dos nossos amigos indígenas, que foram atacados em seu território podendo falar suas línguas, cultivar suas sementes, dialogar com seu ambiente. Nós fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. E aí nós precisávamos e precisamos – e temos conseguido – ser muito generosos. Porque mesmo tendo sido trazidos para o território dos indígenas, nós não disputamos o território com eles. Nós disputamos com o colonialista o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas precisamos fazer isso. Senão, onde vamos viver?

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma

grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu.

Fui orientado pelos nossos mais velhos a tentar compreender por que o povo colonialista faz isso com outro povo. Eu fui pela Bíblia, eu fui pelo que eles escreveram. E encontrei na Bíblia, no Gênesis, uma boa explicação. “O Deus Jeová disse ao homem: por que tu me desobedeceste? A terra será maldita por tua causa. Tu haverás de comer com a fadiga do suor do teu rosto. A terra te oferecerá espinhos e erva daninha. E todos os teus descendentes serão perpetuamente amaldiçoados”.

Nesse momento, esse deus da Bíblia do colonialista – melhor dizendo, eurocristão monoteísta – desterritorializou um povo. Se ele amaldiçoou a terra para aquele povo, esse povo não poderia nem tocar naquela terra. Se ele disse que aquela terra estava oferecendo ervas daninhas e espinhos, ele disse que aquele povo não podia comer nem dos frutos, nem das folhas, nem de nada que aquela terra oferecia. Se ele disse que aquele povo tinha que comer com a fadiga do suor do seu rosto, nesse momento ele criou o trabalho como ação de sintetização da natureza. Ao mesmo tempo ele criou também uma doença que eu chamo de cosmofofia. O medo do cosmo, o medo de deus. Esse povo eurocristão monoteísta se sente desesperado.

Mas nós tivemos que aprender também a conviver com esse deus. E até o aceitamos. Porque, se é deus, deve ser bom. Então, além de ter nossas deusas e nossos deuses, nós ainda temos esse deus. E aí foi onde eles começaram a perder. Porque eles só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham numa direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar.

Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas.

O povo afro inventou a capoeira. Os eurocristãos inventaram o futebol. Tem um jogo no Mineirão e digamos que tenha 40 mil pessoas nas arquibancadas e 22 pessoas no campo. Digamos que o Cruzeiro e o Atlético estão jogando hoje e o Neymar veio assistir ao jogo. Saiu lá da Europa para assistir ao jogo. Num determinado momento, o time para o qual o Neymar torce está perdendo, e ele pede para entrar no jogo. Pode? Como é que o Neymar, torcendo para um time, quer defender esse time e não pode entrar em campo?

Vamos para o outro lado. Tem uma roda de capoeira, e agora vem um europeu, que nunca viu a capoeira. Tem 50 pessoas jogando capoeira, e esse que nunca viu a capoeira pede para entrar. Pode? A capoeira é rodando, o samba é rodando, o batuque, a gira nos terreiros de umbanda e de candomblé... Tudo para nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção.

Os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. Não é por conta da cor da nossa pele. Nos documentos da Igreja que eu avaliei as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. A bula de 1455 do Papa Nicolau V diz que quem deve ser escravizado são os pagãos e os sarracenos. Ela não diz que é preto, nem branco, nem indígena. São os pagãos. São os povos que têm uma cosmologia. Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem obrigação de trabalhar. São povos que não precisam comer com a fadiga do suor, porque a natureza já oferta a comida.

Conceitos que achamos que se parecem muito com os de “bem viver” e de “viver bem” são o “viver de forma orgânica” e o “viver de forma sintética”. Bem viver é viver de forma orgânica e viver bem é viver de forma sintética. Compreendemos que há um saber orgânico e um saber sintético. Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o que se desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do sintético.

Quando o deus dos brancos disse que a terra estava amaldiçoada por causa de Adão e Eva e que comeriam com a fadiga do suor, ele disse que não poderiam desfrutar da natureza como ela se apresenta. Logo, eles precisariam sintetizar tudo. E assim eles saíram mundo afora sintetizando – inclusive a si próprios. Grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado. O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida. Já o nosso pensamento, movimentado pela oralidade, é um pensamento orgânico.

O ser tem pouco valor no saber sintético, apesar de ser o criador do ter. Já o ter é a criatura que devora o seu criador. As pessoas atuam sempre em função do ter. Até a biologia está se tornando sintética. Logo vocês vão comer bife sem precisar de boi..

A nossa avaliação é que, neste exato momento, estamos vivenciando uma das maiores possibilidades de um fim desse mundo eurocristão, monoteísta, colonialista e sintético. Esse mundo está chegando ao fim. Não é à toa que estamos vivendo esse desespero, essa grande confusão. Mas, por incrível que pareça, estamos vivendo também uma nova confluência.

Trabalho com os conceitos de “confluência” e “transfluência”. Confluência foi um conceito muito fácil de elaborar porque foi só observar o movimento das águas pelos rios, pela terra. Transfluência demorou um pouco mais porque tive que observar o movimento das águas pelo céu. Para entender como um rio que está no Brasil

conflui com um rio que está na África eu demorei muito tempo. E percebi que ele faz isso pela chuva, pelas nuvens. Pelos rios do céu. Então, se é possível que as águas doces que estão no Brasil cheguem à África pelo céu, também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil.

É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não tiraram a nossa relação com o cosmo. Não tiraram a nossa sabedoria. É por isso que nós conseguimos nos reeditar de forma sábia, sem agredir os verdadeiros donos desse território que são os irmãos indígenas. Nós tivemos essa capacidade porque os nossos mais velhos que estavam em África, apesar de sermos proibidos de voltar para lá, vieram pela cosmologia. Isso é o que nós chamamos de transfluência.

Tanto os quilombolas quanto os indígenas do Brasil só passaram a ser sujeitos de direito na Constituição de 1988. Até essa Constituição, ser quilombola era ser criminoso e ser indígena era ser selvagem. A Constituição de 1988 disse que nós temos direito a regularizar as nossas terras pela escrita – o que é uma agressão, porque pela escrita nós passaríamos a ser proprietários da terra. Mas os nossos mais velhos nos ensinaram a lidar com essa agressão.

Eu tive um tio chamado Antônio Máximo, que era o operador de uma grande arte de defesa chamada Jucá. Ele me ensinou que em alguns momentos precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa, para não transformarmos a nossa defesa em arma. Porque se transformarmos a nossa defesa em arma, nós só vamos saber atacar. E quem só sabe atacar perde.

Se as cidades, com todas as suas armas, não vivem em paz, e nós da comunidade vivemos em paz sem as armas, logo se vê que não são as armas que resolvem os problemas. Por isso meu tio Antônio dizia para transformarmos as armas em defesa. Mãe Joana, também uma das minhas grandes mestras, dizia que a vasilha de dar é a mesma de receber. Logo, se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver. E essa disputa não tem fim.

Assim, discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos.

O Piauí é um estado que praticamente não existe para o resto do Brasil. Quando digo que sou do Piauí, as pessoas às vezes até me perguntam onde é o Piauí, como se ele não estivesse no mapa. Não está no mapa que cabe na cabeça das pessoas. Depois, diz-se que no Piauí não tem indígenas, como se diz também que em Roraima não tem quilombo. No Piauí, hoje, há três povos indígenas lutando por sua autoidentificação, por seu autorreconhecimento e pela demarcação de suas terras. E quem são os parceiros desses povos? Os quilombolas. Esses territórios são contínuos.

No Piauí há uma grande aliança entre quilombolas e indígenas, tanto do ponto de vista de regularizar os seus territórios como, também, de reeditar as nossas expressões culturais, a partir de um saber orgânico. O saber orgânico é o saber que reedita, enquanto o saber sintético é o saber que recicla.

Nós não somos perdedores. Não trabalho dentro dessa lógica da “vitimologia”. Eu não tenho o direito de ser vítima. Sou vencedor, meu povo venceu. Meu bisavô tinha três engenhos de rapadura, fui criado na fartura. Não tenho cicatrizes da escravidão na minha memória, mas não discordo de quem trabalha com a imagem da cicatriz da escravidão. Entretanto, não trabalho com essa imagem, trabalho com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais.

Várias comunidades em todos os cantos do Brasil estão sendo atacadas da mesma forma que foram Palmares, Canudos, Caldeirões,

Pau de Colher. As Forças Armadas estão na Rocinha, praticando etnocídio. O governo de Getúlio Vargas foi um dos governos mais etnocidas que já tivemos. Ele matou e queimou o povo de Caldeirões, no Ceará, em 1936 e o povo de Pau de Colher, na divisa com a Bahia, em 1942. Mas mesmo assim nós não paramos de lutar.

A nossa relação com as imagens de mundo dá-se na lógica da emancipação dos povos e das comunidades tradicionais através da contracolonização. Não é através da luta de classes, pois a luta de classes é europeia e cristã-monoteísta. Não trato povos e comunidades tradicionais como categorias marxistas: como trabalhadores, desempregados ou revolucionários. Essa linguagem não é nossa. Essa linguagem é euro-cristã-colonialista.

Alguns pensadores do Piauí escreveram muito bem sobre os quilombos, mas usaram a perspectiva do marxismo e isto me incomodou. Penso na nossa caminhada desde dentro do navio negreiro. Saiu o primeiro navio negreiro, eis o primeiro quilombo. O primeiro aquilombamento foi ali dentro, com as pessoas reagindo, jogando-se dentro do mar, batendo e morrendo. Aí começou o quilombo. E Marx nem existia naquele tempo! O que Marx tem a ver com isso? O que Marx disse, Palmares já tinha feito 200 anos antes. Acho que Marx tem o seu papel lá na Europa. Como dizemos lá no sertão, “cada quem no seu cada qual”.

O MST, por exemplo, é maravilhoso, uma das maiores invenções que já se fez, mas é uma organização colonialista. Basta você percorrer a maioria dos estados brasileiros para verificar que o coordenador do MST no estado é geralmente um homem branco e do Sul. Como? Eu não acredito que os outros estados não tivessem condições para produzir o próprio líder. Você chega lá no Piauí e o coordenador do MST está tomando chimarrão! Ora, lá a gente toma é cajuína! É claro que é importante a contribuição do MST. Porém, do ponto de vista político, o MST é mono, linear, vertical. Queriam ser o único movimento capaz de representar o campo. Nós não queremos ser “o único”.

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. De 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Isso é o colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua.

E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. Não é o Boaventura de Sousa Santos, apesar de ele estar desempenhando um bom papel nesse processo. Na medida, pelo menos, em que ele diz que é preciso desmanchar o que o povo dele, o povo colonialista, fez. Isso já é de uma generosidade enorme. Pelo menos ele não está dizendo que é preciso sofisticar e fazer mais.

Mas nós também estamos discutindo a contracolônização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização.

REFERÊNCIA

SANTOS, A. B. (2018) Somos da terra. **PISEAGRAMA**, 12, 44-51. Belo Horizonte.

*A psicanálise e a
violência colonial
na América Latina:
impasses epistemológicos
e pontos de encontro*

Omar David Moreno Cárdenas

RESUMO

A partir de uma pesquisa sobre as consequências subjetivas da escravidão no Brasil, questionamo-nos se é possível fazer uma leitura psicanalítica da violência colonial como algo com consequências que incidem ainda no contemporâneo. Nosso questionamento produz, como primeiro impasse, a necessidade de dar tratamento a questões

epistemológicas e éticas que surgem na interseção entre os estudos pós e decoloniais e a psicanálise. Este artigo desdobra essa questão. Propõe-se, assim, três consequências epistemológicas, mas, apostando na potencialidade de inflexão política da psicanálise, desdobram-se saídas, pontos de encontro e primeiras questões conceituais desse objeto em comum.

Palavras-chave: Pensamento decolonial; Psicanálise lacaniana; Transmissão; Colonização; Racismo.

A MODO DE INTRODUÇÃO: O NEGRO SUSPEITO COMO ANACRONISMO?

Nos tempos da universalização da crença no “bandido bom é bandido morto” para qualquer um que habita na periferia, torna-se mais explícita a violência simbólica que sempre esteve presente nos discursos e imaginários sobre as populações negras moradoras das periferias e favelas brasileiras. O mecanismo utilizado pelo denominado genocídio da população negra, resultado de uma estrutura social racista que coloca as vidas dessa população a não serem suscetíveis de luto, na proposta da Butler (2015), perdeu o véu da cordialidade que caracterizava o racismo à brasileira (Munanga, 2017). Se é que podemos continuar afirmando que essa cordialidade era uma cena característica desse racismo. Somos testemunhas de uma travessia a um racismo explícito como forma de tratamento: sem recalque, sem o limite do constrangimento social, com cinismo e sem vergonha. Nesse sentido, a certeza da periculosidade colocada sobre o homem negro morador da periferia se levanta como uma situação paradigmática e, em primeira medida, anacrônica para o caso brasileiro. Isto é algo que não muda radicalmente com o passar dos anos, apesar de um marco jurídico que protegeria do racismo ao negro, e dos numerosos esforços dos movimentos sociais de reparar a desigualdade histórica. Nesse artigo, propomos que a situação anterior permitiria veicular a reflexão sobre as consequências subjetivas da escravização com uma leitura

psicanalítica. Em consequência, esse elemento que parece mudar de envoltório e de protagonistas, mas nunca de lógica, permitiu abrir a reflexão com a psicanálise de orientação lacaniana de que haveria algo que se transmite dessa experiência colonial que significa a escravização, assim como incide no contemporâneo e poderia ser entendido no ponto mais íntimo da relação entre língua, corpo e trauma.

Existem diversas experiências relatadas pela mídia e pela bibliografia sobre o racismo nas quais acontecem violências simbólicas e físicas a partir da presunção de criminalidade, ou até a certeza de periculosidade, de homens negros que terminam sendo, ao final, inocentes. Recentemente fomos testemunhas do caso do morador da favela Chapéu Mangueira no Rio de Janeiro que foi baleado pela Polícia Militar, enquanto esperava sua mulher e filhos em um dia chuvoso, resultado da confusão pela Polícia Militar de seu guarda-chuva com um fuzil e do “canguru” (que levava para transportar suas crianças) com um colete à prova de balas (El Pais, 2018). Também foi conhecido o caso do adolescente preto de 14 anos morador do complexo de favelas da Maré (Rio de Janeiro) que perdeu a vida durante uma operação policial enquanto ia para escola. O jovem estava com uniforme da escola enquanto foi atingido pelas armas da Polícia Militar (Folha de São Paulo, 2018).

Após a abolição da escravatura no Brasil, a Polícia tinha o direito de prender “recém-libertos” pelo crime de “vadiagem”. Nesse sentido, quem não tivesse residência e meio de subsistência comprovados podia ser colocado preso e, posteriormente, submetido a trabalhos forçados como obras públicas. Após a abolição, homens e mulheres negras estavam sem meios de subsistência e residência definida, característica que os fazia suscetíveis de serem considerados como “vadios” (Goettert, 2006): seres fora do mundo do trabalho e, em decorrência disso, suspeitos de periculosidade a serem presos. São inúmeras as declarações nos inquéritos policiais da época imediatamente posterior à abolição da escravatura que relatam a forma como os negros eram geralmente aprendidos pelo crime de “vadiagem” (Goettert, 2006;

Silva, 2010). O tratamento para esse “crime” era a colocação dessas pessoas em trabalhos, geralmente, pesados. Isso permite inferir que eles tinham ganhado uma aparente liberdade, mas que não tinham ganhado uma cidadania (Silva, 2010).

Encontramos diferenças de forma e estrutura no tratamento aos negros após abolição e nas violências e excessos atuais da Polícia Militar em pessoas negras moradoras da periferia, como consequência do racismo? Parece-nos, diante do exposto, que sim, há diferenças: na forma como isso acontece, nas possibilidades de denúncia e de exposição dos abusos que as pessoas vítimas da violência têm hoje em dia e nas possibilidades de ter um retorno, apaziguamento e sentido das violências racistas em esse Outro da militância ou de um processo clínico individual (Tal como Neusa Santos Souza apontava em 1983). No entanto, parece que a reação de corpo de quem presume a periculosidade no homem e a mulher negra, que reage imediatamente a partir da certeza de que o corpo do negro está marcado pelo crime, conserva algo da época em que os negros eram associados, na lei, a vadiagem. Há um resto desse mecanismo.

Essa “licença para matar e violentar” não se diferencia muito da situação de pós-abolição que retratamos. Vemos aí uma espécie de anacronismo que é ressoante com a proposta do colonialismo interno que aponta a existência de uma lógica colonial que continua marcando uma pauta nos modos de relações sociais até hoje em dia (Cesarino, 2017). Se o poder colonial acabou, de que outra forma poderíamos explicar uma situação recorrente que persiste e pertence à outra época? Existiria, a partir da perspectiva do inconsciente, algo que permita explicar a presença desse resto na civilização? Com a psicanálise, podemos lançar luz para formalizar algum sintoma e modo de funcionamento resistente que fica da experiência da colonização, o que se transmite através dos mecanismos simbólicos e aparece hoje na violência do racismo. Podemos pensar, assim, em alguma materialidade inconsciente que permita entender as consequências subjetivas da colonização e suas incidências contemporâneas?

Este artigo não esgota as respostas a essas perguntas, mas, permite viabilizar a possibilidade de desenvolver respostas posteriores. Ele é resultado do trabalho de pesquisa realizado esses dois anos, mas, também de uma tese de doutorado que está em andamento. Para dizer algo sobre o tema, partiremos, primeiramente, da tensão epistemológica do que implica pensar com a psicanálise os fenômenos coloniais e o racismo. Atravessaremos algumas saídas a essas tensões. E, por fim, terminaremos com uma proposição introdutória de algumas perguntas de pesquisa que permitam construir chaves de leitura psicanalíticas que preservem o olhar clínico-teórico que fundamenta o campo, mas que possam contribuir a reverter os efeitos da colonização e do racismo.

AS PERSPECTIVAS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS E A PSICANÁLISE

O apelo dos cientistas clássicos, que questionam a cientificidade e a potencialidade clínica da psicanálise como consequência da pouca evidência “observável” de seu objeto de estudo, não é a única questão que recai, no campo da psicanálise, como tensão epistemológica. De fato, outras áreas das ciências sociais questionam a presença da psicanálise na universidade a partir de ângulos diversos. A crítica pós-colonial e decolonial chama nossa atenção, especialmente, por causa da inserção tão particular da psicanálise na América Latina. A crítica que as teorias pós-coloniais e decoloniais fazem à psicanálise, de forma direta ou a partir das consequências de seus enunciados, implicaria a qualquer pesquisador e clínico que tome a psicanálise como seu marco de referência em um contexto atravessado pelo projeto colonial como o latino-americano. Chama muito a atenção pensar sobre isso quando a psicanálise tem uma entrada tão diversa na América Latina a depender do país. Ao ser a psicanálise um saber trazido do contexto europeu para o nosso, não é sem sentido questionar a importação da psicanálise como um processo com atravessamentos

políticos, éticos e ideológicos que facilitaram, ou não, sua inserção, dependendo do contexto. Existem duas acepções referidas aos estudos que denunciam as consequências epistemológicas da experiência colonial que reverberam nas instituições de saber universitárias até o dia de hoje: a crítica pós-colonial e o pensamento decolonial. A diferença entre ambas as perspectivas é tênue, situando principalmente a primeira como uma consequência da corrente desconstrucionista de autores europeus que denunciaram as incidências da colonialidade no pensamento moderno. A segunda, o pensamento decolonial, parte da produção de autores da América Latina que tentam reverter no campo do conhecimento esses efeitos da colonização.

O importante para nossa reflexão é entender, a grandes traços, que a crítica colonial (incluindo as teorias pós-coloniais e decoloniais) consiste na reconsideração da história colonial a partir da perspectiva dos que sofreram seus efeitos, “descolonizando” o conhecimento ocidental, incluindo outras formas de conhecimento não ocidental, e com implicações não unicamente em contextos colonizados, mas, também no ocidente, nas palavras de Young (2010). O que implica, como expressa Young (2010) uma “descentralização” da soberania intelectual e domínio da Europa, criticando a consideração sobre a qual o ponto de vista do europeu é a norma. Em geral, trata-se de nomear a existência de uma experiência colonial histórica que incidiu não somente na organização da sociedade, como também na configuração dos espaços acadêmicos. Implica levar em conta essa perspectiva como uma leitura epistemológica.

Quais consequências da crítica colonial para a psicanálise?

Inicialmente, encontramos três consequências implicadas no diálogo entre os estudos pós-coloniais e decoloniais com a psicanálise. É importante ressaltar que esta questão está aberta e que provavelmente existirão outras leituras que acrescentem outras consequências ou que apontem ao avesso de nossa leitura.

A primeira consequência é que a psicanálise, ao ser uma teoria criada na Europa após o estabelecimento da ciência moderna europeia, está incluída em qualquer crítica feita ao conhecimento eurocêntrico. Nesse sentido, a psicanálise, independentemente da sua potência, tem uma matriz eurocêntrica.

Uma segunda consequência a encontramos em Castro-Gomez (2007) quem desenvolve uma discussão sobre as implicações do pensamento decolonial para a universidade, afirmando que na maior parte das universidades na América Latina se contribui a reforçar a hegemonia cultural, econômica e política de Ocidente. Essa reflexão traz como gênese do pensamento ocidental sobre a ciência a apropriação do pensamento e método de Descartes. Menciona que para Descartes os sentidos constituíam um obstáculo para o acesso à objetividade da ciência, pelo qual esses elementos deveriam ser expulsos do campo científico, sendo considerados como *doxa*, e os conhecimentos que se encaixam nessa versão da ciência estariam do lado da *episteme*. Uma consequência dessa posição epistemológica é a arborização do conhecimento universitário como também a classificação dele em diversos campos que não entram em contato.

O interessante aqui é pensar que assim como os saberes não ocidentais foram excluídos do campo do conhecimento científico, a psicanálise como um saber que questiona diretamente a racionalidade e autonomia desse sujeito da ciência também é excluída desse recorte, entrando em conflito com o modelo hegemônico de ciência atual. Assim o menciona Lacan em *A Ciência e Verdade* (Lacan, 1966/1998), quando enuncia que a ciência moderna ao excluir a subjetividade e nomeá-la permitiu que a psicanálise fizera uso dela como seu campo de trabalho a partir da noção do inconsciente. Temos, então, um encontro lógico entre o pensamento pós-colonial e a psicanálise: uma aparente marginalidade em relação ao modelo de ciência moderno e uma crítica compartilhada aos limites do modelo cartesiano de concepção do saber.

Uma terceira questão aparece com Derrida (1981/1991), quem denuncia, em 1981, no contexto de um congresso da Associação Psicanalítica Internacional (IPA), baseando-se nas comunicações da IPA à ONU, que a IPA não conseguiu nomear o que acontecia na Argentina durante a ditadura militar como uma falha direta da democracia. A IPA dirige uma carta de denúncia à ONU na qual nomeia uma “vulneração de direitos humanos”, sem nenhuma referência que qualifique o que acontecia na Argentina da época como uma questão de ausência de democracia e violência de Estado. Derrida questiona, enfaticamente, a coexistência silenciosa da psicanálise e das ditaduras militares na América Latina (Derrida, 1981/1991). No Brasil, existe o caso bastante nomeado do médico psicanalista Almícar Lobo, quem simultaneamente pertencia a uma sociedade da IPA e à equipe de tortura do Exército da ditadura militar (Vasconcelos; Bulamah; Kupermann, 2014). Esses dois casos mostram que, infelizmente, a psicanálise, ou dito de outro modo, algumas formas de psicanálise, participaram ativa ou passivamente na violência de Estado na América Latina. Elemento que retoma fortemente Mignolo (1996) para denunciar fins civilizatórios da psicanálise fora da Europa. Sobre isso, poderíamos pensar que há diversas formas de fazer psicanálise e que a psicanálise não participa tão amplamente dos privilégios do projeto moderno de ciência.

De fato, a psicanálise gerou furos nessa visão do “homem” racional que promulgou a ciência tradicional. A psicanálise, além de empenhar o conhecimento sobre o “homem” (o humano), empenha o próprio “homem”, questionando menos o humano e mais a região que torna possível o saber sobre o humano, no caso da psicanálise, o saber sobre o inconsciente (Foucault, 1999). Assim, a psicanálise comportaria um estatuto de contra-ciência tentando desfazer a configuração do homem racional criada pelas ciências humanas (Foucault, 1999). Diante esse impasse, para Foucault (1999) a saída seria o diálogo da psicanálise e da etnografia com a linguística e o estruturalismo. Trabalho que, como sabemos, Lacan assumiu arduamente.

Em síntese, poderíamos resumir esse terceiro impasse como o fato da psicanálise (especificamente algumas formas de psicanálise) ter um histórico de não tomada de postura política em momentos de graves reproduções históricas da colonialidade e violência, participando, no meio de sua neutralidade, de forma passiva com ditas violências. Isso, pelo menos tomando a psicanálise praticada pelos psicanalistas da IPA no caso que referencia Derrida (1991). Mas, sobre a psicanálise de orientação lacaniana, qual escolha pode ser, potencialmente, feita em casos de violência? Semblante de neutralidade ou tomada de postura?

O lugar marginal compartilhado e um diálogo possível

Diante dessas três implicações da crítica pós-colonial para a psicanálise acreditamos que existam saídas menos radicais como as que implicariam seguir o pensamento tal qual de Walter Dignolo. Ainda com todas as críticas que os marcos de referência europeus tradicionais têm, Young (2010) menciona que essa tensão não se resolve com uma superposição de um campo sobre outro, mas em um diálogo com esses conhecimentos tradicionalmente excluídos do escopo intelectual ocidental. Em adição, reconhece que existem autores clássicos que, sem ser parte da crítica pós-colonial, não rivalizam com ela e, pelo contrário, permitem umas contribuições e diálogos interessantes, tais como os estruturalistas como Barthes, Lévi-Strauss, e pós-estruturalistas como Deleuze e, sobretudo, Jacques Derrida. Reconhece-se, além disso, que a psicanálise faz parte das disciplinas que deram forma à desconstrução como forma de pós-estruturalismo que facilitou as vias para a crítica pós-colonial (Young, 2010).

Agora bem, replicando a reflexão do Dignolo (1996) e retomando a colocação de Foucault (1999) sobre o aparente anti-humanismo da psicanálise, a psicanálise no contemporâneo tem sido excluída do conhecimento científico e do projeto moderno de ciência, ainda quando ela esteve e emergiu no contexto de dito projeto.

Ou seja, a psicanálise representa uma resistência à hegemonia científica dos países nos quais ela própria se consolidou. No final, a psicanálise está hoje em dia longe de responder a esse projeto moderno epistemológico que se consolidou a partir das leituras sobre Descartes.

E, se formos arriscar, poderíamos aproximá-la mais com elaborações nas quais se questiona o sujeito cartesiano e evocam pelo que escapa à racionalidade cartesiana como o pensamento pós-colonial e decolonial. O que podemos, diante desse cenário, fazer com as contingências da psicanálise consolidada na América Latina?

A VIOLÊNCIA DA COLONIZAÇÃO E AS LEITURAS SOBRE SUA SUBJETIVIDADE, ALÉM DA ÉPOCA

É usual que pesquisas, artigos e comunicações psicanalíticas que envolvem o estudo e intervenção sobre fenômenos sociais ou políticos partam da famosa expressão de Lacan de 1953: “deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1953/1998, p. 322). Essa expressão mostra que a psicanálise, assim como também Freud enunciou em 1921, por definição, leva em conta a experiência do campo social para a clínica (Freud, 1921/1976). A partir do *Seminário 17*, podemos analisar que existe uma intenção que se começa a germinar em Lacan de colocar a psicanálise, além da clínica, como uma forma de discurso que poderia subverter o discurso dominante, e como consequência, incidir na dominação do discurso do mestre (Lacan, 1969-79/1991).

A partir da afirmação “Eu não digo a política é o inconsciente, mas simplesmente, o inconsciente é a política” (Lacan, 1966, sp), Miller (2011) desenvolve uma leitura do inconsciente em sua vertente política como uma resposta singular ao discurso do Outro. Pensamos que sobre essa expressão se encontram os fundamentos de uma política do singular na psicanálise de orientação lacaniana, que leva em conta a existência de um ponto não replicável, sem equivalências

e único em cada sujeito, mas que se ancora a uma época que toca o analista. Ponto que, como vemos, é uma resposta singular aos significantes, considerações e demandas que vem do Outro.

A posição de avesso do discurso do analista com relação ao discurso do mestre permite inferir que a neutralidade do psicanalista (restrita à experiência do inconsciente que ele fornece ao paciente com uma neutralização do próprio juízo e preconceito na cena de análise) tem pouco a ver com não tomar posição na cena política (Brousse, 2002). Pelo contrário, ele se envolve estando imerso na subjetividade da sua época (Brousse, 2002). Diante disso, poderíamos abraçar uma parte da crítica de Mignolo (1996) quem questiona enfaticamente o fato de que, por parte da filosofia das ciências, produziu-se uma reflexão sobre a relação epistemológica entre tempo e teoria, mas que é inexistente ou pouco elaborada uma relação entre teoria e território (fazendo referência especificamente à inexistência dessa questão em Heidegger, Proust e Bergson). Assim, cabe-nos perguntar se à subjetividade da época no horizonte do analista poderia lhe ser acrescentada um recorte de território. Na presente proposta apostamos nessa saída, como uma hipótese.

Tratamento à colonização na América Latina e no Brasil

Uma hipótese de trabalho importante seria entender que a violência contemporânea é um tratamento da própria violência colonial. Um recorte por território indicaria que a violência acontece de formas muito diversas e singulares ao depender de onde a situemos. Temos aí uma perspectiva qualitativa do fenômeno particular da violência como, em suas características e atores. A América Latina tem um histórico de ditaduras militares (especialmente em países do Sul e no Brasil), violências políticas e conflitos armados prolongados por questões ideológicas (na América Central e na Colômbia), violência urbana em ocupações periféricas (o caso da América Central, Brasil e Colômbia) e disputas violentas como causa do narcotráfico,

especialmente no México, na Colômbia e no Brasil. A categoria de território mostra que há algo que caracteriza as formas de violências ao depender de onde elas aconteçam.

Existe também uma perspectiva quantitativa. Se partimos da ideia de que a criminalidade pode representar algum saber diferencial sobre a violência, encontramos que os países com risco extremo e alto de criminalidade estão localizados principalmente na América Latina e na África (BBC, 2016). O que têm em comum esses dois espaços geográficos continentais, além de estarem localizados no hemisfério sul? Ambos foram brutalmente colonizados e “ocidentalizados” pela Europa em séculos passados. As nações de América Latina e da África são vistas, aos olhos do mundo Europeu, como territórios violentos. Leitura que é justificada nos dados e nas estatísticas periódicas dos indicadores criminológicos padronizados. Somos mais violentos que as nações denominadas do “primeiro mundo”? Ou para que o projeto moderno fosse bem-sucedido foi necessário do processo de colonização, exploração e violência dos povos tradicionais que habitavam esses territórios, com sequelas ainda presentes? (Grosfoguel, 2016; Quijano, 2000).

Poderíamos pensar que a violência existe em todo lugar, mas se manifesta de diversas formas, algumas vezes fazendo uso das ferramentas simbólicas e outras vezes em homicídios, por exemplo? Alguns psicanalistas ampliam a perspectiva da violência como algo mais além da oposição entre fala e linguagem, indicando que a linguagem também tem um componente de violência. Para Barros (2014) a violência pode ser entendida na sua vertente de irrupção, como uma ruptura de uma sequência, ou em uma vertente constitutiva do pacto social, pensando no fundamento do pacto social proposto por Freud a partir do assassinato do pai da horda. A violência não seria inversamente proporcional à fala ou seu resíduo permanente, ela já estaria contida na fala (Barros, 2014). A partir de uma perspectiva similar, Teixeira (2009) desdobra a ideia de que o uso instrumental da representação encontra um compromisso com a

violência. A própria representação teria uma vertente violenta que toca ao sujeito, pois, seu uso instrumental desvela uma dominação do significante-mestre, que aparece como a exceção que enlaça linguagem e referente (Teixeira, 2009). O anterior permite deslocar a questão da violência de uma perspectiva na qual existe uma hierarquia de alguns territórios vistos como mais violentos e outros “mais civilizados” ou menos violentos. A violência seria constitutiva e se encontraria no próprio ato de representação, na linguagem, na fala e no pacto social. Também, existiria uma violência que faz parte da lógica do campo social e do sistema, uma violência objetiva que precisa ser desvelada (Žižek, 2009). Aachamos que a violência da colonização faz parte desse último grupo.

Algumas conclusões apontam que a América Latina deu tratamentos à colonização de formas diversas. Grosfoguel (2016) denuncia que o projeto moderno e colonial só foi possível com a realização de quatro genocídios e epistemocídios. Interessa, ao presente estudo, o que ele desenvolve sobre o genocídio/epistemocídio dos povos ameríndios e dos africanos. Sendo inicialmente considerados pessoas “Sem seita”, os povos indígenas do continente americano foram escravizados, até se resolver em um debate de quase cem anos que eram portadores de uma alma mais precária e que, em consequência, sua escravidão era pecado e devia ser interrompida. O anterior originou a escravização dos africanos e sua posterior exploração nas Américas (Grosfoguel, 2016).

Após a abolição da escravização e a independência das Américas, existiriam quatro trajetórias da América Latina para tentar constituir seus Estados-nação independentes (Quijano, 2000). A trajetória brasileira é definida como a imposição ideológica do mito da democracia racial que mascara uma verdadeira discriminação e dominação cultural dos negros, índios e mestiços (Sales, 2006; Tadei, 2000; Quijano, 2000). Esse tratamento à colonização comporta uma impossibilidade de homogeneizar a população que se transforma em uma tentativa de dominação de um grupo hegemônico sobre outro, ao

serem estabelecidas hierarquias internas se baseando em critérios raciais (Quijano, 2000). Essa dominação racial que é consequência da colonização é denominada como colonialismo interno (Quijano, 2000). Esse conceito indica que o fim do colonialismo formal não significou o fim das relações coloniais, devido a que as “elites crioulas” deram continuidade ao processo colonizador domesticamente (Cesarino, 2017).

O rosto desse colonialismo interno no Brasil é a criação de um Outro com o qual se estabelecem relações dicotômicas e divisores geográficos, por exemplo, o Nordeste como categoria para uma alteridade interna no Brasil (Cesarino, 2017). Outra consequência é a relação difícil de deslocar entre raça e classe, que cria barreiras para o poder e qualidade de vida de grupos raciais historicamente subalternizados como os negros (Cesarino, 2017). O genocídio da população negra é outra consequência. Como algo que não para de se escrever (“o necessário” segundo Lacan (1972-73/1985), mas para quem?), 70% das mortes violentas no Brasil são de homens negros, periféricos e pobres (Guerra, 2016). Isso foi denominado como uma das caras do genocídio da população negra. Diante desse panorama psicossocial, acreditamos que a psicanálise tem uma possibilidade clínica e política de intervir.

Em síntese, existem algumas consequências contemporâneas do colonialismo no Brasil: o mito da democracia racial como forma de mascarar relações de dominação internas (racismo mascarado), a criação de alteridades internas com traços coloniais no próprio país e a vinculação estreita de negros, indígenas e mestiços em categorias econômicas subalternizadas. Diante desse panorama, qual é a pertinência e condição de possibilidade de um estudo nesse tema para a psicanálise?

PONTOS DE ENCONTRO: HIPÓTESES, CONSTRUÇÕES E PERGUNTAS

Existem poucos antecedentes de trabalhos na psicanálise sobre a questão colonial ligada ao racismo no Brasil ou na América Latina, ainda que haja bastantes antecedentes de leituras sobre as relações raciais na interseção entre psicanálise e psicologia social (Bento & Carone, 2002, por exemplo). Lacan em alguns momentos retoma a questão da segregação e do racismo, como Askofaré (2009) apresenta. Sobretudo, aparece a denúncia constante que Lacan fazia sobre o aumento do racismo devido ao progresso do discurso da ciência (Lacan, 1973/2003; Lacan, 1967/2003). Outros antecedentes são as considerações de Miller (2012) e Laurent (2014) nas quais o racismo aparece como algo que emerge como consequência do discurso da ciência. Mas, também, dentro da constituição da alteridade na qual o sujeito diante da pergunta de “*O que é um homem?*”, gera como resposta a desumanização do Outro a partir de questionamentos raciais que revelam uma intolerância pelos modos de gozo do Outro (Laurent, 2014; Miller, 2012). Porém, existe ainda muito por dizer ao respeito da reflexão sobre o racismo nas Américas ligado à violência colonial a partir de um olhar psicanalítico.

Um trabalho publicado em 2000 se pergunta se é possível que o discurso analítico possa lançar uma luz sobre a América Latina e entender a “nossa” realidade presente seguindo o destino dos rastros da colonização (AFI, 2000). Outro trabalho brasileiro recente, uma coletânea de artigos sobre o racismo no Brasil, questiona o estatuto da cor no inconsciente e as leituras possíveis da psicanálise diante o fenômeno do racismo no Brasil (Kon, Da Silva & Abud, 2017). Neusa Santos Souza (1983) propõe um campo de leitura inédito para entender clinicamente o que se passa na subjetividade do homem e da mulher negra no Brasil e quais saídas e soluções possíveis para o impasse do racismo. Frantz Fanon (2008), situado entre a denúncia epistemológica e a leitura clínica, propõe leituras interessantes sobre os efeitos

da colonização no homem negro, tanto para mostrar a crítica política como para indicar uma leitura da subjetividade e da clínica.

A partir disso, cabe perguntar, especificamente, como uma questão da psicanálise, quais são as heranças do colonialismo no laço social? O que fica da experiência colonial (para quem)? Como isso reverbera na dinâmica de reconhecimento (de quem) étnico racial? Como isso configura formas de sofrimento e sintomas sociais específicos (para quem)? Existem questões sobre o colonial que tocam o saber da psicanálise.

Na conferência de Caracas, curiosamente sua única aparição acadêmica em um território da América Latina, Lacan questiona se os latino-americanos seriam realmente seus alunos, já que ele costuma educar seus próprios alunos (Lacan, 1980). Essa ironia sobre a importação do saber lacaniano deve abrir a possibilidade de entender que há particularidades a serem levadas em conta, e formalizadas, quando a psicanálise se pratica por fora de seus berços de origem. O famoso convite de Lacan a levar em conta, indispensavelmente, a subjetividade da época, quando o submetemos aos estudos críticos da colonialidade, traz como consequência afirmar que a época tem múltiplas versões a partir de um recorte de território. Dizer que existe uma vertente única da época seria inscrever uma universalidade epistemológica violenta. À variável “época” como zeitgeist e tempo lógico, poderíamos lhe acrescentar a variável “território” como um atravessamento particular desse tempo lógico. Além disso, a subjetividade da época faz um convite de olhar na história, e a história está ligada ao território. Acreditamos que a psicanálise para ter conseguido um lugar clínico e epistemológico na América Latina constitui um saber-fazer sobre as consequências do colonialismo. Embora, isso não está formalizado de forma ampla em nosso campo. Propormos contribuir com essa formalização.

Acreditando na possibilidade de inflexão política da psicanálise e da sua potencialidade do dispositivo clínico de lidar com os diversos sofrimentos, propomos algumas perguntas de trabalho ao respeito

da colonização e do racismo à brasileira que seriam desenvolvidas em trabalhos futuros. Como pensar um discurso da colonização, quando o discurso é tomado como modo que aparelha gozo e linguagem e faz laço social? Como a psicanálise permite compreender o mito da democracia racial e a categoria de branquitude? O que se transmite do trauma colonial para o ser falante e como acontece essa transmissão? Na continuação dessa pergunta, *lalíngua*, como substrato do inconsciente real que carrega os pecados e o gozo do Outro (Alomo, Murano & Lombardi, 2013), permitiria formalizar essa transmissão?

REFERÊNCIAS

Alomo, M., Murano, V., & Lombardi, G. (2013) Tique y trauma: el encuentro electivo con lo real de lalengua. **Anuario de investigaciones**, 20 (2), 43-50.

Askofaré, S. (2009) Aspectos da segregação. **A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia**. 1 (2).

AFI - Association Freudienne Internationale (2000). **Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe**. Porto Alegre: Artes e Ofícios Editora Ltda.

Barros, R. R. (2014) A violência e seus limites. **Opção Lacaniana Online**, 5 (13).

Bento, M. S. & Carone, I. (org.) (2002) **Psicologia Social do Racismo** (2 ed.). São Paulo: Vozes.

BBC (2016) Cuáles son los 6 países de América Latina que están entre los 13 peores con índices de criminalidad en el mundo. Tomado do **Jornal da BBC** o dia 8 de agosto de 2018. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38171437>

Brousse, M. E. (2002) **O inconsciente é a política**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.

Butler, J. (2015) **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro-Gómez, S. (2007) Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (ed). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.

Cesarino, L. (2017) Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. **Ilha Revista de Antropologia**, 19 (2), 73-105.

El País (2018). **PM confunde guarda-chuva com fuzil e mata garçom no Rio, afirmam testemunhas**. Recuperado de: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458_048104.html

Derrida, J. & Nicholson-Smith, D. (1991). Geopsychoanalysis: "... and the rest of the world". **American Imago**, 48 (2), 199-231 (Trabalho original de 1981).

Fanon, F. (2008) **Pele negra, Máscaras brancas**. Trad. Alexandre Pomar, Porto: Edição A. Ferreira (Trabalho original de 1952).

Folha de São Paulo (2018) **Adolescente de 14 anos morre baleado a caminho da escola no Rio**. Recuperado de: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/06/adolescente-de-14-anos-e-baleado-e-6-morrem-em-operacao-policial-no-rio.shtml>

Freud, S. (1976) Psicologia do grupo e análise do eu. In Freud, S. **Edição standard das obras psicológicas completas de**

Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Brasil: Imago (Trabalho original publicado em 1921).

Freud, S. (1976) Totem e tabu. In Freud, S. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1913).

Foucault, M. (1999) **As palavras e as coisas** (8 ed.). Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Livraria Martins Fortes Editora Ltda (Trabalho original publicado em 1966).

Goettert, J. D. (2006) Aos “vadios”, o trabalho: considerações em torno de representações sobre o trabalho e a vadiagem no Brasil. **Formação (Online)**, 2 (13).

Guerra, A. M. C. (2016) Contra o reducionismo na redução da maioridade penal. **Psicologia em Revista**, 22 (1), 245-253.

Kon, N. M. et al. (2017) **O racismo e o negro no Brasil:** questões para a psicanálise. São Paulo: Editora Perspectiva.

Lacan, J. (2003) Proposição do 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In Lacan, J. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1967).

Lacan, J. (1998) A ciência e a verdade. In Lacan, J. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores (Trabalho original publicado em 1966).

Lacan, J. (1992) **O Seminário, livro 17:** o avesso da psicanálise (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original de 1969-1970).

Lacan, J. (1985) **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original de 1972-1973).

Lacan, J. (1980) **El seminário de Caracas**. 12/7/80 (Inédito). Recuperado de 7 ago. 2018: <http://www.psicocanalisis.org/lacan/27/7.htm>

Lacan, J. (1966-67) **Seminário 14**: a lógica do fantasma. (Inédito). Recuperado de 8 agos. 2018: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.6.1%20CLASE-01%20S14.pdf>

Laurent, E. (2014) Racismo 2.0. **Lacan Quotidien**, 372. Recuperado de: <http://ampblog2006.blogspot.com.br/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>

Melman, C. (2000) Casa grande e Senzala. In: Association Freudienne Internationale. **Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe**. Original: D'un inconsciente post-colonial, s'il existe. Porto Alegre, Brasil: Artes e Ofícios Editora.

Mignolo, W. D. (1996) Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. **GEOgraphia**, ano 7.

Miller, J. A. (2012) Racismo e extimidade. **Derivas analíticas**. Texto traduzido por Frederico Feu e Yolanda Vilela. Recuperado de: <http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-do-sujeito>

Miller, J. A. (2011) Intuições milanesas II. **Opção Lacaniana Online**, Ano 2, (6).

Miller, J. A. (1998) O osso de uma análise. In: **Agente**: Revista de Psicanálise. Bahia: Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise.

Munanga, K. (2017) As ambiguidades do racismo à brasileira. In Kon, N. M., Da Silva, M. L., Abud, C. C. (Org). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Editora Perspectiva.

Quijano, A. (2000) Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. In Lander, E (compilador). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Sales Jr, R. (2006) Democracia racial: o não-dito racista. **Tempo Social**, 18 (2), 229-258.

Silva, D. L. (2010) Conflitos e aspectos do cotidiano de negros e negras no pós-Abolição no Recôncavo baiano (1888-1906). In: **I Encontro de História do CAHL Centro de Artes, Humanidades e Letras**, Quarteirão Leite Alves, Cachoeira-BA (18 a 21 de outubro).

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro, ou:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Tadei, E. M. (2002) A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. **Psicologia: ciência e profissão**, 22 (4), 2-13.

Televisa, (2017) OMS: **Latinoamérica tiene la tasa de homicidios más alta del mundo**. Tomado em: 7 ago. 2018: <https://noticieros.televisa.com/ultimas-noticias/oms-latinoamerica-tiene-tasa-mas-alta-homicidios-mundo/>

Vasconcelos Moreira, L. E., Bulamah, L. C. & Kupermann, D. (2014) Entre barões e porões: Amílcar Lobo e a psicanálise no Rio de Janeiro durante a ditadura militar. **Analytica: Revista de Psicanálise**, 3 (4), 173-200.

Young, R. J. (2010) ¿Qué es la crítica poscolonial? *Pensamiento Jurídico*, (27), 281. Zizek, S. (2009). **Sobre la violencia**: seis reflexiones marginales. Buenos Aires: Paidós.

Perspectiva colonial e o controle dos territórios e dos corpos nas políticas contemporâneas

Jair da Costa Júnior

RESUMO

Ao reconhecer a atuação do Estado em seus mecanismos de controle seletivamente voltados para população negra, este artigo localiza, por um lado, os aspectos sócio-históricos da experiência da escravidão que culminaram no estabelecimento de um capital simbólico específico, e por outro, como esse atua condicionando as relações sociais e as instâncias de decisão política na definição e escopo das políticas públicas. Questiona-se, como pano de fundo, a perspectiva

racionalista atribuída ao Estado ao aludir ao arbítrio de um capital racial como elemento imanente nas estruturas cognitivas e sociais.

Palavras-chave: Escravização; Capital racial; Estado; Políticas públicas.

ESCRAVIZAÇÃO, EXPERIÊNCIA E CAPITAL RACIAL

A escravização dos povos africanos, a invasão e conseqüente exploração de territórios nos vários continentes não representam simples fatos na história da humanidade. Por outro lado, marca um ponto de inflexão na ordem social mundial, a partir do qual foi estabelecido um novo sistema mundo sob a égide que funda a modernidade, adornado pela orientação de um capitalismo/moderno/cristão/patriarcal/colonial e eurocentrado (Grosfoguel & Bernardino-Costa, 2016). Consideramos, portanto, 1492 como marco inaugural da modernidade e da expansão do empreendimento capitalista pelo mundo demarcando, para além da dominação objetiva, tomada pela força (bélica), a operacionalização de processos de dominação subjetiva. Conforme nos ensina Santos (2015), a colonização engloba uma gama de “processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (p. 48).

O Brasil é o país com a maior população negra fora do continente africano. Não somente pela população autóctone (indígenas) encontrada com a chegada dos colonizadores, mas, sobretudo, pelo vasto contingente de populações africanas forçadamente retiradas de suas terras e radicadas nessas. Um dos primeiros territórios a ser invadido pelos europeus, sendo ocupado no início da colonização, recebeu aproximadamente quase seis milhões (5.848.266) de pessoas africanas do total (12.521.337) retirado da África e enviado para as demais colônias no mundo, teve a extinção da escravidão somente nos últimos anos do século XIX. “Importaram cativos africanos desde o início, mas também procuraram escravizar as populações indígenas locais e transformá-las em uma força de trabalho agrícola estável”

(Luna & Klein, 2010, p. 37), denominando-as, “negros da terra”, uma alusão ao sentido atribuído ao significante remetente ao “negro”.

A colonização, especialmente no Brasil, se constituiu a principal fonte que possibilitou o desenvolvimento do capitalismo mundial. Segundo Quijano (2005) “só com a América pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial, tornando-se precisamente o eixo em torno do qual todas as demais formas [de organização e controle do trabalho] foram articuladas para fins do mercado mundial” (p. 126). Inicialmente alterou o estatuto da escravidão no mundo ocidental. O que antes era concebida como uma escravidão patriarcal, cultural ou doméstica, sem a destinação de força de trabalho essencialmente para a produção social e econômica (Freitas, 1980, 1983; Luna & Klein, 2010), passa a ter outra configuração nas Américas e para além dela. Para Freitas (1980), a história da escravidão no mundo antigo tinha vários significados, e em sua grande maioria infere-se que as/os escravizadas/os acessavam os mesmos direitos das pessoas livres, uma vez que suas finalidades não eram a produção social e econômica, não sendo “concebida como uma forma de exploração, nem representava a base social da vida econômica” (p. 13). Percebe-se, dessa forma, que a manutenção do tráfico negreiro estava associada, “na história moderna, a um domínio colonial fundado na pilhagem organizada” (Alencastro, 2000, p. 180).

Embora concentrado na violência física direcionada para domesticação do corpo e alcance da submissão, encontrou nos mecanismos simbólicos seu potencial maior. Segundo Santos (2015), “o processo de escravidão no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas” (p. 37). Um processo de subjugação sistemático que permite a compreensão do que Elias (1997) classificou como “um dos mais extremos exemplos de desvalorização de um código que fornece significado e orientação a um grupo” (p. 77). A transformação “das terras pindoramas” em colônia de exploração proporcionou a perda de poder de dois grupos, com a consequente e

quase total eliminação dos significados de suas práticas nativas, teve na imposição da religião e na exploração de supostas diferenças raciais os princípios da dominação simbólica. O significado que o colonialismo teve para os povos envolvidos ainda está para ser elucidado.

“O colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade” (Grosfoguel & Bernardinho-Costa, 2016, p. 17) enquanto sistema de exploração e dominação através da qual se gesta uma nova ordem mundial. Nesse sistema, “a ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo” (Quijano, 2009, p. 107). Foi a retórica mitificadora para a sustentação da substancialização das identidades redefinidas, através da qual, os povos conquistados tiveram reduzido suas variadas autodenominações ao termo índios, e similarmente as várias etnias africanas, a negros, como estratégias de domesticação (Santos, 2015), ou normalização. Recodificando as identidades dos povos conquistados, entre outras estratégias, acercaram-se do êxito na instauração da colonialidade do poder enquanto perspectiva de ordenamento societal das novas relações intersubjetivas e materiais de dominação.

Após quase quatro séculos de um rigoroso regime de controle dos corpos, das hierarquias, e, notadamente das distinções sociais com ênfase nos papéis socioprofissionais, cor e traços fenotípicos foram codificados e associados, de forma substancialista e inexorável, a supostas estruturas biológicas de grupos específicos, os quais foram classificados como inferiores. Essa dinâmica proporcionou o fato irremediável que as evidências observadas na dinâmica social compusessem uma orquestração harmônica de forma a dar o tom da realidade social como natural. Passando, conseqüente e naturalizadamente a referenciar posições sociais como inferência a um capital humano exíguo, destinado a ocupar determinados lugares na estrutura de poder, socio-ocupacional, e como resultado sobreposto, na hierarquia social. Trata-se de “uma nova tecnologia de dominação/

exploração, nesse caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (Quijano, 2005, p. 119).

Agregando todas as perspectivas morais positivas como essência atribuída à identidade europeia e branca, o que se subentende por “normalizar” (Silva, 2014), estabelece-se um parâmetro simbólico de relações intersubjetivas, que partem do pressuposto de uma superioridade natural em relação às demais culturas, as quais passaram a ser consideradas como raças inferiores. Portanto, uma parcela da população (negra, indígena e não branca) se encontra em desacordo com o ideal de civilização e desenvolvimento da nação brasileira. Compreende-se assim, o sentido inferido, uma vez que a “cor” da pele foi definida como marca “racial” diferencial mais significativa, por ser mais visível” (Quijano, 2009, p. 108).

Quando as exigências humanitárias da modernidade exigem que as pretensas nações se adequem ao novo contexto sob a égide das “luzes”, o poder privado transita para as estruturas do Estado embaçando os preceitos de igualdade, justiça e liberdade, sob o plano da universalidade. Costumados nas práticas que lhes constituíram, os agentes de criação de uma lógica de Estado farão desse a expressão de seus interesses, como uma pretensa ordem do que se convencionou entender como universal. Por excelência dos princípios que lhe dão origem, ao Estado é conferido o lócus de “concentração de diferentes tipos de capital, capital de força física ou de instrumentos de coerção (exército, polícia), capital econômico, capital cultural, ou melhor, de informação, capital simbólico [...] constitui o Estado como detentor de uma espécie de metapoder” (Bourdieu, 1996, p. 99). Para compreensão da gênese do Estado, e das estratégias empregadas por esse mecanismo de poder por se constituir como espaço que “contribui de maneira determinante na produção e reprodução da realidade social” (Bourdieu, 1996, p. 116), importa situar a posição social dos agentes produtores das lógicas de Estado. Dessa forma,

[...] compreende-se assim que os agentes que tinham interesse em dar forma de universal à expressão de seus interesses particulares, em criar uma teoria do serviço público, da ordem pública, e também em trabalhar para autonomizar a razão de Estado em relação à razão dinástica, à ‘casa do rei’, em inventar a ‘res publica’ e, logo, a república como instância transcendente aos agentes (Bourdieu, 1996, p. 122).

Uma das primeiras formações burocráticas no Brasil colonial foram os Senados da Câmara. Existiram desde o século XVII e representavam “um modo de governo aprovado pela Coroa para um conjunto de indivíduos cuja situação (estratégica, comercial, social ou demográfica) era tal, que merecia o reconhecimento de municipalidade” (Russel-Wood, 2012, p. 16). O perfil dos vereadores era pré-definido, considerados “nobres da terra”, “praticamente todos eram leigos, proprietários de terras, casados, portugueses de nascimento ou de ascendência, e gozavam de posições de prestígio entre seus vizinhos e contemporâneos” (Russel-Wood, 2012, p. 24). Eram nomeadas pessoas reconhecidamente habilitadas para cumprir determinadas funções públicas, que, por serem públicas, devem ser exercidas por pessoas dignas de administrar problemas públicos (Bourdieu, 2014). Por dignas, compreende-se uma série de atributos estéticos, morais, sociais e da posição social, que as tornavam “aptas” a estarem em função oficial, com poderes para definir o que pode ser considerado oficial.

Três palavras que surgiram com muita recorrência nas atas de reuniões das câmaras podem ser a chave explicativa para o que se transformou em obrigações morais, valores e códigos de comportamento do brasileiro, são elas: a república; o bem comum; e, a boa ordem. Assim, “o uso da palavra ‘república’ poderia ser o reconhecimento tácito de uma realidade social que ele e seus contemporâneos admitiam, ou que rejeitavam, ou em relação à qual eram indiferentes. Estava longe, enfim, de descrever uma autêntica *res pública*”

(Russel-Wood, 2012, p. 21). As noções de “bem comum” e “boa ordem” eram inseparáveis e aplicáveis ao comportamento humano. Esse, por sua vez, no contexto colonial, era presumido, sobretudo, a partir da cor da pele. Ambas as noções carregam, em sua conformação semântica e prática, a suposição da existência de um comportamento padrão a ser aceito, de forma individual e coletiva, que seria responsável por reger o código de comportamento como meio de desvanecer as diferenças culturais, homogeneizar as posturas e tornar os corpos dóceis, suscetíveis ao controle e a previsão.

A contratação de serviços era o expediente mais empregado pelas câmaras. Estavam entre os contratos camarários mais importantes: “renda de aferição’, ‘renda de ver’, ‘renda de meias patacas’ e de ‘renda de carceragem” (Russel-Wood, 2012, p. 29); esse último tinha maior importância. Aos contratos de carceragem era permitido contar com “uma fonte regular de receita, se possível sem se incomodar com os salários para os serviços, além de garantir estabilidade e continuidade para eles” (Russel-Wood, 2012, p. 29). Tendo o controle social como uma das principais preocupações, as Câmaras “licitavam ou pagavam, numa base per capita, capitães-do-mato que capturassem ou matassem escravos fugidos [com] dinheiro, comida e mão de obra, pólvora e balas para que as forças militares desbaratassem quilombos” (Russel-Wood, 2012, p. 30). Milícia especializada na caça de negros e destruição de quilombos foi o primeiro protótipo de polícia (Reis, 1996). Em 1675, sob o comando de Domingos Jorge Velho, um bandeirante paulista, ocorreu a invasão do Quilombo de Palmares, dizimando uma população de aproximadamente “18 a 20 mil pessoas” (Chiavenato, 2012, p. 140). Formas de atuação do Estado no controle da população negra e indígena, que se sedimentaram como regras do campo da segurança pública. Importante lembrar que os últimos capitães-do-mato foram incorporados aos primeiros modelos de polícia.

Dessa perspectiva parte a consideração da influência da ordem simbólica na dimensão política, sob o domínio dos agentes de Estado.

Operando como um mecanismo de oficialização das trocas simbólicas, convertidas em dispositivos políticos de controle e oficializados através de “golpes de Estado”, de forma geral. O que encontra respaldo em Elias (1994), que entende que o Estado é o mecanismo de exercício da garantia de privilégios para o grupo que detém maior gradiente de poder, resguardado pelo monopólio da violência legítima. Em razão de ser tal grupo, e seus representantes, os agentes que estão de posse das funções de Estado.

Como uma das consequências do colonialismo e afirmação da colonialidade do poder, “o que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho” (Gonzalez, 2018, p. 78). Assevera Gonzalez (2018) que “o privilégio racial é característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra” (p. 78). Essa foi a forma sutil e silenciosa de proporcionar a conservação das hierarquias nas ocupações laborais, perenizando a estruturação colonial na transição para sociedade de classes, realçando a manutenção de privilégios aos brancos, e a subtração simbólica do valor das pessoas negras. É possível considerar que o poder simbólico do capital racial alcança o mesmo resultado (material e subjetivo) do período colonial sem a imposição da violência física. Afinal, vale salientar que, capital racial enquanto propriedade do capital simbólico dessa sociedade é consequência das construções sociais daquele decurso histórico. Importa esclarecer que, mais precisamente, o capital existe e age como com um capital simbólico [...] na relação de um *habitus* predisposto a percebê-lo como signo e como um sinal de importância, quer dizer, a conhecê-lo e a reconhecê-lo em função de estruturas cognitivas aptas e inclinadas a conceder-lhe o reconhecimento porque em concordância com aquilo que ele é. Produtos de uma relação de força e uma relação de sentido, o capital simbólico arranca à insignificância, como ausência de importância e de sentido (Bourdieu, 1998, p. 217).

Os signos de distinção em razão de seu caráter essencialmente relacional, no caso, a cor da pele e traços fenotípicos, nesse contexto, funcionam como a translação de diferenças econômicas, modos e estilo de vida, bem como uma série de representações sociais negativas (ou positivas), percebidas como inatas aos agentes posicionados antagonicamente em cada um dos grupos sociais, lidos também, como descendentes de raças distintas. Para tanto, capital racial, retraduz a evidência da mobilização do sentido da cor da pele enquanto parâmetro e símbolo de mensuração de valoração social, moral, cognitiva e, em suma, humana de forma geral. “O capital simbólico, com as formas de lucro ou de poder que assegura, só existe na relação entre as propriedades distintas e distintivas como o corpo correto, a língua, roupa, mobília” (Bourdieu, 2013, p. 111).

As mais diversas maneiras de se portar ou apresentar socialmente são passíveis de classificação, portanto, de atribuição de valor em razão das relações que assim as concebem, por inferência ao sistema de posições na distribuição hierárquica social. Capital racial, enquanto sistema de referências denotativas de pertença a uma raça (ou raças distintas), opera como propriedade geradora de lucro em razão da distinção social que o reporta a supostas capacidades inatas conforme o referencial racial do agente.

A superioridade ou inferioridade que se supõe a partir do referencial racial mobilizado, inconscientemente pelas estruturas cognitivas, consoante às estruturas sociais, fazendo-o funcionar como signo e, ignorado como símbolo de poder, contribui sobremaneira para manutenção e perpetuação de seu poder, ao reforçar, no imaginário coletivo os pressupostos desse poder (ou sua ausência) como parte da natureza de seus portadores. “Como distinção natural o privilégio encerra sua própria justificação” (Bourdieu, 2013, p. 115). Dessa forma, a partir da observância do capital racial, define-se um universo amplo de valorações sobre as identidades, opostamente situadas em classes sociais, nas quais se encontram, majoritariamente posicionados, referenciais raciais distintos, fazendo confluir condições

materiais e posicionamento social, em condições inatas e subjetivas dos respectivos agentes. Como nos mostra Agamben (2010) essa seria “a estrutura biopolítica fundamental da modernidade – a decisão sobre o valor da vida (ou sobre o desvalor) – [...] na qual a verdadeira vida da regra é a exceção” (p. 133). Capital racial considera o valor que se atribui sobre a vida de indivíduos, grupos e classes, a partir da posição na hierarquia social, as imposições (materiais e simbólicas) ao acesso à condição de cidadania, bem como as barreiras à mobilidade social, e, sobretudo, o tratamento conferido pelo Estado; de forma diferencial a partir do referencial racial apresentado.

POLÍTICAS PÚBLICAS: DISPOSITIVOS DE INTERVENÇÃO NOS TERRITÓRIOS E NA REALIDADE SOCIAL

A constituição e configuração desigual dos territórios – aparelhados, ou precariamente assistidos – remontam à gênese do Estado e a configuração dessa sociedade enquanto espaço social. Operando seletivamente, no sentido de determinar a distribuição dos bens e serviços nos espaços, materializando-se como “violência despercebida” (Bourdieu, 2012). As ocupações de territórios pelos povos afro-pindorâmicos conhecidas como “quilombos”, territórios de resistência “contra-colonizadores”, foram consideradas organizações criminosas até abolição do regime de escravização (Santos, 2015).

Apesar da criminalização ter sido excluída da legislação, ela permaneceu sobre os corpos, manifestações culturais e religiosas (modos e estilo de vida), “impondo uma série de dificuldades de mantermos vivos todos os símbolos e as significações dos nossos modos de vida” (Santos, 2015, p. 50). A elite social e política brasileira buscou restringir de todas as formas o acesso à terra e a propriedade à população negra livre e seus descendentes. Tratamento diferenciado àquele destinado aos imigrantes europeus (brancos), que foram beneficiados com terras e subsídios para organização da produção, e a consequente participação direta no sistema mercantil.

De suma relevância situar, conforme evidencia Gonzalez (2018), a “República Negra de Palmares que, durante o século (1595-1695) [...] foi a primeira tentativa brasileira no sentido de criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um grande avanço” (p. 37). Representou o verdadeiro berço da nação e da nacionalidade brasileira por incluir, igualmente, as mais variadas representações fenotípicas – brancos, negros, pardos, mestiços – existentes no Brasil, que buscavam refúgio no quilombo. Santos (2015) nomeia como “guerra das denominações”, as estratégias dos colonizadores, e, posteriormente, das variações denominativas do Estado (Estado novo, República nova, Estado Democrático de Direito), para fomento aos ataques às resistências socioculturais dos povos afro-pindorâmicos e seus descendentes.

Com a extinção da escravização, a população negra foi entregue à própria sorte, passando a se organizar em torno dos centros urbanos, onde buscavam garantir acesso ao trabalho e condições básicas de sobrevivência. De onde advém, portanto, “a noção de quilombos urbanos, conceito com o qual ela [Beatriz do Nascimento] ressignifica o território/favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que sobrepõe a escravidão à marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (Ratts, 2006, p. 11). Assim como os quilombos, as favelas são vistas pelo Estado e pela sociedade como espaços sem lei, homologamente destinadas ao desprezo e desumanização de sua população. Tornando-se um “dogma”, a partir da concepção amplamente divulgada e repetida pelas mais diversas áreas do saber e da política pública, bem como do senso comum, como possuidora de uma cultura própria enquanto essência que condicionaria o comportamento de seus habitantes.

Tal mística assume o status de realidade e é ofuscada pelo efeito de naturalização, que faz as diferenças produzidas pela lógica histórica das imposições de poder de um grupo sobre o outro, apropriados das funções do Estado, parecer produto da natureza das coisas (Bourdieu, 2012). “A favela é o lugar de residência dos pobres, o espaço popular

por excelência [...] Em suma, enquanto território da pobreza a favela passou a simbolizar o território dos problemas sociais, numa associação do espaço físico ao tecido social” (Valladares, 2005, p. 151). A atuação do Estado no reforço e atualização da imagem da favela e da periferia como um espaço de proliferação da criminalidade, seja através da omissão ou da ação, fica ainda mais evidente quando analisamos essa relação a partir das políticas públicas destinadas a esses espaços e sua respectiva população.

Nessa direção, Feltran (2014) sublinha que, “qualquer programa que se dedique a um jovem favelado seria, evidentemente, de ‘prevenção à violência” (p. 301). No Brasil, raça e classe são categorias que se encontram imbricadas no imaginário social vigente. O tratamento diferenciado produz reflexos no plano das expectativas de reconhecimento identitário e na ausência de expectativas positivas em relação à atuação do Estado. Reduzindo a existência dessas populações à experiência da “vida nua do *homo sacer*” (Agamben, 2010), a um estado de exceção genético (Costa, 2018). Apresenta-nos uma nítida noção disso, a pesquisa de Souza (2018) sobre a implementação do programa de controle de homicídios com o sugestivo título: “*Fica Vivo!* Imperativo de vida, cotidiano de morte”, articulada às análises de Franco (2018), sobre as UPP’s, no Rio de Janeiro, “UPP a redução da favela em três letras”, em razão das especificidades que equiparam os programas como dispositivos do Estado e engrenagens importantes no projeto de extermínio, confinamento e subjetivação da dominação contra a população negra, inconscientemente levados a cabo pela “lógica branca”, isto é, uma lógica política, cultural, social, econômica, baseada na manutenção do poder e das desigualdades que o sustentam” (Souza, 2018, p. 140).

Sobre as UPP’s, a pesquisa de Franco (2018) nos desvela elementos estruturantes da relação do Estado brasileiro com a população pobre, negra e periférica. Antes, porém, torna-se imprescindível destacar, que a pesquisadora e parlamentar, Marielle Franco foi brutalmente assassinada, em quatorze de março de 2018, no Rio de

Janeiro, e teve sua imagem associada, levemente, por uma autoridade pública, ao tráfico de drogas como uma tentativa de banalizar e legitimar o fato. Estratégia usual das polícias/Estado, amplificada pela mídia para maior alcance, com o objetivo de legitimar intervenções com vítimas em favelas e periferias, e alcançar o consenso e a comoção pública.

Sua morte foi ocasionada em razão de sua mobilização à frente da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), que averiguava a atuação das milícias no Estado. Passado mais de um ano do crime, seus supostos executores (milicianos) foram presos, emergindo contundentes indícios de participação de ocupantes de cargos do mais alto escalão do governo federal e familiares desses. Insta ainda registrar, que o cargo mais alto da hierarquia governamental deste país, atualmente é ocupado por um homem que, sem restrições, declara seu apoio a grupos de extermínio, entre os quais estão as milícias, bem como almeja pela implementação de políticas que têm a expressa finalidade de eliminação do patrimônio genético (*genes*) e, conseqüentemente, cultural da população negra brasileira, sustentando sua argumentação em bases de cunho racistas essencialistas.

É importante compreender como o assassinato de Marielle Franco envolve aspectos intersubjetivos das relações de poder que estão para além de sua atuação contra as formas de opressão, embora as envolvam, especialmente as que acometem a população pobre, negra e favelada. Ela representava a corporificação dessas representações: mulher, negra, pobre, lésbica e favelada. Nesse sentido é imprescindível destacar que, a ‘corporalidade’ é o nível decisivo das relações de poder.

[...] E isso é o que torna possível a ‘naturalização’ de tais relações sociais. Na exploração, é o ‘corpo’ que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o ‘corpo’ o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra

os exploradores. [...] Nas relações de gênero, trata-se do ‘corpo’. Na ‘raça’, a referência é ao ‘corpo’, a ‘cor’ presume o ‘corpo’ (Quijano, 2009, p. 113).

Mistificada a partir de ideologias, a implementação das UPP’s trata, segundo Franco (2018), de um conjunto de veleidades arremetidas com a finalidade de construir um senso comum. Dito de outra forma, segundo a perspectiva crítica aqui apresentada, significa fazer funcionar os esquemas naturalizados, portanto, do senso comum, sobre as concepções dominantes e ordenadoras do espaço social. Nesse sentido, a investigação visou identificar as bases gerais da implementação das UPP’s, o papel do Estado e dos territórios, uma vez que se trata de uma “regulação diferenciada, frente a uma realidade que distingue os vários territórios da cidade” (Franco, 2018, p. 30).

A implementação das UPP’s, assim como do programa *Fica Vivo!*, obedece a uma mesma lógica: a uniformização na definição dos problemas públicos e suas formas de tratamento, em âmbito global. Ambos os programas, embora em contextos socioculturais distintos, apresentam os mesmos objetivos: combate à violência letal e grupos armados. Espelhados em programas implementados em outras partes do globo – EUA (Boston) e Colômbia (Cali / Medellín) –, apresentam em sua concepção o conceito de polícia comunitária associado a frentes de trabalho social, tendo o Banco Mundial como ator político, intelectual e financeiro (Pereira, 2010), que, por sua vez, cumpre a função de um dos exportadores mundiais de teorias, slogans e medidas de segurança (Wacquant, 2010). Como extensão do aparato repressivo e penal, os serviços sociais ensejam um “*panoptismo social*” (Wacquant, 2010), que é descrito e analisado por Souza (2018) e Franco (2018). Indicando um repertório não limitado, porém, uniforme, de tendências na formulação de políticas, de ações passíveis de receber investimentos ou não dos organismos internacionais. “O Programa Fica Vivo! foi criado nesse contexto onde havia uma nítida condução das políticas de segurança pública, e onde se evidenciava

que tipos de programas e políticas de segurança seriam financiados” (Souza, 2018, p. 55).

Essa seria uma das formas pelas quais a globalização se afirma como fenômeno da expansão do poder do capital e do imperialismo cultural, constituindo-se enquanto poder político (Arendt, 1989). E essa exportação de cunho valorativo (simbólico), via padronização de problemas e, conseqüentemente, das políticas públicas como solução, impactará sobremaneira na construção subjetiva dos indivíduos e das relações nas sociedades (Oliven, 2010). Conforme nos indica Souza (2018, p. 141), “percebemos aí o quanto o pensamento colonial ainda é forte, pois a base de resolução para nossas questões será validada por experiências estrangeiras”. Dessa forma, não tendo como finalidade a superação dos problemas, embora esteja em seu escopo, as políticas públicas sociais são soterradas pela predominância do aparato repressivo e suas correlatas ações (Franco, 2018; Souza, 2018). Constata Souza (2018) que, mesmo descritivamente registrada no diagnóstico de implantação do programa,

[...] as questões relacionadas aos direitos básicos não são discutidas por esta política [*Fica Vivo!*]. Os locais que recebem a política de prevenção à criminalidade são regiões periféricas, sem garantias de direitos fundamentais, com população majoritariamente negra. As ações do programa, por outro lado, se concentram no dado controle de homicídio (Souza, 2018, p. 59).

Utilizando o mote legitimador para intervenções nos territórios de maioria negra, em entrevista concedida para pesquisa de Souza (2018), um dos formuladores do programa explica que, a “letalidade dos jovens negros na periferia tinha uma raiz, tinha uma matriz que era a participação deles, a inserção direta ou indireta com o tráfico de drogas” (p. 134). Mesmo recurso retórico utilizado para implantação das UPP’s, “alvo de inúmeras operações sob a justificativa de repressão ao tráfico de drogas [...] a Maré vivencia uma tragédia iminente

[...] escolas, postos de saúde, somente a permanência física de seus equipamentos” (Franco, 2018, p. 103).

Justifica-se todo tipo de intervenção pela via da repressão, como por exemplo, a implementação de tais políticas, as quais, por outro lado, acenam para um vertiginoso aumento da população carcerária e dos homicídios ocorridos nesses territórios, além de seu isolamento (Franco, 2018; Souza, 2018). Souza (2018) define como “políticas focalizadas”, por terem recortes territoriais e públicos específicos, contradizendo o caráter supostamente universal propalado. Recuperam tendências das teorias e políticas eugenistas do século XIX, ao mobilizarem categorias como “homicidas contumazes” (Souza, 2018, p. 70), mesmo sentido de um “avatar pseudocientífico do *uomo delinquente* de Cesare Lombroso em 1884” (Wacquant, 2010), replicado no Brasil.

Pensada para uma atuação que se pretendia diferenciada associada aos dois programas, UPP's e *Fica Vivo!*, tanto a polícia pacificadora, quanto o grupamento especializado de policiamento em áreas risco (GEPAR), respectivamente, atuam seguindo as regras de seus predecessores (capitães-de-mato): “os jovens, mas não só eles, são privados de suas manifestações culturais como também do direito de ir e vir. O toque de recolher, as revistas constantes sob a mira do cano dos fuzis, os maus tratos recorrentes pelas abordagens policiais e os abusos de autoridades são marcas do projeto” (Franco, 2018, p. 76). Como complementariedade para as ações repressivas, além dos grupamentos específicos para as áreas, contam ainda com o adicional da ROTAM, em Minas, e do BOPE, no Rio de Janeiro. Conforme destacado similarmente, por Souza (2018) e Franco (2018), são grupamentos especializados em incursões com alto potencial de violência letal. Na compreensão de Franco (2018, p. 105), “não se trata de excessos, nem de uso desmedido da força enquanto exceção: as práticas policiais nesses territórios violam os direitos mais fundamentais, e a violação do direito à vida também está incluída nessa forma de oprimir”.

Assim, o Estado atua sobre esses territórios de maioria negra, com “carga ideológica para manutenção dos elementos fundamentais da política hegemônica, pois se centraliza na ação da polícia e usa o recurso ideológico da apelação pela paz” (Franco, 2018, p. 139). Vale reforçar, que os recursos ideológicos podem ser variados e muitas vezes de formas não ditas, tacitamente exposto na ausência. Como nos mostra Souza (2018) “para as periferias, com população composta majoritariamente de pessoas negras, ficam as ações da segurança pública de controle da vida e da morte, de prisão, apreensão e controle das subjetividades” (p. 139). Sendo que a “não nomeação de raça e racismo” no desenho das políticas públicas direcionadas a territórios específicos, demonstra seu o real objetivo, ao passo que indica a capacidade de adaptação das estratégias de dominação sem precisar nomear, afinal, o capital racial age às expensas das consciências e da suposta racionalidade “da nobreza de Estado”.

A utilização do termo “pacificação” no projeto das UPP’s destaca Oliveira (2014), representa “uma categoria central e que atravessou cinco séculos, da história colonial ao Brasil republicano, até então unicamente utilizada para a população autóctone” (p. 127). Confrontando a significação pretérita da utilização prática da categoria, verifica-se reminiscências de um passado colonial que ressoa em sua versão contemporânea. A justificativa que se assentava em diferenças religiosas, na contemporaneidade baseia-se em diferenças culturais, por sua vez identitárias ou civilizatórias. Na acepção de Oliveira (2014), a categoria pacificação atualiza uma prática das elites dominantes, de um passado colonial, que na contemporaneidade encontra-se incorporada nos atos do Estado, e “promovem o sistemático genocídio de pessoas que possam de algum modo ser tidas como ameaçadoras ou inconvenientes, sobretudo se pertencentes a grupos desfavorecidos na escala social [...] inclusive o uso da tortura, morte e ocultamento de corpo” (p. 147).

Sutilezas da linguagem para consecução de fins não mencionados explicitamente, apesar de seu produto final ser, em regra, o

extermínio. Arendt (1999) nos alerta que, “o efeito direto desse sistema de linguagens não era deixar as pessoas ignorantes daquilo que estavam fazendo, mas impedi-las de equacionar isso com seu antigo e ‘normal’ conhecimento do que era assassinato e mentira” (p. 139). O que nos permite analogicamente associar o uso de terminologias com a finalidade de justificar e autorizar ações contra a vida da população negra, a saber: “pacificação”; “guerra às drogas”; “guerra justa”; “urbanização de favelas”; “polícia comunitária”; “vila viva”, “programa de proteção nos territórios”, “guerra ao tráfico”; “ordem pública”; “autos de resistência”; “procedimento operacional padrão”; “segurança urbana”, dentre tantos outros conforme o contexto cultural e político.

Oliveira (2014) localiza que o termo pacificação utilizado na colônia para justificar o genocídio da população indígena, passa por uma espécie de codificação que é, destarte, oficializada pelo Estado como parte de um código que remete à economia da prática. Em suma, a desarticulação de um código de comportamento que atribui sentido às relações desenvolvidas e vividas por uma população, a partir de formas diversas de manifestação cultural, cognitiva, sexual, afetiva e fraterna. Observa ainda, que há uma “naturalização do aprisionamento e morte”, um consenso social e institucional, endossado por “juízes, promotores e advogados” e “policiais”, através do qual, ao fim e ao cabo, todos são classificados como traficantes e criminosos. Assim, “tal como no período colonial, durante a ‘pacificação’ de ‘índios bravos’, não há jamais vítimas” (p. 142). Explica-nos Souza (2003) que, o elemento subjacente,

[...] o que liga todas essas intencionalidades individuais de forma subliminar, e que conduz ao acordo implícito entre elas, é o fato objetivo e ancorado institucionalmente do não valor humano [...] posto que é precisamente o valor diferencial entre os seres humanos que está atualizado de forma inarticulada em todas as nossas práticas institucionais e sociais (p. 71).

Transfigurado em acordos implícitos, conduz todos os envolvidos a um consenso, orientados pela imanência de um capital racial que restitui o sentido da representação daquilo que se vê. A atuação diferenciada do Estado em territórios específicos, tais quais as reiteradas abordagens de jovens negros no espaço público, como parte de um “regime racializado de representação” (Hall, 2016), expressam a oficialização da representação social do crime posta, tanto nos indivíduos quanto nos territórios, tornando-os homologamente reconhecidos por uma suposta propensão hereditária, por uma naturalização das construções sociais historicamente alimentadas e transfiguradas em capital simbólico, o capital racial, tão arraigadamente parte de sistema de sentidos quanto associar o açúcar ao doce.

Sendo esses territórios “obras” do Estado, configuram-se como um espaço político no qual se confunde cidadão e *homo sacer*, e, se traduz no espaço biopolítico absoluto e a estrutura do estado de exceção, ao passo que se equipara aos *campos de concentrationes: lócus* da “mais absoluta conditio inhumana” (Agamben, 2010, p. 162). Vale explicar que, a política implementada com os campos não se trata de um direito ordinário, tampouco um direito carcerário. Traduz-se, por outro lado, em uma medida policial que autoriza “‘tomar sob custódia’ certos indivíduos, independente de qualquer conduta penalmente relevante” (Agamben, 2010, p. 163). O que compreende na absoluta suspensão dos direitos constitucionais mais elementares e das liberdades supostamente garantidas concernentemente aos moradores desses territórios.

No transcurso histórico do Brasil, percebe-se que a favela, enquanto analogia ao campo, se configura como “um espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal [...] aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído por sua própria exclusão” (Agamben, 2010, p. 165). A população mantida nesses espaços sob as violências justificadas e legitimadas por toda sociedade, cumpre a função de evitar o perigo e manter a

segurança dos cidadãos de bem e do Estado. Essa é a falácia que uma sociedade se dignou a acreditar, jogando, em pleno século XXI, o peso de quase quatro séculos de colonialismo sobre esses territórios e seus habitantes. O corpo negro e tudo que a ele esteja ligado numa relação que expressa pertença identitária apresenta-se como elemento político puro ao Estado (à ordem social).

CONSIDERAÇÕES

A mobilização do aparato repressivo pelo Estado para o sufocamento da população negra, não raro, em sua máxima potência (forças nacionais), visando supostamente a manutenção da ordem e da paz, cumpre a função de um festival de pirotecnia, que parte de decisões políticas como forma de obscurecer as reais causas das instabilidades sociais e seu fundamento histórico, cultural e político. Ao mesmo tempo, joga a responsabilidade das mazelas na população vítima de seu descaso, reforçando os essencialismos racistas. Essa manipulação da realidade social mantém e reforça a legitimidade de intervenções pelo uso da força “legítima” pelo Estado, uma cortina de fumaça que mantém a continuidade do sistemático processo de genocídio e exploração da população negra. Como respostas à sociedade, mesmo a partir de realidades parciais, obscurecendo o fato de o Estado ter se omitido e seguir omissivo quanto à inclusão da população negra à condição de cidadania e ao projeto de nação, remontando ao seu princípio gerador. Resta salientar que, os imperativos de vida e paz, nos slogans dos programas de prevenção à violência e criminalidade, não condizem com a realidade de morte, subjugação e terror que apresentam cotidianamente aos moradores dos territórios onde são instalados.

REFERÊNCIAS

Abreu, A. (2019) A metástase: o assassinato de Marielle Franco e o avanço das milícias no Rio. **Revista Piauí**, anais da tragédia brasileira. (150 ed), 1-23.

Agamben, G. (2004) **Estado de exceção**: homo sacer, II, I. São Paulo: Boitempo.

Agamben, G. (2010) **Homo Sacer**: o poder do soberano e a via da nua. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Alencastro, L. F. (2000) **O Trato dos viventes**: formação do Brasil Atlântico Sul séculos XVI e XVII. São Paulo: Cia das Letras.

Arendt, H. (1989) **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

Bernardino-Costa, J. & Grosfoguel, R. (2016) Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**. (31) 1, 15-24. Recuperado a partir de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015

Bourdieu, P. (2007) **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk.

Bourdieu, P. (2013) Capital simbólico e classes sociais. **Revista Novos Estudos**, (96), 105-115.

Bourdieu, P. (2012) **A miséria do mundo** (9 ed). Petrópolis, RJ: Vozes.

Bourdieu, P. (1998) *Meditações pascalianas*. Oeiras: Celta. Bourdieu, P. (1989). **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Betrand.

Bourdieu, P. (1996) **Razões práticas**: sobre a teoria da ação (4 ed). São Paulo: Papirus.

Bourdieu, P. (2014) **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras.

Câmara (2003) **Discursos e notas taquigráficas**. O Sr. Jair Bolsonaro (PTB-RJ. Sem revisão do orador). Recuperado a partir de: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=138.1.52.O&nuQuarto=13&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=14:54&sgFaseSessao=B-C&Data=12/08/2003&txApelido=JAIR+BOLSONARO,+P-TB-RJ&txFaseSessao=Breves+Comunica%EF%BF%BD%25A>

Chiavenato, J. J. (2012) **O negro no Brasil**. São Paulo: Cortez.

Costa, J. (2018) **Genocídio**: o apagamento de uma identidade (Dissertação de mestrado) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

Elias, N. (1994) **A Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Elias, N. (1997) **Os Alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Feltran, G. S. (2014) Crime e periferia. In: Lima, R. S., Ratton, J. L. & Azevedo, R. C. (orgs.). **Crime, Polícia e Justiça no Brasil** (p. 299-307). São Paulo: Contexto.

Franco, M. (2018) **UPP a redução da favela em três letras**: uma análise da política de segurança pública do Rio de Janeiro. São Paulo: N-1 Edições.

Freitas, D. (1980) **O escravismo brasileiro**. Porto Alegre: Editora Vozes.

Freitas, D. (1983) **Escravos e senhores de escravos**. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Foucault, M. (2008) **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2005) Aula de 17 de março de 1976. In: **Em defesa da sociedade** (p. 285-315). São Paulo: Martins Fontes. Recuperado de: <https://daletrasunipampa.files.wordpress.com/2013/11/53985530-revisado-foucault-m-aula-de-17-de-marco-de-1976.pdf>

Gonzalez, L. (2018) **Primavera para as rosas negras**. [S.l]: Diáspora Africana.

Hall, S. (2016) **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio.

Hall, S. (2014) Quem precisa de identidade? In: Silva, T. T. (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais (15 ed.) (p. 103-133). Petrópolis, RJ: Vozes.

Luna, F. V. & Klein, H. S. (2010) **Escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp, Imprensa Oficial de São Paulo.

Oliven, R. G. (2010) Marginalidade urbana na América Latina: aspectos econômicos, políticos e culturais. In: Oliven, R. G. **Urbanização e mudança social no Brasil** (p. 34-53). Rio de Janeiro: Centro

Edelstein. Recuperado de: <http://books.scielo.org/id/z439n/pdf/oliven-9788579820014-04.pdf>

Pereira, J. M. (2010) **Banco Mundial como ator político, intelectual e financeiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Programas de Proteção nos Territórios da Leste (2019)
Recuperado de: <https://prefeitura.pbh.gov.br/seguranca/programa-prevencao-nos-territorios-na-regional-leste-de-bh>

Quijano, A. (2005) **Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina**. Clacso. Recuperado de: <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Quijano, A. (2009) Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, B. S. & Meneses, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul** (p. 73-117). Coimbra: Edições Almedina S.A.

Oliveira, J. P. (2014) Pacificação e tutela militar na pacificação dos territórios. **Mana**, 20 (1), 125-161. Rio de Janeiro. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132014000100005

Ratts, A. (2006) **Eu sou Atlanta**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial & Instituto Kuanza.

Reis, J. (1996) Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, (28). (pp. 14-39). Recuperado de: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39>

Rosemberg, A. (2012) Prelúdio de um “pequeno exército”? A força policial paulista nos primeiros anos da república (1890 a 1895). **História Unisinos**, 16 (3), 333-345. Recuperado de: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2012.163.06>

Russel-Wood, A. J. R. (2012) A base moral e ética do governo local no Atlântico luso-brasileiro durante o Antigo Regime. In: Gonçalves, A. L., Chaves, C. M. G. & Venâncio, R. P. **Administrando Impérios: Portugal e Brasil nos Séculos XVIII E XIX.** (p. 13-44). Belo Horizonte: Fino traço.

Silva, T. T. (2014) A produção social da identidade e da diferença. In: Silva, T. T. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** (15 ed.). (p. 73-102) Petrópolis, RJ: Vozes.

Santos, A. B. (2015) **Colonização, quilombismo: modos e significações.** Brasília.

Souza, A. C. C. (2018) **Fica vivo!**: imperativo de vida, cotidiano de morte (Dissertação de mestrado) Universidade de Brasília, Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Brasília.

Souza, J. (2003) (Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”? **Lua Nova**, (59), 51-39. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200003

Valladares, L. P. (2005) **A invenção da favela do mito de origem a favela.com.** Rio de Janeiro: Editora FGV.

Voyages. (2013) **The tras-Atlantic slave trade database.** [S.L]: Emory University, 2013. Recuperado de: <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

Wacquant, L. (2010) Insegurança social e surgimento da preocupação com a segurança. **Revista Panóptica**, 3 (19), 198-213. Recuperado a partir de: http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_5.2_2010_198-213

**Texto
psicanalítico:
um capítulo
necessário de
ser escrito**

Psicanálise lacaniana à brasileira: segregação, colonialidade e escravização

Andréa Máris Campos Guerra

Parte da condição humana é sempre haver alguém para construir e um outro para destruir. Eu escrevo sobre coisas trágicas e terríveis. Mas são essas coisas que também podem servir para acordar as pessoas quando elas estão quase dormindo achando que está tudo bem (Mukasonga, 2017).

Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo?
(Gonzalez, 1984)

INTRODUÇÃO

Neste artigo, trabalharemos a interpretação da letra lacaniana acerca das consequências segregatórias da escravização, a partir das principais passagens de Jacques Lacan sobre o tema, contextualizadas à realidade brasileira e à luz de autores decoloniais. Apenas muito recentemente, e ainda sem uma posição de responsabilidade e compromisso explícitos assumidos, psicanalistas brasileiros iniciam um enfrentamento franco e aberto sobre a escravização de africanos e afrodescendentes ao longo da história de colonização de nosso território e suas consequências subjetivas no contexto local (Kon et al, 2017).

Somos herdeiros da expropriação, venda e silenciamento de corpos e línguas, culturas e tradições africanas, especialmente a Bantu. Os bantus constituem um grupo etnolinguístico da África subsaariana, que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes. Sua unidade é a língua banta. Apesar dessa diversidade de povos e etnias de origem africana, tomamos a cor negra como índice de uma hipotética unidade cultural e geográfica. “A pluralidade dos dominados ficou invisível e só um traço – o corpo negro – entrou em superexposição” (Gonçalves Filho, 2017, p. 145). Essa redução ao traço substancializa consigo uma série de colagens discursivas sob a forma de signos de inferioridade, primitivismo, incapacidade, hipersexualização.

A operação inconsciente de linguagem que sustenta os discursos e as práticas segregatórios consolidados e naturalizados ao longo desse processo simbólico de escrita do gozo do dominador branco e europeu sobre o negro, então, escravizado ao longo do período do Brasil Colônia, possui múltiplas formas de negação ao longo de nossa história. A defesa, consolidada pelo negacionismo do racismo à brasileira, sustenta um sistema hegemônico no nível econômico, político, jurídico, simbólico, social e subjetivo, mascarado pelo exercício de poder assentado na suposta supremacia universal branca. Denomina-se branquitude (Schucman, 2012) essa construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca. Seu

resultado, nas sociedades estruturadas pelo racismo, como o Brasil, implica a manutenção de um ideal ilusório de mundo branco em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem, de fato, privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos.

Fanon (1952/2008) afirma essa ilusão narcísica, que ganha materialidade no cotidiano de privilégios racializados: “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (p. 27). E convida a psicanálise ao trabalho ao afirmar que “na verdade, pensamos que só uma interpretação psicanalítica do problema negro pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura dos complexos” (p. 27). Ele se detém numa leitura complexa e multidisciplinar da questão do racismo e da colonização, bem como de suas consequências, inaugurando um sistema de pensamento e um programa de pesquisa ao qual aderimos.

Neste artigo, pretendemos analisar o texto lacaniano sobre o racismo e a segregação, porém conformado à realidade brasileira e acrescido de textos de colegas psicanalistas e não psicanalistas, colocando-o como alavanca de leitura não finalista, nem absoluta acerca da estrutura do racismo no contexto local. Recuperemos, em primeiro lugar, os obstáculos de tradução dessa operação por uma nova via, acrescentando aos estudos já existentes uma abordagem que agrega a dimensão defensiva inconsciente à leitura do fenômeno racial.

MEMÓRIA E CONSCIÊNCIA

Como sabemos com Freud (1896/1976), a cada tradução da escrita de uma experiência de satisfação no aparelho psíquico um erro de tradução ocorre deslocando a intensidade pulsional que fica ligada a traços de percepção ou a traços de memória. Entretanto, memória e percepção-consciência se excluem. Na *Carta 52* de Freud, grande figura da metapsicologia psicanalítica, é possível localizar os modos constitutivos de inscrição do sujeito, que culminam na passagem da

percepção à representação inconsciente e dessa à consciência, como atesta o esquema abaixo:

Figura 1 - Carta 52 (Freud, 1896/1976, p. 325)

W	Wz	Ub	Vb	Bews
<i>Wahrnehmungen</i>	<i>Wahrnehmungszeichen</i>	<i>Unbewusstsein</i>	<i>Vorbewusstsein</i>	<i>Bewusstsein</i>
[percepções]	[registro da percepção]	[traços do inconsciente]	[pré-consciência]	[consciência]
	primeiro registro	segundo registro	terceiro registro	

As falhas de tradução, a cada passagem, produzem *fueros* – modos arcaicos de regimento que convivem com modos novos. Em outras palavras, há diferentes modos de pensar a inscrição psíquica de vivências subjetivas e elas passam da intensidade vivida à impressão da percepção. Dessa, ganham traços inconscientes que funcionam por simultaneidade, sem lógica causal, que, quando transcritos para o nível inconsciente, tornam-se, então, memória. A memória ganha retranscrição para ir para a consciência, tornando-se acessível, enfim, à linguagem e à consciência.

Se Freud nos oferece a metapsicologia daquilo que se pode escrever de uma experiência, na redução que a linguagem opera como enquadre do mundo, Lacan, por seu turno, nos auxilia a pensar a escrita na história. Para ele, a escrita da história se faz sempre em segunda mão e a partir de um escrito.

É algo que existe em um segundo grau. As pessoas escrevem sobre o que foi escrito. É por isso que são exigidos documentos escritos. Você não pode fazer história senão a escrevendo de segunda mão e sobre o que foi escrito em algum lugar (Lacan, 2016, p. 32).

Mesmo que a história oral e a história da arte se façam sobre substratos diferentes da escrita, o que nos parece que Lacan ressalta é que há um caminho simbólico e discursivo que força e forja um percurso que escreve o real.

E essa escrita é política e se assenta sobre modos de arregimentar o poder. Faz diferença quem escreve, sobre qual perspectiva se escreve e a quem se destina o escrito. Se há, portanto, um campo de interesses em conflito e uma escolha nessa escrita da história, suas sobredeterminações não são aleatórias e decidem o destino do mundo, organizando dominantes e dominados. “É um tipo especial de simbólico, um simbólico que une o real através da escrita” (Lacan, 2016, p. 32). Dessa união, nascem as versões de mundo, inclusive nascem as crenças universalizantes de mundo.

Lélia Gonzalez retoma os termos freudianos da consciência e da memória nessa medida política de retomada do inconsciente, sem a qual, em nossa discussão, ela pareceria neutralizada e neutralizadora de afetos e de modos de apreensão das representações. Para ela, “como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente” (Gonzalez, 1984, p. 225). Assim o que pensa, inconscientemente, pensa-se desde já como lacuna, passível de ser ocupada por apropriações indébitas, ou seja, que não se debitam, que não pagam o preço de sua inscrição, já que se assentam sobre vantagens, riquezas e modos de dominação.

Ela continua: “já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 1984, p. 225). A consciência exclui o que a memória inclui. Como forma de reescrita, a consciência forja seus universais como verdade e funda um sistema de crenças coerente em termos de sentido, mesmo que ocultando a memória que, rejeitada sob a imposição da consciência, apaga-se. Por isso, enquanto a memória é o lugar da rejeição, a consciência se expressa

como discurso dominante ou verdadeiro. “Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética” (Gonzalez, 1984, p. 226).

ENQUADRE DA QUESTÃO

Se, no nível inconsciente, para cada sujeito, as sucessivas traduções da experiência psíquica escrevem modos singulares de gozo; no nível da história, os discursos incidem sobre as experiências de mundo, modulando sua escrita. Assim, no nível individual, como lembra Freud (1917, p. 423), herança (constituição sexual) e acidente (experiência infantil) definem o destino de um homem. No nível da escrita da história, o processo se complexifica, pois a escrita do gozo é modulada, então, por múltiplos elementos: materiais, simbólicos, econômicos, sociais, coletivos, hierárquicos, relacionais, visíveis ou incomensuráveis e outros ainda não contabilizáveis. A maneira como a história escreve na estrutura o que se registra da vivência implica na definição mesma do desenho que a estrutura toma. Assim, o enquadre com que a leitura de mundo é realizada não é contabilizado na própria leitura de mundo que esse enquadre engendra.

Essa subtração da perspectiva do olhar que enquadra e da voz que narra – facilmente equivalida ao enquadre fantasmático que articula o gozo singular com que cada sujeito compõe sua tela para ler o mundo –, desvela, no nível da história, relações discursivas de base que orientam lógicas de dominação. As diferentes visões de mundo assim assentadas e legitimadas ocultam justamente o modo como o gozo se articula no nível civilizatório: seu real. E, nesse aspecto, a equivalência entre a psicologia individual, que é também social (Freud, 1921), faz um salto. O modo como o gozo se escreve na história oculta esses elementos de enquadre que, mesmo não sendo inconscientes para uma civilização, sofrem seus efeitos denegatórios. González (1984) chama de neurose cultural brasileira o modo como

a leitura denegatória provoca sintomas na construção teórica acerca da escravização no Brasil. “No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo” (p. 08).

O tratamento linguageiro do gozo – ou o modo como os sistemas de dominação operam – ganha em Lacan a noção de discurso, com a introdução de elementos heteróclitos à linguagem, o sujeito e o *objeto a*, condensador de um mais de gozo. Lacan (1969-1970/1992) associa a origem do objeto mais de gozo à mais valia marxista, tomando-o como seu memorial.

Mais de gozo \cong Mais valia

Qual o salto necessário a darmos aqui? O que essa fórmula oculta? Por que e como todas essas modalizações de negativização da experiência pelo simbólico se relacionam com as consequências subjetivas da escravização no contexto brasileiro? Daremos um passo atrás para avançar. Retomaremos a fórmula acima e articularemos essas formulações lacanianas aos efeitos da escravização na conjuntura brasileira. Estaremos, então, com a base pronta para reler o modo como o racismo se apresenta em Lacan.

A ideia de um *mais* de gozo implica numa perda entrópica que o significante produz, inevitavelmente, ao deslizar pela cadeia que produz sentido. Essa perda se deve ao fato estrutural de o significante sempre carecer de outro significante para produzir significação, sempre ser incapaz de alcançar plenamente a experiência de corpo e de mundo. E ainda pelo fato de, ao colocar em marcha uma operação simbólica, a linguagem sempre produzir uma dimensão real de satisfação que se acumula no próprio ato de fala. A tradução do mundo, assim, se acompanha de um movimento de corpo que agita o gozo. “Ela está fadada à repetição do significante que a instituiu como uma marca, e nesse sentido ela sempre permanece dentro da esfera do significante. O status da *jouissance* (e da pulsão de morte) é então essencialmente de algo intersignificante, por assim dizer: ele tem lugar, ou

dá corpo, a uma lacuna ou desvio que é interno ao campo dos significantes” (Zupancic, 2015).

Porque estruturalmente inadequado a si mesmo, o efeito signifi-
ficante produz duas lacunas: o sujeito e o objeto *a*. O sujeito é uma
lacuna enquanto número negativo ou enquanto subtração entre dois
significantes. Poderíamos dizer que ele é a lacuna interna do signifi-
cante, como o que sustenta seu movimento referencial. Enquanto o
objeto *a* é sua dimensão positiva, como desperdício, sobra, gozo que
não se encadeia, excedente. Esse mais de gozo é o efeito entrópico.

Lacan aproxima esse efeito excedente da mais valia, tomando-a
como memorial de mais-de-gozo. “O que Marx denuncia na mais-
valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memo-
rial do mais-de-gozar. É o seu equivalente do mais-de-gozar” (Lacan,
1969-1970/1992, p. 76). A mais-valia é lucro, o que o capitalista, dono
do meio de produção, não remunera ao trabalhador. Dessa maneira
é uma subtração que produz um excedente. Esse trabalho – mão de
obra ou força produtiva não remunerada – faz girar toda a máquina
do capitalismo. “É a quota não computável que excede ao lucro, cau-
sando-o desde o exterior de seus limites, não se reduzindo a ele que
é, ele sim, computável, passível de representação e escrita nos livros
contábeis. Onde o lucro entra como aquilo que é visado, necessaria-
mente a mais-valia está em operação” (Elia, 2019, p. 164-65).

Lacan acrescenta ainda que o que se qualifica de humano, como
sociedade de consumidores, encontraria seu equivalente no produto
de nossa indústria, um mais de gozar forjado. E quando o homem é
tornado, ele próprio, a mercadoria?

O MAIS DE GOZO NOS PROCESSOS DE COLONIZAÇÃO E ESCRAVIZAÇÃO

Ocupados pelos traços com que a escrita da história se escreve, vemos
se desenrolar um texto no qual a diferença alteritária ganha uma sig-
nificação social que a cristaliza como inferioridade e acaba por se

tornar subordinação, seja pela violência, pela força armada, seja pelo discurso. A maneira como o gozo do dominador ocupa o vazio de significação dos objetos olhar e voz na história da escravização e colonização brasileiras escreve o destino secular de nosso país.

O que a fórmula acima oculta é a passagem do gozo singular para o manejo interessado do gozo nas relações econômicas de poder. Com essa fórmula, entretanto, perdemos de vista a diferença entre a modalização do gozo singular em um corpo e a expropriação do gozo de um corpo por uma outra consciência, no ponto mesmo em que essa consciência goza daquele corpo num processo que Fanon (1952/2008) questiona se seria dialetizável. Assim, personificados na escrita da história do Brasil, a consciência e a violência do branco europeu incidem sobre o saber do indígena e sobre o saber-fazer do africano em seu encontro original, no sentido de origem. Anula a existência do primeiro ao não o reconhecer e expropria desterritorializando o segundo de seu saber-fazer. As tensões, conflitos e resistências daí advindos são o eco dessa escrita que não se escreveu sem muito derramamento de sangue. Poderíamos falar aqui de mais valia?

O mais de gozo, na singularidade de um corpo que deseja, engaja o sujeito no excedente que ele próprio produz como suplemento de linguagem. Onde está o salto histórico? Na passagem de uma consciência individual às voltas com o tratamento de seu mal-estar para uma exploração entre duas consciências, na qual uma delas sempre sai perdendo para sobreviver. Lacan não se acanha em reconhecer essa interrogação fanoniana. “É muito bonito dizer que a servidão do escravo é prenhe de todo o futuro e leva ao saber absoluto, mas, politicamente, isso significa que, até o fim dos tempos, o escravo permanecerá escravo. De vez em quando, é preciso botar a boca no trombone” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 34).

Aqui temos a chave da experiência brasileira de leitura das consequências subjetivas da escravização. A relação de dominação sobre a qual se assenta o desejo iluminado e moderno europeu de avançar, de tudo gozar e de tudo se apropriar, depara-se com a terra indígena

e ancestralmente ocupada, mas tomada como *terra virgem*. Se os indígenas não cederam ao seu domínio – e o preço foi seu não reconhecimento radical refletido hoje nas lutas pela ocupação de suas próprias terras –, o comércio obscuro de homens escravizados selou o pacto iluminista, dito civilizatório e emancipador. Nesse sentido, o assujeitamento das Américas é a condição do avanço moderno europeu, seu avesso não escrito. Como reescrever essa história ou tomar sua escrita para unir esse real, como propõe Lacan?

Dois elementos são centrais na historicização do processo de ocupação forçada das Américas, segundo Dussel (2015) e que cada país colonizado viveu a seu modo. Em primeiro lugar, a Europa apossada pelo domínio muçulmano, torna-se ampla no além-mar, expandindo-se, agora então, como centro do novo desenho geográfico de mundo. A Colonialidade é, assim, o avesso da Modernidade (Quijano, 2000).

Com o descobrimento da América ocorre tanto uma mudança completa de perspectiva do que é o mundo, quanto a localização da Europa no centro desse novo mundo. Ou seja, a colonização é determinante para a construção de um mundo moderno, emancipado e iluminado e, é só nesse mundo, que a Europa passa a se pensar como centro. “A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa ‘centro’ do mundo: na Europa ‘moderna’” (Dussel, 2015, p. 33).

Em segundo lugar, o assentamento da razão ocidental emancipatória com Descartes e seu dito *cogito* – “penso, logo sou” – autoengendra a noção de universal e oculta sob o manto histórico-científico seu fundamento bélico destruidor. “A pretensão de uma ‘não localização’ da filosofia de Descartes, um conhecimento ‘não situado’ inaugurou o mito da egopolítica do conhecimento, um ‘Eu’ que assume produzir conhecimento de um não lugar” (Grosfoguel, 2016, p. 30). Trata-se, também aqui, da reprodução de um ponto de vista que não considera sua origem, sua pré-história, que não assume a si mesmo como mais um ponto de vista, igualmente local e parcial. A universalização da razão oculta a diversidade de saberes e de seres.

Dussel (2015) nos mostra, com extenso material histórico, que o “penso, logo existo” de Descartes é precedido por 150 anos de “conquista, logo existo”. O *Ego conquiro* é a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes. E, acrescenta Grosfoguel (2016, p. 35), há um elo perdido entre o “conquista, logo existo” e o “penso, logo existo”. O que os conecta é racismo/sexismo epistêmico do “penso” como novo fundamento autocentrado do conhecimento do mundo moderno e colonial. “O *Ego extermino* é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego conquiro* e o *Ego cogito*” (Grosfoguel, 2016, p. 31). Após reconhecido um novo território, iniciava-se o domínio e assujeitamento das pessoas e de seus corpos que, tomados – eles – como violentos, precisavam ser pacificados. As estratégias, desde a assimilação à cultura europeia à eliminação massiva, garantiam, pelo poder bélico, a supremacia racional? – do colonizador.

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado” (Dussel, 2015, p. 44).

Foram confrontos entre senhores que ganharam o desenho histórico da dominação universalista que visava subjugar afetos, ideias, corpos e discursos, ao preço de sua expropriação, inclusive econômica e de suas riquezas naturais. Foi necessário um longo trabalho de modulação – com apoio no cientificismo da época – para isolar a diferença, tomada como primitivismo, e para escrutinar a cor, tomada como índice de degenerescência (Schwarcz e Gomes, 2018).

INFLEXÕES COLONIAIS SOBRE A RAÇA

Retomando as inflexões sobre nossa história, a teoria *escravo=coisa*, que rejeita a capacidade de pensamento e sistematização na apreensão da realidade pelo negro escravizado, tornou-se teoria corrente. Nela o escravizado teria perdido sua função cognitiva e intelectual em função de sua dura realidade, sendo visto como degenerado em sua condição subjetiva de “coisa” (Chaloub, 2011), revoltando-se ou reagindo pelo crime, como defendiam Gorender, Cardoso e Mannoni. Sob o manto da ciência, nasciam e se consolidavam teorias dominantes no pensamento europeu, arraigadas de preconceitos nada científicos.

A partir da ideia de *coisificação social*, a consciência do escravo foi tomada como um espelho daquela do senhor ou como um complemento masoquista aos seus desejos, dessubjetivando e outra vez desumanizando a vivência do escravizado (Guerra, 2019). Essa construção discursiva se aliou à configuração do português como homem generoso e equilibrado, um bom pai, e da construção nacional da identidade do homem brasileiro como cordial e malemolente, preguiçoso e sem ambições, culminando em nossos dias na falácia do mito da democracia racial (Souza, 2017 e Gonzalez, 1984). De maneira ampla, o quadro abaixo reúne essa direção científicista ao longo das grandes linhas seculares de produção sobre o tema:

Século XVI	Século XIX	Século XX
<ul style="list-style-type: none">• Grandes Navegações• Negros e Índios = alteridade à Europa• Diferença nomeada como primitivismo e selvageria	<ul style="list-style-type: none">• Evolucionismo (Degenerescência/ Eugenia)• Evolucionismo Social (unicismo de origem)• Darwinismo social (essencialismo da raça)	<ul style="list-style-type: none">• Desconstrução genética da base científica das teorias raciais e racistas• Raça como construção social para manutenção de privilégios de grupos sociais

Esse quadro guarda elementos estruturais que se atualizam sob novas vestimentas conforme esquema abaixo. Podemos ler o outrora apagado – negado – pela atualidade viva das experiências de desigualdade de hoje. Podemos listar, sem exaustividade obviamente, o efeito diaspórico que torna contemporâneas algumas matrizes do mundo colonial:

- A conversão, sem reparação, do corpo-mercadoria de troca transformado por luta política em indivíduo-dono da força de produção, que pode ser contratada e vendida (Chalhoub, 2011), mas que resta, na sua grande maioria, dispensável ou eliminável nos dias de hoje.
- O medo branco advindo dos mitos constituídos já desde o tráfico negreiro (McClintock, 2010), intensificados no período pós-abolicionista e transferido para os aglomerados urbanos e sua população.
- A voz silenciada pelo mandato da raça negra, no qual brancos falavam em nome dos negros, o que se modificou no último século.
- A necessária judicialização dos costumes nos idos tempos coloniais através de dispositivos ao tempo da Corte como pecúlio, alforria por indenização e autorização para “viver sobre si” e, hoje, a luta contemporânea pela conquista de direitos, a defesa pela superação das desigualdades, a luta cultural e a luta judicial e constitucional por terras de heranças quilombolas.
- O enfrentamento dos mecanismos de reprodução social da memória histórica, que legitimam discursivamente a morte, a mutilação e o lugar social do inimigo, associado à cor da pele negra e reconstruído ao longo da história (Necropolítica) (p. 317).
- A desconstrução da suposta confraternização e desmontagem da ambiguidade com que dominantes e dominados foram inicialmente tratados no Brasil-Colônia e a desconstrução

gradativa do mito da democracia racial (Souza, 2017 e Gonzalez, 1984).

Sem a inclusão da dimensão histórica da escravização e seus efeitos inconscientes e discursivos no território brasileiro desde seu período colonial, deslocaliza-se a questão de seus efeitos e ela se torna parte de um problema individual no nível das identificações. Reduz-se um problema social e político de desresponsabilização pelas vidas roubadas do continente africano a um capítulo denegado ou esquecido de nossa história. Reduz-se a luta política pela superação das consequências dessa desigualdade histórica como problema imaginário. E, com isso, a vivência de seus efeitos se particulariza e recai sobre o âmbito íntimo e pessoal, culpabilizando-se o indivíduo face a um descompromisso coletivo com nosso passado histórico.

É preciso o enquadre desse texto teórico e conceitual para podermos, com mais propriedade, reler Lacan. Exposta a matriz de onde tomaremos o texto lacaniano, organizamos em três modulações nossa leitura acerca dessa interpretação do racismo.

Tópico 1 – Racismo e Discurso

Ao tomar o corpo do analista para pensar sua função de instalação do objeto *a* no lugar de semblante (Lacan, 2012, p. 222), é do discurso que Lacan lança mão como contraponto à tríade corpo-gozo-semblante. A hiância entre a tríade e o discurso, instala a condição histórica do corpo, da fraternidade do corpo, de cuja intolerância ele dizia nos anos 1972 que ainda não ouvimos a última palavra a respeito dele. A centralidade do corpo descentra o universal do pai, onde Lacan assenta a função de quem une e de quem diz não, no qual se baseia tudo o que há de universal (p. 227). Podemos, pois, dizer que o corpo descentra assim o universal e radicaliza a função da diferença.

Dando sequência a essa constatação, Lacan irá fortalecer a noção de discurso no fundamento do racismo em seu escrito “O aturdido”. O racismo não teria uma matriz física, e nisso ele se alinha aos

geneticistas. Para ele, a raça “se constitui pelo modo como se transmite, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos, aqueles com que se perpetua a raça dos mestres/senhores e igualmente dos escravos” (Lacan, 1973/2003, p. 462). Como desconstrução da qual é copartícipe no século XX, Lacan atualiza, pela psicanálise, a crítica ao darwinismo e evolucionismo sociais, valendo-se de sua teoria dos discursos para mostrar como se constitui um universal e como se forja o racismo dos discursos em ação.

A atualidade desse texto de 1972 descortina, nos semditos lacanianos, aforísticos e enigmáticos, a trama fatídica da redução do humano ao animal quando não inclui o real e seu tratamento discursivo. “O discurso analítico paratodiza isso na contramão, o que é concebível, se lhe sucede encerrar o real em seu circuito” (Lacan, 1972, p. 463).

Assim, prescindindo perfeitamente do tempo da cervidão (*cervage* - sobrepondo *cerveau* (cérebro) e *servage* (servidão)) dos bárbaros repelidos dali onde se situam os gregos, da etnografia dos primitivos e do recurso às estruturas elementares, para assegurar o que acontece com o **racismo dos discursos** em ação (Lacan, 1972, p. 463).

Tópico 2 – O Outro e o racismo

Poucos anos antes, em 1967, ao propor uma tese para funcionamento de sua Escola, Lacan faz uma curiosa afirmativa, que hoje podemos reler sob a lente decolonial. “Que a ‘coexistência’, que bem poderia, também ela, ser esclarecida por uma transferência, não nos faça esquecer um fenômeno que é uma de nossas coordenadas geográficas, caberia dizer, e cujo alcance é mais mascarado pelas tagarelices sobre o **racismo**” (Lacan, 2003). Interpretar o texto laciano numa perspectiva decolonial implica em constatar uma centralidade imperial em seu interior.

Dois elementos se destacam aqui:

6. Uma coexistência que poderia ser esclarecida por uma transferência.
7. Um fenômeno que é uma de nossas coordenadas geográficas, [cujo alcance é] mascarado pelo racismo.

Lanço mão de um breve relato clínico de Lacan para iniciar o comentário desse segundo aspecto, no qual me deterei. A coexistência esclarecida pela transferência, referente ao primeiro aspecto da questão, ganhará seu matiz no interior desse comentário como seu corolário. Diferentemente de Freud, sabemos que Lacan poucas vezes colocou sua clínica à prova ou em testemunho ao longo de sua transmissão nos seminários que proferiu. Entretanto, numa breve passagem, poucos anos depois dos movimentos violentos de descolonização de protetorados e colônias franceses, Lacan faz uma breve menção aos pacientes de Togo que recebera para análise, ainda nos tempos do franco imperialismo francês. Esse pode ser tomado em dois períodos, o primeiro até 1814, quando muitas colônias são perdidas, e o segundo, que começou com a conquista de Argel em 1830, tendo sua decadência com as guerras da Indochina em 1954 e da Argélia em 1962, às quais sucederam-se descolonizações pacíficas após os anos 1960.

No contexto descolonial da metrópole francesa, Lacan relata que recebera três médicos do Togo e situa o colonialismo que imperava então na França, numa das raras menções ao império francês.

Logo depois da última guerra – eu já tinha nascido há muito tempo – tomei em análise três pessoas do interior do Togo, que haviam passado ali sua infância. Ora, em sua análise não consegui obter nem rastros dos usos e crenças tribais, coisas que eles não tinham esquecido, que conheciam, mas do ponto de vista da etnografia. Devo dizer que tudo predispunha a separá-los disso, tendo em vista o que eles eram, esses corajosos mediquinhos que

tentavam se meter na hierarquia médica da metrópole – estávamos ainda na época colonial (Lacan, 1969-1970/1992, p. 85).

As lembranças infantis não traziam aqui o vigor da experiência tribal local, não havia o habitual conteúdo recalcado no trabalho analítico ou mesmo o esquecimento pela censura. Ao contrário, as lembranças conscientes eram marcadas pelo processo civilizatório imposto junto com a colonização, reverberando em seus efeitos inconscientes.

Portanto, o que conheciam disso [usos e crenças tribais] no plano etnógrafo era mais ou menos como no do jornalismo, mas **seus inconscientes funcionavam segundo as boas regras do Édipo. Era o inconsciente que tinham vendido a eles ao mesmo tempo que as leis da colonização**, forma exótica, regressiva, do discurso do mestre, frente ao capitalismo que se chama imperialismo. O inconsciente deles não era o de suas lembranças de infância – isto era palpável, mas sua infância era retroativamente vivida em nossas categorias *familiares* – escrevam a palavra como lhes ensinei no ano passado. Desafio qualquer analista, mesmo que tenhamos que ir ao campo, a que me contradiga (Lacan, 1969-1970/1992, p. 85, grifo nosso).

A colocação de Lacan implica o processo histórico da colonização em sua materialidade inconsciente numa fértil passagem em que história e estrutura se imiscuem. A colonização engendra efeitos inconscientes dos quais se extraem sujeitos marcados em seus corpos e em seus modos de gozo por essa ocupação territorial, econômica e política, mas também simbólica e pulsional. Pois bem, num aparente escárnio acerca do racismo, de suas “tagarelices”, parece-nos que Lacan denuncia o fundo imperialista que o racismo, como discurso, promove ao reduzir o Outro colonial a uma posição de primitivismo

e inferioridade. O colonialismo se assenta na noção de raça, central à ocupação imperial e ao desenvolvimento da Modernidade.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2000, p. 342).

Sobre as noções de raça, gênero e trabalho se assentou a modernidade, tendo como seu avesso a colonialidade. Segundo Ballestrin (2013), o que o conceito de colonialidade do poder traz de novo é a **leitura da raça e do racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo”** (Grosfoguel, 2008, p. 123). A invenção do outro colonial é, pois, estruturada sob o manto do racismo ontológico, geopolítico, epistêmico e eurocentrado. A modernidade é, assim, uma espécie de mito que oculta a colonialidade, sob o manto alteritário do racismo em todas as suas extensões, incluindo a inconsciente.

Hoje pronunciamento que o levaria à cadeia, em 1884, o principal defensor do colonialismo, Jules Ferry declarou que as raças superiores têm o direito sobre as raças inferiores e mais, têm o dever de *civilizar* as raças inferiores (Ferry, 1897). Os direitos de cidadania plena eram, assim, *concedidos* aos colonizados – assimilação –, embora na realidade a assimilação estivesse sempre retrocedendo e as populações coloniais fossem tratadas como subordinadas, numa experiência recorrente de cidadania subalternizada. O Outro do racismo é negado em sua alteridade e reduzido a um submodelo carente de civilização.

Assim se pensamos que há coordenadas geográficas mascaradas pelas tagarelices do racismo, parece-nos que não se trata de outra experiência que não a da ocupação territorial e geográfica dos

protetorados e colônias – e, como resultado, dos corpos, subjetividades, pensamentos e ações de seus ocupantes – pela Europa, sob o discurso do avanço e do progresso. No interior dessa ocupação, o racismo se torna discurso necessário para a legitimação de sua voracidade destrutiva. “Há surpresas nessas questões de discurso, é justamente esse o efeito do inconsciente” (Lacan, 1973/2003, p. 517).

Tópico 3 - Gozo e raça

“Basta um mais-de-gozar para que se constitua um racismo” (Lacan, 2011/1971, p. 29). Aqui a matriz pulsional e inconsciente que agencia e sustenta com vigor a experiência racista ganha seu fundamento. Podemos mesmo tomá-lo como o aforismo lacaniano acerca do racismo. Sua precisão e concisão permitem-nos avançar na estrutura psicanalítica de base para a compreensão dessa experiência social tão insultante.

Ao denunciar a escalada do racismo em Televisão, Lacan (1973/2003) afirma que:

No desatino de nosso gozo, só há o Outro para situá-lo, mas na medida em que estamos separados dele. Daí as fantasias, inéditas quando não nos metíamos nisso. Deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo, eis o que só seria possível não lhes impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido. Somando-se a isso a precariedade de nosso modo, que agora só se situa a partir do mais-de-gozar e já nem sequer se enuncia de outra maneira, como esperar que se leve adiante a humanitarice de encomenda de que se revestiam nossas exações [cobranças rigorosas de dívidas públicas]? (Lacan, 1973/2003, p. 533).

Para compreendermos essa citação, precisamos retornar à leitura lacaniana da noção de próximo freudiana, que o aproxima da noção de gozo como efeito de satisfação no corpo, “de distribuição

de prazer no corpo” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 218). Lacan situa o próximo como exterioridade interna. “Essa distribuição, seu limite íntimo, é isso que condiciona [...] a proibição, no centro do que constitui o que nos é mais próximo, embora nos seja externo. Seria preciso criar a palavra êtimo para designar aquilo de que se trata” (Lacan, 1968-69/2008, p. 218-219). Trata-se do mais proximamente ambíguo, por não sabermos situá-lo. “Onde existirá, fora desse centro de mim mesmo que não posso amar, alguma coisa que me seja mais próxima?”, pergunta-se Lacan (1968-69/2008, p. 219). E avança: “É numa exterioridade jaculatória que se identifica esse algo pelo qual o que me é mais íntimo é, justamente, aquilo que sou obrigado a só poder reconhecer do lado de fora” (p. 219).

Assim, nossas experiências mais íntimas e primárias de satisfação nos habitam como estranhas ao eu. Elas portam o vigor da vida e da morte. São insuportáveis, pois, na imanência do corpo, nos transcendem – não como abstrações, mas como experiências insuportáveis de corpo. Lacan (1968-69/2008) fala de um limiar, um limite, “a centralidade de uma zona proibida [...] porque nela o prazer seria intenso demais” (p. 218). Esse é o campo do gozo, do prazer que porta um sofrimento, do que estranhamos na mais absoluta intimidade familiar de nosso ser, do pior que desconhecemos, mas que nos habita intimamente (Guerra, 2019).

“O próximo é a iminência intolerável do gozo” (Lacan, 1968-69/2008, p. 219). Destarte ele se torna um objeto estrangeiro e hostil que traz em si um elemento inquietante – *Unheimlich* – responsável pela instalação de um estranhamento estrutural em relação à dimensão alteritária. Ele porta o real indizível de meu gozo obsceno. É essa força que é mobilizada no ódio, na matriz da construção social e simbólica do racismo. Ela não encontra barreiras quando, incitada, explode e se externaliza. É essa força interna que assombra o eu e se volta contra um objeto externo, seja ele uma pessoa, um povo, uma etnia ou uma raça (Guerra, 2019). O que vemos nas citações de Lacan

agora é sua funcionalidade econômica de domesticação para extração de riquezas e domínio de um povo sobre outro.

Quem se interessar um pouco pelo que poderá advir fará bem em dizer a si mesmo que todas as formas de **racismo**, na medida em que um mais-de-gozar é perfeitamente suficiente para sustentá-las, são o que está agora na ordem do dia, são o que nos ameaça quanto aos próximos anos (Lacan, 1971/2009, p. 29).

Isso posto, o futuro da escalada do racismo e do acirramento da intolerância na base da distribuição do gozo faz saltar sua dimensão violenta. Lacan expõe seu prenúncio:

Vamos estar submergidos, não vai demorar muito, antes de uns quatro, cinco anos, por todos os problemas de segregação que serão intitulados ou fustigados com o termo racismo, todos os problemas que precisamente vão consistir naquilo que se chama, simplesmente, o controle do que se passa no nível da reprodução da vida nos seres que, pelo fato de falarem, chegam a ter toda espécie de problema de consciência. O que há de absolutamente incrível é que ainda não se tenha percebido que os problemas de consciência são problemas de gozo (Lacan, 2011, p. 36, grifos nossos).

POUCAS AMARRAÇÕES

Segato (2006) ao discutir a duplicidade no exercício da maternidade no Édipo brasileiro, lembra que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados num único gesto psíquico. Ela fala do que não se pode nomear, nem como próprio nem como alheio no nível mesmo da linguagem e da escrita da história.

Cada sociedade tem sua forma própria de racismo. Como afirmei em outras ocasiões, acredito que no Brasil esta operação cognitiva e afetiva de exclusão e violência não se exerce sobre outro povo, mas emana de uma estrutura alojada no interior do sujeito, plantada aí na origem mesma de sua trajetória de emergência (Segato, 2006, p. 18).

Sabemos que qualquer interpretação do racismo e do sexismo – mesmo que estrutural – se assenta sobre o lugar em que nos situamos para fazê-lo, como lembra Gonzalez (1984). Aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos são oferecidos, é seu convite. E ela retoma a ideia de neurose para empreender essa tarefa. Para ela, a neurose cultural brasileira se assenta sobre os processos denegatórios que trabalhamos no início desse artigo. E ela lhes oferece um enquadre, um lugar de interpretação.

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (Gonzalez, 1984, p. 240).

Aplicar sobre o texto lacaniano as constatações de nossa história brasileira implica numa tarefa hercúlea de superação das consequências da diáspora africana, da colonização e da escravização em nosso país. E mais ainda em um projeto de- ou contra- ou anticolonial.

Desmantelar o mundo colonial não significa que depois da abolição das fronteiras, serão construídas vias de passagem entre as duas zonas. Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos,

abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo do solo ou expulsá-la do território (Fanon, 1961/2012, p. 57).

Tarefa que não tarda continuar.

REFERÊNCIAS

Ballestrin, L. (2013) América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, 11, 89-117.

Challoub, S. (2011) **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras.

Dussel, H. (2015) Meditações anticartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. **Revista Filosofazer**, (46), 11-44. Passo Fundo: jan./jun. 2015.

Elia, L. (2019) Psicanálise e política: da mais-valia ao mais-de-gozar. **Psicanálise & Barroco em Revista** | Edição Especial: Psicanálise e Política: versões e reversões do mundo e do imundo (out). 17 (2) 156-171.

Fanon, F. (1952/2008) **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EUFBA. (Obra original publicada em 1952).

Fanon, F. (1961/2012) **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora UFJF.

Ferry, J. F. C. (1897) Speech Before the French Chamber of Deputies, March 28, 1884. Translated by Ruth Kleinman in Brooklyn College Core Four Sourcebook In: **Discours et Opinions de Jules Ferry** (ed. Paul Robiquet). Paris: Armand Colin & Cie.

Freud, S. (1976) Carta 52. In: **Edição Standart das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. I, 324-330. Rio de Janeiro: Imago (Obra publicada originalmente em 1896).

Freud, S. (1976) Conferência XXIII: os caminhos da formação dos sintomas. In: **Edição Standart das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. v. XVI, 419-439. Rio de Janeiro: Imago (Obra publicada originalmente em 1917).

Freud, S. (2020) **Psicologia das massas e análise do Eu**. Belo Horizonte: Autêntica (Obra original publicada em 1921).

Gonçalves Filho, J. M. (2017) A dominação racista: o passado presente. In N. M. Kon, M. L. Silva & C. C. Abud (orgs.). **O Racismo e o Negro no Brasil: Questões para a Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva.

Gonzalez, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs (p. 223-244).

Grosfoguel, R. (2008) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós- coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, 115-147.

Grosfoguel, R. (2016) A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios o longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, 31(1), 25-49. DOI: 10.1590/S0102-69922016000100003.

Guerra, A. M. C. (2019) **Ciclo de Palestras proferidos na Université Catholique de Louvain**. Belgica: 2019.

Kon, N. M., Da Silva, M. L. & Abud, C. C. (2017) **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Lacan, J. (1962-1963/2005) **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1968-1969/2008) **O seminário, livro 16**: de um outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1969-1970/1992) **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1971/2009) **O seminário, livro 18**: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1971-72/2012) **O seminário, livro 19**: ou pior... Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (2011) **Estou falando com as paredes**: conversas na Capela de Sainte-Anne. Rio de Janeiro, Zahar (Pronunciado originalmente em 1971).

Lacan, J. (1973/2003) O aturdido. In: **Outros Escritos**. (p. 448-497) Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1973/2003) Televisão. In: **Outros Escritos**. (p. 508-543) Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (2016) **Lacan in North America**. Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco (trad. e org.). Porto Alegre: Editora Fi. (Pronunciado originalmente em 1976).

Lacan, J. (2003) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: J. Lacan. **Outros Escritos** (Vera Ribeiro, Trad.) (p. 249-264). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Mbembe, A. (2018) **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições.

McClintock, A. (2010) **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp.

Mukasonga, S. (2017) **A mulher de pés descalços**. São Paulo: Nós.

Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo, América Latina. In Lander, Edgardo (ed.). **La Colonialidad del Saber**: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latino-americanas. (p. 201-245) Caracas: Clacso.

Schucman, L. V. (2012) **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana (tese de doutorado). Universidade de São Paulo: São Paulo.

Schwarcz, L. M. & Gomes, F. S. (orgs.) (2018) **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras.

Segato, R. L. (2006) **O Édipo brasileiro**: a dupla negação de gênero e raça. Brasília: Série Antropologia.

Souza, J. (2017) **A elite do atraso**: da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro, Leya.

Zupancic, A. (2015) Marx e Lacan: quando a mais-valia encontra o mais-gozar. **LavraPalavra**. Acesso em: <https://lavrpalavra.com>

Perspectivas psicanalíticas sobre a segregação e o racismo no Brasil

Fidias Gomes Siqueira¹

RESUMO

O presente artigo aborda os temas da segregação e do racismo no Brasil a partir da experiência da escravização de africanos na formação da nossa sociedade. Ao considerar essa experiência, apresentamos as contribuições históricas e psicanalíticas que identificam a hierarquia, a exclusão e a desigualdade racial, mas também a cor da

¹ Doutor em Psicologia (Teoria Psicanalítica), Mestre em Psicologia (Teoria Psicanalítica) pela UFMG.

pele como um acréscimo ao problema do racismo e da segregação estruturados em nossa sociedade.

Palavras-chave: Segregação; Racismo; Gozo; Escravidão.

INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta de nossos estudos sobre raça e racismo e suas consequências a partir do que foi o processo de escravização de africanos e da escravidão no Brasil. Após dois anos de estudos sobre a escravidão em nosso país, identificamos condições estruturantes do racismo em nossa sociedade que evidenciam se tratar de um problema não tratado e não resolvido.

Desse modo, partiremos das concepções psicanalíticas de Freud e Lacan que permitem situar tal discussão, bem como das contribuições atuais em torno do tema e, especificamente, apontando como a discussão sobre o racismo vem tomando assento entre alguns psicanalistas brasileiros.

Como consequência do nosso estudo, ressaltamos que as questões raciais ainda hoje presentes no Brasil não foram tratadas, pois a partir da abolição da escravidão tais questões foram dadas como superadas, sem que suas consequências e repercussões fossem problematizadas e tratadas.

ELEMENTOS PARA PENSAR A SEGREGAÇÃO E O RACISMO EM PSICANÁLISE

Lacan (1953/1998) advertira aos psicanalistas que renunciassem à sua prática aqueles que não conseguissem alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. E, justamente por considerarmos que a nossa época é esta em que os efeitos da segregação e do racismo são determinantes não apenas dos modos de vida, mas também de exclusão social e morte relacionada à hierarquia racial, buscamos na

teoria psicanalítica algumas contribuições à leitura da segregação e do racismo na sociedade brasileira.

Com a invenção da psicanálise, Freud dá lugar àquilo que constituía exceção no mundo, sem pretensão de uma restituição normativa, possibilitando-nos pensar nos efeitos subjetivos decorrentes da segregação e do racismo, pois com o desenvolvimento das teorias sexuais (FREUD, 1905/1976) já se evidenciavam questões ligadas ao corpo, ao sujeito, à sociedade e aos efeitos repressivos da civilização na subjetividade, incidindo sobre a economia psíquica dos indivíduos e observadas na sua recusa à norma e na desobediência às injunções morais que resultavam na exclusão e na constituição dos marginalizados (FREUD, 1908/1976).

Dois aspectos importantes são aqui considerados para pensarmos a segregação e, conseqüentemente o racismo. O primeiro deles diz se refere ao conceito de pulsão (Freud, 1915/1974) e sua definição fronteiriça demarcando relações de exterioridade e interioridade do sujeito com o objeto; além da característica de *reversão* de conteúdo com o exemplo da transformação do amor em ódio e da indiferença que pode ser considerada como um caso especial de ódio, em que o elemento odiado é expulso, enquanto o que é amado é incorporado. Dessas polaridades, observa-se que a destruição do objeto se dá em função do caráter erótico assumido pelo ódio.

Além disso, Freud (1923/1976) encontra no mecanismo de identificação a ação do ideal do eu e a dimensão violenta e impiedosa do supereu, ressaltando o componente destrutivo do sadismo e da pura cultura da pulsão de morte. Ao mesmo tempo, demonstra que a angústia articula a relação entre o eu e o domínio do supereu explicitando o caráter de 'afastamento', o tabu e a evitação, pois a localização do perigo vindo de fora traz também o temor da perda do objeto (Freud, 1926/1976).

Desse modo, encontramos um panorama que vai se constituindo em relação a uma percepção do mundo e dos objetos externos que remete ao que é assustador, provoca medo e horror, levando

à distinção das coisas como ‘estranhas’ e situando-as no campo da ameaça e do medo. Trata-se do “*Das Unheimlich*” como referência característica daquilo que é assustador, mas também familiar, fazendo com que ao tomarmos o semelhante como estranho, também possamos produzir isolamento, eliminação ou exclusão da diferença (Freud, 1919/1976).

E, como recurso psíquico que se articula a tais condições, encontramos no recurso psíquico da *negativa*, o aparecimento de uma ideia recalçada que só se torna possível na consciência sob a condição de que seja negada. Tal formulação permite a Freud (1925/1976) afirmar ainda que negar se refere a um mecanismo psíquico que também permite emitir um julgamento e um juízo negativo, pois o ‘não’ se torna uma marca distintiva, inclusive permitindo-nos pensar sobre o modo como a negação se torna um modo de operação no racismo brasileiro.

Outra importante evidência do modo como a segregação se estrutura é encontrada na análise de Freud (1913/1974) sobre a organização social a partir da origem do totemismo e da imposição da lei às restrições sexuais, estabelecendo a exogamia e a proibição do incesto, mas ressaltando como a constituição de ‘fratrias’ ou classes constituíram condições para a imposição de restrições, limites, mas regulando os costumes através da evitação e do tabu. Esse último é um termo polinésio, que remete ao termo *sacer*, recorrente entre os romanos, que é possuidor de ambiguidade e significando ao mesmo tempo o que é sagrado, mas também perigoso.

Além disso, Freud (1921/1976) destacou na psicologia de grupo a capacidade que esse tem de influenciar um indivíduo, oferecendo-lhe condições para o anonimato e a ferocidade. Por um lado, resalta o caráter impulsivo, imutável, intolerante, brutal e destrutivo do grupo, mas considera que o caráter mutável aparece quando “um traço de antipatia se transforma em ódio furioso” (p. 102), onde os impulsos destrutivos retornam sobre aquele que é exterior ao grupo sob a forma de hostilidade e intolerância.

Mas ao mesmo tempo, o grupo se organiza em torno de um laço emocional em que a identificação se dará por um traço isolado, constituindo uma forma mais primitiva e original de laço emocional. É em torno dessa organização grupal que Freud (1921/1976) distinguiu três fontes da identificação: a primeira é uma forma original de laço emocional com um objeto; a segunda se refere a uma forma regressiva de vinculação do objeto através de sua introjeção no eu, e a terceira, em que uma percepção de uma qualidade comum compartilhada, que não é objeto da pulsão sexual, mas que devido à sua importância é mais bem-sucedida enquanto identificação parcial, podendo representar o início de um novo laço.

Em torno da perspectiva civilizatória, Freud (1927/1974) traçou as vias pelas quais um indivíduo se torna inimigo da civilização, demonstrando como uma minoria se impõe sobre uma maioria e também como a diferença entre as culturas dos povos leva à reivindicação do direito de desdenhar e desprezar os povos estrangeiros.

Assim, Freud (1930/1974) assegura que a exigência da justiça e a garantia da lei equilibram o poder da maioria e do indivíduo isolado, pois aqueles que são mantidos fora da comunidade ficam à mercê da força bruta. Além do mais, destaca na máxima cristã de “amar ao próximo como a ti mesmo” a indicação do amor entre iguais, já que o próximo quando tomado na condição de estranho ou estrangeiro se torna indigno desse amor, tendo direito à hostilidade, ao ódio, à humilhação, à tortura e à morte. E por ser impossível eliminar a agressividade, o ‘narcisismo das pequenas diferenças’ é indicativo da inclinação à agressão através da coesão entre os membros de uma comunidade contra aqueles que lhe são exteriores, já que “esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos” (p. 156).

E é justamente no cerne dessa agressividade que não pode ser eliminada que Lacan (1947/2002) situa a pulsão de morte; além de encontrar nesse interior a base do conflito inerente ao sujeito e seu despertar pelo desejo do objeto do outro, destacando na dialética

hegeliana do senhor e do escravo como o conflito coloca em jogo o reconhecimento do homem pelo homem (LACAN, 1948/1998).

O contexto do período pós-guerra possibilitou a Lacan (1950a/1998) observar como uma sociedade conferia tratamento à violência e à agressividade, pois a constituição do adversário demonstrou como tal sociedade realiza a imposição de suas leis, estabelece o castigo para cada crime, mas também efetua a exclusão do mal na figura do criminoso tomado como 'bode expiatório'. Ao mesmo tempo em que essa figura exerce uma função real no interior de uma sociedade garantindo que a mesma não se interrogue sobre o tipo de crime e de criminoso que ela produz, Lacan (1950b/2003) também chama a atenção para o desenvolvimento da ciência e sua contribuição, através da análise psiquiátrica do criminoso, para a formulação de uma concepção sanitária da penologia como solução para esse mal-estar, considerando que esse ideal sanitarista levava ao campo de concentração exatamente um quarto da humanidade.

Na sequência do desenvolvimento de Lacan (1962-63/2005) sobre a angústia, é preciso considerar que a constituição do sujeito se dá a partir do traço unário dado pelo Outro, onde a representação de um significante [S1] que representa o sujeito para outro significante [S2] produz uma operação que resulta em uma perda/resto que é o (*a*). Enquanto índice de uma perda, o objeto é o que resta como irredutível na operação, mas também permitindo ao sujeito inventar uma significação de seu ser.

Foi essa condição de resto que permitiu a Lacan (1962-1963/2005) encontrar na diferenciação entre a circuncisão e a castração, aspectos relativos à enunciação da função de resto do objeto *a* como corolária à história do povo judeu. O que não será sem consequência no contexto da civilização quando se pensa nas minorias isoladas e o que se evidenciou no campo de concentração como "consequência dos remanejamentos dos grupos sociais pela ciência, e, nominalmente, da universalização que ela ali introduz" (Lacan, 1967a/2003, p. 263).

Essas duas condições demonstram que a segregação é também uma defesa em relação ao real, à diferença e a tudo que se encontra na condição de resto, permitindo-nos pensar a escravidão desde o contexto colonialista e o campo de concentração como eventos que levaram à redução e produção de resto. E, por se articular às mudanças no mundo globalizado, a segregação persiste delimitando espaços que favorecem a exclusão e o isolamento. Assim, o efeito real da redução das minorias e da diferença à condição de resto é consecutivo à interferência nos grupos sociais, condição destacada por Lacan (1967a/2003) como ‘universalização’ dos efeitos da ciência sobre os grupos e advertindo que “nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação” (p. 263), lembrando o fenômeno que é uma das nossas coordenadas geográficas: o racismo.

Segundo Lacan (1967b/2003), a segregação se tornou um problema mais intenso a partir dos efeitos do questionamento das estruturas sociais. E ao afirmar que se trata de algo com o qual teremos de lidar de modo mais premente, também indaga sobre “como fazer para que massas humanas fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas?” (p. 360-361).

Nesse contexto em que a lógica dos mercados impõe sobre os grupos novas formas de dominação e segregação, Laia (2015) realiza uma importante distinção a partir da conjuntura da universalização/globalização, ressaltando que embora a segregação existisse na época dos Impérios, a unificação das massas era mantida; enquanto hoje na era dos imperialismos há uma radicalização da segregação a partir da ‘globalização’, com a imposição de um ‘padrão’ que descaracteriza as diferenças entre os povos dominados.

E se há uma mudança do lugar das diferenças entre os grupos sociais, é porque não se suporta mais o múltiplo no Um, a diferença na unidade, e da homogeneização operada pela globalização nos corpos,

nos modos de vida e costumes, exclui-se tudo que à globalização se opõe (Siqueira, 2016).

Frente à intensificação da segregação em nosso tempo e em relação a tudo que ela subverte, Lacan (1967b/2003) indaga aos psicanalistas sobre as respostas a esse problema. É a partir da introdução de novos discursos que Lacan (1969-70/1992), referindo-se ao mito freudiano de Totem e tabu, onde o assassinato do pai pelos filhos lhes permitem se descobrirem irmãos, situa a origem da segregação, pois, ao se tratar de discurso, verifica-se nossa condição de segregados, restando saber que tipo de segregação nos torna irmãos, pois “nunca se terminou completamente com a segregação... ela é efeito da linguagem” (p. 189-190).

E assim, a perspectiva discursiva se tornará a base a partir da qual Lacan pensará a segregação. Uma dessas proposições se baseia no mecanismo da Identificação estabelecido por Freud (1921) em Psicologia de Grupo, a partir da qual Lacan (1971/2009) dá as coordenadas de um discurso situado no ideal e não no objeto, incitando a uma identificação camuflada e secreta, já que o objeto sendo o mais-de-gozar, possui efeito de cristalizar pessoas em sua relação com o discurso capitalista. Assim, ressalta que a idealização da raça é uma forma de constituição do racismo e, frente a um mais-de-gozar que a sustente, todas as formas de racismo virão.

Assim, Lacan (1970/2003) refere-se a esse implacável discurso no mundo capitalista que se complementa com a ideologia de classes, levando os explorados a rivalizarem na exploração e a protegerem sua participação patente na sede da falta-de-gozar. Desse modo, afirma que a raça não é aquela da antropologia, nem aquela que um Terceiro Reich fundou, mas aquela que “se constitui pelo modo como se transmitem, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos, aqueles com que se perpetuam a raça dos mestres/senhores e igualmente dos escravos, bem como a dos pedantes [...]” (p. 462), concluindo que das raças o que temos de mais certo são efeitos do discurso. E, quando

interpelado em *Televisão* sobre sua profecia acerca da escalada do racismo, afirma que se tratava de uma verdade (Lacan, 1973/2003).

A partir dessa concepção dada por Lacan, Laurent (2014) propõe a desconstrução sobre o caráter atual do racismo na Europa, tomando a advertência lacaniana sobre a função da psicanálise na civilização em relação à ideia da integração das nações em conjuntos mais amplos do que os mercados comuns autorizavam.

Em continuidade à proposição lacaniana sobre a ascensão do racismo, Laurent (2014) afirma não se tratar de choque de civilizações, mas de choque de gozos. Gozos múltiplos que fragmentam o laço social, já que a lógica do racismo leva em conta a variação do objeto rechaçado, mas as suas diferentes formas de sua manifestação surgirão como o antissemitismo, a guerra, o racismo pós-colonial com os imigrantes. Como consequência, destaca na comunidade humana o rechaço de um gozo inassimilável, constituindo a mola para uma barbárie possível.

Frente à perspectiva freudiana da constituição do laço social a partir da identificação com o líder, Laurent (2014) encontra na proposição lacaniana da constituição do laço a partir de um primeiro rechaço pulsional, tomando como referência o postulado de que não se parte de saber o que é um homem a partir do mecanismo de identificação, e sim do que não é um homem. Para o autor, a mudança se encontra na possibilidade de reconhecimento como homem diante de outro homem, pois quando emergem a função da angústia e o medo de ser convencido pelos homens de não ser um homem, teremos em decorrência disso a lógica coletiva fundada na ameaça de um rechaço primordial e uma forma de racismo: quando um homem sabe o que não é um homem, isto configura uma questão de gozo. Esse rechaço relativo à verificação de gozos distintos entre os semelhantes é o que definirá o que não é um homem. Mas se os homens não sabem qual é a natureza do seu gozo, eles sabem o que é a barbárie, e nisso se reconhecem entre si.

A outra ideia relativa ao racismo é proposta por Miller (2016) a partir da noção de extimidade e do problema da imigração que torna o sujeito um imigrante. O estatuto de imigrante vem configurar o círculo da identidade do sujeito, identidade que será procurada nos grupos, nos povos e nas nações. E se não há Outro do Outro, o autor afirma que o gozo postulará o estatuto do Outro do Outro, aparecendo como o mesmo, o invariável, obrigando a pensar um estatuto do mesmo, que não é idêntico. Trata-se de um mesmo que é qualificado como o que retorna ao mesmo lugar, sendo-lhe atribuído o caráter de real. Se o real do Outro não é de forma alguma um igual, o discurso da ciência visa obter uma uniformização, mas na relação entre racismo e extimidade “há um resto que poderíamos chamar de causas obscuras do racismo” (p. 3).

Miller (2016) aponta a implicação da ciência no avanço do racismo, pois sua incidência produz desagregação e recai sobre comunidades, povos e nações qualificadas de subdesenvolvidas. Se na época do colonialismo tratava-se de impor a ordem civilizatória, hoje há o retorno da extimidade desse processo. Pretendia-se colonizar povos inteiros, hoje não se suporta que esses povos não estejam em suas casas. O discurso da ciência tem efeito dispersivo, desagregador, promove segregações mais severas do que já se concebeu; seus efeitos sobre indivíduos e grupos sociais, na tentativa de introduzir a universalização, unificar através de um modo universal que encontra seus limites no que é particular; no que não é nem universal, nem universalizável; isto é o modo de gozo. À proposição de universalização do modo de gozo, propõe diferenciar o gozo particular de cada um do gozo que se elabora, se constrói e se sustenta em um grupo.

Refere-se ainda ao sujeito da ciência, do qual a psicanálise é herdeira, como um sujeito extraviado quanto ao seu gozo, indicando que aquilo que se poderia enquadrar desse gozo foi subtraído, questão que precisa ser apreendida quanto ao racismo moderno. E ao abordar o ódio do Outro indica que há nele mais do que agressividade, mas o que faz com que esse Outro seja Outro para que se possa odiá-lo em

seu ser? A resposta é o ódio do gozo do Outro, constituindo a forma mais geral do racismo moderno. “É o ódio da maneira particular segundo a qual o Outro goza” (p. 5).

Para Miller (2016), além do reconhecimento no Outro como sujeito de gozo, a aproximação demasiada do Outro evoca os fantasmas que incidem sobre o excesso de gozo do Outro, considerando como essencial que o Outro nos rouba uma parte de gozo, o que implicará na tolerância ou intolerância ao gozo do Outro. Se o Outro se torna fundamental na medida em que se torna aquele que rouba o meu gozo, “a raiz do racismo é o ódio de meu próprio gozo” (p. 6). Se não há outra raiz é também porque o Outro está no interior de mim em posição de extimidade, reflete o meu próprio ódio. E como as identificações convergem em torno da intolerância ao gozo do Outro, já tendo definido que as raças são efeitos de discursos e esses se encontram como estruturas, é preciso localizar o uso do gozo em um discurso que faz as diferenças.

Ao apresentarmos as linhas orientadoras da estruturação da segregação a partir da sua articulação discursiva, da relação com a ciência e o capitalismo, bem como suas incidências nas ideologias das classes, desde que se acrescentou o tema das raças, verificamos as tentativas de se eliminar qualquer vacilação à lógica segregatória trazida por essas condições. Se não temos uma resposta padrão da psicanálise aos problemas colocados pela segregação, temos no discurso psicanalítico, que funciona de modo diferente dos demais discursos e não se institui como uma verdade, a possibilidade de mesmo diante da vertente estrutural da segregação, sustentar os furos e produzir deslocamentos no discurso racista. A partir de agora, apresentaremos um breve contexto da escravidão no Brasil e as formas operantes da estrutura da segregação e do racismo.

A ESTRUTURA DA SEGREGAÇÃO E DO RACISMO NO BRASIL E SUA RELAÇÃO COM A ESCRAVIDÃO

O projeto da Modernidade surge do princípio emancipador da razão, ao mesmo tempo em que a expansão política e econômica se baseou na 'dominação' e na 'violência' como condição para inferiorizar outras culturas, tal como propõe Dussel (1993).

Na esteira da expansão colonial, a escravidão se torna um regime que será impulsionado pelo tráfico transatlântico em associação à economia de exportação e exploração da mão de obra escrava. Tal mudança se caracteriza pela passagem do direito de escravizar em função da guerra ao direito de escravizar em função do comércio. Essa é a proposição de Dorigny e Gainot (2017), que ainda apontam o subsídio no direito romano para instituir o regime de exploração do corpo e da mão de obra, tendo no tráfico negreiro transatlântico o impulso que promoveu o deslocamento de 12 a 14 milhões de homens e mulheres, sendo que o Brasil recebeu entre 4 e 4,8 milhões de africanos escravizados.

Segundo Charles-Nicolas (2018), a escravidão constituiu um sistema totalitário, produziu estereótipos negativos para o negro, estabeleceu uma visão racializada e hierarquizada a partir da invenção de teorias raciais. Enquanto para Schwarcz e Gomes (2018), a escravidão produziu a desumanização e o estigma das raças, tendo o seu estatuto mercantil garantido o seu enraizamento na história brasileira, pois foi também caracterizada pela expansão e experiências de miscigenação que se articulavam aos ciclos econômicos da sociedade escravista.

Deste modo, Dorigny e Gainot (2017) afirmam que o estabelecimento do tráfico negreiro e da escravidão encontrou as bases legais no Código Negro de 1685 e nos Estados para a composição do sofisticado aparato jurídico que os regulamentou e, também foi modificada a estrutura do esquema de produção e da divisão do trabalho, além da instituição de divisões étnicas que visavam extinguir laços de solidariedade.

Essa mesma situação foi verificada no Brasil, pois conforme Matos e Grinberg (2018) a constituição do direito escravista foi baseada na tradição jurídica ibérica, embora não explicitamente sobre uma base racial, mas produzindo distinções baseadas em critérios raciais. E seguindo o curso dessa mudança, Parés (2018) destaca a instituição de divisões e designações arbitrárias e de caráter racista sobre os africanos escravizados, bem como Alpers (2018) destaca que tal estratégia leva à criação de novas identidades e fronteiras, produzindo rejeição às marcas de etnicidade.

Em consequência ao desenvolvimento da sociedade colonial que combinava economia de plantação e mão de obra escrava, o desenvolvimento das cidades é destacado por Dorigny e Gainot (2017) como centros de poder, controle do trânsito de escravos, funcionando ainda como barreiras flutuantes, produzindo hierarquias raciais e estatutos jurídicos que fundamentavam o preconceito de cor.

No contexto da sociedade escravista, o escravo era tomado em seu estatuto de coisa, objeto, propriedade e mercadoria, onde a sua condição os tornava objeto de aluguel, como no caso das mulheres que podiam ser alugadas como amas de leite ou das crianças escravas que serviam “de brinquedo para meninos da classe senhorial” (Carvalho, 2018, p. 158); além da dupla exploração do seu corpo – mão de obra e procriação –, sendo percebidas pela corporalidade ‘excessiva’ e sua sexualidade, experimentando uma ‘rendição aterrorizada’ (Schwarcz & Gomes, 2018), tendo ainda na condição da maternidade o estatuto jurídico que determinava o estatuto dos filhos (Reis, 2018), dentre outras situações.

Quando se compara a escravidão no Brasil, verifica-se sua caracterização pela expansão associada à determinação econômica (Klein, 2018), bem como pela tradição jurídica escravista que produziu consequências quanto à segregação racial na concessão/negação da cidadania, não tendo a abolição restabelecido a igualdade de direitos (Matts & Grinberg, 2018); enquanto nos Estados Unidos, a escravidão se deu por concentração territorial, mas também fez da ‘questão negra’

um debate, evidenciando a oposição entre brancos e negros, produzindo processos de construção de identidades e de reivindicações de direitos, enquanto no Brasil, o enfrentamento do racismo foi tardio (Dorigny & Gainot, 2017). Embora não se possa dizer que nos Estados Unidos, as leis não fossem inspiradas em preconceitos (Charles-Nicolas, 2018).

Além disso, já se observava alguns elementos contraditórios no contexto pré-abolicionista, onde a legislação escravista brasileira prometia o esquecimento dos crimes da escravidão através da Lei Eusébio de Queirós que proibiu o tráfico negreiro (Mamigonian & Grinberg, 2018), e através da Lei do Ventre Livre (1871) que mudava o estatuto das crianças nascidas de mães escravas, assim como a Lei dos Sexagenários (1885) que alforriava os escravos idosos, mas os mantinham sob a tutela dos senhores de escravos que os requeriam a título exploração de mão de obra e indenização (Mendonça, 2018).

A partir daí, não se pode estranhar que a Lei Áurea de 13 de maio de 1888 que extinguiu a escravidão tornava a liberdade uma dádiva, deixando questões em aberto e não encarando os problemas que deram ao racismo seu caráter estrutural (Schwarcz & Gomes, 2018). Ou como observam Sauvagnat e Schoonewolf (2018), o fim da escravidão não definiu nenhuma compensação legal e deixou os escravos em estado de abandono, estabelecendo regras jurídicas ou programas que os mantinham em condição de desigualdade.

Além disso, Schwarcz (2018) afirma que o fim da escravidão no Brasil significou o fortalecimento de teorias e hierarquias raciais pautadas em critérios biológicos; situação também observada por Charles-Nicolas (2018) quanto à força que adquiriram as ideias racistas nos Estados Unidos, baseadas no aparato científico, na concepção de raça e de inferioridade.

Charles-Nicolas (2018) ainda destaca a instauração de um pesado silêncio sobre a escravidão, em uma espécie de esquecimento arranjado; mas ressalta que falar não instala o passado no presente, sendo preciso enxergar a verdade diante de nós, pois a escravidão deixa um

núcleo que a identifica e recobre uma realidade psíquica que perdura através da racialização do pensamento, da hierarquia racial, da opressão, e seu impacto no campo da psicologia humana é feito de inconsciente, negação, recalçamento, forclusão e denegação.

Como consequência desse processo, Filho (2005) considera os efeitos da escravidão no Brasil a partir do problema atual da inserção do negro, do ideal de branqueamento, da miscigenação, do mito da democracia racial, além da suposição da existência de oportunidades iguais para negros e brancos. Para o autor, há uma exclusão contínua e um ideal impossível em que o negro experimenta uma relação entre violentar-se e ser violentado, não deixando dúvidas quanto ao fato de que a escravidão imposta aos negros também produziu uma escravidão psíquica, pois existem forças que agem no indivíduo e repercutem na vida coletiva e as influências do passado escravista estão articuladas a determinantes psíquicos.

Torna-se importante afirmar que da transição da sociedade escravista aos nossos dias, são evidentes as repercussões da hierarquia econômica, social, jurídica e racial, manifestas na distribuição de condições desiguais que atingem os negros. Nessa distribuição desigual das condições de vida, do acesso a direitos sociais, a cor é um fator determinante. Tais desequilíbrios são observados nos dados de acesso a saúde, educação, trabalho, renda, moradia, bem como nos maiores percentuais de negros na população carcerária e nas estatísticas de criminalidade violenta e morte.

Soma-se a isso a dificuldade em tratar a questão racial e o racismo no Brasil. Situações que se explicitam no silenciamento da questão nos períodos ditatoriais, na definição da categoria 'cor ou raça' que só em 2010 foi incluída no recenseamento brasileiro sob a forma de autodeclararão (IBGE, 2010). A dificuldade em se declarar negro é também defendida por Filho (2005) como decorrente da ideologia do branqueamento, da invisibilidade do negro e da sua exclusão do projeto de nação que se construiu a partir do século XIX, mantendo sobre o negro a visão mítica e estereotipada da potência

sexual, do ser irracional e perigoso. Em decorrência dessa estruturação, Souza (2009) afirma que o racismo e o preconceito expressos contra o negro são atribuídos à diferença de classes, onde as desigualdades não são tratadas como resultantes de considerações raciais, mas justificadas pela baixa posição social dos negros. Desse modo, o autor ainda enfatiza que a acentuação da desigualdade e a distribuição da segregação se sustentam na hierarquia e nos privilégios, constituindo uma lógica segregatória persistente que impede a ultrapassagem das barreiras sociais.

Em função dessa construção ao longo do processo escravista no Brasil e suas repercussões na sociedade atual, concordamos com Filho (2005) quanto ao fato de “a cor ser critério fundamental na produção de desigualdades sociais no Brasil” (p. 122). Desse modo, a questão do negro não pode ser colocada apenas como um problema de classe. No entanto, sem que se trate desse problema, a discriminação e o preconceito quanto reforçados pelo fato da cor da pele ser um fator distintivo, evidencia ainda que no Brasil,

[...] a violência e a desigualdade têm na raça um fator a mais, com as pesquisas mais contemporâneas mostrando como negros morrem antes, estudam menos, têm menos acesso ao mercado de trabalho, contam com menos anos de educação, sofrem com mais atos de sexismo, possuem acesso mais restrito a sistemas de moradia e acompanhamento médico (Schwarcz, 2018, p. 41).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao apresentarmos as bases psicanalíticas acerca da segregação e do racismo, verificamos que se trata de duas perspectivas inerentes à condição humana, não significando que alguma resposta ou tratamento não seja possível. Certamente, compreende-se neste trabalho que se trata menos de proposições que visem à eliminação da segregação e do racismo, posto que são estruturais; mas abre-se um campo de

respostas possíveis quando se pode não recuar frentes aos problemas decorrentes dos mesmos, seja no âmbito clínico, social ou político.

A proposição deste trabalho visava compreender como se dava a estruturação da segregação e do racismo, bem como suas articulações, repercussões e consequências em relação à escravidão, extraindo disto os efeitos que se sobressaem na sociedade brasileira ainda hoje.

Assim, constatamos que não é possível compreender a escravidão apenas como um fenômeno histórico, desconsiderando suas consequências psicológicas e nem mesmo pensar a desigualdade e a exclusão de direitos sociais e cidadania como contextos sociais sem qualquer vínculo com o passado escravagista.

Da mesma forma, constatamos que a composição da sociedade escravagista se dá a partir de elementos segregatórios e racistas que ainda hoje denunciam o não tratamento das questões raciais e do lugar do negro em nossa sociedade.

Verificamos, finalmente, como a construção de critérios raciais e fatores distintivos de cor tornaram mais complexo o problema do racismo no Brasil. Nesse sentido, não podemos desconsiderar as evidências do gozo racista impregnado nos estereótipos conferidos aos negros a partir da associação à sexualização do corpo negro, da extração de sua força de trabalho, mas também de estratégias políticas contemporâneas que culminam em sua eliminação.

E, para concluir, afirmamos que há um mecanismo psíquico subjacente à negação da existência de racismo no Brasil, que até certo ponto se ancorou nos mitos da democracia racial e da miscigenação, mas também na transposição do problema da desigualdade e da exclusão do âmbito da distinção de cor e raça para o campo da classe e da economia. Questões que serão tratadas em outra oportunidade!

REFERÊNCIAS

Alpers, E. A. (2018) Africanos orientais. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos** (1 ed), 84-91. Schwarcz, L. M. & Gomes, F. S. (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Carvalho, M. J. M. (2018) Cidades escravistas. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos** (1 ed), 156-162. Schwarcz, L. M. & Gomes, F. S. São Paulo: Companhia das Letras.

Charles-Nicolas, A. (2018) L'esclavage: quel impact sur la psychologie des populations? (p. 7-78). In: **L'esclavage: quel impact sur la psychologie des populations?** sous la direction de Aimé Charles-Nicolas, Benjamin Bowser. Collection Campu (essais) dirigée par Suzanne Dracius. França, Paris: Éditions Idem.

Dorigny, M. & Gainot, B. (2017) **Atlas das escravidões: da Antiguidade até os nossos dias**. Teixeira, G. J. F. (trad.) Petrópolis, RJ: Vozes.

Dussel, E. (1993) 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. **Conferências de Frankfurt**: Enrique Dussel. Clasen, J. A. (trad.) Petrópolis, RJ: Vozes.

Reis Filho, J. T. (2005) **Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica**. São Paulo: PUC (Tese de Doutorado).

Freud, S. (1905/1972) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, VII, 123-252. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1905).

Freud, S. (1908/1976) Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. In: **Edição standard das obras psicológicas completas**

de Sigmund Freud, IX, 185-208. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1908).

Freud, S. (1913/1974) Totem e tabu. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, XIII, 13-194. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1912-1913).

Freud, S. (1915/1974) As pulsões e suas vicissitudes. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, XIV, 129-162. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1915).

Freud, S. (1919/1976) O estranho. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, XVII, 273-318. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1919).

Freud, S. (1921/1976) Psicologia de grupo e análise do eu. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (J. Salomão, trad., Vol. XVIII, p. 89-179). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1921).

Freud, S. (1923/1976) O Eu e o Isso. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, XIX, 13-83. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1923).

Freud, S. (1925/1976) A negativa. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, XIX, 293-300. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1925).

Freud, S. (1926/1976) Inibições, sintomas e angústia. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**,

XX, 95-201. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em (1926 [1925])).

Freud, S. (1927/1974) O futuro de uma ilusão. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, XXI, 13-71. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1927).

Freud, S. (1930/1974) O Mal-Estar na Civilização. In: **ESB das Obras Psicológicas Completas**, XXI, 75-171. J. Salomão (trad.). Rio de Janeiro: Imago (Texto original publicado em 1930 [1929]).

IBGE. (2010) **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE. Recuperado em 24 de abril de 2020 em: www.ibge.org.br

Klein, H. S. (2018) Demografia da escravidão. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.) 185-194. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Lacan, J. (1947/2003) A psiquiatria inglesa e a guerra. In: **Outros Escritos** (Trad. Vera Ribeiro, p. 106-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1948/1998) A agressividade em psicanálise. In: **Escritos** (Trad. Vera Ribeiro, p. 104- 126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1950a/1998) Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: **Escritos** (Trad. Vera Ribeiro, p. 127-151). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1950b/2003) Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia. In: **Outros Escritos** (Trad. Vera Ribeiro, p. 127-131). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1953/1998) Função e campo da fala e da linguagem. In: *Escritos* (trad. Vera Ribeiro, p. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1962-63/2005) **O seminário, livro 10**: a angústia (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1967a/2003) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: **Outros Escritos** (trad. Vera Ribeiro, p. 248-264). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1967b/2003) Alocução sobre as psicoses da criança. In: **Outros Escritos** (trad. Vera Ribeiro, p. 360-361). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1969-70/1992) **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise (Versão brasileira de Ary Roitman, consultor, Antônio Quinet). Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1970/2003) Prefácio a uma tese. In: **Outros Escritos** (Trad. Vera Ribeiro, p. 389-399). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1971/2009) **O Seminário, livro 18**: de um discurso que não fosse semblante (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1973/2003) Televisão. In: **Outros Escritos** (trad. Vera Ribeiro, p. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Laia, S. (2015) **O que é “império”, o que são “imagens”**. Texto preparatório para o VII ENAPOL: Encontro Americano de Psicanálise da Orientação Lacaniana e XIX Encontro Internacional

do Campo Freudiano – O Império das Imagens, São Paulo. Recuperado em: 4 fev. 2016 <http://oimperiodasimagens.com.br/pt/faq-itens/o-que-e-imperio-o-que-sao-imagens-sergio-laia/>

Laurent, E. (2014) Racismo 2.0. In: **Lacan Cotidiano**, 371 (original publicado em português em 26 de janeiro de 2014). Recuperado em 15 de novembro de 2015 de: <http://ampblog2006.blogspot.com.br/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html>

Mamigonian, B. G. & Grinber, Keila. (2018) Lei de 1831. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.), 285-291. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Mattos, H. & Grinberg, K. (2018) Código Penal Escravista e Estado. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**, (1 ed.), 163-168. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Mendonça, Joseli M. N. (2018) Legislação emancipacionista, 1871 e 1885. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.), 277-284. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Miller, J. A. (2016) Racismo e extimidade. In: **Revista Derivas Analíticas**. Tradução e edição do texto: Frederico Feu e Yolanda Vilela. Recuperado em 13.2.2018 em: <http://www.revistaderivas-analiticas.com.br>

Parés, L. N. (2018) Africanos ocidentais. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.), 77-83. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Reis, I. C. F. (2018) Família escrava. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.), 225-229. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Sauvagnat, F. & Schoonewolf, M. R. (2018) Les modèles traumatiques et d'aliénation dialectique de l'esclavage: leur impact sur la compréhension actuelle et les traitements des effets à long terme. In: **L'esclavage: quel impact sur la psychologie des populations?** sous la direction de Aimé Charles-Nicolas, Benjamin Bowser. Collection Campu (essais) dirigée par Suzanne Dracius. França, Paris: Éditions Idem.

Schwarcz, L. M. & Gomes, F. S. (2018) Introdução. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.). Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (2018) Teorias raciais. In: **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**, (1 ed.), 403-409. Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

Siqueira, F. G. (2016) **Inimigo íntimo**: um estudo sobre a segregação e a violência nas fronteiras entre a política e a psicanálise. Dissertação (mestrado). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Souza, J. (2009) **Ralé brasileira**: quem é e como vive. André Grillo, A. et al. (colab.) Belo Horizonte: Editora UFMG.

O racismo como segregação do gozo do Outro

*Luís Francisco Espíndola Camargo*²

No livro *Raça, nação e classe*, Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein apresentaram três questões ainda atuais que implicam em repensar profundamente a noção de raça: 1) diante das novas formas do racismo, poderíamos falar de um *neorracismo*? 2) Qual a relação entre sexismo e racismo? 3) Igualmente, existe uma relação entre nacionalismo e racismo? As duas últimas questões estão correlacionadas à primeira já que o sexismo e o nacionalismo aparecem como *modalidades do racismo*, decorrentes de estratégias de identificação, classificação e, por fim, segregação, geralmente fundamentadas em teorias pseudocientíficas, por meio de distorções reducionistas de conceitos

2 Professor do Departamento de Psicologia da UFES, integrante do Grupo de Pesquisa Psicanálise, Clínica e Laço Social, membro da Escola Brasileira de Psicanálise e da Associação Mundial de Psicanálise.

e ideias provenientes de diversos campos do conhecimento, entre os quais se destacam a biologia evolucionista, a genética mendeliana, a genética populacional e a psicologia. Trata-se de teorias racistas e pseudocientíficas onde as inferências sobre dados quantitativos refletem mais as crenças dos cientistas e de seus divulgadores do que os fatos observáveis. As três questões levantadas anteriormente nos levam a pensar se o termo *racismo*, oriundo da noção de raça, seria ainda adequado para nomear os diferentes modos de segregação na civilização contemporânea.

O RACISMO COMO UM MODO DE SEGREGAÇÃO

A prática do racismo pode ser realizada como violência de discurso, violência moral, social ou individual (psicológica). Também pode se manifestar como práticas de violência física, ao nível do corpo, contra um indivíduo, um grupo ou uma população, mas também contra si mesmo. Trata-se de um fenômeno que se desenvolve, na maioria dos casos, da violência moral à violência física, que são sempre violências contra o Outro, contra um modo de gozo que se localiza alhures.

Freud foi um evolucionista convicto e um lamarckista devoto. Conhecia bem “As origens das espécies” (1859) de Charles Darwin (1809-1882). Foi aluno do zoólogo alemão Carl Friedrich Claus (1835-1899) e sabia que a seleção natural é uma lei que incidia sobre uma população e não sobre um indivíduo. Uma prova disso é sua teoria das pulsões, pois se constituiu desde o início como um projeto de estudo sobre as infinitas variações da sexualidade humana, variações decorrentes do impacto da linguagem sobre o corpo. Em termos evolucionistas, trata-se de uma teoria que inclui variações dos indivíduos numa mesma população. Isso implica incluir a diferença.

As teses freudianas sobre os modos estruturantes de segregação do Outro podem ser encontradas em trabalhos como *Totem e Tabu* (1912-1913) e *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921). É importante sublinhar que *Psicologia das Massas* foi um trabalho escrito

durante a ascensão do antisemitismo na Europa, durante o surgimento do partido nazista na Alemanha. Um conceito fundamental desenvolvido neste trabalho nos ajuda a entender um pouco melhor fenômenos de massa como o antisemitismo e a construção de um inimigo comum pelo partido nazista, o inimigo judeu. Trata-se do conceito de identificação, dividido por Freud em três tipos.

Primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetal libidinoso, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos sexuais (Freud, 1920, p. 49-50).

O conceito de identificação nos auxilia a compreender alguns fenômenos psíquicos pelos quais se realiza a união de um grupo, de uma fraternidade ou o que Freud denominou de *massa primária*: “uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal de Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (Freud, 2011, p. 60).

Na definição de conjuntos matemáticos a pertinência de um elemento depende da propriedade do conjunto. Todo elemento de um conjunto deve possuir a propriedade que o define. Por exemplo, no conjunto dos objetos vermelhos necessariamente todos os seus elementos devem ser vermelhos. “O conceito principal da teoria dos conjuntos, aquele que em estudos completamente axiomáticos é o principal conceito primitivo (não definido), é o de pertinência” (Halmos, 1970, p. 2). Nos termos de Freud, essa propriedade dos grupos – o que define a pertinência de um elemento ($x \in A$) – deve estar contida no interior do Eu de cada indivíduo. A pertinência é o que proporciona a identificação entre os indivíduos (entre os seus elementos), por meio destes três tipos de ligações, a afetiva, a libidinal por regressão e a por meio de uma percepção em comum sobre uma

pessoa. Brousse (2018) descreveu esses três tipos de identificação nos seguintes termos: (1) uma identificação ao pai pelo amor (ligação afetiva); (2) um processo definido a partir da histeria, definido por Jacques-Alain Miller como identificação participativa com o outro (ligação objetal da libido) e; (3) uma identificação a um traço unário, não importa qual, desde que esteja no Outro. “Resumindo: pai, \$ e Sq [significante qualquer]” (Brousse, 2018, p. 9).

Jacques Lacan dedicou um ano dos seus seminários ao conceito de identificação (1961-1962). Na lição de 20 de junho de 1962 (*passim*) relacionou o termo pertinência justamente ao limite entre o interior e o exterior de um objeto. A propriedade de um conjunto deve ser reencontrada, necessariamente, no interior de todos os seus elementos. Ao se definir a pertinência de um conjunto, definimos o critério pelos quais os objetos podem ser incluídos ou excluídos (segregados) desse conjunto. Nesse sentido, no fundamento de toda coleção encontramos necessariamente um ato de segregação.

Essa obstinação com a fraternidade, sem contar o resto, a liberdade e a igualdade, é coisa ridícula, que seria conveniente captar o que recobre. Só conheço uma única origem da fraternidade [...] é a segregação. [...] Trata-se de captar sua função, e de saber por que é assim (Lacan, 1992 [1969-70], p. 107).

Para Lacan, a segregação como um princípio da fraternidade é um axioma. Como assinalou Askofaré (2009), se trata de uma segregação estrutural no princípio de toda fraternidade. Nesse sentido, realizamos uma estratégia de reducionismo explicativo entre o termo fraternidade e o termo conjunto (matemática), pois se trata para nós de uma homologia de estrutura. Do mesmo modo, proponho que a segregação está no princípio de todo o discurso, haja vista que o discurso é o que instaura o laço social, laço que é definido por uma identificação ao significante.

Essa tese de Lacan se baseou em um estudo minucioso do texto *Totem e Tabu* de Freud, sobre o mito do *pai da horda*, o pai mítico possuidor de todas as mulheres, assassinado pelos seus filhos unidos em uma fraternidade. Após o *parricídio*, tal fraternidade ergue o *totem*, o símbolo do pai morto, cujo significante dá nome à fraternidade (o nome da família). Em outras palavras, se trata do significante do Nome-do-Pai. Por isso, a fraternidade é efeito de uma identificação a um significante, o significante do pai morto.

Não se trata de relações consanguíneas, não se trata de elementos biológicos, mas do reconhecimento de que são irmãos em um propósito, irmãos excluídos do gozo cujo pai morto teria a guarda – “disso que lhes é interdito” (Askofaré, p. 348) – as mulheres do grupo – “e daquilo que lhes é permitido” – as mulheres fora do grupo, aquelas que não pertencem à coleção, instaurando assim o princípio da *exogamia*. Em outros termos, o assassinato do pai primevo implica a exclusão desse gozo interdito aos filhos. Trata-se de um mito que ilustra como uma fraternidade é criada pela expulsão de um modo de gozo. Assim, os fenômenos de segregação não aparecem ligados exclusivamente ao discurso, mas também ao que todo discurso implica, modos de gozo decorrentes do choque do significante sobre os corpos.

Desde o final dos anos 60, Lacan apostava que assistiríamos uma ascensão da segregação na civilização sob diferentes formas. “Nunca se terminou completamente com a segregação. Posso dizer a vocês que ela vai sempre reaparecer com mais força” (Lacan, 1992 [1969-70], p. 170). Essa ideia de Lacan levou Miller a recolocar novamente a questão em uma entrevista realizada nos anos 70, publicada nos *Outros escritos* sob o título “Televisão”:

Miller: – De onde lhe vem, por outro lado, a segurança de profetizar a escalada do racismo? E por que diabos dizer isso?

Lacan: – Porque não me parece engraçado e, no entanto, é verdade. No desatino de nosso gozo, só há o Outro para situá-lo, mas na medida em que estamos separados dele. Daí as fantasias, inéditas quando não nos metíamos nisso. Deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo, eis o que só seria possível não lhe impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido (Lacan, 2003, p. 532-533).

Isso nos esclarece o que está em jogo nos interstícios da segregação, os mecanismos já descritos por Freud de expulsão e introjeção sobre um gozo vivenciado como mau, mas pelo qual o sujeito pode situar o seu próprio gozo.

Mas o que é o gozo? *Grosso modo*, o gozo é a satisfação de uma pulsão. As pulsões são inúmeras, diferentes dos modos de gozo de um sujeito que podem ser numeráveis e isolados em uma análise. Os modos de gozo de um indivíduo, de um grupo ou de uma população são constituídos por meio de um discurso sobre as demandas da pulsão. Em outras palavras, eles são definidos pela cultura introjetada nos sujeitos. Isso impacta no programa do princípio do prazer e define as montagens das pulsões, seus modos particulares de satisfação e seus destinos.

Por isso, para alguns psicanalistas a questão sobre o racismo recobre uma outra, a questão de como se realiza nos sujeitos a segregação de determinados modos de gozo, qualificados negativamente com subdesenvolvidos, bizarros, primitivos, inadequados, estranhos, inapropriados e etc. Os modos de gozo rechaçados pelo sujeito são projetados no Outro pela operação de *Ausstößung* (expulsão). A ideia de uma divisão do sujeito em psicanálise pode ser considerada também como marca de cessão desse gozo, que por meio da operação de *Ausstößung* funda para o sujeito o seu Outro e o seu resto, o objeto *a*:

[...] o gozo não conhece o Outro senão através desse resto, *a*.

[...] o que advém no fim da operação é o sujeito barrado, ou seja,

o sujeito como tal como implicado na fantasia, na qual ele é um dos dois termos que constituem o suporte do seu desejo. [...]. O \$ é o término dessa operação em forma de divisão, já que o *a* é irreduzível, é um resto, e não há nenhum modo de operar com ele (Lacan, 2005 [1962-1963], p. 192-193).

No Seminário “A angústia” (1962-1963), Lacan demonstra como o \$ e o *a* (gozo) é a marca da expulsão desse Outro gozo na constituição do sujeito. Nesse sentido, podemos também pensar o desejo como desejo do gozo que se localiza no Outro do sujeito. Diferente do gozo mau, esse gozo desejado é um gozo idealizado no Outro. Esse desejo pode ser ilustrado pela conhecida expressão “a grama do vizinho é sempre mais verde”, no sentido de que a vida e o gozo do Outro parecem ser melhores que o nosso. Assim, para nos diferenciarmos do Outro e construirmos uma identidade é necessário localizarmos primeiramente o Outro gozo. Por isso, Lacan pode não só definir o Outro como um “conjunto dos significantes”, mas também como o “lugar do gozo”, o lugar do Outro gozo.

Um dos ideais contemporâneos do humanismo é uma exigência quase imperativa de que o Outro seja um igual, decorrente de ideais como o de igualdade e de fraternidade. Por um lado, esses ideais estão nos fundamentos dos estados democráticos. Por outro, Miller (2016) destaca que “esse humanismo se desorienta completamente quando o real do Outro se manifesta como não sendo de forma algum um igual”. Disso pode advir o ódio aos modos de gozo do Outro, que não corresponde aos princípios de igualdade. Trata-se de como o Outro goza da vida, de como os sujeitos gozam da sexualidade, da alimentação, das relações constituídas pela família, do trabalho, da religião e de outros modos de organização social. Esse ódio aos modos de gozo do Outro pode ser manifestado sobre diferentes formas de segregação, entre elas o *racismo*, o *sexismo* e o *nacionalismo*. Foi nesse sentido que para Lacan o nazismo ilustrou bem essa “ascensão de um mundo organizado sobre todas [essas] formas de

segregação” (Lacan, 2003, p. 583), lição da qual podemos extrair que a “segregação é justamente o que está em questão sob o nome um pouco batido de racismo” (Miller, 2016).

SEGREGAÇÃO, GOZO E SUPEREU

Neusa Santos Souza (1983), em *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, apresentou um extrato de estudo de caso por meio de algumas entrevistas realizadas com uma jovem denominada Luísa, onde encontramos em um sujeito de pele preta um *Ideal de Eu* (Supereu) branco, introjetado pelo discurso do Outro, nesse caso, o discurso da família representado pelo discurso da avó materna, que constantemente desqualificava crioulos e negros: “se você vir confusão, saiba que é o negro quem está fazendo, se você vir um negro correndo, é ladrão. Tens que casar com um branco para limpar o útero” (Souza, 1983, p. 46).

Sua avó preta foi a sua mãe de criação. Para Luísa era imagem da proteção, do carinho e do amor; uma avó com caracteres ambíguos, já que Luísa introjetou não só o amor, mas também valores depreciativos sobre os seus antecedentes e a sua imagem corporal, componente crucial na formação do Eu. Tratava-se de uma jovem que sofria de imperativos superegóicos. Pela introjeção simbólica do discurso da avó materna surge uma lei feroz contra um gozo representado como mau. Nesse sujeito, essa lei simbólica é deduzida das exigências do *Supereu*, constituído por frases imperativas de um *dever* branco. Por outro lado, o *Ideal de Eu* de Luísa é construído pela introjeção de valores em que se idealiza o corpo branco. As consequências das operações constituintes de expulsão do gozo e introjeção do ideal foram para Luísa desastrosas, pois implicaram não só na aceitação da violência simbólico do Outro, mas também numa violência contra si, ilustrada no texto de Neusa Sousa por um acontecimento de corpo, um sentimento de horror que Luísa vivencia diante de sua própria imagem, objeto *a* que representava o gozo abjeto do Outro.

Como eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho [...] me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente [...] Todas as meninas tinham cabelos lisos e nariz fino. Minha mãe mandava eu colocar um pregador de roupa no nariz para ficar menos chato [...]. Depois eu fui sentido que me olhar no espelho era algo ruim. Um dia eu me percebi com medo de minha própria imagem e tive uma crise de pavor [angústia] e foi terrível. Fiquei um bom tempo assim, não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação (Souza, 1983, p. 47).

Esse breve extrato clínico ilustra como se realiza a introjeção de valores familiares por meio do discurso que pretende o corpo: nariz, tom de pele e textura do cabelo. Enfim, um discurso adaptativo da morfologia da superfície do Eu aos ideais sociais do Outro.

Essa morfologia é atualmente expressa pelo termo fenótipo, definido pelas variações das características de indivíduos ou populações de uma mesma espécie. No caso de Luísa, o horror à própria imagem, traduzida como angústia diante do objeto *a* condensador de gozo, é um efeito provocado por uma perturbação no quadro da cena devido ao afrouxamento de uma identificação ligada à imagem corporal. O que Luísa vê no espelho não é mais a imagem do seu corpo, mas um corpo estranho ao significante que lhe representa, um corpo abjeto decorrente da introjeção do discurso da avó. Isso provoca uma desamarração entre o simbólico e o imaginário. O longo processo de embranquecimento levou esse sujeito a vivenciar uma experiência de despersonalização. Por isso, esse extrato particular da história de rejeição de um sujeito dos seus fenótipos ilustra em um indivíduo aquilo que Abdias do Nascimento denominou de *história da rejeição de uma população* (Cf. Nascimento, 2017, p. 27-45).

Freud explicou essa rejeição pelos mecanismos da *Ausstoßung* (expulsão), que está na constituição dos sujeitos. O que é expulso é um gozo desagradável, estabelecido ao nível do sujeito como “isso

não sou eu”. Esse gozo rejeitado é paradoxal, pois é o gozo do qual o sujeito se separou ao se separar do Outro. Por isso, Luísa vivencia essa experiência perturbadora, já que na imagem do seu corpo habita o Outro gozo, o gozo mau. Lacan esclarece esses mecanismos em sua *Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung”*:

O que acontece vocês podem ver: *o que não veio à luz do simbólico aparece no real*. Porque é assim que se deve compreender a *Einbeziehung ins Ich* [inclusão no Ego], a introdução no sujeito, e a *Ausstoßung aus dem Ich*, [expulsão do Ego] a expulsão para fora do sujeito. É essa última que constitui o real, na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização (Lacan, 1998, p. 390).

Nesse sentido, a avó de Luísa comete um profundo engano quando crê que o apagamento das características fenotípicas da neta implicaria a eliminação do gozo, do real que subsiste fora da simbolização. Essa estratégia de expulsão não será suficiente para eliminar o outro gozo: “minha avó falava que o marido dela era mau, batia nela. Ela teve muitos filhos, morreram todos, só sobrou meu pai e uma tia. Meu pai foi acolhido, minha tia não” (Souza, 1983, p. 45). Trata-se na verdade desse gozo insensato do Outro que resiste à simbolização e retorna no real.

RACISMO E PSEUDOCIÊNCIA

O fenótipo é um termo

[...] usado para designar o conjunto de características morfológicas, fisiológicas, bioquímicas e comportamentais por meio das quais podemos distinguir um indivíduo de outros da mesma espécie. O mesmo genótipo pode produzir fenótipos bem diferentes em ambientes distintos (Mayr, 2009, p. 159-160).

As variações entre populações de uma espécie, como tom de pele, cor dos olhos e textura do cabelo, são decorrentes da interação do fenótipo com o meio-ambiente. Essas variações são expressas pelo termo *plasticidade fenotípica*, medido pela *norma de reação* ao meio-ambiente, isto é, pela amplitude de variações do fenótipo produzidas pelo genótipo.

O fenótipo tem origem no desenvolvimento do zigoto, desde a fecundação do óvulo até a idade adulta. Ele é o resultado da interação do genótipo com o meio-ambiente. A parte da ciência que estuda essa relação é denominada de *epigenética*. “Algumas espécies possuem uma norma de reação muito grande; são capazes de ajustar o fenótipo a profundas mudanças do ambiente, isto é, possuem uma alta plasticidade fenotípica” (Mayr, 2009, p. 160). O alvo da seleção natural é o fenótipo. A sua flexibilidade é o que permite a uma espécie ocupar novos nichos, se adaptar, sobreviver às variações do ambiente. Assim, podemos afirmar que a espécie humana possui uma alta plasticidade fenotípica observada pela amplitude das variações das populações distribuídas no globo terrestre.

Nesse sentido, o discurso da avó de Luísa engendra um ideal de eugenia, um programa de melhoria de uma população. No entanto, apresenta um erro básico. Ela crê que mudanças no fenótipo de um indivíduo (a sua neta) implicam em mudanças nos seus descendentes. Trata-se de um pensamento lamarckista baseado na teoria refutada dos caracteres adquiridos. Esse projeto eugênico particular é expresso por meio das expressões “purificação” e “embranquecimento”, projeto a ser realizado por meio de uma *seleção sexual*: “*Tem que casar com um branco para limpar o útero*” (Souza, 1983, p. 46). Enfim, se trata do uso de um sujeito de uma teoria pseudocientífica visando justificar as próprias crenças, semelhante ao racismo científico alemão que levou o partido nazista a realizar o *Shoá*.

Jeffrey Herf (2014) em seu livro *O inimigo judeu* demonstrou como o antissemitismo alemão se fundamentou num discurso construído em torno de um *inimigo comum*, que levou a um consenso

antissemita na Alemanha entre os anos de 1920 e 1939. Esse antissemitismo se sustentava na crença de que os judeus, enquanto uma população, eram um grupo coeso e organizado, unidos globalmente por laços *raciais* que transcendiam qualquer fidelidade aos Estados. Herf (2014) destaca que tal ideia de uma conspiração judaica global se distinguia de formas menos radicais do ódio antissemita aos judeus devido à relativa falta de importância dada a sua suposta aparência física, isto é, ao fenótipo. Isso é de extrema importância, pois a não presença de uma imagem unificada potencializou as elucubrações imaginárias. “De fato, os nazistas afirmavam que os judeus eram especialistas em se camuflar e, em decorrência disso, seria necessário um esforço massivo de “esclarecimento público” pra expor os judeus e seu objetivo de dominação mundial” (Herf, 2014, p. 47). A estratégia principal de difusão de um consenso antissemita foi a criação de um “Ministério da Propaganda” pelo partido nazista. Ao longo de quase vinte anos esse ministério trabalhou para construir uma narrativa de que os judeus “eram culpados por tudo”.

Sendo mais claro: o antissemitismo radical fora precedido por um antissemitismo tradicional desprezível, mas não genocida, que informou as políticas nazistas de perseguição aos judeus entre 1933 e 1941. Essas incluíam expurgos das profissões; roubo de propriedade e empobrecimento econômico generalizado; *guetificação* e *apartheid* imposto pelas Leis de Nuremberg de 1935; pseudociência racial, com suas medições comparativas de cérebro, nariz e orelhas; fantasias sobre a beleza “ariana” e a feiura judia; o *pogrom* de novembro de 1938; e detenções, prisões e violência generalizadas (Herf, 2014, p. 332-333).

A estrutura de uma política de segregação revelada pelo trabalho de Herf é semelhante ao que encontramos no trabalho de Abdias Nascimento, *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2017), no qual são apresentadas as estratégias de

embranquecimento da população brasileira por meio da introdução de ideais brancos na população de negros, um genocídio cultural que implicou no genocídio dos corpos. O leitor pode julgar essas ideias como controversas, pois as estatísticas do IBGE indicaram em 2017 uma “taxa de homicídios [de] 16 entre pessoas brancas e 43,4 entre as pretas ou pardas a cada 100 mil habitantes” (IBGE, 2019, p. 9).

A palavra-senha desse imperialismo da branquidão, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação* *miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (Nascimento, 2017, p. 111).

Por isso, Abdias Nascimento concluiu o seu livro com um grande manifesto de recomendações endereçadas ao governo brasileiro, recomendações de realização de políticas afirmativas sobre os modos de gozo dos antecedentes da população negra no Brasil. Essas recomendações incluem a apresentação de dados demográficos, sociais e econômicos, resgate cultural das religiões, de objetos da arte afro-brasileira, de textos, de músicas, realização de compensações econômicas por meio de políticas de inclusão, de fomentação de publicações e de pesquisas históricas sobre a escravidão.

Desde o início, Abdias Nascimento compara o genocídio do negro no Brasil com a perseguição nazista dos judeus. Na epígrafe de seu livro encontramos a seguinte definição de genocídio.

Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos. Ex.: perseguição hitlerista aos judeus, *segregação* racial, etc. (Bueno Apud Nascimento, 2017, p. 15).

A perseguição e segregação nazista dos judeus foi um processo pragmático, organizado, declarado e arquitetado pelo Estado, que durou pelo menos duas décadas. O *shoá* foi um acontecimento posterior, quando a maioria da população dos judeus já estava circunscrita, isolada e controlada em um território, os campos de concentração. No Brasil vivemos um processo de segregação dos negros que dura mais de cem anos. Diferente do holocausto o racismo brasileiro se desenvolve da escravidão à segregação, enquanto o projeto nazista se desenvolveu da segregação à escravidão e, posteriormente, o extermínio em massa. As práticas racistas sempre foram potencializadas pelo “mau” uso das teorias científicas, geralmente provenientes da biologia, baseado em crenças fundamentadas por premissas pseudo-científicas. A concepção de um *determinismo biológico* ratifica crenças e dogmas de que comportamentos, diferenças sociais e econômicas entre grupos de humanos, “principalmente de raça, classe e sexo – derivam de distinções herdadas e inatas, e que, nesse sentido, a sociedade é um reflexo fiel da biologia” (Gould, 1991, p. 4).

Munanga (2004) destacou em *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia* que o conceito de raça, cuja origem remonta o italiano *razza*, descendente do latim *ratio*, significa sorte, categoria e espécie. Em um breve resumo histórico do termo, concluiu que até o final do século XVII a explicação dos “outros”, dos seus *modus vivendi*, se realizou pela teologia e pelas escrituras, as quais tinham o monopólio da razão e da explicação. O uso do conceito de *raça* e do termo *racismo* se concretizou com o surgimento da história natural, da anatomia comparada, dos sistemas de conceitualização e classificação dos seres-vivos, desde o reino até a subespécie, conforme a *hierarquia lineana*, dada em homenagem ao naturalista sueco Lineu, que inventou um sistema de classificação binomial que agrupa organismos em táxons cada vez maiores. A taxonomia lineana é dividida em (1) reino; (2) filo; (3) classe; (4) coorte; (5) ordem; (6) família; (7) sub-família; (8) tribo; (9) gênero; (10) espécie e; (11) subespécie.

Lineu colocou [o gato doméstico] no gênero *Felis*. Esse grupo de gatos poderia ser agrupado junto com o leão, o guepardo e outros para formar a família dos *Felidae*. Essa família de mamíferos semelhantes aos gatos poderia ser agrupada com outros mamíferos predadores como os *Canidae* (semelhante aos cães), *Ursidae* (ursos), *Mustelidae* (doninhas), *Viverridae* (almiscareiros) e grupos relacionados para constituir a ordem dos *Carnivora*” (Mayr, 2009, p. 45).

A crítica de Munanga não é sobre os sistemas de classificação decorrentes do pensamento científico, mas sobre o uso distorcido dessa taxonomia que levou a uma classificação das variações da espécie humana, desembocando no racismo. Essa classificação humana não existe na taxonomia evolucionista e na genética das populações.

A variabilidade humana é um fato empírico incontestável que, como tal merece uma explicação científica. Os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento. É neste sentido que o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raças teriam servido. Infelizmente, desembocaram numa operação de hierarquização que pavimentou o caminho do racismo (Munanga, 2004, p. 2).

Portanto, não se trata de uma crítica à taxonomia evolucionista, haja vista que não existem *raças humanas*, mas ao uso que alguns cientistas fizeram da classificação para justificar suas crenças racistas e segregacionistas.

No seu livro *A falsa medida do homem* (2010), Stephen Jay Gould se preocupou seriamente em demonstrar como se constituíram as falsas teses de que o valor dos indivíduos e dos grupos sociais poderia ser determinado por meio de medidas de inteligência como uma quantidade isolada, apoiadas em duas técnicas, a craniometria e certos tipos de testes psicológicos, entre eles, o teste do QI hereditário,

que tinha como único objetivo justificar pela generalização estatística a falsa ideia de um *determinismo biológico* e, assim, confirmar crenças e dogmas racistas. Essas falsas medidas do crânio foram utilizadas pelos nazistas na propaganda antissemita.

Da mesma forma, Ernst Mayr (2004) se preocupou em esclarecer os mal-entendidos sobre a teoria de Darwin, que promoveram as concepções racistas sobre a hierarquia e superioridade de algumas subespécies. Para Mayr (2004), encontramos na origem de algumas teorias racistas um problema epistemológico decorrente da falsa ideia de que conceitos da física poderiam ser aplicados à biologia, isto é, que a biologia poderia ser reduzida por explicações fisicalistas.

A primeira delas é caracterizada pelo pensamento tipológico ou essencialista, herdeiro de Platão, onde o conceito sobre a diversidade do mundo era reduzido por um número limitado de *essências* (elementos fisicalistas), claramente enumeráveis e imutáveis, denominadas “tipos naturais”, cada qual formando uma classe. “Os membros de cada classe eram concebidos como idênticos, constantes e claramente separados dos participantes em qualquer outra essência” (Mayr, 2004, p. 24). Nesse sentido, a origem da microtaxionomia (a ciência das espécies) remontaria indiretamente o pensamento de Platão. Mayr, no seu livro *Desenvolvimento do pensamento biológico: diversidade, evolução e herança* (1998), tentou demonstrar justamente o contrário:

O que é particularmente interessante, para o estudioso das ideias, é que a história do problema das espécies é, em larga escala, muito independente da história do problema da classificação. O ramo da sistemática que trata do problema das espécies pode ser designado por microtaxionomia. (Mayr, 1998, p. 285).

Não há dúvida de que classificação seja uma tarefa típica do cientista. Desenvolve-se por meio da identificação, descrição, separação e classificação dos objetos. Isso ocorre tanto nas matemáticas como na psicologia. Na matemática temos a classe ou conjunto dos

números inteiros, dos números reais, dos conjuntos finitos, infinitos e até transfinitos. Na psicologia temos os tipos clínicos agrupados em transtornos de personalidade, de humor, de ansiedade, entre outros. Enfim, a classificação é uma tarefa fundamental para praticamente todas as ciências, tanto as que lidam com objetos naturais e reais como as que lidam com objetos abstratos. Essas classificações realizadas pelas ciências foram usadas, muitas vezes, de formas distorcidas para justificar crenças racistas, tendo em vista que o racismo é uma prática que se fundamenta em um pensamento tipológico, que utiliza princípios de semelhança e dessemelhança.

Um dos principais problemas do pensamento tipológico se encontra na sua incapacidade de incluir a variação numa mesma classe ou espécie, dando origem a uma concepção falsa de raças humanas.

Caucasianos, africanos, asiáticos e inuítes são, para o tipologista, tipos que diferem distintamente de outros grupos étnicos humanos e estão separados deles de modo claro. Essa maneira de pensar conduz ao racismo. Darwin rejeitou por completo o pensamento tipológico e em seu lugar empregou um conceito inteiramente diverso, hoje chamado de pensamento populacional (Mayr, 2004, p. 25).

Uma diferença entre ciências exatas, evolucionismo e psicanálise é que enquanto a primeira se desenvolve sobre leis naturais, as outras duas se desenvolvem sobre conceitos. Por exemplo, o pensamento populacional de Darwin é um conceito, assim como território, seleção natural e instinto. O conceito de população introduzido por Darwin é muito diferente do de tipo decorrente do pensamento *essencialista*. Darwin rejeitou essa descrição essencialista para tratar a diversidade orgânica e introduziu o que hoje os evolucionistas denominam de *pensamento populacional*. Não existem dois indivíduos idênticos numa população, nem mesmo gêmeos que sejam de fato totalmente idênticos ao nível fenotípico. “Isso se aplica para os 6

bilhões de indivíduos da espécie humana” (Cf. Mayr, 2004, p. 62). O valor mediano estatístico da população da espécie humana, que serviria para descrever de forma geral as suas características gerais, é na verdade uma abstração. O pensamento populacional foi também de extrema importância para o entendimento da *seleção natural*, pois a pressão seletiva – condições ambientais implicadas na extinção ou aparecimento de caracteres (táxons) de uma espécie – é uma força aplicada sobre as populações de indivíduos e não sobre um indivíduo único. As mutações individuais não contam na evolução. O que conta é a introdução de novidades evolutivas por meio de uma gradual incorporação ou extinção de caracteres em populações ou “por meio de produções de um único novo indivíduo progenitor de uma nova espécie ou de um táxon superior” (Mayr, 2004, p. 79). *Grosso modo*, um táxon é um objeto biológico que define as *taxas*, grupos de indivíduos de espécies como lobos, pássaros azuis ou moscas. São os indivíduos que determinam a circunscrição de membros de uma população, de uma categoria ou delimitação de uma espécie na biologia evolucionista.

Vale lembrar que existem diferentes pontos de vista sobre os táxons em diversos ramos da biologia. O táxon pode ser um tipo elementar a ser identificado e classificado, um organismo que possui caracteres definidos e específicos de uma espécie ou, para um evolucionista, a unidade da evolução. Além de um objeto biológico, o táxon ao determinar se pássaros azuis ou brancos são produtos de um mesmo grupo de *gens* é também um objeto ontológico (cf. Mayr, 1998, p. 287).

Foi por não entenderem o pensamento populacional que muitos companheiros de Darwin, como Charles Lyell e Huxley, permaneceram como tipologistas por toda vida e foram incapazes de entender e aceitar a seleção natural. A manutenção do pensamento tipologista foi uma das principais fontes do racismo científico em biologia, do racismo enquanto baseado no conceito de raça como subespécie, palavra que curiosamente é composta pelo mesmo prefixo do adjetivo

subdesenvolvido. É assim que se desenvolveu a ideia de que índios e negros são raças subdesenvolvidas e inferiores, de que suas práticas e os seus *modus vivendi* são degradantes e aviltantes.

A questão do racismo em psicanálise sempre acabará por terminar na ideia de segregação. A meu ver, *racismo*, *sexismo* e *nacionalismo* são diferentes formas de segregar o Outro. Por isso é sempre importante situar que as práticas do racismo são fundamentadas em teorias pseudocientíficas, construídas principalmente de ideias distorcidas da biologia evolucionista e da crença no determinismo biológico. Tendo em vista essa apropriação equivocada e distorcida da nova síntese evolucionista, que combina a genética mendeliana com darwinismo, para justificar crenças e dogmas racistas por meio de teorias pseudocientíficas, alguns dos principais divulgadores do neodarwinismo como Stephen Jay Gould e Ernst Mayr procuraram constantemente em suas obras (1) esclarecer os mal-entendidos sobre os conceitos de raça, população, indivíduo e espécie, (2) diferenciar o pensamento tipologista do populacional e (3) denunciar as falsas teorias científicas. Creio que tudo isso é de extrema importância para localizarmos aquilo que está por trás do racismo, uma prática de segregação sobre os modos de gozo do Outro, inclusive o da própria imagem corporal que é decorrente do fenótipo.

Assim, o racismo também poder ser definido como prática segregativa dos modos de gozo do Outro, fundamentada em teorias pseudocientíficas em torno do conceito de raça (subespécie). Os modos de gozo são aqueles pelos quais uma população de sujeitos de um discurso encontrou para satisfazer tanto as pulsões de vida como as pulsões de morte, o que implica necessariamente em determinadas configurações dos *modus vivendi* dessa população.

REFERÊNCIAS

Askaforé, S. (2009) Aspectos da segregação. **A peste**, 1 (2), 345-354. São Paulo (jul./dez.).

Balibar, É. & Wallerstein, I. (2018) Race, nation, classe. **Les identités ambigües**. Paris: Éditions La Découverte.

Brousse, M. H. (2018) As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. **Opção Lacaniana On-line nova série**, 9 (25-26). Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/> Recuperado em: 30 jul. 2018.

ESTUDOS E PESQUISAS (2019) Informação Demográfica e Socioeconômica. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**, (41), 12. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf

Freud, S. (2011) Psicologia das massas e análise do Eu. In: **Obras Completas**, (15), 300. Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras. (*E-book*).

Freud, S. (2012) Totem e Tabu. In: **Obras completas**, (11), 310. Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras. (*E-book*).

Gould, S. J. (1991) **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes.

Halmos, P. R. (1973) **Teoria ingênua dos conjuntos**. São Paulo: EDUSP.

Herf, J. (2014) **Inimigo Judeu**: propaganda nazista durante a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto. São Paulo: EDIPRO.

Hyppolite, J. (1998) Comentário falado sobre a *Verneinung* de Freud. In: LACAN, Jacques. **Escritos**, (p. 893-902). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1961-1962) **L'identification: Seminário de 1961-1962**, inédito. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm> Acessado em: 5 abr. 2020.

Lacan, J. (2005) **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (1962-1963) (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller).

Lacan, J. (1992) **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller).

Lacan, J. (1998) Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. In: **Escritos**, (p. 383-401). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (2003) Televisão. In: **Outros Escritos**, (p. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Laurent, E. (2015) Genre et jouissance. In: **Subversion Lacanienne des Théories du Genre**, (p. 145-162). Fanjwaks, F. & Leguil, C. (org.). Paris: Éditions Michèle.

Mayr, E. (2004) **Biologia, ciência única**. São Paulo: Companhia das Letras.

Mayr, E. (1998) **Desenvolvimento do pensamento biológico: diversidade, evolução e herança**. Brasília. DF: Editora Universidade de Brasília.

Mayr, E. (2009) **O que é a evolução?** Rio de Janeiro: Rocco.

Miller, J. A. (2019) Racismo e extimidade. Derivas Analíticas. **Revista Digital de Psicanálise e Cultura da Escola Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais**, (4). Belo Horizonte: EBP-MG, maio de 2016. Disponível em: <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/> Acessado em: 5 jun. 2019.

Munanga, K. (2004) **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira. Niterói: EDUFF.

Nascimento, A. (2017) **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva.

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal.

**Texto
histórico:
escravização,
família e
resistência**

Uma lei contra o mal-estar da abolição

*Renato Sargedinne Araújo*³

RESUMO

Este ensaio teórico discute alguns fatos ligados à abolição da escravidão no Brasil, evento simbólico maior da história do país, quando representa a maior transformação das regras sociais. Os historiadores relatam, entretanto, que antigos senhores amargaram profundamente o evento, muitos sucumbiram: de melancolia, de loucura; se suicidaram ou ainda adoeceram e morreram. O mal-estar dos antigos senhores também se manifestou pelo crime: tortura das pessoas que até então escravizaram e instrumentalização das instituições para

3 Psicólogo, Doutor em Psicanálise pela Universidade de Paris 7, pesquisador do PSILACS-UFMG.

manter a perseguição a pessoas de pele negra. Apoiado de S. Freud, sobretudo dos textos metapsicológicos, analiso tais fatos históricos, buscando a dimensão inconsciente da reação antiabolicionista enraizada nas instituições da República. Em contraposição, discuto a necessidade de se instaurar uma legislação penal adequada enquadrando o escravismo transatlântico. Inspiro-me na “Lei Taubira”, promulgada na França em 2001, em qual um dos elementos reconhece a escravização histórica como um crime contra a humanidade. Concluo que a morbidez gerada pelo mal-estar e a nostalgia do senhor decaído expressa a necessidade de uma legislação adequada, visando à responsabilização subjetiva e das instituições em relação à História e um mal-estar criminogênico, ainda atual.

Palavras-chave: Brasil; Escravismo; Criminologia psicanalítica; Abolição; Mal-estar.

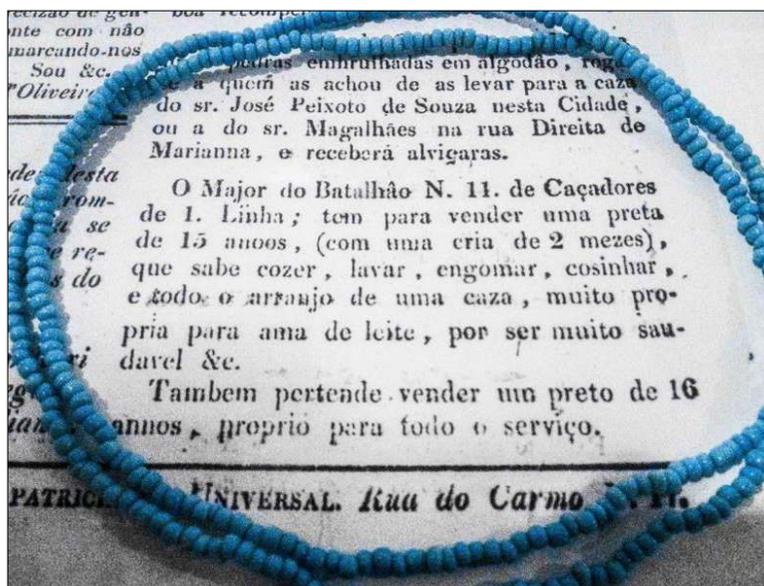


Imagem da exposição *Mãe preta* de Isabel Löfgren e Patrícia Gouvêa. Palácio das Artes, julho de 2017. Jornal da Cidade de Ouro Preto, 1831 (fotografia de arquivo pessoal).

[...] trata-se de uma análise, muito atual, quase política, você nem imagina. (Freud, Zweig, 1973, p. 59). Correspondência de Freud para Zweig. Dezembro de 1930, sobre a introdução que escrevia para uma obra a respeito do presidente Wilson.

INTRODUÇÃO

Para Michel de Certeau a memória é “feita de estilhaços únicos” do que a historiadora Lucette Valensi deduz que “os estilhaços têm a propriedade de se propagar a largas distâncias, e de ressurgirem onde não se espera encontrá-los.” Os relatos extraídos pelos historiadores são, em muitos momentos, a expressão de uma experiência subjetiva, transmitida por cartas pessoais e outros documentos descrevendo o mal-estar dos senhores decaídos na abolição do escravismo. Ao seu modo, a historiografia convida o analista a retomar os eventos passados, como as marcas de um traço de memória da cultura que, como os estilhaços são arremessados por uma explosão, ressurgir como estilhaço, um recalque que retorna anunciando o mal-estar na atualidade brasileira.

ESCRAVISMO: CRIME E PATOLOGIA

Christiane Taubira, eminente intelectual e política, nascida na Guiana francesa, deputada, e ministra da justiça (2012-2016), apresentou em 1999 o projeto da lei nº 2001-434 (Legifrance, 2001) determinando, entre outros termos, no código penal francês, a escravidão transatlântica como um crime contra a humanidade. Em uma entrevista, a jornalista pergunta a Taubira se a lei era realmente necessária, ao que ela responde:

O Código Negro vigorou no direito francês por mais de dois séculos, ele declarava o escravo como um bem móvel sobre quem o senhor tinha o direito, na primeira tentativa de fuga, de lhe

cortar a orelha e de marcá-lo a ferro quente; na segunda, de lhe amputar parte da perna e marcá-lo a ferro quente; e na terceira, de matá-lo. Só uma lei solene expressando o desejo do povo francês, dizendo claramente que, a França, fiel ao que representa no imaginário universal, à sua reputação da pátria dos direitos do homem, poderia se opor. A França reconhece hoje que esse crime, outrora legal, oficial e justificado, inclusive por textos eclesiásticos, é um crime cometido contra a humanidade (INA. fr, 1999).

Christiane Taubira (1993) - FEFERBERG/AFP



Sófocles coloca o fundamento da civilização diante do seu contrário, a imposição do crime como uma lei. Uma inversão que corresponde à legislação escravista legislada e praticada por um conjunto de instituições na França, no Brasil e alhures. Nesse sentido, a lei Taubira respira os ares soprados de *Antígona* e estabelece seus fundamentos no código penal, condição para o trabalho de responsabilização, ainda necessário às instituições dos países outrora escravocratas.

No Brasil algumas leis recentes, tal como das cotas raciais, têm o intuito de reparação, o sentido dessas leis seria fortalecido com uma contextualização penal adequada relativa ao escravismo. Ora, as medidas de reparação seriam estimuladas e consolidadas uma vez formalmente reconhecidas e descritas nas instâncias adequadas.

Se, por inúmeras razões, o escravismo precisa ser corretamente especificado na lei, o mesmo vale para seu contexto psicopatológico, o que evidentemente não descaracteriza sua dimensão criminosa. Freud coloca a escravidão como um crime, entre os mais nefastos, no qual o criminoso busca

[...] satisfazer a necessidade de agressão sobre o próximo *explorando seu trabalho sem compensação*, usando-o sexualmente sem seu consentimento, se apropriando de seus bens, humilhando-o, infligindo-lhe sofrimentos, martirizando-o e lhe matando [...] justificando essa crueldade como necessária quando não é (Freud, 2017, p. 56, grifo meu).

Efetivamente, Freud (2017), aprofunda a questão do ato criminoso o situando em uma conjuntura psíquica mórbida, oriunda de um mal-estar decorrente de conflitos inconscientes. Esses envolvem identificações, recalque, ódio, amor, culpabilidade e angústia. Em síntese, o crime sinaliza o mal-estar e a culpabilidade de um sujeito ou de uma cultura e logo, essa análise da melancolia de antigos senhores

frente à abolição pretende levar um elemento para a discussão sobre o ódio racial no Brasil.

Um cronista publica o artigo “Suicídio”, no jornal *Diário do povo*, do dia 26 de fevereiro de 1889; ele relata que após a abolição, “houve suicídios de senhores de engenho: alguns enforcaram-se e outros se envenenaram, outros endoideceram” (Alves citado por Fraga, 2007, p. 326). Fraga relata o caso de um “rico fazendeiro”, que então escravizava quarenta pessoas libertas no 13 de maio e se matou. Ele estava especialmente chocado por “ver os libertos abandonarem o trabalho; ele começou a perder suas faculdades mentais até que, na manhã de 23 desse mês, ele deu fim aos seus dias se enforcando na porteira de sua fazenda” (Idem, p. 327).

Se, por um lado, houve escravidão e depois melancolia, mas também como veremos, uma “revolta reacionária”, os fatos mais atuais deixam claro que, passados dois séculos da abolição, o ódio racial que sustentou a escravidão não prescreveu. Ora, “Em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios [no Brasil] foram indivíduos negros” (IPEA, 2019, p. 45).

CULPABILIDADE, CRIME E MAL-ESTAR NA HISTÓRIA (METODOLOGIA)

Segundo Assoun (1993, p. 61), a História coloca o psicanalista diante do próprio objeto da Cultura como “texto”:

[...] a “mitologia”, que exige um tipo de *Dichtung* [poesia]; com o que o termo designa de “obra de arte de linguagem”: como um tal conjunto de “textos” pelo qual um “povo” se define, sua cultura como “patrimônio” de mitos pelos quais ele se transmite.

Já o interesse da análise da História para a cultura, continua Assoun (Idem), se dá pela própria vocação da psicanálise de “escrever o ‘poema’ dos povos reescritos pelo saber do inconsciente”. A

escravidão coloca à prova esse saber, como um enigma cultural, o que chamo aqui de melancolia do antigo senhor, e que se presta para uma reflexão analítica. Não pretendo reduzir o escravismo brasileiro a uma leitura psicanalítica, mas constatar o papel do inconsciente sobre fatos precisos de um momento de sua história.

O mal-estar patológico como esse ligado à escravidão se instala quando, diante das exigências da civilização, se faz uma troca infeliz do desejo por “satisfações substitutivas” (Freud, 2017, p. 52). Elas são ineficientes e nocivas, pois o recalque feito *em nome da civilização* ataca a culpabilidade e a pulsão, em sua dimensão mais mortífera.

Para Freud (2017), o sentimento de culpabilidade do qual depende o mal-estar é o grande entrave ao bem-estar individual e coletivo, o agenciador das neuroses, do sofrimento psíquico, das violências e dos crimes – entre os quais a instituição da escravidão. As instituições, as ideologias, a ciência, a arte e os ideais são importantes para a civilização, porque têm a força de manter a coesão social e propor vias sublimatórias para as pulsões. Entretanto, elas não curam o mal-estar e podem vacilar, funcionando nocivamente, inclusive contra a própria cultura e os laços de solidariedade, sendo a fonte dos crimes mais graves. A solução do recalque não é rara, pelo contrário, a “maioria das relações sociais se articula em torno da renúncia pulsional, a fonte da hostilidade que deve ser combatida por todas as civilizações” (Freud, 2017, p. 41, grifo meu).

Nessa passagem, Freud emprega o termo *Kulturversagung*, se referindo ao fracasso das pulsões recalçadas, naufragadas em nome da cultura, e posteriormente satisfeitas em uma lógica nociva de culpabilidade. Essa pulsão insatisfeita pode retornar patologicamente contra o outro, ou contra o próprio sujeito, sendo

[...] “introjetada” e direcionada ao lugar de origem, o próprio Eu. Ela é apropriada pelo “Supereu”, uma parte do Eu, que vai se opor à outra parte. Obediente à “consciência moral”, essa agressividade

se satisfaz contra o Eu, como o sujeito gostaria de tê-la empregado sobre outros indivíduos (Freud, 2017, p. 69).

A “consciência moral” ou o argumento moralizante ganha força e leva o sujeito a se desprezar, se prejudicar e até mesmo se suicidar, revelando o sentimento de culpabilidade. Esse ódio desabrochado da culpabilidade guarda a mesma lógica, quando se dirige ao outro, se impondo nas relações sociais, tornando-se *a causa principal da morbidez social*. Frente a essa culpabilidade, as satisfações pulsionais podem se regredir sintomaticamente, em formas sadomasoquistas abrindo para o crime. Apesar da importância, os sujeitos “não notam que se trata de um sentimento de culpabilidade, mas percebem um mal-estar doloroso, uma angústia” (Freud, 2017, p. 80). Freud insiste, caso seu leitor suponha que suas

[...] reflexões sobre o sentimento de culpabilidade se desviem do tema deste ensaio [sobre o mal-estar na civilização] ou que tomem lugar demais, deixando para o segundo plano outros aspectos da questão [... quando] *o problema capital do desenvolvimento da civilização, é o sentimento de culpabilidade* (Freud, 2017, p. 79, grifo meu).

A psicanálise propõe uma metodologia de leitura dessa força nefasta da culpabilidade gestada pelo recalque, incluso quando ela se manifesta pelo crime. Ela coloca suas ferramentas à disposição da cultura como uma chave analítica que é tomada aqui para ler o aspecto criminoso da cultura escravista (pós-escravista?) brasileira. A psicanálise indica também a direção do trabalho que deve ser desenvolvido em relação ao mal-estar criminogênico nas massas e instituições. Reik (1997) chamou de *trabalho de confissão*, que depende do remorso para se promover adequadamente, esse trabalho precede os processos de responsabilização, tema que será desenvolvido adiante.

CEGO DE AMOR, O CRIMINOSO SEM REMORSO (DESENVOLVIMENTO)

É justamente o remorso, observou Reik (1997), o sentimento que dá direção ao processo de responsabilização, do próprio sujeito pelo seu crime e pela cena inconsciente que leva o sujeito à angústia e ao crime. Mas porque discutir o escravismo no Brasil tendo como objeto justamente o mal-estar de antigos senhores no momento da abolição? Afinal, cada antigo senhor é individualmente responsável por escravizar e promover o martírio de milhões de pessoas. Logo, qual o interesse de se discutir justamente este mal-estar? O texto freudiano indica que a resposta a essa pergunta está nela mesma, pois, como vimos acima, a culpabilidade é a fonte do crime, o “problema capital” da civilização.

Lacan (1966) toca na questão, ele de fato humaniza o criminoso, mas confirma ao mesmo tempo, sua responsabilidade pelo seu Supereu, inclusive para o criminoso que comete o crime em uma massa – o criminoso do ideal. O Supereu, descreveu Lacan, é esta “instância obscura, cega e tirânica [...] que está sempre pronta para emergir em desordem nas categorias sociais” (1966, p. 137). A escravidão aparece então, como outros crimes, encarnada em “ideais de destruição, mostrando os feitos do Supereu no horizonte de fenômenos sociais de massa” (Idem). Lacan se referia às situações nas quais a lei se coloca como guardiã do crime, mas que nem por isso isenta o sujeito.

Ele observou que o crime de massa escamoteia a responsabilidade individual do sujeito, no seio de sua irmandade, no qual se partilha um mesmo objeto. É em nome desse ideal que se pretende estar autorizado a cometer o crime, como se houvesse uma isenção atribuída pelo grupo de subtrair-se da responsabilidade. Nessas condições, observou Lacan, o sujeito atribui sua responsabilidade “ao grupo que dá cobertura ao indivíduo” (Idem, p. 132). Lacan retomava o fato descrito por Freud, relativo a ausência de remorso no crime de massa, cometido em nome do Ideal do Eu, o que supõe identificação e amor:

[...] na cegueira do amor, o Ideal do Eu falha completamente: a crítica exercida por essa instância se cala, tudo o que faz e exige o objeto [amado] é inquestionável. A consciência moral se isenta frente a tudo o que é favorável ao objeto; na cegueira do amor nos tornamos *criminosos sem remorso* [...] quando fazemos do objeto o Ideal do Eu (Freud, 2002, p. 45, grifo meu).

A complexidade da análise freudiana dos crimes de massa, esses cometidos “sem remorso”, supõe a existência de um avesso do ódio, uma nostalgia, um “amor” ao objeto ao qual os membros do grupo se identificam. Como veremos a seguir, o antigo senhor melancólico, longe de sentir remorso pelos seus crimes, lamentou o fim da escravidão e alimentou uma nostalgia protetora desse ideal. Os homicídios cometidos por agentes do Estado sinalizam a recondução desse ideal mórbido, impregnado do ódio racial escravista.

Tal é o caso do artifício chamado “auto de resistência” que, segundo

[...] os ativistas do movimento negro brasileiro são as execuções sumárias perpetradas por agentes do Estado, sob a justificativa dos chamados “autos de resistência” ou “resistência seguida de morte”. Esse é o ato administrativo concernente ao inquérito policial de homicídios cometidos por policiais a civis. De acordo com o art. 121 do Código Penal Brasileiro, para que seja registrado como “auto de resistência”, o homicídio deve ter acontecido em suposta situação de confronto armado e em suposta legítima defesa, no cumprimento do dever policial. Ocorre que no momento em que o policial civil ou militar declara o homicídio como em decorrência de um confronto, no geral, a apuração do crime tende a ser dispensada e o caso é arquivado (Lemos et al., 2017, p. 171-172).

A observação clínica de A. Aichhorn (1925), pioneiro da criminologia psicanalítica é esclarecedora e esquemática: a simples retirada dos meios que permitem ao sujeito cometer um crime não anula seu mal-estar (que ele chama de carência). Sem uma mudança subjetiva pela qual o sujeito se torne responsável por suas moções inconscientes, o sintoma criminoso “toma nova direção e [...] se substitui por outro [...] numa segunda edição das manifestações da carência” (Aichhorn, 2005, p. 39). O que dá a crer que o sintoma criminoso do antigo escravista continua em ‘outras edições’, melancólicas ou não.

Essa violência do Supereu contra o Eu da melancolia dos antigos senhores é, entretanto, um sintoma secundário que sucede ao crime do escravismo, ele mesmo decorrente de uma culpabilidade e um mal-estar na cultura. A posição subjetiva dos antigos senhores melancólicos indica que a satisfação sádica da pulsão, inicialmente voltada para a pessoa escravizada, foi revertida após a abolição e se dirigiu ao Eu.

Celebração e lamento

As comemorações iniciadas até mesmo antes do 13 de maio de 1888 se estenderam ininterruptamente por dias e noites. A massa desfilaria eufórica em procissões, sambava e gritava, movida por uma energia incontida,

[...] onda imensa de povo, notavam-se os homens negros, [...] resplandecentes da luz da liberdade, fraternizando com a multidão que os recebia de braços abertos. Tinham a atitude ereta dos que já ousam olhar o céu (...) e dos lábios entreabertos a escapar-se-lhes este grito ingente: – Viva a liberdade (Anais da Assembleia Legislativa Provincial da Bahia citados por Fraga, 2010, p. 66).

Festevavam o fim da lei perversa e racista, mas nem todos comemoram. O comendador Aristides Novis, proprietário de plantação canavieira e comerciante, para quem a comemoração era

“simplesmente insuportável” (Fraga, 2007, p. 321). Os documentos atestam que, “do ponto de vista dos antigos proprietários, a abolição foi um traumatismo [...] para alguns a vida não fazia mais qualquer sentido” (Idem, p. 326). Muitos antigos senhores interpretavam a celebração de maneira curiosa, para eles, “essa multidão descida à rua [...] manifestava uma certa arrogância, premissa de perigosas consequências” (Fraga, 2007, p. 320).

Novis escreve ao barão de Cotegipe no dia 16 de maio, dizendo se sentir ameaçado com a festa, pressentindo um perigo de morte e ironizando a abolição:

Viva o dia 13 de Maio, viva a abolição imediata e sem indenização, vieram enfim os salvadores da Pátria! Desde o dia 13 que vivemos em completo delírio! Comércio fechado todo o dia de ontem, passeatas pelas ruas, carros dos caboclos que foram buscar na Lapinha e depositaram na Praça do Palácio; enfim todas as noites temos grandes festas; carnaval, 2 de Julho, e festa da abolição! Faça ideia de um tempo, que efeito não produzem, temos aqui mais de 3 mil pretos vindos dos engenhos. Ainda ontem conversando com o presidente e Chefe de Polícia pedi-lhe que assim passassem estas festas, providenciasse no sentido destes trabalhadores voltarem às fazendas, se não em breve os roubos e mortes se dariam a cada momento (Novis, citado por Fraga, 2010, p. 79-80).

A abolição também repercutiu muito mal no resto da família desse antigo senhor. Segundo Novis, o seu tio, o barão de Santiago, grande proprietário de Iguape, ficou “sorumbático, vendo sair para as ruas as suas crias que ele sempre tanto zelou” (Novis citado por Fraga, 2010, p. 80). O historiador constata que Novis sentiu um profundo

[...] desprazer vendo seus caros criados libertos de sua influência e tomando decisões alheias à sua opinião. Perplexo, o barão

constatou que as formas tradicionais de controle servil se tornaram inúteis. Nesses primeiros dias de liberdade, até seu zelo paternalista pelos escravos domésticos foi inútil (Fraga, 2007, p. 322).

Desolado, o barão decidiu mudar-se para Salvador, fugindo da “desordem” (Novis, citado por Fraga, 2010, p. 81) e da “desobediência” (Idem) que alcançaram seus domínios. No entanto, um de seus herdeiros diretos relatou que, chegando à sacada de sua casa em Salvador, o barão se deparou com

[...] o imenso cortejo formado por libertos e populares que seguiu festivamente para render graças ao santo pela abolição da escravidão [...]. O barão não resistiu àquelas manifestações e aborrecido retornou a Iguape. Comparado ao que presenciara no seu engenho, a visão da multidão de libertos nas ruas talvez fosse mais assustadora. Conta-se que o barão sofreu grande abalo emocional vindo a morrer meses depois daqueles acontecimentos (Fraga, 2010, p. 81-82).

A nostalgia do pai e o ódio expiatório

Na explicação mítica que Freud dá ao fato social e ao psiquismo, aparece um ponto fundamental para essa reflexão: “passado um tempo do parricídio, houve uma escalada extraordinária da nostalgia do pai” (Freud, 2013, p. 174). Essa nostalgia extraordinária, parte de um processo de luto, se refaz na História. A beleza incontestável que o nostálgico atribui ao senhor assassinado abatido pela abolição esconde o lado impuro dessa relação cega de amor; admiração em estado puro que salta aos olhos do leitor das memórias de Maria Augusta Bittencourt. *Ela não via* mal em escravizar, pois se o pai o faz, esse ser grandioso, sem maldade ou impurezas, esse bom “senhor de escravos”, só queria e fazia o bem. Apesar de ter nascido em 1890, após a abolição, ela o admirava sobretudo porque “senhor de escravos”.

Meu pai firmou-se na ciência como médico. Fez construir uma estrada que rompeu o sertão baiano. Foi chamado o Mauá da Bahia. Imperador, Barões, Ministros de Estado não lhe negaram favores. Ganhou prestígio no Império. Prestígio que na República alargou o seu conceito. [...] O seu retrato encima paredes e vai à praça pública levantar-se em busto de bronze como um Patriarca. Entretanto, nenhum ângulo de sua pujante carreira, nenhuma face de seus êxitos, aplausos que lhe palmilharam o caminho, despertam em mim maior admiração, maior orgulho do que a configuração moral em que o vejo como um Senhor de escravos (Maria Augusta Bittencourt, citada por Sacramento, 2007, p. 24).

Maria Augusta Bittencourt é porta-voz de uma cultura criminosa e sintomática nas relações sociais. Por um lado, cultua ao pai escravista e por outro ignora completamente a morbidez do crime que não consegue enxergar. O Édipo se refaz na História, de onde o psicanalista deduz o

[...] operador antropológico que decifra o real coletivo. O alcance do chamado “Assassinato do pai” (*Urmord*) é tal, que ele reproduz ininterruptamente mais do “mito científico”, o envelope formal que re-emerge na história real, onde deve-se saber reconhecê-lo em sua diversidade proteiforme. O “Assassinato do Pai” não é o elemento que a História precisa para resolver suas questões, é muito mais o curso da história que, nos seus momentos-chave, ensina os efeitos retroativos e recorrentes do Assassinato do Pai e de lhe dar materialidade. É isso que um ato, tal como esse que estudamos aqui nos coloca literalmente sob os olhos (Assoun, 2015, p. 22).

Nostalgia universitária

Esse sentimento de encanto intocado reflete uma clivagem operada na pulsão que, feita de desejo de vida e de morte, de amor e destruição, vê apenas o lado belo. O pensamento é obnubilado, a consciência vê apenas o amor. Apesar de recalçado, o ódio gera culpabilidade e uma dívida simbólica quitada pela crueldade escravista. O sujeito é incapaz de reconhecer o crime que denigre ao pai morto contra o qual não parece haver qualquer pensamento crítico. A lei penal descrevendo o escravismo como crime também é necessária contra a ignorância.

Não eram poucos os ‘órfãos cegos’ desse pai morto, representante da sociedade “patriarcal” que compartilhavam essa nostalgia instalada no pensamento das instituições. A nostalgia se impôs, nos meios acadêmicos mais prestigiosos, protegida por teorias de tal respaldo que seus teóricos foram considerados, por muito tempo, os grandes intérpretes da sociedade Brasileira. Certamente eram pessoas de inteligência, portanto eram privados dela, de modo a não conseguirem observar o aspecto mais essencial do escravismo, não podiam ver que antes de mais nada, a escravidão é um crime entre os piores.

Jacino (2017) cita Gilberto Freyre, a quem considera o grande fundador dessa tradição nostálgica que, como Sérgio Buarque de Holanda, seu seguidor, descrevia a escravidão brasileira como sendo benigna, amena, fraterna e protetora

[...] entre escravizadores e escravizados, (com o proprietário representando, no máximo, o papel de um patriarca severo) resultado de suposta “índole cordial” daqueles e de uma sujeição passiva desses (Jacino, 2017, p. 33).

Jacino faz uma longa lista de autores que adotavam esse paradigma para fazer as “interpretações do Brasil contemporâneo” (Jacino, 2017, p. 35).

Raízes do Brasil foi comentada e debatida por estudiosos como Alexandre Eulálio, Evaldo Cabral de Mello, Bolivar Lamounier, Antonio Arnoni Prado, Pedro Meira Monteiro, Robert Wegner, Antonio Candido, Raymundo Faoro, Maria Odila Leite.

[...] da Silva Dias, Ilana Blaj, Ronaldo Vainfas, Luiz Dulci, entre outros. E, cabe-nos acrescentar, a quase totalidade dos estudos de caráter laudatório, com críticas muito pontuais, via de regra, corroborando as conclusões e buscando justificar os evidentes equívocos daquele historiador (Idem).

Jacino (2017) ainda salienta que esse pensamento embasou a disseminação do mito da “democracia racial” no qual a sociedade patriarcal (leia-se escravista) era benéfica para as pessoas escravizadas, posição defendida inclusive com argumentos eugenistas. Esse olhar não vê o abismo entre o “pai bondoso e cordial” e a violência abjeta e desumana da escravidão, mascarada, protegida e justificada pela *imagem* desse senhor idealizado.

A moral melancólica

Em 1929, no *Mal-estar na civilização*, Freud passa do mito do filho da horda primitiva, ao da criança saída do complexo de Édipo, para propor uma gênese do masoquismo:

[...] não há renúncia pulsional [...] A criança é forçada a abrir mão da agressividade vingativa. Para sair triunfante dessa situação economicamente complicada, ela recorre aos conhecidos mecanismos de identificação e se inculca o Supereu; autoridade idealizada e intangível, contra a qual ela teria preferido dirigir sua agressividade (Freud, 2017, p. 74-75).

T. Reik (1997) coloca o Supereu como uma voz que a criança ouviu dos pais e que é internalizada. Ele cita as observações de uma criança de três anos que lhe descreve:

[...] a voz interior é um tipo de pensamento [...] quando me sento à mesa não me lavo as mãos e aí tenho a impressão que alguém me diz “lave suas mãos”. E às vezes à noite quando brinco com meu *gambi* [penis] e uma voz diz “pare de brincar!” [...] É a memória que me diz. [...] É uma impressão, mas dita por outra pessoa [...] acontece quando você faz algo e fico com medo depois. [...] não sei de que tenho medo [...] mas a gente ouviu a voz apenas quando se quer fazer algo errado (p. 272-274).

Reik constata que os melancólicos escutam vozes

[...] que não param de comentar tudo o que fazem ou deixam de fazer. Estas autoridades perpetuamente insatisfeitas nos levam às críticas dos pais. Segundo Freud, estes pacientes repetem de maneira regressiva a evolução da consciência moral projetando novamente estas vozes de onde elas vinham, no mundo exterior. É característico que estas vozes falem deles na terceira pessoa. [...] como as pessoas que tomaram conta do bebê e que falavam dele, papel retomado pelos professores e para todos que tenha exercido qualquer autoridade e finalmente pela sociedade e opinião pública (Reik, 1997, p. 277).

Essa agressividade está ligada ao pensamento moral e penal, que segundo Freud são fundados sobre “a necessidade de expiação exigida pelo sentimento de culpabilidade” (2013, p. 172). A passagem do sadismo escravocrata para a melancolia, como foi o caso para Novis, indica o momento constatado por Freud (2004) no qual o sujeito angustiado descarrega sobre si um ódio até então endereçado a outro. Os destinos da pulsão, observa Freud (2012), podem mudar

se dirigindo para o próximo ou se voltar contra o sujeito, como no fantasma que guarda seu sentido tomando forma avessa, incitando a olhar ou a ser visto, ou ainda, bater e ser batido (Freud, 1996).

Uma criança é batida

Para Assoun (2010), o senso comum tende a ver o fantasma como um elemento insignificante, como se os fatos não dependessem dele. O texto Freudiano revela, entretanto, que o fantasma da criança batida é um dos eixos fundamentais da escravidão. Ele cita o *best seller* mundial *A cabana do pai Tomás*, de Harriet Elisabeth Beecher Stowe, ela é sem dúvida a autora de umas das obras literárias de maior repercussão social e política na história mundial, contribuindo profundamente com o movimento abolicionista norte americano. O aspecto revolucionário de sua obra está em seu olhar que humaniza as vítimas do escravismo e funda uma oposição importante em relação ao discurso escravagista que animaliza humanos. A autora descreve detalhadamente as crueldades desse crime de massa: sequestro, tráfico humano, tortura, abusos, perseguições, agressões morais e sexuais. Nessa obra as relações familiares têm um lugar central e, segundo os críticos (Parfait, 2010), sua popularidade se deve à riqueza descritiva das violências cotidianas, assim como as mais cruéis, sendo um trabalho de grande valor documental.

Freud (1996) constata que o livro *A cabana do pai Tomás* é a obra mais mencionada entre seus pacientes, quando a cena fantasmática da criança batida se refaz nos planos mais variados, nas práticas sexuais, nas obras literárias ou qualquer outro meio de comunicação, na política, nas regras sociais e, criminosamente, no drama do escravismo, apesar de ser justamente em função do sentimento de culpabilidade em função de desejos recalçados que a fábrica fantasmática se coloca para funcionar. O aspecto mais fundamental desse fantasma que se refaz é a culpabilidade, colocada por Freud, em 1929, não apenas

como a fonte da angústia e do mal-estar, mas também como a principal fonte do crime e da hostilidade social em todas as culturas.

Esses fantasmas masoquistas e sádicos remetem a temas infantis inconscientes e logo, ao que o sujeito tem de mais íntimo. A figura do Janus bifronte ilustra, portanto, a dupla dimensão do fantasma que reflete um sujeito de duas faces, para seu “mito individual” (Lacan, 1979) tecido no seio do núcleo familiar, e das coletividades onde vários sujeitos dividem um mesmo objeto. Ora, o escravismo teve seu lugar na ampla esfera da coletividade brasileira, inscrito na lei.

Cada antigo senhor em revolta revive no âmbito da cena pública da escravidão, questões edípicas? É o que tento deduzir dos sintomas. O ideal escravista responde pela figura freudiana do pai inconsciente e, quando se bate, o fantasma sente amor e perdão, perverte-se a interpretação da agressão como um gesto de amor do pai que ama porque bate. O pesadelo do cotidiano de uma sociedade escravista materializa uma cena inconsciente horrível; o bifronte ilustra novamente a realidade que tem seus dois lados, consciente e inconsciente, são partes da mesma obra, assim como violências do escravismo ou da melancolia.

A reação, uma política melancólica

Aqui, não se trata de fazer um estudo clínico dos antigos senhores, entretanto, o conjunto de dados – inclusive clínicos – exumados pelos historiadores fornecem pistas que abrem para uma clínica da cultura. Uma cultura mórbida que oscila entre o sadismo do escravismo e o da melancolia.

Ferrari (2006) observa as particularidades da clínica freudiana na qual o luto se separa da melancolia segundo o destino do sadismo. A melancolia se deduz da força massiva do Supereu sobre o próprio sujeito, sendo que no luto, observa a autora, o sujeito é “heteroagressivo”, impondo ao próximo uma parte do ódio superegóico. Ela observa que a melancolia é precedida por uma

[...] superidentificação com os papéis sociais [...] e qualquer contradição, entre um desses traços, é motivo de desencadeamento [...] por motivos que podem parecer insignificantes e por motivos imaginários, deixando que se expresse, no real, a coleção superegógica, antes bem encapsulada (Ferrari, 2006, p. 110).

Freud (2004) vê a melancolia como uma patologia do luto ligada à perda do objeto. O melancólico resolve de maneira trágica a culpabilidade que carrega em consequência da ambivalência da libido, composta também de ódio (que o sujeito considera repreensível) e não apenas de amor. No escravismo, sujeito “senhor” encontra um bode expiatório: homens, mulheres e crianças de tez negra. A “sombra do objeto” recai sobre os sujeitos melancólicos, “superidentificados” ao “papel social”, ou ao ideal decaído do senhor.

Freud estabelece um paralelo entre política e melancolia, indicando que o Eu se “rebela” ao perder o objeto; rebela-se “contra a autoridade, contra o poder da ordem estabelecida” (CNRTL, 2018, dicionário). A realidade demanda que, na perda do objeto, o sujeito transfira a libido para outro, mas na melancolia, “A intensidade dessa rebelião distorce a realidade [...] e o objeto perdido perdura psiquicamente” (Freud, 2004, p. 8). Entretanto, especialmente se tratando do mal-estar dos antigos senhores, o termo político adequado à melancolia seria menos o de uma rebelião que o de uma reação, pois eles assumiram uma posição reacionária, oposta à sequência dos fatos.

O texto de outra escritora, também de sobrenome Bittencourt ilustra, no antigo meio senhoril, a presença dessa tristeza reacionária contrária ao sentido da História. Anna Ribeiro Araújo de Goes Bittencourt era oriunda “de uma sociedade patriarcal e agrária: escravos, engenhos, barões (era sobrinha e prima de três dos mais poderosos e abastados da região)” (Oliveira, 2007, p. 27), “as regiões onde eles ficavam levam seus nomes até os dias de hoje” (Idem, p. 41). Bittencourt se referia à sua família como “uma espécie de aristocracia formada pela classe muito considerada dos senhores de engenho, que

era a segunda nobreza do país, como era na França a magistratura” (Bittencourt citada por Oliveira, 2007a, p. 172). Ela privilegiou em sua obra a decadência na vida cotidiana da Casa Grande pós-abolição.

Travassos, personagem de seu romance *Letícia*, é o pai da protagonista. Antes um poderoso senhor de engenho, adoeceu na abolição, sentiu-se traído pelos que escravizou. Perplexo, não compreendia por que se recusaram continuar o trabalho depois de libertos. Logo ele que, como o barão de Santiago, acreditava sinceramente tê-los tratado “tão bem” (Bittencourt citada por Oliveira, 2008, p. 20).

Travassos, personagem do romance, à imagem do barão de Santiago, também adoeceu com a “terrível labuta” (Idem) que passou a ter depois do 13 de maio. Não conseguia submeter novamente as pessoas que escravizou ao mesmo trabalho. Desse então vivia prostrado “em uma poltrona, imóvel, com o olhar fixo e profundamente triste, que inculcava refletir no infeliz estado em que se achava” (Idem, p. 20-21). Para Oliveira, estudioso da biografia e da obra de Bittencourt,

[...] a consciência de que a tradicional ideologia senhorial de fato teria entrado em colapso, levou-o a se entregar e esperar a morte [...]. Travassos preferia a morte a ter que viver num mundo onde a ideologia senhorial não mais imperava [...]. O “infeliz estado em que se achava” era justamente a consciência de que toda sua vida senhorial, não mais existia (Oliveira, 2008a, p. 105).

Para Bittencourt o antigo senhor era a

[...] “vítima” desse processo, que teria sido desencadeado com a lei do 13 de maio. Em todo contexto do conto se quer passar uma ideia de que a “classe dos agricultores” fora injustiçada pelo Estado e por aqueles que no cativeiro foram “bem” tratados pelos antigos senhores com seus “favores” e “concessões” (Oliveira, 2008a, p. 67-68).

Tal posição era corrente já nos primeiros momentos da abolição, na literatura e em meios sociais. Para o porta-voz de uma associação de fazendeiros, a lei Áurea foi “um ato sumário e arbitrário” (BPEB, citado por Maia Mata, p. 16). O barão de Villa Viçosa ilustra essa posição – de ares delirantes – no artigo “A lavoura da cana de açúcar, as causas de sua decadência nessa província e o seu estado depois da lei de 13 de maio”. Ele descreve o drama e lamenta “a honra e o pudor” perdidos pelas “mães de família qualificadas”:

Quando mães de família qualificadas viram-se obrigadas a ir para as cozinhas, quando crianças ficaram sem amamentação [que lhes davam as amas de leite]... estava eloquentemente demonstrado que a lei de 13 de maio era um ponto final à colheita da safra. Assim aconteceu: todos os engenhos pararam a moagem, perdendo-se no campo mais da metade das canas. [...] É tristíssimo o que se passa no lar das famílias, que ontem cercadas de consideração e respeito, hoje não encontram senão a miséria, a falta de garantia, as lágrimas, o desespero e o suicídio! [...] é horripilante ouvirem-se os gritos aterradores d’aqueles que passaram a ser vítimas, arrancando os cabelos, correndo loucos pelas estradas, cometendo os maiores desatinos, por se verem sem recursos para conservar a honra e o pudor de sua família! (BPEB, *Diário da Bahia*, 22 de julho de 1888, citado por Mata, 2002, p. 16-18).

Anna Ribeiro Bittencourt descreve o significado da abolição em seu meio. De fato, seu pai sucumbiu dessa melancolia e, segundo Oliveira, ela descreve a infelicidade e a *humilhação* de seu próprio pai pela boca de uma personagem:

Meu pobre pai, cuja moléstia parecia conservar-se estacionária durante esses dezoito meses, como tenho te informado, apresenta ultimamente manifesta piora. O médico que o assiste,

declarou-me que se aproximava rapidamente o desenlace fatal (Bittencourt citada por Oliveira, 2008a, p. 104).

Ela explica a causa da melancolia em um personagem, um antigo senhor:

O que, pois, dava causa às apreensões do bom lavrador? É que se dera o golpe de Estado, abolindo a escravidão ao Brasil, e ele temia pelos resultados já apreciados, ver a sua propriedade cair em decadência, pela falta de braços, e sua família querida experimentar as privações a que não estava habituada (Idem).

O relato de Bittencourt observa também que a reação gestada pela abolição não se resumiu à melancolia, pois também tomou forma na política. Segundo ela, o antiabolicionismo foi o movimento fundador da República e a distorção dos significantes em seu texto reflete a tensão social que dividiu o país daquele momento em diante:

Todos sabem que a revolução de 15 de Novembro que derrubou o Império foi um movimento puramente militar [...] tradução do descontentamento originado pelo golpe de Estado dado pela Princesa [...] medida que tão profundamente feriu a classe dos agricultores (Bittencourt citada por Oliveira, 2008a, p. 67).

Um “golpe”, disse ela! Corrente nas tragédias, a apropriação do vocabulário é correlata à divisão das sociedades nos ideais que se opõem: “as mesmas palavras tomam sentidos opostos na boca dos protagonistas que as empregam, seguindo acepções diversas da língua religiosa, jurídica, política” (Vernant, 2006, p. 6). Segundo Bittencourt, ainda subvertendo o avanço histórico, a fundação da República foi uma “revolução”, já que tinha por finalidade se opor à abolição, visando restituir o que essa lhes teria usurpado.

O crime então ilegal

Muitos antigos senhores não se conformaram com a abolição e se rebelaram, ou melhor, reagiram, para além da melancolia. A reação também foi “heteroagressiva”; muitos antigos senhores não hesitaram em inscrever o ódio e o sadismo na ilegalidade:

[...] descontentes e indignados com a lei, usaram o dispositivo da força, com esperança de fazer os ex-cativos permanecerem trabalhando nas lavouras nos mesmos moldes dos tempos da escravidão. Não tinham, portanto, qualquer intenção de perder a autoridade e “direitos” advindos da posição senhorial (Mata, 2002, p. 21-22).

Muitos antigos senhores continuaram escravizando após a abolição, continuaram cometendo esse crime, sem a proteção equivocada da lei. Inúmeras pessoas até então escravizadas “passaram a ser, após a aprovação da lei, alvo constante de violências e agressões” (Mata, 2002, p. 21). O artigo publicado no 25 de agosto de 1888 no *Diário da Bahia*, “A escravidão de libertos”, informa:

Um dos assuntos que mais particularmente deve chamar a atenção e despertar os cuidados do governo é o modo por que estão sendo tratados os libertos. Por mais de uma vez tem a imprensa [...] reclamado contra violências de que são vítimas os novos cidadãos, da parte dos seus ex-senhores. [...] Eles querem ainda reter nas suas fazendas, e obrigar a um trabalho não retribuído, homens que perante a lei são hoje tão senhores do seu trabalho, da sua vontade, como os seus antigos senhores (BPEB, citado por Mata, 2002, p. 21-24).

Uma circular emitida por um chefe da polícia comenta “que em diversos pontos do interior, os ex-senhores dos libertos despeitados

com a lei, agarraram os ex-escravos e os espancaram em cárceres privados” (APEB citado por Mata, 2002, p. 20), assim como demonstra o seguinte caso:

[...] fora barbaramente surrado e supliciado Luciano Rodrigues dos Santos por Clementino José Ribeiro, tendo a vítima estado preso em cárcere privado por mais de 15 dias, tendo determinado semelhante procedimento o desespero em que ficou Clementino com a lei da abolição dos escravos; protestando desde logo que, se aquele infeliz não lhe servia mais, também havia de inutilizá-lo para que não servisse mais a si mesmo [...] nem a outro (BPEB, Diário da Bahia 22/08/1888 citado por Mata, 2002, p. 24).

Um caso descrito em relatório policial chama a atenção pela maneira com que ilustra essa dupla vertente da pulsão, ou ainda do desdobramento maníaco da melancolia:

[...] casado em uma das famílias mais importantes deste município, e quase que posso dizer – de maior força e prestígio. Foi sempre tido como homem de bem e respeitador da Lei e da sociedade; mas depois da áurea Lei de 13 de Maio deste ano, como que falto da resignação precisa para suportar o prejuízo que teve com a perda de alguns escravos, passou alguns dias triste, melancólico e pensativo, e depois de alguns dias que passou nessa prostração, apresenta-se em um estado de exaltação mental, que mais se elevava com o beber de espíritos alcoólicos e em grande quantidade, que o fazia exacerbar-se. Nesse estado então acercava-se de capangas e também bebedores, e tem cometido alguns desatinos no Rio Azul, na estação Timbó e ultimamente no Povoado da Cêpa Forte, termo de Abbadia, onde os moradores se viram obrigados a fecharem as portas aterrorizados e amedrontados com os desmandos desse senhor (APEBa, citado por Mata, 2002, p. 28).

Lei, trabalho de confissão e responsabilização

Segundo Theodor Reik (1997), o processo de responsabilização é complexo e requer implicação e um esforço considerável das instituições e, sobretudo, do sujeito. Do lado do sujeito, Reik observou a necessidade do que ele chamou de um *trabalho de confissão*, e que não se trata de uma mera confissão dos atos. Segundo Masson:

O trabalho de confissão representa uma transformação psíquica fundamental do autor do ato, uma profunda mudança psíquica e subjetiva que produz efeitos de socialização, de reconhecimento mútuo e de reparo do traumatismo causado pelo crime, tanto no criminoso quanto na vítima (Masson, 2012, p. 195-196).

Reik (1997) indica que o trabalho de confissão requer uma implicação, um esforço considerável que se compara aos trabalhos de sonho e de luto que supõe o reconhecimento por parte do sujeito, ainda que parcial, dos fatos inconscientes que o levam ao crime e da gravidade do ato. Esse primeiro esforço, observa Reik, abre a possibilidade ao sujeito de reinterpretar o significado de seu ato e experimentar o remorso. Esse sentimento é importante para a reinterpretação do seu ato e a percepção da importância da reparação.

Para que esse processo possa acontecer, é necessária uma série de condições ligadas às instituições e à lei. Elas devem garantir que o contexto simbólico no qual o sujeito se encontra reconheça por sua vez o status criminoso do ato e estejam adequadamente estruturadas para abordá-lo. Tebas de Creonte compartilha com o Brasil escravista uma lei criminosa cuja natureza e responsabilidade foi negada pela narrativa oficial. Um fato observado por Harendt ilustra a questão. Eichmann tenta se eximir de sua responsabilidade argumentando que era um cidadão exemplar, obedecendo a leis e ordens superiores “meticulosamente” (Arendt, 1991, p. 48). Ora, a verdade desse fato não destitui sua responsabilidade individual do crime, nem que a lei e

as ordens podem ser criminosas. Antoine Masson discute a “noção de responsabilidade do ponto de vista da *hipótese do inconsciente*” (2012, p. 187) retomando posições divergentes no seio da sociedade analítica do século XX. Se Freud faz do crime um sintoma oriundo do recalque e um retorno mórbido das pulsões, cabe então a questão: o sujeito poderia se responsabilizar por seus atos tendo em conta que suas motivações são inconscientes?

Masson (2012) evoca a posição determinista de Marie Bonaparte (1952) na qual o psiquismo teria sua organização determinada com tal rigidez que o criminoso agiria sem conflito. Dessa suposição ela conclui que, por isso, “a palavra responsabilidade deveria ser excluída do Código” (Bonaparte, 1952, p. 39). Segundo Bonaparte, como seres da natureza, “nossos gestos, palavras, pensamentos são tão estritamente determinados quanto são os movimentos dos planetas e do sol nos espaços celestes” (Idem, p. 44), logo, os termos “responsável e irresponsável, perdem seu sentido no código penal: devendo então constar apenas *encarcerável*, ou *internável*” (Idem, p. 45).

Masson (2012) contrapõe a opinião – reacionária – de Bonaparte à posição de Ferenczi (1990, p. 235) inspirada pelo pensamento freudiano: “sobre a questão de saber se devemos nos responsabilizar por nossos atos pulsionais, Freud responde colocando uma questão desconcertante: há outra possibilidade?” Ou seja, a posição de Freud é radicalmente oposta à de Bonaparte, já que para ele não há sequer outra escolha possível que a de colocar em primeiro plano a responsabilidade do sujeito do crime frente ao seu mundo inconsciente e suas pulsões. Orientando assim que o trabalho da sociedade – e dos psicanalistas – permita que o sujeito do crime, gradualmente, “assuma a responsabilidade de seus atos inconscientes” (Masson, 2012, p. 191).

O trabalho de confissão demanda o apoio da lei nas instituições, na convenção e regulamentação social do crime para que se estabeleça

[...] uma relação interlocutória durante a qual um terceiro dará a justa retribuição ao ato, sendo que essa será sempre menos terrível

que o traumatismo pulsional inicial ou o terror engendrado pela realidade fantasmática de um Supereu arcaico (Idem, p. 196).

CONCLUSÃO

Os restos sintomáticos da História do escravismo fazem luz sobre o motor inconsciente da morbidez e da tensão social. Por um lado, “a abolição aparece como um momento fundamental da trajetória pessoal” (Fraga, 2007, p. 355) dos novos cidadãos, pessoas que, agora livres, se diziam “encantadas”, de “cabeça virada” e “decididas a criar as condições de subsistência para não viver *sob sujeição*” (Idem). Os libertos do Recôncavo contavam ter acesso a uma parcela de terra para trabalhar em benefício próprio, ou seja, para gozar mais verdadeiramente de uma liberdade – e de uma igualdade.

Por outro lado, nostálgicos, os senhores decaídos se consideravam vítimas e não toleraram a liberdade e ainda menos a ideia de igualdade, simbolicamente colocada pela abolição. O mal-estar e seus sintomas criminosos nesse meio não se abrandaram com a abolição. O sintoma criminoso foi resguardado.

Na Bahia, o pensamento político “rebelde” a realidade se manifestou já no 14 de maio:

[...] um parlamentar protesta na Assembleia da província contra a diminuição dos efetivos da polícia, grave erro aos seus olhos no momento onde perto de 80.000 pessoas acabavam de escapar do controle da ordem escravagista. As cidades do recôncavo e de outras regiões da província solicitaram ao chefe da polícia um aumento dos contingentes policiais (Fraga, 2007, p. 320-321).

No declínio legal do ideal escravista, instalou-se um movimento essa rebeldia e nostálgica reagiu contrariamente aos trabalhos do luto e de confissão. Esses trabalhos dependem e colaboram com a

[...] renúncia do objeto e da declaração de sua morte [...] oferecendo ao sujeito o benefício de permanecer vivo. Para relaxar a fixação libidinal no objeto, é preciso desvalorizá-lo, rebaixá-lo ou mesmo, feri-lo mortalmente. [...] o objeto deve ser abandonado e reconhecido sem valor. [...] Assim o Eu pode saborear a satisfação de ser melhor e superior ao objeto” (Freud, 2004, p. 18).

Assim, o título do artigo de Jacino (2017) “Que morra o homem cordial” evoca, no contexto da História, uma posição análoga à visão freudiana do trabalho de luto. Tal posição se opõe à morbidez social declinada da nostalgia do pai inconsciente e coloca em perspectiva identificações e ideais sociais envelhecidos. Tal renovação permitiria a elaboração de uma nova relação ao ódio, ele poderia se deslocar da figura do próximo (como foi para o escravo, ou o é atualmente para as pessoas vítimas de violências), ou do próprio Eu (como fez o antigo senhor melancólico), mas contra o próprio ideal escravista.

O pensamento freudiano indica que um mal-estar, ou uma culpabilidade inconsciente, antecede as hostilidades sociais, como as relatadas no *Atlas da violência 2019*. O mal-estar é deduzido de seu sintoma, e quando se manifesta pelo crime, sinaliza uma “demanda inconsciente de lei” (Assoun, 2004, p. 31), condição para o “trabalho de confissão”.

A nostalgia do objeto cultural patogênico do antigo senhor, apesar de ser um empuxo-à-melancolia ou ao crime, pode ser analisada, mas o prisma freudiano apenas confirma o dever de justiça, já que a Lei é mediadora dos laços sociais. Assim, essa é uma pauta que deve ser votada pelas instituições legislativas, em outras palavras, ela é também objeto de interesse das organizações sociais, da articulação das forças políticas nos movimentos negros e dos membros da sociedade.

A ausência do trabalho de lei tem o efeito de uma anistia equivocada. O fato é análogo ao ocorrido no final da ditadura militar brasileira que impôs o AI-5 até 1980, esse pretense poder de perdoar o que não pode ser perdoado é um fato de um anacronismo terrível.

A anistia pretende subtrair dos militares a culpabilidade dos crimes cometidos no período da ditadura, criando a ilusão do vigor de um fato jurídico inexistente.

Essa é a repetição um fio que liga as tramas da passagem da abolição e da abertura democrática no Brasil, lenta e abocanhada por concessões impensáveis, que permitia no fundo que o crime continuasse se impondo sobre a lei. Em relação à abolição, os antigos senhores se movimentaram reclamando ao poder imperial e das províncias “medidas repressivas permitindo reaver a autoridade sobre os ex-escravizados [...] para deixá-los reprimir livremente a insubordinação dos novos livres e de todos que recusassem o trabalho nos canaviais” (Fraga, 2007, p. 358-359).

Se no 13 de maio de 1888 comemorou-se livremente a abolição, as forças retrógradas buscavam tirar as razões de celebrar. Já a partir do ano de 1890, as instituições da República “procuraram forjar o esquecimento da data e dos eventos associados à abolição” (Fraga, 2007, p. 361).

[...] a festa parecia ter se transformado em algo solene e formal, despidido de espontaneidade e do sentimento reivindicativo da primeira festa da abolição. Segundo um jornal da época: “[...] as festas correram friamente, sem entusiasmo [...]”. A passeata foi pequena e se não fosse o brilho das fardas e o espelhamento das espadas nenhum brilho teria. [...] o terceiro aniversário da “maior lei brasileira” passou friamente. [...] não houve entusiasmo e alegrias que a data reclamava. O governo por sua vez foi indiferente, sem promover nem auxiliar a realização da festa. [...] Rapidamente a festa se transformou em um evento cívico ordeiro e sem brilho [...] um evento formal com paradas militares, tiros de canhão no forte de São Marcelo [...]. Vemos também que os desfiles cívicos não arrastavam a multidão dos primeiros dias (Fraga, 2010, p. 86-88).

REFERÊNCIAS

Aichhorn, A. (2005) **Jeunes en souffrance**: Psychanalyse et éducation spécialisée. Nîmes: Champ social (Originalmente publicado em 1925).

Araújo, R., S. (2014) **Une étude psychopathologique de la haine de masses**: Les origines mythiques de la violence policière au Brésil. Tese de doutorado. Universidade de Paris 7, Diderot.

Arendt, H. (1991) **Eichmann à Jérusalem**: Rapport sur la Banalité du Mal. (A. Guérin & M. I. Brudny, trads). França, Paris: Gallimard (Originalmente publicado em 1966).

Assoun, P. L. (1993) **Freud et les sciences sociales**. França, Paris: Armand Colin.

Assoun, P. L. (2004) “L’inconscient du crime”. **Recherches en psychanalyse**, (2).

Assoun, P. L. (2010) **Leçons psychanalytiques sur le fantasme**. França, Paris: Economica/Anthropos.

Assoun, P. L. (2015) **Tuer le mort. Le désir révolutionnaire**. França, Paris: Puf.

Bonaparte, M. (1952) Le cas de madame Lefebvre. In: **Psychanalyse et anthropologie**. Paris, França: PUF.

CNRTL (2019) Recuperado de: <http://cnrtl.fr/definition/se%20rebeller>

Ferenczi, S. (1990) Psychanalyse et criminologie. **Psychanalyse IV**, Œuvres completes. Paris, França: Payot (Originalmente publicado em 1928).

Ferrari, I. F. (2006) Melancolia: de Freud a Lacan, a dor de existir. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, 6 (1), 105-115. São Paulo: nov. 2006.

Fraga, W. (2007) Le 13 mai 1888 et les jours qui suivent. **Cahiers du Brésil Contemporain**, 67/68, 315-361. Organizado por Jean Hebrard, Sidney Chalhoub & Silvia Hunold Lara. França, Paris: CRBC (E.H.E.S.S.).

Fraga, W. (2010) O 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888-1893. **História Social**, (19), 63-90. Recuperado em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/316/272>

Freud, S. & Zweig, A. (1973) **Correspondance 1927-1939**, Paris, França: Gallimard.

Freud, S. (1996) Uma criança é espancada. Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, 17, 225-258. (J. Salomão, trad.) Rio de Janeiro, Brasil: Imago (Originalmente publicado em 1919).

Freud, S. (2004) Deuil et mélancolie. **Sociétés**, 86 (4), 7-19. (Jean Laplanche et J.B. Pontalis, trads.) (Originalmente publicado em 1915). Recuperado em: <https://doi.org/10.3917/soc.086.0007>

Freud, S. (2012) **Pulsions et destins des pulsions**. (O. Mannoni, trad.) Paris, França: Payot (Originalmente publicado em 2015).

Freud, S. (2013) **Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs**. (S. Jankélévitch, trad.) (Originalmente publicado em 1912). Recuperado em: http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/totem_tabou/totem_et_tabou_SV.pdf

Freud, S. (2017) **Malaise dans la civilisation**. (Ch. e J. Odier, trads.) Recuperado em: http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/malaise_civilisation/malaise_civilisation.pdf (Originalmente publicado em 1929).

Freud, S. (2002) **Psychologie collective et analyse du moi**. (S. Jankélévitch, trad.) Recuperado em: http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychanalyse/Essai_2_psy_collective/Freud_Psycho_collective.pdf (Originalmente publicado em 1921).

INA.fr (1999) **Invitée**: Christiane Taubira-Delannon + dossier esclavage. Recuperado em: <https://www.ina.fr/video/CAC99008937>

IPEA (2019) **Atlas da violência 2019**. Recuperado em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf

Jacino, R. (2017) Que morra o “homem cordial”: crítica ao livro Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda. **Sankofa** (São Paulo), 10 (19), 33-63. Recuperado em: <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2017.137189>

Lacan J. (1966) Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. **Ecrits**, (p. 125-149). França, Paris: Seuil (Originalmente proferido em 1950).

Lacan, J. (1986) **Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse** (1959-1960), Paris, França: Seuil.

Lacan, J. (1979) **Le mythe individuel du névrosé, in Ornicar?**, 17/18, Paris: Lyse.

Legifrance (2001) **Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité**. Recuperado de: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000405369>

Lemos, F. C. S. et al. (2017) O extermínio de jovens negros pobres no Brasil: práticas biopolíticas em questão. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 12 (1), 164-76. Recuperado em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082017000100012&lng=pt&tlng=pt

Masson, A. (2012) Du travail de l'aveu à la flexibilité des sanctions: quelle plasticité ? In: **Dan Kaminski, La flexibilité des sanctions**: XXIes Journées juridiques Jean Dabin. Bruxelas, Bélgica: Bruylant (p. 187-205).

Mata, I. M. (2002) **Os “treze de maio”**: ex-senhores, polícia e libertos na Bahia pós-abolição (1888-1889) (dissertação de mestrado). Salvador, Brasil: UFBA. Recuperado em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/7_os_treze_de_maio_-_ex-senhores_policia_e_libertos_na_bahia_pos-abolicao._1888-1889.pdf

Oliveira, M. S. (2007) Fios literários na teia da história: paternalismo, escravidão e pós-abolição num romance de Anna Ribeiro. **Em Tempo de Histórias**, 11, 25-42. UnB.

Oliveira, M. S. (2007a) História, literatura e mercado literário na Bahia oitocentista: o projeto de Anna Ribeiro Góes Bittencourt (1843-1930). **A Cor das Letras**. UEFS, (8), 171-182. Recuperado em: <http://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/download/2608/2158>

Oliveira, M. S. (2008) Fios literários na teia da história: paternalismo, escravidão e pós-abolição num romance de Anna Ribeiro.

Outros Tempos. 5, (6), 15-32. Recuperado em: https://www.outros-tempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/download/204/143

Oliveira, M. S. (2008a) **Uma senhora de engenho no mundo das letras: o declínio senhorial em Anna Ribeiro** (dissertação de mestrado). Salvador, Brasil: UNEB. Recuperado em: http://www.ppgel.uneb.br/wp/wp-content/uploads/2011/09/oliveira_marcelo.pdf

Parfait, C. (2010) Un succès américain en France: La case de l'oncle Tom, **E-rea**, 7.2. Recuperado em: <http://journals.openedition.org/erea/981>

Reik, T. (1997) **Le besoin d'avouer**: Psychanalyse du crime et du châ-timent. Paris, França: Payot.

Sacramento, C. A. (2007) **Mundos do Trabalho no Recôncavo Sul**: Cotidiano, trabalhadores, costumes, conflitos e solidariedades. 1879-1910 (dissertação de mestrado) UFBA, Brasil, Salvador. Recuperado em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11116/1/Dissertacao%20Cleivaldo%20Sacramento%20seg.pdf>

Valensi, L. (2009) **Fables de la mémoire, La glorieuse bataille des Trois Rois** (El-Ksar el-kébir, 1578) Souvenirs d'une grande tuerie chez les chrétiens, les juifs et les musulmans, (p. 8). Paris: Ed. Chandeigne.

Vernant, J. P. (2006) «Édipe» sans complexe», In: Vernant J. P. & Vidal-Naquet P., **Édipe et ses mythes**, Bruxelles, Bélgica: Complexe.

Linhagens e famílias negras: resistência à escravização

Bárbara de Faria Afonso⁴

RESUMO

O período escravagista no Brasil, até a primeira metade do século XIX funcionava na região sudeste com grandes *plantation* e muitos negros escravizados. A partir dessa premissa histórica, o artigo busca analisar esse fenômeno pelo viés psicanalítico e o modo como os negros, ainda que na condição de escravizados, constituíam famílias

4 Psicóloga, Especialista em Saúde Mental pela PUC-Minas. Mestre em Psicanálise e Cultura e doutoranda em Psicologia pela UFMG. Psicanalista, atua no projeto “Desembola na Ideia” com adolescentes em vulnerabilidade.

e transmitiam sua cultura. A influência cultural centro-africana da raiz da língua bantu e as transmissões simbólicas dos alimentos, do fogo e da constituição das linhagens familiares funcionaram como estratégias de subversão da lógica do senhor branco, bem como resistência a escravização e modos de sobrevivência.

Palavras-chave: Negros escravizados; Família; Linhagem; Cultura; Transmissão simbólica.

INTRODUÇÃO

Na história do Brasil o processo de escravização dos negros trazidos da África pode, aparentemente, levar à concepção de que, diante de suas condições deploráveis e inumanas, os negros escravizados estariam inviabilizados de constituir família ou mesmo impossibilitados de manterem sua cultura e tradições. É possível pensar, como disse certa vez o sociólogo Zygmunt Bauman, que a máxima prisão é a condição de escravizado, como aquele que não tem liberdade de escolher. Como ocorreram essas relações dos senhores com os escravizados no que tange a sua cultura e dinâmicas de poder e resistência? Como ocorre a transmissão da cultura? Como esse fator parece ter sido essencial para as formas de resistência e até mesmo sobrevivência dos negros na condição de escravizados pelo homem branco no Brasil?

Iremos a seguir desenvolver o modo como essas relações se estabeleciam e quão tênue margem de possibilidades se apresentava aos negros escravizados, entretanto, como subversões, alguns conseguiam manter sua cultura e fazer pequenos furos na lógica de poder estabelecida pelo senhor branco através de resistências. Serão desenhadas algumas aproximações possíveis e hipóteses quanto aos efeitos dessa dinâmica. Para isso, o historiador Slenes (2013) nos permite aprofundar um olhar do campo histórico através dos registros deixados sobre esses momentos, buscando desconstruir o olhar branco sobre o lar negro que prevaleceu na historiografia até a década de setenta. Sondar as entrelinhas das fontes narrativas da época se faz

necessário, uma vez que os observadores estrangeiros e brasileiros brancos tinham visões sintomáticas ao perceber os negros escravizados através de significativos preconceitos raciais e culturais.

Primeiramente é essencial ressaltar que esse artigo não busca minimizar o real das violências e horrores sofridos pelos negros ao perderem sua liberdade, sua terra e sua dignidade. Entretanto, o enfoque sobre as estratégias de resistência demonstra o quanto os negros resistiram ao processo de escravização e não se deve reduzir a análise desse processo histórico a uma visão dicotômica de passivos e objetificados e os algozes capazes de um controle absoluto.

A concepção etnocêntrica branca, europeia, levou à descrença na família escravizada devido ao pensamento de Adam Smith na qual não haveria estímulo para o trabalho sem a perspectiva de acumulação. Frequentemente, viajantes europeus vindos ao Brasil como Ribeyrolles, Rugendas, Conty, concebiam os escravizados como dotados de uma imoralidade nas relações sexuais, comparando-os com animais. As negras escravizadas eram consideradas promíscuas, já que havia mais homens do que mulheres na condição de escravizados, e desalmadas por não se importarem em saber onde seus filhos se encontravam.

Além disso, as danças africanas como o lundu eram percebidas como sensuais demais, levando a relatos como o de Ribeyrolles “é uma dança louca, na qual o olhar, os seios, as ancas provocam; é uma espécie de convulsão ébria” (Slenes, 2013, p. 147). A ideia moral do trabalho livre, o projeto de acumulação do capital e formação de família também corroborava para uma ideologia patriarcal e burguesa. As percepções preconceituosas da cultura africana, o racismo e a concepção ideológica do trabalho levavam à construção de que os negros eram desregrados.

Além disso, havia uma projeção racista na qual o Outro, os homens negros, encarnavam o gozo percebido como mal e amoral, enquanto os senhores brancos sustentavam seu lugar de semblante como se fossem civilizados, bons e puros. Para Lacan (1973/2003, p.

533), existe o ódio ao gozo do Outro por ser diferente, há o racismo do gozo do Outro e dessa forma ele é tomado como subdesenvolvido. Não é por acaso que a questão da colonização cristã era apresentada como “levando a salvação”. Uma vez que as crenças africanas eram percebidas como inferiores e por isso irrealis e erradas. Laurent (2019) nos permite pensar como há discursos maus que conduzem à morte, entre eles está essa forma de perceber os negros como “sem alma”, sem humanidade e de forma animalesca. Sendo essa grave questão constatada até os dias atuais, nos quais a cada 23 minutos, morre um jovem negro no Brasil. Talvez, nessa problemática, possamos hipotetizar o que resta enquanto herança simbólica e real da repetição do lugar de dejetos delegada aos negros no país.

Através dos estudos dos processos crime e estudos etnográficos, Slenes (2013, p. 140) analisa que é possível tomar as regiões dos grandes *plantation* do sudeste como modelo paradigmático que auxilie a pensar a constituição das famílias escravizadas no Brasil. Apesar de ele tomar como modelo o *plantation* de Campinas, apresenta que, na região de São Paulo como um todo, sul de Minas Gerais e Rio de Janeiro, havia grande concentração de poder e riquezas, assim, a maior parte dos negros escravizados não eram vendidos para outras regiões, permanecendo no mesmo lugar de convívio. Dessa forma, através dos estudos etnográficos, Slenes (2013, p. 140 ou 114) constata que em posses médias e grandes de Campinas no ano de 1872: 67% das mulheres acima de 15 anos eram casadas ou viúvas; 80% dos filhos menores de 10 anos conviviam com ambos os pais ou um deles, que eram viúvos. Dessa forma, os escravizados contavam com armas simbólicas na dinâmica de relação cativo e senhor com suas contradições e mudanças, herança cultural própria que transmitiam e recriavam.

Os estudos de recenseamentos indicam que na primeira metade do século XIX, na grande lavoura de São Paulo, Rio e áreas agropecuárias mais dinâmicas na região sul de Minas Gerais, a escravização era quase literalmente “africana”: 80% dos cativos adultos (acima

de 15 anos) provinham da África e os adultos “criolos” (nascidos no Brasil) eram provavelmente em sua maioria filhos de africanos. Os estudos indicam que a grande maioria de escravizados importados para o sudeste do Brasil do final do século XVIII até 1850 eram de sociedades bantu principalmente da atual Angola e provavelmente também da região de Benguela, Luanda e do antigo Reino do Congo. Em 1850, quando cessou o tráfico de pessoas para o Brasil, a grande maioria dos escravizados do *plantation* era africana. Como ponto em comum, é importante considerar que praticamente todas as sociedades bantu tem como característica a família concebida como linhagem, como “grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns” (Slenes, 2013, p. 151-152).

A psicanálise sempre se interessou pela função da família e o que é transmitido aos sujeitos. Mesmo em um momento pré-estruturalista, Lacan (1938) já apresentava a família enquanto uma instituição com complexidades de leis e organizações de parentesco, responsável pelo desenvolvimento das relações sociais, a capacidade de comunicação mental e a “economia paradoxal” das pulsões da ordem da cultura, implicando em “uma nova dimensão da realidade social na vida psíquica” (Lacan, 2003, p. 29).

Enquanto função, a família realiza a transmissão da cultura, da educação, da repressão das pulsões e da “aquisição da língua legitimamente chamada materna” (Lacan, 2003, p. 30). É então, dessa forma, que ocorrem os processos do desenvolvimento psíquico, da organização das emoções e a transmissão também de representações para além do campo da consciência, permitindo estabelecer “entre as gerações uma continuidade psíquica” (Lacan, 2003, p. 31). A família é aquela de que, até o final de sua elaboração, Lacan irá extrair sua importante função de transmissão a partir de um “vetor de uma encarnação da lei no desejo” (Lacan, 2003, p. 369), ou seja, um desejo que não seja anônimo, que implique a aquele sujeito um lugar nos desejos, expectativas, ideais e sonhos desse Outro, que implique a dimensão da vida.

É importante ressaltar o quão a fundamental transmissão da cultura e da forma simbólica de lidar com o mundo deve ter possibilitado aos negros resistirem à condição de escravização, continuarem vivos e desejar viver para além da situação que os aprisionava. Só é possível pensar os sujeitos a partir de uma constelação familiar particular já que a família se instala no inconsciente por ser o local no qual o sujeito teve seu pedido transformado em demanda e interpretado pelo Outro. Toda família transmite uma história na qual o sujeito teve seu gozo subtraído e há a proposta de um gozo substituto, ainda que ele se apresente como um segredo familiar (Miller, 2006). Essa situação dá um contorno simbólico e épico a uma questão estrutural do ser humano, que é a perda que o encontro da palavra com o corpo promove, traumatizando esse corpo.

Apresentada a função e importância da família na constituição dos sujeitos, ao chegarem ao Brasil, os africanos tentariam estabelecer novas famílias conjugais, extensas, e grupos de parentesco, como os integrantes de grupos bantu. Já na África, eles deixavam culturalmente e voluntariamente suas aldeias de origem, partindo de um processo secular de migração dirigida a regiões de baixa densidade demográfica, para estabelecerem novos povoados na África central e austral.

A partir dos estudos do antropólogo Igor Kopytoff, Slenes (2013, p. 155) constata que as 'raízes' africanas eram concebidas num grupo de parentesco, nos ancestrais, na genealogia, assim não estavam referenciadas num lugar. Independentemente do local no qual os ancestrais estavam enterrados, os africanos levam seus ancestrais consigo, havia assim uma projeção da noção de parentesco para futuras raízes, como fundadores de um grupo que ainda iria se constituir.

Dessa forma, é possível perceber que a construção de um grupo de pertencimento e relações era algo que já ocorria em função das migrações, o campo da herança da língua e dos ancestrais era algo transmitido para além do lugar em que se ocupava. A partir da psicanálise é possível pensar que a transmissão psíquica entre as gerações

ocorre através da ordem simbólica, do campo da linguagem, fundamental para a constituição psíquica dos sujeitos. O Outro é aquele que representa uma alteridade para cada sujeito, ao encarnar o tesouro dos significantes, aquele que permite a constituição de cada sujeito a partir do modo como será interpretado nessa relação e com o mundo.

Uma vez que somos seres falantes, a entrada da linguagem é fundamental para que estruturalmente ocorra uma organização subjetiva. Em termos estruturais do sujeito é essencial conceber a linguagem e a cultura em termos macroestruturantes, entretanto, são nesses processos que a singularidade do sujeito vem a se constituir. A transmissão pode implicar limitações na vida dos sujeitos, impossibilidades de seguir com sua história, como se precisasse prestar conta aos seus pais, ou outros antecessores. A transmissão psíquica ocorre de forma inconsciente e o inconsciente é estruturado como linguagem. Dessa forma, a transmissão que ocorre através dos significantes que são fonemas, imagens acústicas, pode ocorrer não apenas através do que é falado, mas também dos não-ditos e daquilo que, vindo do Outro, o sujeito significa para si. A transmissão do desejo e a inscrição de um lugar no mundo, assim como o segredo sobre o modo de gozar de um grupo familiar, são transmissões que ocorrem para além do campo da consciência e do que é falado.

Ao considerarmos a transmissão e importância das línguas africanas, é curioso constatar que a palavra *senzala* tem origem bantu, significando “residência de serviçais em propriedade agrícola” ou “moradia de gente separada da casa principal”, esse é o mesmo significado que a palavra adquiriu no Brasil. Entretanto, provavelmente o sentido principal da palavra, seu significado anterior é “povoado” e carregava o sentido de grupo de parentesco. No antigo reino do Congo o casamento era o cetro da atividade econômica e uma união para o cuidado com as crianças. Entre as vantagens do casamento para os escravizados estava a ordem emocional e psicológica como o consolo de uma mão amiga na luta para enfrentar privações e punições

e a possibilidade de se adquirir maior controle do espaço de moradia (Slenes, 2013, p. 155-158).

Os padrões africanos como as choupanas são bem similares às habitações dos escravizados brasileiros, isso foi observado pelo folclorista John Vlach “do Senegal ao longo da costa de Guiné, e descendo a costa ocidental da África Central”, Angola, África Ocidental e Reino do Congo. Todos com casas baixas, teto de palha e sem janelas (Slenes, 2013, p. 167). Ainda que os escravizados não pudessem decidir muito sobre suas condições de moradia, como é possível pensar que a ausência de janelas era uma estratégia para evitar fugas, coincidentemente essas eram similares às que viviam na África, já que as choças eram espaços para dormir e não para morar. Na tradição africana Glück da África Ocidental a choça é um espaço para se deitar e dormir, as atividades familiares e sociais são praticadas fora de casa, fora da choupana, onde as pessoas trabalham em tarefas domésticas ou artesanais, cuidam das crianças, descansam, relaxam ou brincam (Slenes, 2013, p. 177-178).

Na região do Congo e da Angola, os Nsindi bakongo, os quilombos significam acampamentos e existiam de forma extensa. Quando os escravizados fugiam, eles levavam seu mocambo na cabeça como herança linguística e outras vezes no ombro, já que tem também o significado em kimbundu de “pau com dois carregadores que transportam ao ombro coisas pesadas” ou “suporte” esse pau em fileira, o mocambo era muito importante para a construção dos quilombos (Slens, 2013, p. 176). Muitos já eram quilombolas na África, viviam em acampamentos. Assim, percebe-se que, ao trazerem da sua herança e cultura o costume dos acampamentos, os quilombos se transformaram em estratégias criativas de resistência à escravidão e a possibilidade de criar outros espaços de viver e conviver.

Apesar da palavra senzala funcionar como parte da língua africana que resistiu a uma língua somente do colonizador, as portas das senzalas eram trancadas ao anoitecer, estratégia simbólica de poder e dominação dos senhores brancos sobre os negros escravizados.

Essa linha que separa o cativeiro da liberdade era colocada de forma impositiva para evitar fugas, bem como os encontros amorosos. Entretanto, não eram eficazes, já que eram frequentes as fugas para encontros amorosos ou para pegar parte do café e negociá-lo em vendas locais (Slenes, 2013, p. 179).

A separação espacial através do residir nas choupanas permitia aos escravizados casados dormirem em família, recriando rituais familiares na hora de dormir e de acordar, tendo uma pequena liberdade já que, fora da choupana, estavam vigiados pelo olhar da casa grande, uma vigia de seus modos de habitar. Assim, o espaço privado pode ter adquirido maior importância para viver longe do olhar branco, espaço em que pudessem desenvolver suas atividades através da criação de laços afetivos e também de maior independência econômica e cultural.

Uma dessas independências culturais ocorria pela forma como o casamento viabilizava maior controle dos alimentos, já que era possível trocar uma 'ração' por alimentos preparados em casa. Comer em casa poderia melhorar a qualidade da comida, acrescentar ingredientes e substituir ou eliminar outros menos desejáveis. O preparo dos alimentos de cozinhar e condimentar levava a ganhos materiais e simbólicos no sentido de identificações com sua cultura, possibilitando receitas recordadas, gostos ancestrais.

Culturalmente, o sentido dos alimentos e da refeição para os africanos era associado ao que alimentava a alma, já que o mundo dos vivos não é separado do mundo do corpo, assim a "comida da alma" tem esse significado (Slenes, 2013, p. 194-196). Além desse ganho, é importante ressaltar que, na África Central, há muitas proibições alimentares, muitas vezes específicas para determinada categoria social. Como exemplo, Slenes (2013, p. 196-197) cita os Nsundi em que culturalmente há pratos próprios somente para homens, outros só para mulheres, outros para crianças e outros ainda para escravizados e eram evitados por outras categorias para não serem ridicularizados.

Assim, nos casos em que muitos escravizados devem ter descoberto ingredientes proibidos em seus pratos, ou pior, não ter descoberto a tempo, havia a preocupação de que, além de evitar zombarias, as transgressões alimentares podiam ser nocivas à saúde e ou ofensiva aos espíritos ancestrais. É possível pensarmos como o alimento adquire um valor simbólico essencial para a sobrevivência e resistência à escravização, a comida pode vir a funcionar como signo de amor, de valor da cultura e dos ancestrais, podendo funcionar como questão decisiva de impedir ou levar à morte dos sujeitos, já que, “desde a origem [...] se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras” (Lacan, 1995, p. 192). No caso em questão, podemos acrescentar que é possível perecer através da incorporação de comidas as quais carregam valores simbólicos e signos de serem nocivos.

Considerando que a ordem simbólica é o que caracteriza a ordem humana e intervém em todas as instâncias de sua existência (Lacan, 1985, p. 44), é possível compreender como alguns escravizados, ao ingerirem sal e terem a crença de que não poderiam voltar à África por não terem mantido a pureza, levava-os a recorrer ao suicídio por afogamento, no intuito de que sua alma fosse liberada pelo kalunga levando-os até a África.

Um dos processos alimentares de aculturação forçada mais doloroso e grave foi a introdução do sal nos alimentos, já que em extensas partes da África Ocidental e Central o consumo de sal era muito baixo. Para eles o sal quando consumido em excesso ofendia o paladar e o espírito.

Segundo a historiadora Monica Schuler, para os negros congolezes levados para a Jamaica, o consumo de bacalhau, cavalinha, carne de porco preservados em salmoura era associado ao exílio: “os espíritos não comem sal, e acreditava-se que a abstenção do sal conferia poderes especiais iguais aos dos espíritos, fazendo com que as pessoas ‘interpretassem todas as coisas’ e tivessem força suficiente para voar para a África” (Slenes, 2013, p. 197).

No Brasil, a historiadora Karasch afirma que também existia essa perspectiva de esperança de que o espírito pudesse atravessar o kalunga, ou seja, a barreira entre a vida e a morte, que é representada pela água do mar, e voltar para a África (Slenes, 2013, p. 199). O valor da palavra está em sua função simbólica que liga os sujeitos uns aos outros numa ação. É a partir do mundo simbólico que o homem se insere e se inscreve na existência, nas leis e nos contratos (Lacan, 1986).

Como agravamento desse processo de aculturação, os batismos introduzidos pelos portugueses no Reino do Congo e no Brasil colonial colocavam sal na língua do batizado. Dessa forma, o batismo significava tornar-se parecido demais com os europeus, tornar-se parecido com os brancos nas práticas culinárias e religiosas, já que somente os que eram fiéis aos costumes africanos eram dignos de voltar à África.

Os registros sugerem que os escravizados no Brasil não comiam sal no milho, arroz e feijão, entretanto, frequentemente a carne recebida era a carne seca ou preservada com sal. Segundo o historiador Eduardo Frieiro, em Minas Gerais alguns senhores brancos davam comida bem salgada e pouca para os escravos terem que beber muita água e passar a fome (Slenes, 2013, p. 198).

O ritual de comer sem ter que usar as cuias e as gamelas, nas quais comiam mais de duas pessoas como comida dada nos cochos, lembrando os escravizados sua condição de semoventes e sem a possibilidade de escolha de com quem partilhar a refeição, possivelmente deve ter levado à valorização dos pratos individuais, os quais eram percebidos como utensílios e panelas dentro das cabanas de escravizados (Slenes, 2013, p. 200).

Os casamentos entre os escravizados funcionavam como mais recursos para levar projetos adiante, mais esperança com o futuro. Os frutos da roça, da criação de animais e da exploração do mato tinham valor de troca, excedente para vender, planejar atividades produtivas em função dos incentivos do mercado, venda para o senhor ou para

a casa de negócios na vizinhança da fazenda. O que permitia a compra de objetos como tabaco, comida, roupa fina para mulher e filhos, sendo esses de considerável valor simbólico para a dignidade humana diante do processo de escravização. As roças eram terras doadas pelo senhor branco, ocorriam muito no Sudeste, onde alguns escravizados conseguiam criar porcos, galinhas e algum cavalo. Já a tradição da exploração do mato também foi trazida das raízes africanas, nas quais a caça e a pesca eram comuns e transmitidas aos meninos bem cedo na África Central. A caça permitia um complemento alimentar, maior controle sobre a forma com que se alimentavam e uma alimentação mais variada, enquanto que as armadilhas foram adaptadas às condições brasileiras (Slenes, 2013, p. 191).

Algumas outras formas de os negros escravizados ganharem dinheiro eram através da manufatura doméstica para vender: costura de roupas e cestinhos de cipó e a apropriação de parte do café que produziam para comercializar em vendas locais, questão essa que levava a muitas queixas dos fazendeiros, que tomavam esse ato a partir de sua perspectiva como um roubo, uma distorção e projeção, uma vez que os negros produziam e quem lhes tirou deles a condição de humanidade, escolha e liberdade foram os senhores brancos. Havia também a possibilidade de trabalhar no dia de folga e ganhar nesse dia um salário para seu senhor ou outro homem branco. A renda vinda de várias fontes possibilitava o consumo, viabilizava projetos de vida e redes de solidariedade dentro da escravização e a ideia da possibilidade de uma acumulação significativa que viabilizasse a compra da liberdade (Slenes, 2013, p. 202).

Se por um lado é possível pensar que os escravizados, ao constituírem família, conseguirem um pedaço de terra e terem uma produção independente enfraquecia o sistema escravagista, por outro lado, essa mesma condição funcionava como uma dinâmica de poder com os senhores brancos. A fala de um fazendeiro de Campinas desvela essa questão ao afirmar que, em relação a um dos escravizados “é preciso casar esse negro e dar-lhe um pedaço de terra para assentar a

vida e tomar juízo” (Slenes, 2013, p. 192). A convecção de terra funcionava também como uma forma de evitar a fuga e a desordem dos escravizados ao senhor branco. Logo, a constituição de família e doação de um pedaço de terra era uma forma de manutenção do controle do senhor, ao evitar as fugas, ameaças a sua vida ou resistência ao trabalho na condição de escravizado, já que, além de pensar em si mesmo, o escravizado estaria se preocupando com sua família. Slenes (2013, p. 205) corrobora com a corrente que pensa as adaptações citadas de roça e lar como aquelas que funcionaram para o enfraquecimento do sistema já que contribuem para uma identificação autônoma, ainda que escravizada. Entretanto, é importante pontuar como esses acontecimentos ocorrem de maneira dialética, de modo que a dimensão do poder ocorre de forma dinâmica e na qual nos parece ser possível dizer que as duas questões se apresentam nesse sistema.

Ao longo do relato de vários observadores e viajantes ao Brasil, muitos constataram e deixaram registros de que, mesmo nos dias mais quentes do ano, os escravizados deixavam um fogo permanentemente aceso dentro de suas choças. Slenes (2013) investiga o que levava a essa prática enigmática e constata sua ocorrência difundida na África Central na região dos três reinos do Congo, Matamba e Angola, além das habitações do povo Ovimbundu, típico da costa africana de Senegal. Esse fogo tem valor de linhagem como “lampejo do espírito”, como culto aos ancestrais, representava a continuidade da linhagem, no qual o soba, que seria o chefe político de um povo, é aquele que realiza as cerimônias de culto social com os antepassados, com o qual, através do fogo, faz a mediação entre o povo e seus ancestrais. O fogo é mantido aceso pelo seu calor, para cozinhar e proteger a casa dos maus espíritos. O fogo funcionava enquanto proteção contra doenças, alguns escravizados ficavam tristes e até padeciam quando o fogo era apagado. Tanto a fumaça do fogo doméstico quanto a água funcionam como veículos de comunicação entre o mundo dos vivos e dos espíritos. O chefe bakongo era aquele que recebia a sabedoria dos seus antepassados, tragando do cachimbo

herdado por eles: “é uma coisa através da qual os mortos projetam seu espírito e as mensagens do mundo de baixo [o dos mortos] e alcançam o mundo de cima” (Slenes, 2013, p. 245). O historiador Basil Davidson afirma que a forma com que os africanos realizam os cultos ancestrais tem um significado amplo, tanto social e político quanto religioso. Fazem homenagens aos ancestrais fundadores que, segundo os africanos “deram origem à nossa vida e nos trouxeram às terras onde vivemos” (Slenes, 2013, p. 426). Um novo fogo surgia enquanto ocorriam rituais comunitários para um novo soba, novo chefe político. Assim, a chama comunitária, o fogo sagrado, pode ter funcionado como possibilidade aos escravizados centro africanos das mais diversas procedências de esboçarem novos sentidos comunitários em seu desterro para o novo continente (Slenes, 2013, p. 247).

Os africanos da região do Congo norte e da Angola mantinham os ancestrais de forma bilateral, tanto matrilineares quanto patrilineares, já no caso dos povos bokongo e os ovimbundua, a posse de terra tem descendência matrilineares e o parentesco era decidido de forma individual e bilateral, do ponto de vista do indivíduo na relação com os pais, sendo que os dois eram importantes e normalmente ao filho primogênito dão o nome do avô. Nessa perspectiva, já percebemos a transmissão simbólica também através da nomeação dada ao filho pela descendência familiar.

Para continuarmos a pensar a transmissão simbólica a partir das línguas africanas, o viajante Rugendas foi um pintor alemão que contribuiu para um olhar cuidadoso sobre os negros em sua condição de escravizados no Brasil, e com o auxílio de posteriores linguistas, foi possível apresentar a hipótese da família de línguas africanas chamadas de bantu, como uma unidade linguística da África Central e Austral. Assim, havia entre os escravizados elos linguísticos, culturais e religiosos. A palavra bantu significa “homens” ou “povo” na maior parte dos idiomas africanos. Através dos estudos de vocabulários comparativos e de transcrição, foi possível identificar trezentas línguas bantu e semi-bantu. As línguas bantu do império de Lunda

e kimbundu eram muito semelhantes, outras, entre as trezentas línguas bantu, não eram tão próximas, entretanto, em termos léxicos da família de idiomas bantu, há vocábulos-raízes universais que indicam conceitos básicos da vida cotidiana. Um dos exemplos apresentado por Slenes (1992) advém da raiz que deu origem à palavra malungo, que podia significar “companheiro”, “parceiro”, “parente”, “barco”, “companheiros do mesmo barco”, que adveio de diferentes formas nas línguas kimbundu, umbundu e kikongo, além de companheiros de qualquer infortúnio na região de Luanda e Benguela. A palavra malungo teve como raiz primeira o significado de “barco” para as três línguas kimbundu, umbundu e kikongo até chegarem ao significado de “meu companheiro de barco”, “companheiros de sofrimento”. A palavra malungo demonstra a língua mãe em sua raiz, na qual foi possível unir os escravizados que vieram da região de Benguela, falantes de umbundu, da província de Luanda, falantes de kimbundu, da área que se estende do rio Dande ao norte de Luanda até acima de Loango e entre o mar de Stanley Pool/ Rio Kwanza que são falantes de kikongo. Como outro significado, advindo do proto-bantu, que tem grande difusão na África, significando “irmão”, “parentesco”, “tribo”.

No estudo etimológico da palavra malunga, malungu é possível extrair a raiz -nlungu e derivados da mesma raiz que kalunga. Dessa forma, metonimicamente a palavra malunga, m’alunga, -nlunga, kalunga, levariam as significações de mar, barco, companheiros de kalunga. Kalunga é para os africanos a linha que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, frequentemente simbolizado pela água que separa duas superfícies. Para grande parte do povo do Congo-Angola, a cor branca simboliza a morte, já que os homens são pretos e a alma é branca, assim, a passagem da África até o Brasil, a terra dos brancos era para eles atravessar o kalunga e encontrar a morte, os navios sendo entendidos como o transporte das almas.

Outra crença dos bakongo era da possibilidade de que se a pessoa guardasse sua pureza de alma, ela poderia atravessar o kalunga de

volta para a África, não somente como alma, mas também durante a vida. Há ainda outro significado de malunga para os negros de Luanda, são os espíritos dos antepassados que podem se comunicar espontaneamente ou através de práticas de divindades. Constata-se que malungo seria aquele companheiro de travessia do kalunga, da África para a morte branca e possivelmente seu contrário, “companheiro de viagem de volta ao mundo, preto, dos vivos”. Assim, os conceitos cosmológicos de língua em sua raiz mãe, a cultura, crenças e lugar político implicou nos vínculos entre ‘os irmãos’ e a dimensão das linhagens. A linguagem simbólica favoreceu os laços entre os escravizados, a possibilidade de se expressarem sobre o que lhes ocorria e a aproximação do senhor branco.

A raiz bantu deve ter funcionado também como uma possibilidade de resistência por funcionar como uma língua materna, a *lalíngua*, aquela que marca nossos corpos através do tom da voz. A partir da raiz da palavra e do esforço dos linguistas e historiadores para decifrá-las, pode-se constatar que há algo da metonímia das variações de sentido, mas há também *lalíngua*: “A bateria significante de *lalíngua* fornece apenas a cifra do sentido. Cada palavra assume nela, conforme o contexto, uma gama enorme e disparatada de sentidos” (Lacan, 2003, p. 515). Talvez seja possível levantarmos a questão de que a forma como a raiz da língua marcou com o tom de voz e sua modulação pela língua o corpo dos escravizados durante o período escravocrata possa ter funcionado, para além do campo do sentido, mas como proximidade, como gozo do corpo que possibilitassem a cada um com sua marca singular remeter a sua cultura, história, língua e lembranças da África.

Ao longo do artigo foi possível constatar como a constituição das famílias e dos parceiros do mesmo barco, os malungos, possibilitou o laço entre os negros escravizados. Os valores simbólicos e sua transmissão através da tradição, da raiz linguística bantu, dança lundu, cerimônias e valores simbólicos do fogo, da água e a constituição familiar através da lógica das linhagens, provavelmente foram

centrais em permitir resistir à escravização e criar condições de sobrevivência. Se essa cultura parece se apresentar muito viva ao longo do século XVIII e primeira metade do século XIX, período no qual havia mais negros escravizados nascidos na África no Brasil, atualmente isso não se faz tão presente. Possivelmente a cultura sofreu modificações e foi incorporada ou alterada ao longo da história e as matrizes religiosas africanas, como o candomblé e sua mistura com o espiritismo na umbanda, tenham de forma mais evidente essa marca cultural africana no Brasil nos dias atuais.

Para finalizar, gostaria de levantar uma problemática trazida por Lacan (2003, p. 462) para pensarmos a pós-modernidade: a raça “se constitui pelo modo como se transmitem, pela ordem de um discurso, os lugares simbólicos, aquele com que se perpetua a raça dos mestres/senhores e igualmente dos escravos”. É possível pensar como os lugares discursivos aos quais os negros estão no Brasil a partir das dinâmicas de poder, permanecem, em sua grande maioria à margem, percebidos pelo Outro social como bandidos, saindo da condição de escravização para o proletariado, sem conseguirem alçar status sociais de maior acesso aos direitos e dignidade humana.

REFERÊNCIAS

Lacan, J. (1985) **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1978).

Lacan, J. (1986) **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1953).

Lacan, J. (2003) O aturdido. In: Lacan, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro, Brasil: Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1972).

Lacan, J. (2003) Os complexos familiares. In: Lacan, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro, Brasil: Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1938).

Lacan, J. (2003) Televisão. In: Lacan, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1973).

Laurent, E. (2019) Os discursos de matam: discursos e gozos maus. In: **Revista Correio**, 82 (out.) 37-52. São Paulo, Brasil: Escola Brasileira de Psicanálise.

Miller, J. A. (2007) **Assuntos de família no inconsciente**. II (4) (mai.-set.) Recuperado de: http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/asephallus04.pdf

Slenes, R. (1992) Malungu, Ngoma vem!: África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, (12), 48-67.

Slenes, R. (2013) **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava**: Brasil, Sudeste, século XIX. (2 ed.). Campinas, Brasil: Unicamp editora (Trabalho original publicado em 2011).

*Consequências subjetivas
da escravização no
Brasil: a função materna
exercida por mulheres
negras escravizadas e
suas descendentes*

Elisa de Santa Cecília Massa⁵

5 Doutora e Mestre em Estudos Psicanalíticos pela UFMG. Psicóloga, psicanalista e fundadora do Projeto Travessias - Percursos em Psicanálise.

RESUMO

Este artigo pretende discutir os efeitos produzidos pelos processos de escravização no Brasil, bem como as tentativas reiteradas de apagamento das violências herdadas socialmente nesse processo. O enfoque será sobretudo direcionado às marcas constitutivas que parecem nos sujeitos em decorrência dos papéis atribuídos às mulheres negras nessa sociedade e os desdobramentos desses processos nos arranjos familiares estabelecidos socialmente no Brasil desde o período da escravização dos negros até dos dias atuais. Discutiremos ainda a posição da psicanálise tanto em relação à possibilidade de construção de narrativas que enfrentem tais efeitos, quanto na manutenção de práticas de silenciamento.

Palavras-chave: Psicanálise; Racismo; Escravização; Mãe-preta, Função materna.

Triscila Oliveira e Leandro Assis. Os Santos – uma tira de humor/ódio



Fonte: <https://www.almanaque.com/os-santos-artista-serie-quadrinhos-cidadao-de-bem-sucesso-internet/> Acesso em: 26 fev. 2020.

A tira concebida por Triscila Oliveira e Leandro Assis, denominada *Os Santos – uma tira de humor/ódio*, retrata uma cena conhecida pelas famílias de classe média e classe média alta no Brasil, e sobretudo pelas mulheres que trabalham nessas casas. O estranho e familiar lugar ocupado pelas empregadas domésticas em casas brasileiras certamente têm o que contar sobre nosso passado escravagista, tanto quanto tem o que dizer sobre nossas ferrenhas tentativas de negá-lo. São recorrentes os relatos de racismo, muitas vezes acompanhados de falas que se remetem às trabalhadoras como “praticamente da família”, o que serve como argumentação para um trabalho precarizado e sem as devidas garantias. Na página da Organização Internacional do Trabalho, os números impressionam:

- Em 2016, o Brasil tinha 6,158 milhões de trabalhadoras(es) domésticas(os), dos quais 92% eram mulheres.
- Apenas 32% possuem carteira de trabalho assinada.
- Apenas 4% da categoria de trabalhadoras domésticas e trabalhadores domésticos é sindicalizada.
- Em 2004, o número de crianças e adolescentes em situação de trabalho infantil doméstico no Brasil era de 406 mil crianças e adolescentes, passando para 156 mil em 2015.
- Em 2015, 88,7% das(os) trabalhadoras(es) domésticas(os) entre 10 e 17 anos no Brasil eram meninas e 71% eram negras(os) (Dados da OIT).

Compreendendo a complexidade do contexto brasileiro no que concerne ao racismo e aos diversos apagamentos e violências sofridas pela população negra, este artigo pretende evidenciar uma discussão tão fundamental quanto silenciada: o papel das mulheres negras na fundação da cultura brasileira. Nosso enfoque, ademais, será colocado sobre essa influência no que diz respeito à constituição das subjetividades das crianças cuidadas por essas mulheres. Faremos um sobrevoo sobre essa questão, desde o contexto do período de escravização dos negros no Brasil e sua tardia e controversa abolição – que não garantiu aos negros as mínimas condições para uma inserção justa

na sociedade brasileira – até o contexto do trabalho doméstico nos dias atuais, ainda realizado por mulheres negras que trabalham como babás, historicamente herdeiras dessa realidade violenta, silenciosa e familiar. Seguiremos as indicações de Lélia González para explicar as origens dessa “confusão”:

Se a gente dá uma volta pelo tempo da escravidão, a gente pode encontrar muita coisa interessante. Muita coisa que explica essa confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto. Prá gente que é preta então, nem se fala. Será que as avós da gente, as mucamas, fizeram alguma coisa prá eles tratarem a gente desse jeito? Mas, quê era uma mucama? O *Aurélio* assim define: Mucama (Do quimbundo mu’kama ‘amásia escrava’). S.f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes era ama-de-leite (González, 1984, p. 229).

AS MÃES-PRETAS DO BRASIL COLONIAL

Musatti-Braga (2005) destrincha, em sua tese de doutorado, o processo em marcha na comercialização dessas mulheres escravizadas para exercerem a função de nutrição e cuidado dos bebês das senhoras brancas. Se essas mulheres estavam sendo vendidas para a função de amamentar, é porque haviam sido mães recentemente. Seus filhos, entretanto, não ficavam necessariamente com as mães, eram vendidos para outros senhores ou doados, conforme explicitam jornais da época. Os que ficavam com suas mães, contudo, não tinham prioridade na sua alimentação, já que essas mulheres eram vendidas para exercer, entre outras funções, o papel de nutrir as crianças brancas dos senhores.

As mulheres brancas, seguindo a tradição portuguesa da época, não amamentavam seus filhos, e para que as mulheres negras cumprissem essa tarefa que foi denominada mãe-preta, elas deviam deixar

a função de mãe de seus filhos. O lugar da mulher negra no arranjo familiar da Casa Grande era vinculado à posição atribuída à mulher branca, a “santa-mãezinha” do Brasil colonial, o estereótipo da mulher branca submetida ao marido, tendo sido a ele entregue virgem pelo pai, e que deveria ter sua “santidade” de inspiração religiosa mantida pelo seu papel de casta e submissa (Del Priore apud Musatti-Braga).

À mulher negra, era legado o papel da mulher que cede aos próprios desejos, à expressão da sexualidade e ao pecado. Sabemos como a violência sexual e abusos de todo tipo decorreram dessa perspectiva que atribui a essas mulheres marcas tão opostas e contrárias, e como a violenta objetificação e demonização da mulher negra tem nesse discurso seu lastro para se perpetuar.

A partir de 1850, uma epidemia de doenças no Rio de Janeiro começa a provocar o deslocamento da função de amamentação das mulheres escravizadas, já que a elas era atribuída a responsabilidade pela proliferação de doenças. Esse sucessivo afastamento em relação aos trabalhos domésticos escravos se revela, por exemplo, nas fotografias que eram tiradas durante esse período até momentos mais tardios (Deiab, 2006). Até 1870, essas mulheres figuram as fotografias da época muito próximas às crianças, com rosto colado e ocupando o centro das imagens, e essa posição vai se modificando, até que em torno de 1880, elas vão desaparecendo dos registros, primeiro apenas uma mão, um punho, até serem completamente retiradas da cena⁶.

6 A exposição de julho de 2019 da artista plástica Leonora Weissman, intitulada *Madonas Brasileiras*, retrata essa realidade. A exposição foi inaugurada em julho de 2019 e aconteceu no Museu Inimá de Paula, em Belo Horizonte (MG). No folder de apresentação das pinturas: “Essas mulheres eram separadas abruptamente de seus filhos que eram depositados na Roda dos Enjeitados, com a falsa promessa de que seriam livres. Elas eram alugadas para dar seu leite aos filhos das senhoras e acabavam se convertendo em uma segunda mãe, conhecida como mãe-preta. Elas não deram apenas seu leite e abriram mão forçadamente de seus próprios filhos, elas educaram e influenciaram gerações. [...] As Madonas são pinturas realizadas a partir de fotografias de mulheres escravas

Musatti-Braga apresenta uma importante crítica a algumas teorias que se sucederam à análise do contexto de escravização dessas mulheres e o lugar que ocuparam dentro das casas dos senhores, como a concepção de Gilberto Freyre, por exemplo, de que a “predileção” de homens brancos pelas relações sexuais com mulheres negras viria como herança da amamentação das mães-pretas. Parece-nos importante refletir o contexto histórico dessas formulações, e compreender a que caminhos essas construções podem conduzir. Parece-nos relevante, por exemplo, as elaborações de Freyre acerca da linguagem, identificando na linguagem infantil brasileira os traços das línguas africanas, como se a mãe preta fizesse com a língua o mesmo que fez com os alimentos ao oferecê-los para as crianças brancas: tirou as espinhas, as durezas, “deixando para a boca do menino branco as sílabas moles” (Freyre apud Musatti-Braga, 2008).

Lélia González (1935-1994), pesquisadora que se valeu das articulações entre a sociologia e a psicanálise lacaniana, destaca em sua obra pontos fundamentais sobre as mulheres negras brasileiras. González aponta para uma importante direção ao ir além das contribuições de Freyre, e ressalta que as mães pretas não ocupavam esse lugar por docilidade ou bondade, mas pela violenta situação de mulheres escravizadas, e que elas tiveram um papel de resistência silenciosa, ao ensinar às crianças brancas o que Lélia chama de pretuguês, africanizando a língua portuguesa vigente no Brasil.

O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais, como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seus julgamentos. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca,

conhecidas como amas-de-leite, um registro perturbador de uma parte dura e violenta de nossa história e que tem intrínseca relação com o processo de sedimentação da família patriarcal presente até os dias de hoje”.

na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então (González, 1984, p. 13).

A autora conclui que o amolecimento da língua descrito por Freyre faz função de *lalíngua*, conceito que articula linguagem e corpo à língua materna. Nessa perspectiva, a mulher branca, que paria, mas não maternava suas crianças, é a outra. Vejamos uma das acepções da noção de *lalíngua* indicadas por Lacan, em seu Seminário 20:

Só que, uma coisa é clara, a linguagem é apenas aquilo que o discurso científico elabora para dar conta do que chamo lalíngua. Lalíngua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. Foi o que a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de lalíngua, essa lalíngua que vocês sabem que eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, lalíngua dita materna, e não por nada dita assim (Lacan apud Fingermann & Ramos, 2009).

PSICANÁLISE E FUNÇÃO MATERNA

Partindo da perspectiva psicanalítica, vemos, tanto com Freud quanto em Lacan, a importância dos primeiros cuidados para a constituição psíquica de um sujeito. Freud apresenta essa argumentação em seus Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905) quando descreve o papel que socialmente é atribuído à mãe na relação não apenas de cuidados e alimentação do bebê, mas em seu papel de erotizar o corpo da criança, ou seja, de banhá-la em pulsão de vida.

O autor descreve o processo pelo qual a mãe se estabelece como primeiro objeto de satisfação infantil. A figura materna, que se compromete com os cuidados à criança, faz mais que garantir

os cuidados corporais; ela é a responsável por erotizar e despertar a libido naquele bebê. Esse estímulo erotizante se dará primordialmente, nesse momento, por via da amamentação. Pela boca, a criança obtém a saciedade do alimento e o convite à descoberta do prazer oral. A pulsão sexual terá, então, um objeto externo ao próprio corpo, o seio da mãe.

O prazer oral é despertado pela nutrição, que vem apaziguar a fome, e é sobrepujada pelo prazer experimentado em tal ato. Nesse momento, o bebê ainda está imerso no autoerotismo e não é capaz de distinguir seu corpo do objeto que o satisfaz (Massa, 2016). Para a criança, sua mãe preta e ele ainda constituem um só. Mais tarde, dois processos coincidem: a unificação de suas pulsões autoeróticas, inaugurando um eu narcísico, e a percepção de que esse objeto não é parte de si. Podemos considerar, portanto, que a constituição do eu dessas crianças estava vinculado ao corpo da mãe preta. Esse elo tem desdobramentos em relação aos afetos e representações que daí vão advir, como vemos na tira apresentada acima. A criança perde o objeto exatamente na época em que começa a ser capaz de apreender a figura da mãe de maneira totalizada, e o advento do narcisismo reúne as pulsões autoeróticas em um eu unificado (Massa, 2016).

Curiosamente, Freud, em 1933, assinala a importância das amas de leite ao dizer que: “Para a menina, também, o seu primeiro objeto de amor deve ser sua mãe (e as figuras da babá e da nutriz, que nela se fundem). As primeiras catexias objetais ocorrem em conexão com a satisfação de necessidades vitais importantes e simples, e as circunstâncias relativas à criação dos filhos são as mesmas para ambos os sexos” (Freud, 1933, p. 146-47). Nesse trecho, entre parênteses, Freud coloca brevemente em questão a fusão entre as figuras da mãe biológica e a cuidadora e nutriz de uma criança. Os parênteses, como Lélia González assinala em referência ao verbete “mucama” no dicionário, aqui também parecem demarcar a tentativa de retirar de cena, de recalcar a importância dessas mulheres.

Em *Os complexos familiares*, Lacan (1938) propõe algumas reflexões sobre a particularidade do laço entre mãe e bebê e da relevância da sublimação da imago materna para o psiquismo infantil. Nessa obra, vemos a importância atribuída à interação entre mãe e bebê durante a amamentação e o desmame, bem como à função materna, que, por vezes, determina o “traumatismo causal” envolvido nos percalços desse contato. Como as experiências dessa etapa da vida são anteriores ao advento da separação entre eu e objeto, Lacan destaca que, possivelmente, não são registradas pela consciência. Contudo, elas inserem suas marcas nas estruturas mentais que modelam as experiências psíquicas posteriores, o que acarreta uma influência ainda maior sobre o psiquismo do que as experiências passíveis de inscrição. Esse ponto parece importante para a reflexão que aqui propomos: Lacan afirma que será possível reconhecer os vestígios que essa relação deixa na vida psíquica do adulto pela oralidade e ambivalência:

As sensações proprioceptivas da sucção e preensão constituem, evidentemente, a base dessa ambivalência da vivência, que decorre da própria situação: o ser que absorve é inteiramente absorvido e o complexo arcaico lhe corresponde no abraço materno... ‘Canibalismo’, mas canibalismo fusional, inefável, simultaneamente ativo e passivo, sempre sobrevivente nos jogos e palavras simbólicas que, no mais evoluído amor, recordam o desejo da larva – reconheceremos nesses termos a relação com a realidade sobre a qual repousa a imago materna (Lacan, 1938, p. 26).

A relação com esse objeto materno, a mãe preta, será carregada da ambivalência inerente à função que ela exerceu, e ainda mais premente pelo lugar que será atribuído a essas mulheres na cultura: superexposição/silenciamento, demonização/santificação, erotização dos corpos/apagamento social.

Os cuidados corporais têm sobre o sujeito um efeito que o inaugura, onde as palavras ainda não alcançam. Para a psicanálise, quem

exerce a função materna é aquele que apresenta o mundo como universo de linguagem, pois é a figura responsável por dar à criança uma condição essencial, a de proporcionar representações às suas sensações, oferecendo o repertório de palavras que podem ir tecendo um contorno narcísico no que é um corpo fragmentado. “[A mãe] passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai” (González, 1984, p. 14).

Lélia aponta que no Brasil, ser negra e mulher significa ser objeto de uma tripla discriminação; os estereótipos produzidos pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais baixo de opressão. Enquanto os seus familiares homens são objetos da perseguição, repressão e violência policiais, a mulher negra presta serviços domésticos junto às famílias de classe média e alta brasileiras.

[A função da mucama] deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora. E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas (González, 1984, p. 230).

É pela convivência (mais ou menos silenciosa) que Lélia Gonzalez aponta a necessidade e os entraves para incluir a temática do racismo e da exploração sexual sobre a mulher negra, tomada como objeto sexual, nos textos e movimentos feministas. Falar sobre a posição da mulher negra implica em nos perguntarmos sobre o papel da mulher branca nesse processo de exclusão e exploração.

[...] no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade. Nossa fala foi acusada de emocional e até mesmo de revan-chista. Toda celeuma significou para nós a caracterização de um duplo sintoma: de um lado o atraso político e de outro, a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra ques-tão: a exploração da mulher negra pela mulher branca (González apud Musatti-Braga, p. 157).

Partindo da mãe preta e da mucama, Lélia apresenta a mulher negra que trabalha como babá e como empregada doméstica como aquela que ocupa o lugar de mãe e de mulher. Ao colocar a mulher branca no lugar da outra, ela formula a hipótese de que a agressividade e a violência que aparecem como imposição à servidão seriam, na verdade, o retorno de se saber insuportável (Musatti-Braga, 2015).

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pre-tuguês. A função materna diz respeito à internalização de valo-res, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas (Gonzalez, 1984, p. 235).

Através de uma reapropriação e um desvio dos instrumentos simbólicos que instituem a dominação, a mãe preta deixou marcada nos brasileiros brancos a presença africana, produzindo resistên-cia, em um movimento que tem tanto sua face política quanto sub-jetiva. Cabe ainda pensar que esse movimento de resistência não se dá sem a ambivalência dos afetos. Ainda que seja possível conce-ber que houvesse alguma intimidade nessas relações com as crianças das quais essas mulheres cuidavam, e mesmo com essas famílias, tal

constatação não anula as relações de poder e dominação; pelo contrário, as complexificam.

A AMBIVALÊNCIA E O CUIDADO DAS BABÁS

O abandono da prática das amas de leite, como mencionamos, estava calcado em concepções higienistas, e no discurso de que "mãe é uma só". Contudo, percebe-se que historicamente não se consegue que as famílias abram mão desse serviço, mas sim que as amas de leite se transformem em amas secas (Musatti-Braga, 2015). Ainda hoje, na segunda década do século XXI, a prática de delegar o trabalho doméstico e os cuidados com os filhos a outras mulheres, como recurso para certa conquista de autonomia da mulher branca, ainda é muito presente nas classes dominantes no Brasil. E as mulheres a quem se atribuem essa tarefa ainda são as descendentes das mulheres escravizadas que ocuparam tal função anteriormente.

[...] a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida. Os exemplos não faltam nesse sentido; se a gente articular divisão racial e sexual de trabalho fica até simples. Por que será que ela só desempenha atividades que não implicam em "lidar com o público"? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os 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? (Gonzalez, 1984, p. 11).

Para a antropóloga Rita Segato, o racismo tem um vasto alcance e produz seus efeitos nas pesquisas acadêmicas, que não promovem a devida análise de um duplo vínculo materno que parece desconfortável inclusive aos pesquisadores dentro das universidades. Segato propõe pensar uma estrutura de desdobramento, tal como se constata

em alguns estudos antropológicos, das figuras familiares no Brasil, a compreensão de um desdobramento da maternidade na figura da mãe biológica e jurídica e a mãe que cuida da criança, a babá.

Segato (2006) propõe que, se concebemos que a criança toma o corpo da mãe como parte do próprio ou como propriedade sua, haverá impactos no psiquismo infantil o fato de se estabelecer uma relação de posse ou de “locação” do corpo dessa mãe substituta. Esse fato ainda seria agravado pela dificuldade de essa mãe investir no vínculo contraído com a criança, pela consciência de um passado de escravidão ou pobreza. Nesse caso, a perda do corpo materno vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica.

Cabe ainda ressaltar o referido caráter ambivalente e “canibal” desse vínculo, tal como Lacan descreve, para compreender o efeito de violência e negação que podem ser produzidos pela forma como as babás estão inseridas socialmente, pelo passado de escravização brasileiro, pela desigualdade social, ou seja, pelos desdobramentos de nossa sociedade fundamentada em estruturas racistas e escravocratas, acrescido ao caráter de denegação decorrente de todas as tentativas de apagamento dessa história.

A essa dificuldade de inscrição simbólica Segato atribui um retorno com virulência incontrolável quando o sujeito se depara com a face dessa mulher negra que o constitui. “O racista certamente amou e – por que não? – ainda ama a sua babá escura. Somente não pode reconhecê-la na sua racialidade e nas consequências que essa racialidade lhe impõe enquanto sujeito” (Segato apud Musatti-Braga, 2015).

Tal perspectiva acrescenta uma dimensão subjetiva a uma discussão que se fundamenta no campo político, em relação ao preconceito e à violência destinados às mulheres negras, tanto por sua condição de mulheres, como por serem negras. Essa visada pode ajudar a compreender as origens das forças de repressão que atuam psiquicamente,

tentando rechaçar violentamente aquilo que de forma inconsciente se reconhece como íntimo e familiar.

As mulheres negras estão inscritas no campo discursivo associadas ao que não se pode nomear nem como o próprio nem como alheio. “Elas seriam o testemunho e o retorno de marcas fundantes e primordiais de inscrição no psiquismo de tantos sujeitos, articuladas a uma impossibilidade do reconhecimento da existência e do valor dessas marcas” (Musati-Braga, 2015, p. 147). Esse desconhecimento radical que ocorreria simultaneamente em relação ao materno e ao racial, ao negro e à mãe.

Passando pela figura da doméstica, Musatti compreende a mulher negra tomada como despossuída de seu próprio corpo, que era literalmente, propriedade do senhor: à mucama cabe a servir a família de seu senhor e satisfazer suas necessidades, em todos os sentidos.

Contudo, o silenciamento e a invisibilidade das mulheres negras, não se limitaram à função que exerciam e ainda exercem. Pelo contrário, o racismo que se consolidou com a escravização ainda hoje opera seus mecanismos.

PARA NÃO CONCLUIR

Em sua tese de doutorado, Musatti-Braga (2015) apresenta um excerto paradigmático em relação a esse ponto. Conta que quando a pesquisadora Isildinha Batista Nogueira foi convidada por Guattari, em 1984, a falar sobre sua experiência como psicanalista negra no evento *Psicanálise e Negritude*, a autora escutou, entre as repercussões dos constrangidos psicanalistas que ali estavam, um pedido de desculpas proferido pela francesa Françoise Dolto, por “jamais ter pensado na sua questão, nessa questão que implica o povo negro, o lado negro da humanidade” (Dolto apud Musatti-Braga, 2015, p. 70). A discussão, contudo, não se resume à questão de Isildinha Nogueira, e nem somente ao apagamento da questão racial e da violência vivida histórica e socialmente pelos negros, mas se refere sobretudo ao

sistemático apagamento daquilo que os intelectuais – e as intelectuais negras, sobretudo – vêm produzindo sobre o assunto ao longo de anos sobre esse tema.

Recorremos ao conceito que Sueli Carneiro denomina, com Boaventura Souza Santos, de epistemicídio, para compreender a dimensão de apagamento da produção científica dos pesquisadores que enunciam tais questões há décadas, mas que ainda não têm o mesmo alcance que pesquisadores europeus, porque carregam outro gênero, cor de pele, e outro lugar na história.

[...] o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto o capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (Santos, 1995, p. 328).

A psicanálise no Brasil, além de desconsiderar as questões da desigualdade social e racial, produz o apagamento das produções teóricas de psicanalistas e pesquisadoras negras brasileiras que construíram articulações fundamentais sobre o tema. O que se percebe, contudo, é que essas contribuições fazem falta, que as pesquisas e autores estrangeiros não respondem satisfatoriamente aos impasses vividos por aqui.

Nossa aposta é na força dessas ideias que são novamente evocadas, e que, suspeitamos, foram silenciadas justamente pela potência do que proferem. É importante reconhecer o papel que a psicanálise teve nesse silenciamento, inclusive lançando mão de conceitos que miravam unicamente nos processos vividos pelos negros em relação aos brancos (como a formação do ideal do eu dos negros a partir do modelo do branco, a identificação, etc.) para constatar-mos, firmemente, que há um processo de invisibilidade, submissão e silenciamento que todos somos responsáveis por denunciar e reverter, em ato.

O apagamento da história de escravização e violência que fundou o Brasil que conhecemos impede a elaboração desses processos, que se perpetuam em silêncio na cultura e nos psiquismos. A perspectiva psicanalítica que nos interessa, nesse aspecto, é aquela que faz avançar a ideia de que não somos constituídos unicamente pelo romance familiar, mas por nossa história e pelos discursos que nos antecedem e atravessam.

Assim, o racismo, tal como se configura no Brasil, precisa ser compreendido como essa experiência do estranho familiar em relação aos negros, em uma operação cognitiva e afetiva de violência e exclusão que emana de uma estrutura alojada no interior do próprio sujeito, plantada aí na origem mesmo de sua trajetória e constituição subjetiva (Musatti-Braga, 2015). Esse estranho se torna ainda mais dramático ao lembrarmos a frase de Neuza Santos, pensadora imprescindível que morreu de forma trágica, e que expressa a dor de não encontrar lugar de reconhecimento: "a experiência de estranheza às vezes se veste com o sentimento de fastio do mundo." Se como psicanalistas, nos perguntamos sobre as possibilidades de invenção de uma posição menos dolorosa no mundo para cada sujeito e coletivamente, precisamos reconhecer e combater práticas que caminham nessa contramão.

REFERÊNCIAS

Carneiro, A. S. (2005) **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. (Tese de Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo. Recuperado de: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>
Acesso em: 20 fev. 2020.

Deiab, R. A. **A mãe-preta na literatura brasileira**: a ambiguidade como construção social.

Freud, S. (1972) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, (7), 123-253 (J. Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho originalmente publicado em 1905).

Freud, S. (1976) Nova Conferências introdutórias sobre psicanálise: feminilidade. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud**, (22), 139-166 (J. Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho originalmente publicado em 1933).

Fingermann, D. & Ramos, C. (2009) Lalingua nos seminários, conferências e escritos de Jacques Lacan. In: **Stylus - Revista de Psicanálise**, (19). Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano.

González, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, 223-244. Anpocs.

Lacan, J. (1987) **Os complexos familiares na formação do indivíduo**: ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1938).

Massa, E. S. C. (2016) **As horas que separam duas mortes**: da melancolia ao impulso suicida. Curitiba: CRV.

Musatti-Braga, A. P. (2015) **Os muitos nomes de Silvana**: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras, (p. 288). (Tese de Doutorado no Instituto de Psicologia), Universidade de São Paulo, São Paulo.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). <https://www.ilo.org/brasil/temas/trabalho-domestico/lang--pt/index.htm>. Acesso em: 27 fev. 2020.

Santos, S. B. (1995) **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora.

**Texto de hoje:
negritude
brasileira**

*Genocídio de jovens negros no Brasil: há saídas de um beco sem saída?*⁷

*Fábio Santos Bispo*⁸

*Beatriz Oliveira da Silva*⁹

*Nayara Oliveira Francisco*¹⁰

7 Este artigo é resultado da pesquisa *Narrativas sobre a morte violenta: análises teóricas e clínicas de abordagem psicanalítica*, financiada por meio do EDITAL CNPq/FAPES nº 22/2018. Programa Primeiros Projetos - PPP.

8 Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES.

9 Psicóloga clínica formada pela UFES, mestre em Psicologia Institucional (UFES).

10 Psicóloga clínica formada pela UFES, mestre em Psicologia Institucional (UFES).

RESUMO

Este artigo retoma a noção de genocídio do negro brasileiro (Nascimento, 2016) para abordar os efeitos mortíferos das políticas de combate à criminalidade. A guerra às drogas recorre a estratégias *necropolíticas* ou *tanatopolíticas* (Mbembe, 2016; Agamben, 2010), de modo que a alta taxa de mortalidade da juventude negra se apresenta por estratégias de *fazer morrer*, para além do *deixar morrer* (Foucault, 1999). A partir de uma leitura lacaniana da morte violenta (Bispo, 2018), destacamos uma face mortífera do racismo que excede a dimensão intersubjetiva e se inscreve em discursos e políticas de extermínio. O genocídio é tomado como um efeito real que *ex-siste* às formas simbólicas e imaginárias da violência racista.

Palavras-chave: Genocídio; Jovens negros; Racismo; Morte Violenta; Psicanálise.

INTRODUÇÃO

O atual momento da política brasileira, bem como as respostas autoritárias às sucessivas crises políticas e econômicas tornam não apenas necessário, mas tragicamente urgente, o resgate da discussão proposta por Abdias Nascimento, na década de 1970, em plena vigência da ditadura militar, acerca do genocídio do negro brasileiro (Nascimento, 2016). Na época, essa discussão surge no esteio de uma crítica ao mito da democracia racial, que até hoje não chegou a morrer, embora já tenha sofrido intensos abalos. Por um lado, a crítica do autor visava a desmascarar um racismo que era ostensiva e deliberadamente negado, não apenas pelo governo brasileiro, mas também pela própria intelectualidade da época. Por outro lado, o que tornava a crítica ainda mais radical e contundente era a denúncia de seus efeitos mortíferos de extermínio do negro brasileiro. Apesar de persistirem até hoje os movimentos de denegação, observamos um relativo sucesso no desvelamento do racismo, entrevisto

no considerável volume de produções acadêmicas que se debruçam sobre as versões políticas, sociais e subjetivas assumidas pelo racismo à brasileira. No entanto, o efeito mortífero mais central, nomeado por Abdias Nascimento como genocídio, não obteve o mesmo êxito em sua exposição, mesmo nos dias atuais, em que os números da violência explicitam de forma alarmante a vitimização extensiva e predominante da juventude negra, o que nos leva à discussão sobre a pertinência da noção de genocídio.

Duas definições diferentes são apresentadas como epígrafe no livro de Abdias Nascimento. A primeira, extraída de um dicionário de língua inglesa, destaca o caráter deliberado e sistemático do uso de medidas “calculadas para o extermínio de um grupo racial, político ou cultural ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo” (Nascimento, 2016, p. 16). A segunda, de um dicionário brasileiro, inicia em formato de negação, destacando a recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, mas continua também enumerando ações destrutivas, como a “exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos” (Idem, p. 16). Ainda cita como exemplo a perseguição hitlerista aos judeus, que surge como paradigma incontestável de um campo de extermínio racista.

Essas rápidas definições já trazem os principais empecilhos para um consenso sobre a qualificação de genocídio em relação ao negro. Como, por exemplo, articular o caráter *deliberado* de uma política de extermínio com seu mascaramento, reconhecido por Nascimento no subtítulo *processo de um racismo mascarado*? Além disso, a própria miscigenação brasileira viria desmentir uma “recusa do direito de existência” ao negro no Brasil, tomado então por muitos como um exemplo de democracia racial. Por último, onde estariam os campos de extermínio que demonstrariam concretamente a existência de um genocídio do povo negro?

Podemos observar que o próprio autor resolve os dois primeiros empecilhos. Aliás, todo o seu esforço é por demonstrar que, embora o racismo fosse então mascarado, ele era oriundo de políticas deliberadas de recusa do negro, denunciadas em medidas político-legais concretas de branqueamento da população. Expressando em termos psicanalíticos, sua tese era de que o mito da democracia racial viria justamente recalcar esse racismo que, embora tivesse se tornado progressivamente velado, prosseguia com seus efeitos mortíferos. Quanto ao terceiro empecilho, podemos recorrer a outros autores para reforçar a tese do genocídio e atualizar a análise de seus efeitos e estratégias para os dias atuais. Dentre outras, temos, para fortalecer essa discussão, a tese sobre a *necropolítica*, do filósofo camaronês Achilles Mbembe (2016), além das teses do filósofo italiano Giorgio Agamben (2004; 2010) acerca do campo de concentração como paradigma biopolítico, ambas de inspiração foucaultiana.

Partindo, pois, do pressuposto de que a nomeação tem efeitos políticos, não sendo uma mera questão de nomenclatura, defendemos a importância de retomar o significante genocídio, com a perspectiva de buscar circunscrever sua relação com as políticas atuais. Nossa contribuição, nesse sentido, deverá recorrer à lógica lacaniana para buscar demarcar como a morte violenta dos jovens negros se relaciona com os processos denunciados por Abdias Nascimento e como novas políticas atualizam e intensificam a letalidade do racismo.

O GENOCÍDIO NO TERCEIRO MILÊNIO

O eixo no qual inscrevemos este artigo propõe como desafio a construção de saídas singulares e institucionais da criminalidade. Nada mais pertinente, visando a esse trabalho de construção, do que um movimento inicial de demarcação dos impasses que surgem para o jovem negro. Nesse sentido, como primeiro passo para essa discussão, é necessário dimensionar o que vem a ser criminalidade e,

principalmente no que diz respeito às mortes violentas, o que pode ou não ser abarcado nesse campo.

No recente atlas da violência de 2018, o Brasil apresentou uma alarmante taxa de 30,3 mortes por cada 100 mil habitantes, taxa 30 vezes maior que a da Europa (IPEA, FBSP, 2018). Somente por essa discrepância já é lógico presumir que a abordagem da criminalidade aqui no Brasil precisa levar em conta uma realidade bem peculiar. Uma inquietante reportagem publicada em 2017 apresenta um mapa em que o Brasil aparece com mais assassinatos do que 52 países do planeta somados. Mesmo “entre os países mais sanguinários em números absolutos”, constata a reportagem “o único que se compara ao Brasil é a Índia, com 41,6 mil homicídios em 2014”. Lembra, no entanto, “que a população da Índia é mais de seis vezes maior que a nossa” (Deursen, 2017). Fica então a pergunta: por que não nos alarmamos com tamanha matança?

O *Atlas da Violência 2018* aponta que a desigualdade das mortes violentas por raça/cor veio se acentuando nos últimos dez anos, de modo que, enquanto a vitimização da população negra aumentou 23,1%, a da população não negra diminuiu 6,8%. De todas as pessoas assassinadas no Brasil em 2016, por exemplo, 71,5% eram pretas ou pardas, de modo que a taxa de homicídios que vitimaram pessoas negras naquele ano chegou a ser duas vezes e meia superior à taxa de homicídios de pessoas não negras (40,2 contra 16,0) (IPEA, FBSP, 2018).

O genocídio do povo negro adquire, nesse cenário atual da criminalidade urbana no Brasil, um estatuto ainda mais grave, por materializar uma forma de extermínio que se torna cada vez mais escancarada. Se na década de setenta, Nascimento (2016) já via muitas razões para se falar em genocídio, o que dizer desse cenário que se constitui na virada do milênio e só vem se acentuando?

Elisa Nascimento, diretora do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros, assina um posfácio que busca fazer justamente esse balanço da situação do genocídio no terceiro milênio. Ela destaca

diversos avanços políticos e sociais no combate ao racismo, mas não deixa de apontar que o problema do genocídio segue atualíssimo: “Nas ruas do Brasil, jovens negros se mobilizam conclamando seus pares: ‘Reaja ou Será Morto! Reaja ou Será Morta!’. Diariamente as famílias das comunidades e favelas assistem à matança de filhos, netos, sobrinhos, irmãos, primos e conhecidos” (Nascimento, 2016, p. 208).

Arriscamos então uma primeira hipótese comparativa: se na década de 1970 o genocídio descrito por Nascimento se efetivava, sobretudo a partir de estratégias biopolíticas, o genocídio atual se amplia a partir de estratégias *tanatopolíticas* (Agamben, 2010) ou *necropolíticas* (Mbembe, 2016). Guardadas as peculiaridades em suas elaborações, tanto Agamben quanto Mbembe trabalham com as hipóteses de Foucault (1999) sobre as transformações do poder soberano em sua incidência sobre a vida e a morte. Se na biopolítica o poder incide sobre a normatização da vida na lógica do fazer viver e deixar morrer, nas políticas da morte o que é denunciado é um campo de exceção em que a lei mantém o seu gládio mortífero. Para os negros, persiste a lógica do fazer morrer, para além e somada ao deixar morrer.

As estratégias de genocídio descritas por Nascimento se operam, sobretudo a partir do branqueamento da raça. Eram estratégias eugenistas que se baseavam na suposição de superioridade racial, de modo a se propor abertamente “o desaparecimento do negro através da ‘salvação’ do sangue europeu” (Nascimento, 2016, p. 85). Ele demonstra que não se tratava simplesmente de miscigenação a partir de um intercasamento. Denuncia “o crime de violação e de subjugação sexual cometido contra a mulher negra pelo homem branco [que] continuou como uma prática normal ao longo das gerações” (Ibid., p. 83). Além disso, a política imigratória pós-abolição, com objetivo explícito de exclusão do negro do mercado de trabalho, atendia não apenas ao anseio de absorção do negro pelo “sangue europeu”, mas tornava mais contundente e cruel a estratégia de deixá-lo morrer. O racismo persiste com seus efeitos de exclusão do negro do mercado de trabalho, mas a política penal, sobretudo com a guerra ao tráfico,

estabelece uma justificativa para outras estratégias de fazer morrer. É nesse sentido que é preciso pensar a criminalidade, como um sistema econômico e político-penal que produz o assassinato em série de jovens negros e intensifica os efeitos mortíferos do racismo.

Embora, do ponto de vista da consciência política tenhamos um maior reconhecimento do histórico de violência sofrido pelo povo negro, na prática essa consciência não se reverte numa tomada de responsabilidade da elite não negra sobre a manutenção do estado de coisas que mantém o muro da exclusão. Pelo contrário, com a escusa do combate à criminalidade, a mídia faz ecoar um clamor social de intensificação da violência, do aprisionamento de adolescentes e de intervenções belicosas em áreas periféricas. Nas eleições de 2018, vimos estarecidos o sucesso das propostas políticas que defendiam o “abate” preventivo de traficantes, licença para matar, dentre outras medidas que vinham tornar supérfluo o direito ao devido processo legal e, em última instância, à própria existência. Trata-se do que Agamben (2004; 2010) já denunciava: a lógica do estado de exceção transformada em técnica de governo. Até ontem, ainda se notava algum esforço pela preservação dos semblantes, no sentido de disfarçar o caráter homicida das políticas de segurança. Hoje e daqui para o futuro, se as instituições democráticas e organizações da sociedade civil não opuserem nenhuma força de resistência, podemos chegar a um Estado que se orgulha de seu caráter sanguinário.

Zaffaroni já propunha, desde o início da década de 1990, que os sistemas penais latino-americanos estariam operando um verdadeiro “genocídio em ato” (Zaffaroni, 1998, p. 127). Ele vislumbra essa operação no próprio fato de que a violência cotidiana do sistema penal sempre acaba atingindo “os setores mais vulneráveis da população e, particularmente, os habitantes das ‘villas miserias’, ‘favelas’, ‘pessoas jovens’, etc.” (Ibid., p. 129). Inspirada nessa tese, a socióloga Vera Malaguti (2003; 2015) desenvolve vários estudos com o intuito de compreender como a associação entre drogas e juventude negra e pobre da periferia do Rio de Janeiro levou a uma política de

extermínio e de encarceramento seletivo: “A droga se converteu no grande eixo moral, religioso, político e ético da reconstrução do inimigo interno, alavancando o crescente aumento da população encarcerada, como sempre seletivamente composta por pobres, jovens e afro-descendentes” (Batista, 2015, p. 23). A autora afirma com assertiva ênfase que a “ideologia do extermínio” encontra-se hoje muito mais difundida e introjetada do que nos anos imediatamente posteriores à ditadura. Ela traça uma história da criminalização da juventude no ocidente, com especial destaque para os “contornos dramáticos de nossa margem colonizada” (Ibid., p. 29). Não a retomaremos aqui, mas chamamos a atenção para o fato de que o racismo sempre fez parte dessa história. Apesar do assombroso fracasso dessa política bélico-proibicionista de guerra às drogas, que só tem aumentado a criminalidade, o medo e a violência nos últimos anos, a autora ainda chama a atenção para o que ela denomina de “adesão subjetiva à barbárie” (Ibid., p. 30), para demarcar não apenas nossa apatia diante do genocídio dos jovens negros, mas a crescente demanda pelo fortalecimento de um poder punitivo como solução para a conflitividade social.

Diversas obras do cinema brasileiro expõem as reentrâncias dessa violência urbana. O documentário *Quanto vale ou é por quilo* (Bianchi, 2005), em especial, busca relacionar diversas formas pelas quais a dominação racista de herança escravocrata é reatualizada nos meandros das relações sociais contemporâneas. O documentário *A 13ª emenda* (DuVernay, Averick & Barish, 2016), embora seja norte-americano, explora justamente os mecanismos penais e políticos que, a partir de uma brecha na constituição, foram capazes de reatualizar situações drásticas de exclusão, encarceramento e exploração do trabalho e dos corpos negros nos Estados Unidos. Segundo o documentário, o sistema prisional norte-americano hoje encarcera mais negros do que a escravidão o fazia no passado. Nesse sentido, podemos ver como o capitalismo opera uma transformação nas estratégias de dominação: modifica-se a forma, mas a criminalidade passa a ser o novo reduto que justifica, aos olhos da sociedade branca e,

muitas vezes, dos próprios pares, o extermínio de pessoas negras. No Brasil, parece haver, de forma bem nítida, uma tentativa de manter o negro, sob a aparência de transformação das relações, no mesmo lugar de servidão. A própria origem da expressão “para inglês ver” pode nos revelar uma verdade do que tem sido até hoje as políticas de segurança para o povo negro: uma tentativa de manter, sob uma aparência de igualdade social, os privilégios históricos de uma elite que prefere pensar que não tem nada a ver com a violência.

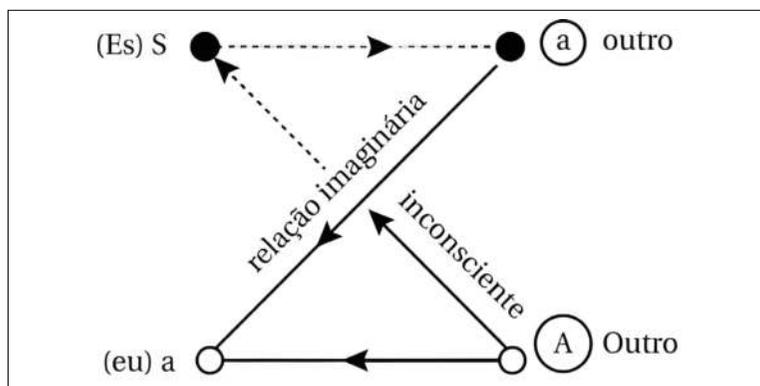
UMA LEITURA LACANIANA DA ARTICULAÇÃO ENTRE RACISMO E GENOCÍDIO

A partir de nossos estudos sobre as modalidades de apresentação da morte violenta no laço social (Bispo, 2015; 2018), efetuados com base nas articulações topológicas de orientação lacaniana entre Real, Simbólico e Imaginário, podemos formular uma hipótese de articulação entre o racismo persistente no contexto brasileiro e os efeitos denunciados de genocídio. A abordagem lacaniana é elucidativa justamente por que permite explicitar formas de amarração entre dimensões que são tomadas geralmente de formas desconexas.

Os estudos sobre racismo já nos fornecem uma distinção entre o que podemos chamar de uma dimensão simbólica do racismo e seu registro imaginário. Ao expor o que é o racismo estrutural, por exemplo, Almeida (2018) chama a atenção para os aspectos que não são imediatamente visíveis como uma violência direta, mas que funcionam de forma a normalizar uma relação de desigualdade racial. Ele propõe que pensemos o racismo de forma conjuntural, ou seja, não apenas como um desvio acidental que possa ser atribuído a um erro subjetivo ou à falha moral de alguém, mas como uma forma de racionalidade. Essa distinção pode ser entrevista na diferença que propõe Zizek (2009) entre uma violência subjetiva – visível na ação dos sujeitos – e uma violência objetiva ou sistêmica – que se apresenta de forma impessoal nas relações sociais, políticas e econômicas

e no próprio uso da linguagem. Ora, se tomamos o uso lacaniano da noção de estrutura, pensamos o quanto a psicanálise não poderia ajudar a circunscrever justamente essa organização discursiva do racismo que ultrapassa a dimensão intersubjetiva. Isso nos ajudaria a entrever inclusive a amplitude do significado da alusão que fizemos acima quanto ao recalçamento da violência racista no contexto brasileiro. Dizer que o racismo opera de forma inconsciente não significa, pois, apenas a denegação subjetiva de uma significação que explicitaria o ódio contra o negro, mas, sobretudo, a inscrição desse ódio como índice de uma regulação discursiva no campo do Outro. O esquema L de Lacan nos mostra que o campo do Outro é uma instância que não apenas transcende as relações intersubjetivas particulares, mas as determina, possibilitando a reiteração das significações conflituosas (de rivalidade e idealização) no confronto com os semelhantes.

Figura 2 - Esquema L (Lacan, 1954-55/2010, p. 152)

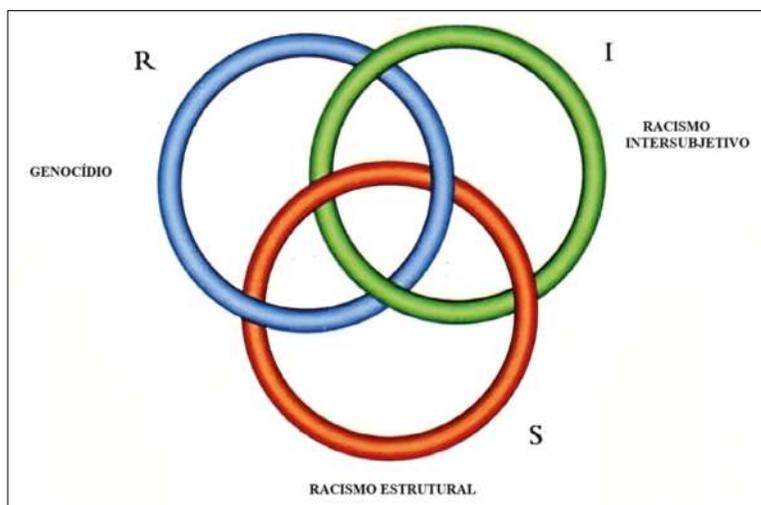


É nesse sentido que propomos uma articulação entre o racismo estrutural e o racismo interpessoal ou intersubjetivo: por um lado, o racismo estrutural funciona como um algoritmo oculto que determina o surgimento das significações racistas no nível intersubjetivo; por outro, é a relação intersubjetiva, situada por Lacan no registro imaginário, que vem dar corpo ou consistência ao racismo estrutural,

tamponando seu furo essencial, sua carência de fundamento. Podemos recorrer aos exemplos já citados em relação à incidência seletiva do direito penal na criminalização do negro. Se a lei de drogas de 2006, que buscava reduzir a penalização dos usuários, direcionando-os do sistema penal para o de saúde pública, teve o efeito racista de associar a autuação como tráfico quase que exclusivamente aos jovens negros, essa operação não se deve exclusivamente à incidência regulatória da lei (racismo estrutural). É justamente uma brecha na lei (ausência de critérios objetivos) que deixa a decisão à mercê do arbítrio do policial, que vai buscar nos semblantes do corpo negro as insígnias de uma periculosidade imaginária (racismo intersubjetivo). Vera Malaguti constata que os relatórios e processos dos agentes do sistema são bastante claros em relação a essa suplementação imaginária, de modo que poucos se sustentavam nos critérios ligados à droga objetivamente. Em geral, recorriam a referências como “às famílias ‘destruturadas’, às ‘atitudes suspeitas’, ao ‘meio ambiente pernicioso à sua formação moral’, à ‘ociosidade’, à ‘falta de submissão’, ao ‘brilho no olhar’ e ao desejo de status ‘que não se coaduna com a vida de salário mínimo’” (Batista, 2015, p. 24), todas estranhas à própria lei.

Se no primeiro ensino Lacan destacava mais o aspecto estruturante do simbólico, no último ensino ele destaca essa dimensão do furo como sua consistência que permite uma amarração com as outras instâncias. Se no primeiro ensino o imaginário aparecia mais como dispersão a ser contida pela linguagem, no último ensino é relacionado com a própria consistência, como o que vem dar corpo ao significante. O elemento que falta circunscrever, pois, para completar a nossa tríade é justamente o Real. Propomos, pois, situar o genocídio nesse lugar, como efeito *ex-sistente*, da amarração entre o racismo intersubjetivo e o racismo estrutural.

Figura 3 - Amarração no nó borromeano (Elaboração própria a partir do nó borromeano de Lacan)



Ao associar o genocídio ao Real, evocamos seu caráter disruptivo e traumático, de destruição e exclusão de sentido. De forma mais precisa, ao propor sua *ex-sistência*, destacamos a relação de exclusão singular que Agamben relaciona com o próprio estado de exceção generalizado, na qual “o que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma” (Agamben, 2010, p. 24). Podemos verificar, então, por que parece mais fácil demonstrar o caráter mascarado do racismo à brasileira, relacionando-o com os aspectos simbólicos ou estruturais de sua incidência, do que sustentar o genocídio como efeito de sua operatividade. Por sua própria consistência, enquanto Real, o genocídio escapa à sua apreensão pelo simbólico, ou, melhor dizendo, tem com a linguagem essa relação paradoxal de *ex-sistência*, de modo que sua demonstração dependerá sempre da circunscrição desse paradoxo.

Ao tratar sobre essa dimensão Real da morte violenta, já havíamos evocado justamente esses pontos que Agamben (2010) e

Mbembe (2016) destacam a respeito de sua relação de exceção com a política moderna:

Se o soberano viria antes encarnar o significante mestre que representava, para os súditos, o núcleo da identidade de um povo, concentrando em si o direito de matar, na modernidade, o sistema político operaria o recalque desse mestre (S2/S1), ocultando nas diversas formas de regulação burocrática da vida, a dimensão mortífera da biopolítica. Não é por acaso, pois, que Agamben (2010) discorre sobre “o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica” (p. 138), na medida em que implica o poder de decidir qual vida pode ser morta sem que se cometa homicídio. Ele sugere que somente porque, em nosso tempo, a política tornou-se integralmente biopolítica, ela pôde realizar, em proporções antes desconhecidas, o objetivo último que Arendt atribuía aos campos de concentração de promover uma dominação total do homem (Bispo, 2018, p. 187).

Mbembe é bem incisivo ao apontar a forma como a colônia se coloca, em relação à Europa, como esse lugar de exclusão mortífera, que também foi circunscrito por Zaffaroni (1998) não apenas em relação ao neo-colonialismo, mas também em relação ao genocídio em ato empreendido por nossos sistemas penais na América Latina: “a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a ‘paz’ assume a face de uma ‘guerra sem fim’” (Mbembe, 2016, p. 132). Não é justamente esse paradoxo que testemunhamos por anos a fio nas favelas do Rio de Janeiro, em que a pacificação se exerce somente por meio de uma intervenção militar interminável? O termo polícia pacificadora talvez seja a expressão mais ilustrativa dessa condição.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ANALÍTICAS

Diante de tudo, resta afirmar que é preciso, no contexto brasileiro, ampliar a ideia de criminalidade para além da violência diretamente visível quando os jovens negros são os protagonistas. É preciso desvelar todo o sistema econômico-financeiro e sócio-simbólico que situa esses jovens como soldados de uma Guerra da qual a hipótese de deserção não é menos ameaçadora que o envolvimento nela. Podemos ver claramente essa situação descrita na narrativa de um jovem que cumpria medida socioeducativa, escutado no âmbito da pesquisa em Belo Horizonte:

Eu já vi também altos colegas meus que saíram, daí passou um tempo, morreram. Tem altos colegas meus que foram desse jeito. Tinha até um colega que ficou uns cinco ou seis anos assim sem envolver, então eles foram lá e mataram ele. Porque ele já foi envolvido. Igual eles falam: “quem é envolvido uma vez, é envolvido pra sempre!

Essa fala testemunha justamente essa ameaça mortífera que suplanta e atropela as próprias escolhas subjetivas. Se, por um lado, a psicanálise não pode deixar de apostar nas saídas subjetivas, por outro lado, também não pode deixar de entrever que essas saídas não comportam nenhuma garantia diante do horror genocida que não cessa de atualizar-se no cotidiano dos jovens. Nesse sentido, é preciso cuidado para que o uso da noção de responsabilidade subjetiva, tão cara à psicanálise, não venha funcionar a favor da denegação do racismo estrutural fomentado pelas próprias políticas públicas de segurança e pelo sistema jurídico-legal que, sobretudo no combate ao tráfico de drogas, tem sido em grande parte responsável por engendrar, como um efeito *ex-sistente* de sua operação, um verdadeiro genocídio de jovens negros.

É nesse sentido que, sair da criminalidade tem sido, muitas vezes, sair para um beco sem saída, na medida em que, a cada passo de sua trajetória, o jovem com histórico de envolvimento tende a ser relançado a lugares que lhe renegam o reconhecimento de sua humanidade e o valor de sua vida. Podemos ver isso na história de Sandro, apresentada no documentário Ônibus 174 (Padilha & Lacerda, 2002), em que, após alguns encontros que lhe apontavam perspectivas de vida, sempre se seguiam outros contatos com o pior, até culminar no ponto em que sua morte é comemorada como um espetáculo midiático.

É ilusória a ideia de que a guerra ao tráfico recruta seus soldados apenas pela questão econômica. Há toda uma promessa não dita de poder e visibilidade, tanto do lado dos policiais que se arriscam quanto dos adolescentes que são levados a se envolver no crime. É preciso lembrar que a maioria dos jovens mortos no cotidiano da guerra ao tráfico, inclusive dentre os policiais, é negra e pobre. Muitos habitam territórios nos quais a única presença do Estado é a ação de sua mão armada, para *fazer morrer*. Mas essa ausência do Estado também aparece como *deixar morrer*, o que se concretiza nos cortes de investimentos em direitos básicos, como saúde e educação. Desse modo, o racismo funciona como uma barreira que elimina perspectivas de vida e confina muitos jovens em uma situação de pobreza e invisibilidade social. Nessa conjuntura, a criminalidade se mostra como uma forma de laço social que força muitos jovens negros, sem perspectiva de vida ou futuro, num cotidiano de violações constantes e de ameaças violentas. Essa relação é ilustrada por uma fala do documentário *Sem saída*, produzido pelo Grupo de Pesquisa *Homo Sacer* da UFES, com apoio do Observatório da Mídia da UFES, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB-ES) e do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Serra, e que foi lançado em agosto de 2018:

Quando era criança e apanhava feito bicho, meu pai me colocava no sal para que as minhas feridas doessem mais ainda, eu

gritava por socorro, escutava os vizinhos que diziam: não vai se meter não, não é problema nosso, vai arrumar uma encrenca, então ninguém me socorreu, ninguém nunca lá. Quando ia para a escola, muitas vezes me expulsaram da escola, mas ninguém ia lá me defender na escola. Quando eu decidi, pegar um revólver e fui à Bahia roubar uma mansão, na fuga eles foram me buscar de helicóptero. Se tivessem me socorrido antes, se tivessem ouvido meu pedido de socorro, eu não teria chegado aqui.

Esse documentário, que reúne relatos de famílias afetadas pela greve da Polícia Militar do Estado do Espírito Santo em fevereiro de 2017, menciona que foi constatado que, dos 48 jovens até 18 anos assassinados naquele mês, 42 eram egressos do Sistema Socioeducativo do Estado. Isso mostra que não é apenas no caos do sistema prisional que se materializam os atuais campos de extermínio que dão materialidade ao genocídio brasileiro. Desde o sistema socioeducativo já temos, voltado para os adolescentes, um aparelho repressivo do Estado que cumpre essa função macabra. Se recentemente, em relação ao sistema prisional, o Supremo Tribunal Federal já atestou um estado de coisas inconstitucional – que é o próprio reconhecimento do caráter normal e sistemático de uma situação de violação de direitos fundamentais –, em relação aos adolescentes de uma unidade de internação socioeducativa no Estado do Espírito Santo, houve em 2018 a concessão de um inédito habeas corpus coletivo em atenção a um pedido da Defensoria Pública que denunciava as reiteradas agressões, maus-tratos e tortura dos internos.

Em um dos relatos presente no documentário supracitado, é destacada a fala de um jovem que, ao ser perguntado onde morava, responde que vivia “num buraco num beco sem saída”. Embora sua referência fosse literal, sua repercussão metafórica reverbera nas vozes do documentário que denuncia diversas violências perpetradas pelo poder público contra os adolescentes, desde torturas até a banalização das mortes violentas.

Guerra, Cunha, Costa e Silva (2014) sugerem que “cada adolescente amarrará sua resposta sintomática para lidar com o real que irrompe com a puberdade, cada um direciona seu sintoma para quem o acolha, podendo ser desde um analista a uma instituição” (p. 171). No contexto de periferia, ambiente acossado pelas guerras do tráfico, a figura acolhedora que se apresenta é, muitas vezes, a do traficante que representa para o jovem um suposto saber, uma resposta ao furo da linguagem e à angústia de encontro com esse furo. A resposta sintomática é se alienar ao saber do Outro do tráfico, que significa uma possibilidade de laço social ou, como no exemplo da fala citada acima, recorrer às armas e às saídas violentas, pelas quais ele pode momentaneamente sair de uma condição de invisibilidade, ainda que seja por um reconhecimento apenas efêmero e passageiro.

CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS INCONCLUSIVAS

Pensar a responsabilidade subjetiva dos jovens pela busca de saídas não pode mais ser incompatível com a crítica que expõe a responsabilidade do Outro social. A psicanálise tem também essa vocação de crítica das estruturas que tendem a reproduzir um lugar social que obriga muitos jovens negros a verdadeiros malabarismos para escapar desses becos sem saída. Mais do que somente esperar que esses jovens pulem esses muros, é preciso demoli-los, pois, ao pular, eles tenderão a ser escorraçados pela lógica genocida que impera no laço social. Quem constrói os muros precisa se dar conta do efeito mortífero que provoca.

Resgatar a discussão sobre genocídio não tem a função de estabelecer uma conclusão explicativa da condição política dos jovens negros brasileiros. Porém, não se reduz também a uma reivindicação identitária. Trata-se antes de provocar um trabalho do pensamento sobre os traumas e fraturas sociais não elaborados de uma situação bárbara de escravização que perdurou por séculos e que, mesmo após sua abolição, persiste

nas versões modernizadas de exercício de um poder letal contra uma população. A necessidade de elaboração desse trauma não é exclusiva dos sujeitos expostos cotidianamente à violência, é sobretudo das instâncias sociais que determinam novas políticas que repetem antigas formas de dominação.

REFERÊNCIAS

Agamben, G. (2004) **Estado de exceção**. (Iraci D. Poleti, trad., Coleção Estado de Sítio). São Paulo: Boitempo.

Agamben, G. (2010) **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua, (2 ed.) (H. Burigo, trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Almeida, S. L. (2018) **O que é racismo estrutural?** (Coleção Feminismos Plurais). Belo Horizonte, MG: Letramento.

Batista, V. M. (2003) **Díficeis ganhos fáceis**: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Revan.

Batista, V. M. (2015) A juventude e a questão criminal no Brasil. In: **Mitos e verdades sobre a justiça infanto-juvenil brasileira**: por que somos contrários à redução da maioridade penal? (p. 22-31). J. L. Q. de Magalhães, M. J. G. Salum & R. T. de Oliveira (orgs.) Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia.

Bianchi, S. & Bianchi, S. (2005) **Quanto vale ou é por quilo?** Brasil: RioFilme.

Bispo, F. S. (2015) **A morte violenta**: uma abordagem psicanalítica sobre seus diferentes modos de apresentação no laço social (Tese de doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Bispo, F. S. (2018) **Morte violenta**: modalidades de apresentação no laço social. Curitiba: CRV.

Deursen, F. (2017) O Brasil tem mais assassinatos do que todos estes países somados. **Superinteressante**. Blog Conta Outra, (1 dezembro) Recuperado em 16 nov. 2018 de: <https://super.abril.com.br/blog/contaoutra/o-brasil-tem-mais-assassinatos-do-que-todos-estes-paises-somados/>

DuVernay, A. (direção) & DuVernay, A., Averick, S., Barish, H. (produção) (2016) **A 13ª emenda** [Documentário]. Estados Unidos: Kandoo Films, Netflix.

Foucault, M. (1999) **Em defesa da sociedade**. (M. E. Galvão, trad.). São Paulo, Martins Fontes.

Guerra, A. M. C., Cunha, C. F., Costa, M. H. & Silva, T. L. (2014) Risco e Sinthome: a psicanálise no sistema socioeducativo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 30 (2), 171-177. Recuperado em 17 set. 2018 de: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722014000200006>

Grupo de Pesquisa Homo Sacer - UFES (2018) **Sem saída** [Documentário on-line]. Observatório da Mídia - UFES. Brasil, Vitória, ES: Ordem dos Advogados do Brasil (OAB-ES) & Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Serra (Produção).

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública - FBSP (2018) **Atlas da violência 2018** [Versão digital]. Rio de Janeiro. Recuperado de: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf

Lacan, J. (2010) **O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Seminário original proferido em 1954-1955).

Mbembe, A. (2016) Necropolítica. **Arte & Ensaios, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, Temáticas, 32, 123-151.

Nascimento, A. (2016) **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**, (3 ed.). São Paulo: Perspectivas.

Padilha, J. & Lacerda, F. (diretores), Padilha, J. & Prado, M. (produtores) (2002) **Ônibus 174** [Documentário, DVD]. Brasil: Riofilme.

Zaffaroni, E. R. (1998) **Em busca de las penas perdidas: deslegitimación y dogmática jurídico-penal**. Segunda reimpressão. Buenos Aires, Argentina: Ediar Sociedad Anonima Editora Comercial, Industrial y Financiera.

Žižek, S. (2009) **Violência: seis notas à margem**. Lisboa: Relógio D'água.

Tornar-se negro, entre a identificação e a alienação

Leandro Bento da Silva¹¹

Renata Damiano Riguini¹²

RESUMO

Este artigo aborda, pela psicanálise, os conceitos de identificação e de alienação na formação do eu. Tais conceitos nos permitirão compreender como o sujeito negro vive a dimensão singular da sua subjetividade, inserida na cultura, considerando que a hegemonia

11 Psicólogo pela PUC-Minas, integrante do Grupo de Estudos Pretos em parceria com a Coordenação de Pesquisa em Psicologia - PUC/Coração Eucarístico (2018-2019).

12 Psicóloga, Psicanalista. Doutora e pós-doutora em Psicologia pela PUC-Minas. Mestre em Psicologia pela UFMG.

branqueada determina, historicamente, as relações com a negritude e a raça. Elucidaremos a percepção que o negro tem de si e como ocorre o processo de tornar-se negro, ao perceber as relações possíveis com a sua pele. Para realização da pesquisa, entrevistou-se três pessoas negras, estudantes de psicologia e fez-se uma análise da bibliografia que aborda o tema.

Palavras-chave: Psicanálise, Negro, Identificação, Alienação.

INTRODUÇÃO

Neste artigo discutiremos sobre a influência das vivências do preconceito racial na construção da subjetividade dos negros. Nesse sentido, torna-se necessário abordarmos como o racismo pode permear a construção de dois processos subjetivantes, segundo a psicanálise: a identificação e a alienação. A percepção dos sujeitos negros muitas vezes é vivenciada a partir de uma cultura que privilegia, esteticamente ou sistematicamente, um corpo branco. Essa normatização da estética e da valorização da branquitude pode ser determinante para os laços sociais dos negros e negras.

O racismo é um fenômeno humano, existente em diversas formas de sociedades contemporâneas, mas que existe há tempos na história da humanidade. Ele acontece de forma rotineira na vida das pessoas. O percurso histórico do racismo foi, desde sempre, embasado em um discurso e em ações de soberania e hierarquia. Até mesmo teorias científicas passaram a endossar o racismo, o que lhe deu ares de legalidade. Oriundos do racismo, genocídios, objetificações e invisibilidades, são mecanismos que atuaram e atuam sobre os corpos negros, deixando marcas reais, físicas e psíquicas.

No Brasil, a dita democracia racial torna o entendimento do racismo ainda mais difícil. Aqui, a mestiçagem e a suposta convivência igualitária e harmônica das raças são usadas para generalizar o discurso da igualdade entre todos. Sabemos que, definitivamente, não é essa a nossa realidade. É a partir de tais percepções que este

artigo se propõe a investigar e analisar como os mecanismos psíquicos influenciam ou são influenciados por vivências raciais marcadas pelo racismo e por vivências segregacionistas. Para tanto, usaremos os conceitos de identificação e alienação na teoria psicanalítica e articularemos às entrevistas feitas com pessoas negras.

Com base nas proposições Freudianas e Lacanianas acerca das identificações e da alienação, discorreremos sobre a importância desses processos psíquicos na estruturação do sujeito, e a função que o Outro ocupa nesse processo. Nossa hipótese parte da observação de que o sujeito negro passa por um processo de subjetivação que lhe é particular em decorrência da sua cor. Assim, nos perguntamos como esse sujeito se torna ou se percebe negro.

Na pesquisa entrevistamos três sujeitos, sendo duas mulheres e um homem. Eles são jovens negros, estudantes de Psicologia. Após as entrevistas categorizamos os dados obtidos ressaltando os pontos que na investigação clínica – método utilizado para análise – dão significado e confirmam como os sujeitos negros são afetados do ponto de vista psíquico pelas experiências que as questões raciais os impõem.

O EU A SE CONSTITUIR E A IDENTIFICAÇÃO

Neste tópico, abordaremos a dimensão estruturante que todo sujeito passa em sua vida psíquica nos primeiros anos de vida e que influenciarão na forma como ele se percebe ao longo da vida. Para a psicanálise, a constituição do eu, processo necessário para o advento do sujeito, dá-se fundamentalmente pela via das identificações. Reis Filho (2000) aponta que, em Freud, as identificações são os processos psicológicos pelos quais um aspecto ou um atributo do outro é assimilado. Fala-se da dimensão de incorporação ou projeção de uma propriedade do outro que, total ou parcialmente, é tomado como

modelo. A identificação, então, coloca-se como um meio pelo qual os sujeitos se inserem no laço com o Outro.

Inicialmente, Freud (1914/1987) localiza o eu como um eu rudimentar. Ele utiliza a noção da satisfação das necessidades orgânicas para caracterizar esse eu que se desdobrará em consecutivas estruturas. As necessidades vitais são, por exemplo, o prazer que a criança sente ao ser alimentada, a satisfação em ser limpa e cuidada, ou quando, com algum desconforto, sente, pela ação da mãe, um alívio de seu sofrimento. Dessa forma, o eu rudimentar seria o resultado dos investimentos na dimensão do prazer e desprazer, movimento que cria memórias e traços.

Mais tarde, em “Sobre o Narcisismo: uma introdução” (1914/1987), Freud utiliza a investigação clínica para elaborar o conceito de narcisismo. Nesse artigo, ele salienta, inicialmente, que o narcisismo é uma vivência inerente e necessária “a toda criatura viva”. Ali, o autor nos ensina que, na experiência do bebê, as pulsões eram autoeróticas e caóticas, não suportando a constituição de uma unidade do eu. O narcisismo é uma necessidade estrutural do sujeito investir o corpo próprio como objeto para ter uma unidade, um corpo, um eu. O eu é um objeto que se articula, após uma exacerbação da libido direcionada para si, com um Outro, que, além de satisfazer o eu – chamado por Freud (1914) de eu real –, também opera julgando ou censurando a autossuficiência que caracteriza essa vivência.

Ao passar pelo narcisismo, o sujeito único pode agora investir sua libido em objetos exteriores. Investir em objetos exteriores significa direcionar parte desse amor a si para o mundo, movimento necessário para sustentação da civilização. O conceito de narcisismo é fundamental para entendermos como o sujeito desloca suas identificações. Entra em cena a necessidade de uma ação psíquica diferente, nova, uma substituição do narcisismo perdido que se articula com o próprio ideal.

Freud define três formas de identificação. A identificação primária ao pai da “pré-história pessoal”, que se dá na fase anterior ao

conflito edípico. Quer dizer, tempo em que o desejo pela mãe surge e o pai torna-se rival. É ainda o período no qual o objeto é assimilado pela ingestão/incorporação. Em “Totem e tabu” (1913/1990), Freud apresenta a ideia de uma lei que se instaura com o totem erigido após a morte do pai detentor de todas as mulheres. O pai é morto pelos filhos e sua morte resulta da rivalidade. Os irmãos se unem depois desse ato, e fundam uma fraternidade que respeita parâmetros legais, que proíbem o incesto, colocando os interditos em nome do pai morto.

A segunda forma de identificação é a identificação regressiva, que consiste na escolha e abandono do objeto, o sujeito identifica-se ao traço do objeto, apropriando-se de dele. Esse objeto será alvo de amor ou ódio. Podemos dizer que a identificação regressiva é promovida pelo estabelecimento de laços, encontros e desencontros.

A terceira identificação é a identificação histórica, na qual há uma percepção de um ponto comum com outra pessoa que não é objeto da pulsão sexual. Esse tipo de identificação é baseada no desejo, que é sempre o desejo do Outro, e se articula com a castração.

Ao tomar para si as características do objeto, pela via da identificação o sujeito vive a possibilidade de amá-lo ou de ser igual ao objeto de amor. Stenner (2004) diz que tal processo remonta ao narcisismo, em que o eu é tomado como objeto de investimento e que se desdobra na necessidade da construção do ideal, do ideal do eu.

No processo de constituição do sujeito, e ainda ao longo dos processos identificatórios, mais precisamente após o narcisismo, há o surgimento do *eu-ideal* e do *Ideal-de-eu*. O eu-ideal e o Ideal-do eu, são instâncias psíquicas que marcam o sujeito no que tange ao registro do imaginário (especulações) e ao registro do simbólico (linguagem), respectivamente. O narcisismo é o tempo da constituição do sujeito marcado pela autossuficiência: uma grande satisfação autoerótica o faz se bastar. Mais tarde, o sujeito, ao esbarrar com a realidade, passa a perceber o outro e a relacionar-se com ele. Aqui há um movimento libidinal, há um deslocamento da libido, antes direcionada ao eu, em busca de objetos possíveis de serem investidos. O eu-ideal é

a imagem do sujeito no espelho, imagem ideal e completa, fruto do narcisismo que organiza as pulsões. Podemos dizer que o eu-ideal é responsável pela identificação primária. Reis Filho afirma que, “O ideal-do-eu fornece ao indivíduo um modelo a partir do qual seu psiquismo vai se estruturar; um modelo ideal, perfeito ou quase, que recupere o narcisismo original perdido” (Reis Filho, 2000. p. 64).

Salienta-se, assim, a importância do eu na estruturação do sujeito, e, mais ainda, dos processos em que a libido se desloca, ora no próprio eu, ora com objetos, conforme Freud (1914/1987) apresenta. As percepções de si e a consciência moral são percebidas pelo supereu, sob influência do recalçamento, conforme Reis Filho (2000) afirma. Essas percepções e a autoestima são um resquício do narcisismo infantil.

O ideal-de-eu, por sua vez, opera como a instância reguladora do desejo, conforme aponta Freud (1914/1987). A castração, vivida no Édipo, impõe ao sujeito que a aceitou, a lei que regulará as condutas. Esse acontecimento esbarra nas manifestações culturais, como credo, raça, política e sociedade. A moral dará parâmetros para as relações e o supereu encarrega-se de dar conta do sentimento de culpa, necessário para a sustentação dos laços sociais.

Através do entendimento da estruturação do eu, que passou pelo narcisismo, e instaurou as dimensões do eu-ideal e ideal do eu, é possível perceber que há um mecanismo singular em jogo. Vale salientar, neste trabalho, que há também, nessa estruturação, algo que vem de fora, do Outro, aliado ao ideal, que é determinante na vida psíquica dos sujeitos. No caso do negro, a passagem pelo ideal do eu, é vivenciada dentro de uma cultura que valida o corpo branco como um corpo ideal, a partir disto o negro vive segregado. Reis Filho (2000) cita Souza (1983) e relata:

De acordo com Souza (1983), o ideal de eu do negro brasileiro é branco, o que quer dizer que a imagem corporal do negro é forjada à semelhança do branco, tornando opaca a questão da

negritude. Conforme tentei demonstrar anteriormente, houve, principalmente a partir do século XIX, o desenvolvimento de um projeto de nação, da qual a figura do negro destoava. A contínua exclusão, aliada a um espelho opaco, torna difícil, e às vezes impossível, ao sujeito negro realizar seu ideal. As possibilidades que lhe acenam são: buscar um substituto do ideal irrealizável, um parceiro branco; em muitos casos, essa união revelará o amor do negro à brancura do parceiro branco e, em contrapartida, o branco buscando no parceiro negro a significação positiva que alguns esteriótipos adquirem, em nível do discurso, do mito negro (a superpotência sexual e o exotismo, por exemplo) (Souza, 1983 apud Reis Filho, 2000, p. 66).

A citação anterior dimensiona a peculiaridade e a robustez da influência de um projeto social que torna aspectos culturais positivos, oriundos da branquitude. Tal influência chega ao ponto da figura do negro destoar, isto é, ser colocado como um outro, como um segregado, identificado a um modelo estereotipado.

A identificação, segundo Ferrari e Pereira, tem um papel importante nas formas de interação social e também sobre as formas de segregação, que segundo os autores, “... está intimamente ligado aos sentimentos de aversão e hostilidade presentes em toda relação afetiva que perdure por algum tempo” (Ferrari & Pereira, 2016, p. 205). Os autores apontam que as identificações embasam a relação do outro em nós, e, que através desses processos, a exclusão ou segregação tomam as relações. As identificações são a base para as formas de laço social. Salienta-se a importância dos sentimentos narcísicos, para manutenção do eu frente ao outro, pois ele, o narcisismo dita a relação do corpo e da psique com o mundo, além de compor o que se chama autoestima, sentimento tão impactante na vida adulta dos sujeitos. Ao que toca o sentimento de aversão, Ferrari e Pereira (2016) relatam:

Os sentimentos de aversão e hostilidade, presentes em toda relação com o outro, podem se apresentar sob a forma de ambivalência afetiva para com os que amamos; de manifestação narcísica aversiva aos que nos são estranhos; ou de um “narcisismo das pequenas diferenças”, que se evidencia nas relações de proximidade (Ferrari & Pereira, 2016, p. 207).

Os autores relatam que em nossa cultura, o que aumenta, ainda mais, o horror ao diferente, e, por exemplo, o aumento da prática racista e de outras formas de segregação, se dá, em grande parte, pela presença do discurso que universaliza e massifica comportamentos. Os autores afirmam:

Esse ideal universalizante e uniformizante, encontrado nos “impasses da época” – época de todos iguais e/ou para todos” – tem, como contrapartida, um efeito crescente de segregação. Ou seja, existe uma estrutura pela qual, quanto mais se encaminha para o universal, mais se segrega o particular. O particular refere-se ao que resta denegado, recalcado, à função estruturante da falta do outro; é a castração, o mal-entendido que porta cada um dos falantes que somos desde o nascimento (Ferrari & Pereira, 2016, p. 208).

O processo de identificação, perpassado pela experiência temporal e espacial, apontam para construção da subjetividade de qualquer indivíduo como fatores basilares, inerentes a qualquer um. No entanto, para um sujeito negro, a vivência diante de um recorte racial, tem implicações que devem ser refutadas e demandam um maior esclarecimento.

Nesse sentido, Santos (1983) aponta que o ser negro esbarra o tempo todo na dinâmica do ser, do viver precarizado, no que tange a arcabouços de características positivas para a pele preta que por vezes é dito como feio. Tomando essa vivência singular, discorreremos

sobre as possibilidades que o sujeito tem ao deparar-se com o Outro, alienar-se ou separar-se.

ALIENAÇÃO E SEPARAÇÃO, O CAMPO DO OUTRO

Lacan (1961-1962) nos ensina sobre dois processos de subjetivação, a alienação e a separação. Neste trabalho, a partir das falas dos entrevistados optamos por falar mais detidamente somente sobre a alienação. Esse mecanismo se dá pela vivência do sujeito com a linguagem. Lacan nos ensina que o recém-nascido é colocado, introduzido no mundo, na cultura de forma a ser tomado pelos significantes que o antecedem. Com isso, o sujeito aliena-se ao Outro que oferta o acesso à linguagem. A alienação é, portanto, própria da constituição do sujeito, e surge pela ação da linguagem.

A relação com a mãe, inicialmente, simboliza a relação com o Outro. Por meio da troca entre mãe e bebê, o *infans* se torna ser falante, pois tem alguém que fala com ele, possibilitando o acesso a contingências de significantes que o acompanharão ao longo da vida. Em outras palavras, há uma identificação com um significante. Logo, o sujeito adere a determinados códigos para ser validado pelo Outro que fala. O Outro, então, o ajuda a se inserir na linguagem, no laço social, mesmo que não seja possível uma representação total, já que sempre há algo que escapa nessa representação.

Lacan (1963-1964) aponta que o primeiro gesto da criança que possibilita esse intercâmbio de significantes se dá pelo grito. Ao gritar, existe um Outro que acolhe, que apazigua, mas também introduz ao mundo da criança a relação com o objeto hostil. Uma segunda característica do grito se dá na dimensão da falta do objeto que instaura a falta, o furo necessário para a possibilidade de advir dali um sujeito. O grito seria a primeira forma de relação do sujeito com significantes.

Ao mesmo tempo em que o significante inaugura a relação de sentido para o sujeito ele, também, apaga o sujeito no intervalo entre os dois. É no intervalo entre dois significantes, s_1 - s_2 , que há uma

articulação entre o sujeito e o sentido. Nesse mecanismo há um sentido dado pelo Outro que escapa ao sujeito, conforme relata Brauer e Bruder (2007), “há uma perda da cobertura dos sentidos dados” (Brauer & Bruder, 2007, p. 43).

A alienação é, nesse contexto, uma escolha forçada. Esse termo é usado por Lacan (1964) ao ensinar que o sujeito tem que escolher entre o ser e o sentido do significante aderido, uma alternância de vida e morte que produz um desaparecimento do sujeito, a *afânise*. O sentido surge do campo do Outro para recobrir o ser. O ser é eclipsado, então, em parte de seu campo. A alienação pode ser vista então como uma captura do sujeito pelo significante, que fica assujeitado ao significante. Há um desaparecimento do sujeito, que é substituído por um significante no seu lugar, dentro do desejo do Outro.

É possível que o sujeito se separe de determinado sentido para si capturado quando encontra o objeto do seu desejo, o objeto *a*. O objeto *a*, objeto retirado do campo, abrindo para falta. Agora, a partir desse furo deixado pelo objeto, é possível o sujeito desejar. Para Aulagnier (1979) o Eu, “O Eu situa o Eu do outro como objeto de necessidade, tomando, portanto, o seu próprio Eu privado daquilo que apenas este objeto poderia tornar possível” (Aulagnier, 1979, p. 63). Essa afirmação apresenta a dimensão não faltante que o Outro deve ter para que o Eu aliene-se, para existir uma projeção do poder de ser significado, de elaborar o ser e o sentido. Pisset e Besset (2010) dizem que: “Na alienação temos um Outro completo, infinito, portador dos significantes, enquanto na separação a condição lógica introduz um Outro faltante” (Pisset & Besset, 2010, p. 321). A separação articula a linguagem e possibilita a criação de significantes por si.

Quando pensamos na figura do negro no Brasil, conforme as entrevistas mostrarão, percebe-se que a palavra negro, enquanto aquilo que caracteriza a pele, enquanto um significante, que muitas vezes define um ser, um corpo. Antes mesmo que do sujeito nascer, o sujeito está imerso em significantes retirados de um discurso de

ódio. Tal discurso, como é sabido, traz uma dimensão histórica de segregação e marginalização.

ENTREVISTAS

Ao entrevistar os sujeitos para tal pesquisa entendeu-se que através das falas dos entrevistados é perceptível às dimensões da identificação e alienação ao longo de suas vidas. Foram realizadas três entrevistas, com duas mulheres e um homem, todos estudantes de psicologia. Faraji, Kumi e Yooku são nomes fictícios para dizer nos relatos. Faraji tem 21 anos, é homem, negro e morador de periferia. Kumi tem 22 anos, é mulher, negra, mora na grande Belo Horizonte. Yooku tem 26 anos, é do interior de Minas Gerais e reside em Belo Horizonte para estudar, também é negra. As entrevistas aconteceram na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, unidade Coração Eucarístico, entre os meses de agosto e outubro de 2018.

A identificação é um dos pontos que essa pesquisa se propõe a analisar, conforme fora teorizado anteriormente, que tem possibilidades variadas de ser percebida. Variadas, pois passa pelo reconhecimento de si e do outro em diversos lugares sociais, e que influencia na psique humana de uma forma muito pontual. Nos sujeitos negros isso é também uma dimensão importante, e que sofre influências particulares, tanto da relação da satisfação individual, como da troca com o outro. A saída da satisfação orgânica, corporal é vivida pelo bebê e quando o Outro entra em cena. A cultura faz parte do discurso dos sujeitos, há a procura por um ideal-do-eu, que pode sofrer muitas influências. Podendo, o sujeito, viver nessa experiência a alienação como saída na relação com o outro.

Faraji relata que por um longo tempo via-se como alguém estranho, preterido em relação a corpos brancos a sujeitos brancos, que oferecia medo em alguns espaços, relaciona isso com a sua cor. Essa vivência, que é fortemente identificatória, ou seja, diz de uma forma como o sujeito se percebe e é percebido pelo outro, como ideal, o

toma como alguém desprovido de humanidade. Soares (2015) afirma que o sujeito negro tem sua subjetividade esquecida, negada quando alguém o vê como alguém que ameaça, que oferece risco de ser um potencial assaltante, ou que tem uma estética periférica. Tal afirmativa remonta as dimensões alienantes que o sujeito esbarra, não somente na dimensão individual, mas na vivência em grupo onde o sujeito é significado antes mesmo dele se apresentar, ele é apagado, é dotado de um potencial assustador, que o marginaliza. Fica evidente que há uma significação proveniente do Outro que o significa com um S1, negro. Isso fica claro quando Faraji relata perceber que as pessoas o vêem como ameaça nos espaços que frequenta.

Olha, eu acho que muitas das vezes depende muito do ambiente que estou. É que às vezes, onde que to, eu sou visto como perigoso sabe, como uma ameaça. E eu cresci, imaginando como se eu tivesse uma estética favelado, me sentindo como se eu fosse favelado. Por ser morador de periferia, e tal. Por ser favelado, era visto como uma pessoa diferente. E eu ainda não tinha essa consciência da negritude, as pessoas usavam o termo moreno pardo, para me classificar, não me percebia como negro não, achava que era uma estética favelada e que era por isso que eu era visto como diferente (Faraji).

Yooku, também, relata uma experiência que está ligada a dimensão identificatória. Diz que ao entrar na graduação não se identificou com a turma, muito por não ver sujeitos negros no espaço. Isso a marcou muito, ao ponto de fazê-la trocar de curso. Tal situação demonstra que a possibilidade de viver um ideal-do-eu satisfatório, no caso do recorte racial, muitas vezes será uma experiência angustiante e defasada.

Antes de fazer psicologia eu fazia outro curso, em outra faculdade e assim, eu não me sentia parte da turma, não sei se é porque ele é

um curso mais elitizado, se ele é um curso bem específico, de uma área bem específica, é a parte da tarde, então assim, a galera que faz é uma galera que não trabalha e eu não consegui me inserir nesse grupo, né?! Então foi aí que eu abri mão da arte, que eu amo arte, para poder fazer outro curso, para eu poder me entender de uma certa forma, e poder me enxergar, até então eu não percebia que era por causa da cor, que era pela questão de ser negra, eu fui me perceber mesmo foi agora enquanto mulher (Yooku).

Kumi relata que a forma como foi percebendo a figura da mulher negra em novelas a impactou muito, deixando-a em sofrimento por várias vezes. Em algumas circunstâncias, buscou viver um ideal de corpo e comportamento que a deixava angustiada, alienada a um modelo de cabelo, de corpo que era pautada na beleza ariana, europeia, Kumi precisou elaborar essa vivência para hoje poder perceber-se enquanto mulher negra, num movimento que aproxima-se de alguém que torna-se algo, torna-se negra.

Impactou muito quando era mais nova, né?! Então eu via muita televisão, que era o único divertimento que a gente tinha, a não ser brincar na rua, eu e as minhas primas, e aí a gente assistia muita TV e sempre via mulheres negras sendo objetificadas. O tempo todo, para mim aquilo era maravilhoso, eu queria estar naquele lugar, porque chamaria a atenção de algum rapaz. E aí, a globeleza é uma referência, a Taís Araujo, também, na época ela fazia aquela novela da cor do pecado, então assim, ela sofria muito durante a novela por questões de raça, mesmo assim não ficava tão explícito, mas mesmo assim eu queria muito ser ela, porque ela namorava, ela tinha o amor, o afeto de um homem branco que era, se não me engano, o Reinaldo Gianechini. Então eu cresci com aquilo, eu procurava alisar meu cabelo, primeiro alisamento que eu fiz foi com cinco anos de idade, minha tia fez escondido da minha mãe. Desde então nunca mais parei de fazer, sempre

queria ter o cabelo bem alisado, bonito, retinho, com prancha, com escova, solto, porque a mulher branca usa o cabelo solto. Eu queria muito aquele modelo, as consequências foram: meu cabelo ficou literalmente podre, a minha autoestima era inexistente, eu chorava muito para sair de casa, deixei de ir muitas vezes a festas. O corpo da mulher negra objetificado eu nunca tive, então para mim isso era um sofrimento. Gente cadê meu peito? Cadê minha bunda? Que não vai aparecer, meu cabelo já é duro, já é feio, não tem como chamar atenção de uma pessoa para mim. Então, aquilo ali para mim era muito agonizante (Kumi).

Os sentidos dados ao significante negro, por vezes, obrigam o sujeito negro a viver sistematicamente violentado, é implicado a viver desígnios de um ideal inalcançável de corpo. Logo, o sujeito deve encontrar manobras para comunicar a sua individualidade. No caso dos entrevistados é perceptível que as narrativas sobre seus corpos o fizeram, por vezes, menosprezar o próprio corpo e definharem a autoestima. Após uma percepção de que a cor da pele é um fator que os colocavam como sujeitos subalternos, muito reforçado pelas mídias e pelos significados que o negro ganhou, encontram numa elaboração simbólica, pela linguagem, a saída para lidar com as manifestações do racismo na nossa sociedade. A saída muitas vezes surge como uma necessidade para existir em meio ao cenário ao quais seus corpos são aprisionados.

É importante ressaltar que existem sujeitos negros que, ao longo da vida, podem não perceber que algumas experiências de insucesso ou de baixa autoestima, como olhares que os punem, estão relacionadas à sua cor. Aqueles que problematizam, refutam, seja por levarem para análise, ou por entrarem em grupos de militância e afins, conseguem dar nomes às suas vivências influenciadas pela cor. Nesse sentido, o caso dos entrevistados, nos possibilita a análise do que pode ser um traumático na subjetividade de negros e negras.

Quando Faraji relata sua relação com as características que o seu bairro e sua família ditam ser positivas ou louváveis. Isso nos leva a dimensionar que a família também é um dos determinantes do aparelho psíquico do bebê negro até sua adultez. Esse bebê será marcado pela vivência narcísica, que também é o resultado do narcisismo dos pais. O sofrimento por não ser branco, heterossexual e morar em lugares que não são favelas marcam intensamente a vida de Faraji.

Uma coisa que eu tenho pensando muito, ainda mais família, no contexto que eu to, eu fico pensando a afetividade que pra gente é muito difícil de demonstrar essa afetividade. Porque quando se é negro favelado, você tem que ser muito mais viril, e é difícil para mim, porque ser gay e tal, e aí é uma coisa que não sei, parece que é uma coisa que ta bloqueando minha afetividade, saber dar e receber afeto é uma coisa que ta me machucando muito. É uma marca que vem da família e do contexto, de ta numa favela, porque é foda, porque você fica mais bloqueado, você tem que ser mais viril, isso machuca, quando você percebe o quanto que isso te impede de demonstrar afetividade, quando você tá tentando reproduzir essa masculinidade (Faraji).

Há nessa fala uma marca do afeto e da forma como se exterioriza, entremeado por uma performance da masculinidade viril, por vezes agressiva, ligada ao homem negro. Esses significantes levam a uma vivência defasada do ideal, que gera sofrimento. Percebe-se uma dimensão superegoica rígida. Souza (1983) relata, “sentimentos de culpa e inferioridade, insegurança e angústia atormentam aqueles cujo Ego caiu em desgraça diante do Superego” (p. 44).

Quando o sujeito consegue ultrapassar as significações negativas do ser negro, e reafirmar seus traços como positivos, bonitos, admiráveis, ele rompe com uma história que o mal diz. É possível, nesses casos, perceber a separação deste significante ‘negro’ associado a algo estranho e maldito. Esse significante foi o que o próprio sujeito

aceitou ao longo de vida, como também tomou do Outro. Veremos no relato de Faraji, que ao deixar seu cabelo ficar Black Power, numa demonstração de um eu mais forte, capaz de lidar com as insurgências super egoicas dele e do outro, não o livra de ataques racistas. Faraji afirma que viveu experiências múltiplas na qual sua identidade e sua subjetividade foram afetadas por sua cor.

É muito marcada. Aumentou quando eu deixei o cabelo crescer, porque acho que é a hora que cê bota a cara no mundo né?! E foi na época que eu trabalhei quase quatro anos numa loja de material de limpeza. E era numa área centro sul, e deixando meu cabelo crescer e tal, aí foi na hora que eu comecei a vê, piadinhas escutei coisas terríveis, terríveis, terríveis, ao mesmo tempo eu era afrontoso, e isso me dava mais forças para deixar ele crescer, mas ao mesmo tempo me feria muito, a subjetividade, porque escutava coisas que feriam muito. E eu saí de lá no ano passado, porque tinha passado na faculdade e não dava para continuar. Aí, esse mês minha patroa, me pediu, alguém saiu de férias, e me chamou para trabalhar lá, eu fui, e aí eu escutei uma coisa muito louca, às vezes escuto coisas que paro e não tenho reação, eu tava no caixa, entrou uma mulher, ela me pediu um isqueiro, eu dei o isqueiro para ela, perguntei se ela queria mais alguma coisa, ela disse que não, que queria botar fogo no meu cabelo, ela falou isso! Eu fiquei olhando para ela sem reação. Ela ficou rindo, e disse, mas até que o seu está bonitinho, porque tem gente que tem um que da vontade de tacar fogo para vê se nasce um bom. Eu fiquei sem reação. Ela saiu. Sempre enfrente essas coisas (Faraji).

A situação na qual o racismo se manifesta na fala, e na “quase” ação da cliente na loja reafirma a dimensão pantanosa e chagada que é ser negro no Brasil. Ser negro por aqui é se deparar diariamente com situações na qual sua cor e sua existência são alvos de ódio e falas dilacerantes, carregadas de preconceitos, e que se renova constantemente.

CONCLUSÃO

A vivência racial, marcada pela violência física e psíquica sobre os negros, pode ser mais bem compreendida quando analisada pelo ponto de vista histórico-social. O racismo foi, ao longo dos tempos, um fator que se imiscui na subjetividade dos negros. A compreensão desse fenômeno tem maior alcance quando aliada ao olhar clínico e investigativo que a teoria psicanalítica proporciona. Quando pensamos na dimensão psíquica que esses sujeitos vivem, não é para diferenciá-lo de outras etnias e raças, mas para compreender como é marcante essa experiência; os negros estão expostos por um enorme sucateamento emocional em razão de sua pele. Tal sucateamento, oriundo de um sistema, racista, que insiste em inferiorizar, sistematicamente, que operam objetificando os corpos negros. Os negros são vítimas de um modo da sociedade operar a serviços de determinadas ideologias de várias épocas.

Aqui, apresentamos as dimensões que estruturam a psique humana, segundo os conceitos psicanalíticos de identificação e alienação, a fim de contribuir na discussão sobre o racismo. Discutimos como o significante 'negro' se torna um S1 carregado de significados preconceituosos, e até absurdos. Partimos da ponderação de que o racismo é uma questão social que precisa ser superada. Conforme observamos nas entrevistas, identificar modelos positivos, reais e que não diminuam os negros, é um caminho para subjetivação desse traço, na medida em que desloca a cadeia significante. O S1 no qual o sujeito estava alienado, ganha novas significações, tornando possível se separar dele para viver melhor.

No caso dos negros, vemos uma reafirmação da importância dos processos identificatórios e alienantes. A todo sujeito é necessário produzir um saber sobre si, transitar pelos significantes que aparecem ao longo da vida e dimensionar a historicidade dos fatos. Isso é ainda mais relevante quando pensamos na dimensão da desmistificação de uma convivência saudável e igualitária entre as raças.

A investigação clínica, através da prática de tomar nota, realizada com os entrevistados dessa pesquisa, evidencia um ideal de corpo, um ideal de cultura que, por tempos, foi autorizada. Essa autorização é dada por diversas instâncias da sociedade, subtraindo a subjetividade de sujeitos negros. No entanto, e pelas entrevistas realizadas, podemos dizer que algumas conquistas já foram alcançadas. Essas conquistas apontam para um caminho em que a pulsão de vida se faz mais presente.

Discutir e analisar os efeitos que a identificação e a alienação operam no sujeito, poderá auxiliar na superação de estigmas sociais, já que a psicanálise nos ensina que produzir saber sobre si é um caminho possível. Podemos afirmar que há muito a ser produzido sobre as questões da raça. O racismo, na contemporaneidade, tem suas formas particulares de operar, mas tem, também, novas formas de fazer políticas que respaldem a superação da desigualdade social e racial. A produção de pesquisas nessa área se faz sempre oportuna.

REFERÊNCIAS

Aulagnier, P. (1979) **Um interprete em busca de sentido** (1). São Paulo: Escuta. 1986.

Besset, V. L & Pisseta, M. A. M. (2018) **Alienação e separação**: elementos para discussão de um caso clínico. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v16n2/a15v16n2.pdf>

Brauer, J. F. & Bruder, M. C. R. (2018) **A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana**: impasses na separação. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v12n3/v12n3a08.pdf>

Conselho Federal de Psicologia (2017). Relações raciais, Referências técnicas para a atuação de psicólogas(os). **Centro de Referência Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas - Crepop**, Brasília.

Fanon, F. (1968) **Os condenados da terra**. Civilização brasileira.

Ferrari, I. F. & Pereira, C. E. (2016) A identificação e os processos de segregação na contemporaneidade. **Cadernos CESPUC de Pesquisa Série Ensaio**, (28). Belo Horizonte. Recuperado em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/P2358-3231.2016n28p205>

Freud, S. (1914) A história do movimento psicanalítico. Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

Freud, S. (1921-1996) Psicologia de grupo e a análise do ego. In: Freud, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, XVIII. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1976b) Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: S. Freud. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago (Originalmente publicado em 1916-17).

Freud, S. (1913) **Totem e tabu**. ESB, XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990 (1913[1912-13]).

Gallo, H. & Ramírez, M. E. (2012) **El psicoanálisis y la investigación em La universidad**. Buenos Aires: Gramaediciones.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio**. <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-03/ibge-mulheres-ganham-menos-que-homens-mesmo-sendo-maioria-com-ensino-superior>

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência 2017**. Recuperado de: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253

Lacan, J. (1964) **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1990.

Lacan, J. (1983) **O seminário, Livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1992) **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**, (3 ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Original publicado em 1978).

Nascimento, M. B. (2010) Alienação, separação e travessia da fantasia. **Opção Lacaniana online Nova Série**. Acesso em: 4 set. 2018. Recuperado em: http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Alien%C3%A7%C3%A3o_separa%C3%A7%C3%A3o_e_a_travessia_da_fantasia.pdf

Oliveira, L. R. & Cardoso, de. (2004) **Racismo, direitos e cidadania**. São Paulo. Recuperado em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100009

Reis Filho, J. T. (2000) **Ninguém atravessa o arco-íris: um estudo sobre negros**, (1 ed.) São Paulo: Annablume.

Silva, L. B. S. (2019) **O Tornar-se negro, entre a identificação e a Alienação** (Monografia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Soares, L. E. (2005) **Segurança Pública e Gestão de Risco**. Texto/estudo.

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro**: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal.

Stenner, A. S. (2004) A identificação e a constituição do Sujeito. **Psicologia ciência e profissão**, 24 (2), 54-59.

*Freud, narcisismo das
pequenas diferenças
e relações raciais:
potencialidades, limitações
e proposições para o
enfrentamento ao racismo*

Thalita Rodrigues¹³

13 Psicóloga social e psicanalista. Coordenadora da Comissão de Orientação em Psicologia e Relações Étnico-raciais do Conselho Regional de Psicologia-MG. Doutoranda em Estudos Psicanalíticos/UFMG, mestrado em Psicologia Social/UFMG, especialista em Teoria Psicanalítica/UFMG.

RESUMO

A psicanálise, em sua diversidade de matrizes de pensamento, tem inúmeras contribuições para a compreensão das dinâmicas sociais. Os estudos de Freud e sua leitura de que o narcisismo das pequenas diferenças seria um elemento fundamental na compreensão do antissemitismo são importantes para explicitar o quanto as relações sociais são, sobretudo, libidinais. Contudo, se tal conceito é adequado à compreensão da intolerância contra os judeus, não podemos generalizá-lo para as experiências de racismo contra a população negra (africana e afrodescendente) que têm histórias distintas e são fundamentalmente marcadas e identificadas não só por suas práticas socioculturais, mas pelo seu corpo e fenótipo. Dessa forma, proponho o conceito de mensagens enigmáticas de designação de raça enquanto uma compreensão sobre a constituição dos psiquismos de negros, brancos e demais identidades raciais, a partir das dinâmicas do racismo e da branquitude.

Palavras-chave: Psicanálise; Racismo; Narcisismo das pequenas diferenças; Decolonialidade; Mensagens enigmáticas.

INTRODUÇÃO

A psicanálise, em sua diversidade de matrizes de pensamento, tem revelado os processos do inconsciente e como a sexualidade mobiliza o que somos, como nos relacionamos e, conseqüentemente, como os laços e instituições são estabelecidos. A descoberta do inconsciente e a revelação da sexualidade infantil, perversa e polimorfa consiste em um avanço para a compreensão das neuroses, na desmistificação de tabus sexuais e também no aprofundamento da compreensão da subjetivação. Segundo Laplanche (2015/2007), o sexual seria a grande revelação freudiana e estaria diretamente relacionado aos processos constitutivos do psiquismo. A psicanálise, portanto, foi e continua sendo revolucionária por explicitar o quanto as perspectivas

racionalistas não conseguem abarcar a complexidade dos fenômenos psíquicos e, também, sociais.

Devido às potencialidades de compreensão dos fenômenos sociais em interface com os psíquicos, têm-se construído uma importante interlocução da psicanálise com os estudos decoloniais. Esses têm denunciado como a produção do conhecimento e a concepção de humanidade e subjetividade universaliza as experiências ocidentais, do norte global, centradas no gênero masculino, de pressupostos coloniais e racistas, para todas as demais experiências e contextos (Frosh, 2013; Grosfoguel, 2016).

Os estudos decoloniais se articulam à psicanálise, justamente, por essa se colocar contrariamente à psicologia *mainstream* e, principalmente, por revelar que a subjetividade humana não é autorreferenciada, mas permeada por forças e dinâmicas que não podem ser totalmente compreendidas e controladas. E é por essa perspectiva que várias outras teorias têm visto potencialidades na psicanálise a fim de compreenderem a formação das subjetividades enquanto uma questão social e relacional. Entretanto, há dificuldades nessa interface com a psicanálise, justamente porque, em muitos momentos, essa se alinha com “tendências conformistas e repressivas que reproduzem metáforas coloniais, e por vezes, racistas, frequentemente no contexto da psicologia individual, mas às vezes, de uma forma explicitamente política” (Frosh, 2013, p. 142, tradução nossa).

Freud, em suas obras tidas como socioantropológicas, propõe a compreensão de como as dinâmicas pulsionais são constitutivas não apenas na psicologia do indivíduo, mas também no que ele nomeia como psicologia das massas. Uma importante questão que ele buscou responder foi “Como se dá a transmissão, por gerações e séculos, de questões fundamentais para os seres humanos?” Tal questão é especialmente desenvolvida em *Moisés e o Monoteísmo* (Freud, 2018/1939), onde ele se propõe a compreender a formação do caráter do povo judeu, sua permanência e persistência ao longo dos séculos. Nessa obra, ele também levanta algumas hipóteses sobre o antissemitismo,

uma forma de racismo, que são trabalhadas por Fucks (2007), relacionando o narcisismo das pequenas diferenças à intolerância. Será que tal investigação, sobre a formação e a transmissão do caráter judeu, nos ajudaria a compreender o racismo em todas as suas facetas? Se sim, sobre quais experiências de racismo poderíamos falar? Abrangeria o racismo contra a população negra? Para adentrarmos a temática do racismo, faz-se necessário localizar de onde falo.

Trabalho aqui com a noção de racismo estrutural (Almeida, 2018) que o compreende enquanto processo econômico, político e subjetivo. Silvio Almeida explicita como o racismo é uma narrativa que normaliza e estrutura a organização social, econômica, bem como as relações. Assim, ele incidiria, também, no psiquismo, na constituição das subjetividades, sendo não apenas estrutural, mas também, estruturante:

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo *racismo é regra e não exceção*. O racismo é parte de um processo social que “ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”. Nesse caso, além de medidas que coíbam o *racismo individual e institucionalmente*, torna-se imperativo refletir sobre *mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas* (Almeida, 2018, p. 38-39).

É sabido, a partir dos estudos genéticos, que não existem subdivisões de raças na humanidade. Contudo, devido à história que o conceito e a ideia de raça têm e a consequência desses na história da humanidade, o racismo, defende-se o uso desse termo/conceito a

fim de nomear e visibilizar processos constitutivos das sociedades e também das subjetividades.

‘Raça’ é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que se denota tão somente em uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. Mas, por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de ‘raça’ permite, ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos, tal conceito tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite (Guimarães, 1999, p. 11).

Na trilha de autores como Fanon (2008/1952) e Souza (1983) que vêem na psicanálise uma aliada na luta antirracista, passemos, agora, a compreender as potencialidades que vejo na obra freudiana para a compreensão, e por que não, enfrentamento ao racismo.

POTENCIALIDADES

Em Moisés e o Monoteísmo, Freud (2018/1939) relaciona a formação do caráter judeu, e sua longa história, à atualização da pré-história humana representada pelo mito da formação da cultura, apresentado em Totem e Tabu (Freud, 2012/1912). A pergunta norteadora é “como surgiu o caráter especial do povo judeu?” (Freud, 2018/1939, p. 143).

Freud destaca que “o povo judeu é praticamente o único que ainda existe hoje, no nome e também na substância” (Freud, 2018/1939, p. 145-146) e se interroga: “De onde vem essa capacidade

de viver dos judeus e como suas características estão ligadas à sua história” (Freud, 2018/1939, p. 146). Em outras palavras, ele quer saber de onde vem tão boa autoimagem e autoestima dos judeus que os fazem se sentirem mais nobres e superiores aos demais. Tal autoavaliação causaria inveja e ciúmes nos demais povos. Respondendo às suas próprias questões, ele propõe que Moisés seria tanto o criador do povo judeu quanto de seu caráter. Ele seria responsável pela resiliência desse povo, mas também pela hostilidade a qual têm sido alvo ao longo da história. Moisés, o egípcio de personalidade irascível e intransigente, escolheu um povo estrangeiro, lhes impôs as regras severas de sua religião monoteísta, também egípcia, serviu como figura paterna e, como tal, foi amada, odiada e morta por seus filhos, tal qual ocorrera na horda primitiva (Freud, 2012/1912).

A religião mosaica, que segundo a proposição freudiana, constituiu-se a partir de dois Moisés distintos e em momentos históricos diferentes, consistiu em um avanço na espiritualidade do povo judeu. Tal desenvolvimento foi um importante passo para a renúncia pulsional, pois “Significava preterir a percepção sensorial em favor do que deve ser designado como uma ideia abstrata – um triunfo da espiritualidade sobre a “sensorialidade”, a rigor, uma renúncia instintual, com as necessárias consequências psicológicas” (Freud, 2018/1939, p. 156-157).

É interessante notar que, para o desenvolvimento dessa argumentação, de que a religião e o povo judeu são uma parte importante da compreensão da evolução humana, por abdicarem das pulsões a favor do desenvolvimento da racionalidade, Freud parte do binômio primitivo versus civilizado. Dessa forma, ele indica que, assim como na história pessoal, haveria, na história humana, um processo de desenvolvimento evolucionista. Afirma também que o fenômeno da onipotência do pensamento estaria presente tanto nas crianças civilizadas e adultos neuróticos quanto nos povos primitivos. A onipotência dos pensamentos seria a expressão de orgulho da humanidade em virtude do desenvolvimento da

linguagem e, conseqüentemente, aumento das atividades intelectuais. Tal onipotência, segundo Freud, teria sido uma etapa fundamental do processo de hominização, a transformação dos homínídeos em seres humanos.

Entre o período do desenvolvimento da linguagem e o do matriarcado, o ser humano animou o mundo, a alma foi o primeiro passo da espiritualidade humana. Assim, todas as questões anteriores, mais a desmaterialização de Deus (devido à proibição mosaica de representação), teriam forçado os judeus a desenvolverem a intelectualidade. As desgraças políticas que atingiam esse povo fizeram-no valorizar, ainda mais, a literatura que produziam.

E como tal renúncia instintual contribuiu para a elevação da autoestima do povo judeu? Freud (2018/1939) recorre, mais uma vez, à explicação pela via da aproximação da psicologia do indivíduo com a psicologia das massas: o povo judeu se sentiria orgulhoso, diferenciado, superior aos demais por abrir mão de satisfações pulsionais em prol de obedecer a normas e mandamentos de um deus único, que os amava e os escolhera como povo predileto.

Tal processo seria similar ao que aconteceria no indivíduo que se sentiria orgulhoso por não ceder às tentações do Id, atendendo às proibições do Super-eu, instância que é precedida pela figura dos educadores, como o pai, e, no caso do povo judeu, por Moisés. Quanto à construção das regras e proibições, que agiriam no povo tal qual o Super-eu no indivíduo, Freud relembra o quanto a concepção do deus único e todo poderoso, instituído e representado por Moisés, se assemelha ao pai da horda primitiva, amado e odiado, morto pelos filhos que se uniram a partir de proibições (normas e leis) a fim de evitar que outro homem do bando emergisse como déspota (Freud, 2012/ 1912). Surgiria, então, a interdição tanto da mãe quanto das irmãs e a regra da exogamia que, na psicologia do indivíduo, representaria o complexo de Édipo e o complexo de castração. Outro ponto importante, na história da humanidade, seria o totem enquanto representante desse pai primevo morto, sua adoração e banquete que responderiam

à culpa dos filhos parricidas e à ambivalência a tudo o que se relaciona com essa figura fundamental. Freud ainda marca que, no povo judeu, a circuncisão instaurada por Moisés, seria uma lembrança da castração e um compromisso de submissão ao pai, deus todo poderoso.

Haveria, segundo Freud, um conteúdo de verdade da religião, que seria uma motivação mais profunda para que a formação do caráter judeu acontecesse e se mantivesse ao longo dos séculos. Tal motivação seria explicada com o processo de desaparecimento da religião mosaica, após o assassinato do Moisés egípcio, mas com a continuidade de restos, traços, vestígios, lembranças deformadas que se mantiveram presentes pela via da tradição. Tais vestígios seriam uma manifestação do retorno do recalcado. Tal qual na vida psíquica individual, no povo judeu houve um período de latência entre o primeiro Moisés, egípcio, e o segundo Moisés, midianita.

A noção de verdade histórica auxilia-nos a compreender a força e a prevalência do deus único e poderoso, com o qual o povo judeu se identificava e por quem era escolhido. Freud propõe que não apenas houve a rejeição e o esquecimento (parcial) da religião mosaica, mas que isso aconteceu pela segunda vez, pois seria a reanimação de algo já vivido nos primórdios da família humana. O esquecimento seria, na verdade, indício do impacto e importância desse evento para a humanidade, deixando marcas profundas e constantes, “comparáveis a uma tradição, na alma humana” (Freud, 2018/1939, p. 178).

Então, o que há de potente em *Moisés e o monoteísmo* para pensarmos o racismo? É uma investigação que se propõe a entender como se deu a construção do caráter de um povo a partir dos princípios da psicanálise explicitando que o inconsciente, a sexualidade, as pulsões são fundamentais na construção de vínculos, de instituições e, portanto, de grupos sociais. E contribui também porque nessa (re)construção da história judaica, Freud levanta algumas questões sobre o porquê do ódio aos judeus, o antissemitismo, uma forma de racismo, que também seria investido libidinalmente. Mas será que essa compreensão freudiana se aplicaria a outros fenômenos de intolerância,

discriminação e opressão? Será que abrange o racismo contra a população negra? Se sim, como? Se não, por quê?

Beth Fucks (2007) auxilia-nos a responder tais questões a partir de sua investigação sobre o tema da intolerância, especialmente a partir de *Moisés e o Monoteísmo*. Ela estabelece uma conexão entre a intolerância à diferença do outro com o conceito de narcisismo das pequenas diferenças analisando, especialmente, o fenômeno do antisemitismo. A autora relembra que é em *O tabu da virgindade* (Freud, 1976/1918 citado por Fucks, 2007) que Freud retrata o conceito de narcisismo das pequenas diferenças pela primeira vez. Tal conceito/mecanismo seria fundamental enquanto base da fundação “do eu, do nós e do outro” (Fucks, 2007, p. 61). Contudo, em níveis exacerbados, o narcisismo das pequenas diferenças seria o responsável pela segregação e pelo racismo, que seriam, nas palavras da autora, expressões máximas da intolerância ao outro e tolerância ao mesmo (Fucks, 2007). A autora ainda ressalta que Freud (1976/1918) utilizou tal noção para pensar “tolerância/intolerância” tanto individualmente quanto coletivamente, sendo que, no texto em questão, a intolerância seria aplicada às mulheres.

Após a retomada genealógica sobre o narcisismo das pequenas diferenças, Fucks (2007) se debruça sobre a obra *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 2018/1939), relacionando a reflexão de Freud com a tolerância entre os iguais e a intolerância absoluta aos diferentes. Inicialmente, a autora aponta a proposição freudiana da construção de Moisés enquanto egípcio que foi o responsável por criar os judeus e que, portanto, todo judeu seria um egípcio, estrangeiro de si mesmo. Retomando a concepção freudiana da conexão entre psicologia social e individual, *Moisés e o monoteísmo* apresentaria o povo judeu, e sua condição de estrangeiros, o que auxiliaria na compreensão da ameaça que seriam ao nazismo que pregava a concretização do projeto de identidade da raça (Fucks, 2007, p. 65). O conceito de judeidade representaria um antítipo do mito ariano da raça pura que pressupunha / produzia uma identidade linear, concreta e sem

rupturas. Isso porque a judeidade estaria alinhada “a uma errância milenar, uma alteridade fragmentada e multiplicada” (Fucks, 2007, p. 65). Dessa forma, o Moisés de Freud seria uma oposição à ideologia racista do nazismo já que tal ideologia compreendia a identidade como determinada pela raça que estaria ligada ao sangue e ao solo. Para Freud, a filiação estaria vinculada a origem na não origem. A origem estrangeira do monoteísmo judaico é a base para as reflexões do pai da psicanálise sobre “a intolerância à alteridade como expressão da vontade de assegurar a coesão do idêntico a si, destruidor de tudo o que se opõe à proeminência absoluta do outro” (Fucks, 2007, p. 66).

Para entender o ódio ao outro, a partir da metáfora do Judeu, Freud usou o conceito de narcisismo das pequenas diferenças. Segundo Fucks (2007):

Perscrutando as diferenças entre alguns povos e o povo errante, encontra que a intolerância das massas se exterioriza com muito mais intensidade frente às pequenas diferenças que caracterizam os judeus do que às fundamentais (Freud, [1939] 1976). A segregação e o racismo situam-se, portanto, na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, que provoca angústia. Diferença *ex-tima*: o horror ao que é mais íntimo e que, tomado pelo eu como um objeto externo, constitui-se em objeto do ódio na segregação e no extermínio (p. 66).

No caso do antissemitismo, presente no discurso nazista de Hitler, ainda havia os jogos identificatórios com o líder que disseminava o ódio aos judeus.

Como pontuado anteriormente, Freud levanta algumas hipóteses sobre o ódio milenar direcionado aos judeus e à sua religião, que auxiliaram na construção deles enquanto inimigos. A primeira, referente a uma prática cultural, diz respeito à circuncisão e ao fantasma da feminização através de fantasias de castração e da aproximação com a feminilidade. A segunda hipótese seria a inveja e os ciúmes que os

judeus provocavam por se proclamarem os escolhidos, primogênitos e eleitos de Deus. Tal fantasia de eleição, criada por Moisés, teria tanta aderência, segundo Freud, que mesmo os não-judeus ratificam-na, como dito, pela via da inveja e ciúmes. Se o antissemitismo clássico, existente entre os séculos XI e XVII, manteve os judeus afastados, o antissemitismo presente no nazismo, pautado em uma perspectiva de identidade construída a partir do sangue e do solo, precisava de uma resolução mais radical: o extermínio (Fucks, 2007).

A autora reitera que Freud também explicitou que existiriam traços na própria formação da alteridade da religião fundada por Moisés que a desqualificaram enquanto universal e, portanto, contribuíram para a construção do judeu como eterno estrangeiro do outro. Inicialmente, se destaca, a partir do mito psicanalítico da origem da cultura (Freud, 2012/1912) que a ausência de representação do parricídio e “a recusa dos judeus de conferir à religião a função de produzir ilusões conciliatórias sobre a vida e a morte tornam o judaísmo uma religião inquietante e pouco tolerável” (Freud, 1982 citado por Fucks, 2007, p. 68). Tal ausência nutriria a intolerância por parte daqueles que se sentiam menos culpados, do trauma original, por terem oferecido o filho de deus em sacrifício, enquanto expiação dos pecados. Freud cria o terceiro mito do assassinato do pai e reitera a indagação sobre um povo que não admite ter cometido o parricídio. “Quais as consequências disto frente ao poder das organizações que encenam diretamente o modelo da horda, do assassinato e do amor à figura do Pai?” (Fucks, 2007, p. 68-69). Podemos pensar em tais consequências a partir da forma com que os judeus foram perseguidos e mortos, pelo regime nazista.

Por fim, Fucks (2007) relembra que Freud estabelece que a lei de proibição da representação da imagem de Deus simbolizaria, psicanaliticamente, a espiritualidade como produto da renúncia e da repressão pulsional. Dialogando com as reflexões de Levinas (1997 citado por Fucks, 2007), a antinomia (identificação à ausência de imagens) traz a dimensão de que os seres humanos não podem ser lidos

e fixados a uma única representação. Ao contrário, as identidades seriam plurais e diversas. Uma das consequências da antinomia que pressupunha/produzia pluralidade é o assombro da irrepresentabilidade do povo judeu, o que configurava uma ameaça à representação nazista enquanto povo (uma vez que seu antítipo seria irrepresentável). Essa ética iconoclasta, baseada na superação das idolatrias, não traria conforto ao desamparo da humanidade.

Vemos que Freud (2018/1939) e Fucks (2007) trazem uma leitura acurada sobre o antissemitismo, a partir da psicanálise. A leitura pela via da estrangeiridade tem o potencial de desnaturalizar as identidades, não permitindo uma compreensão autocentrada, fechada, endógena. Tal discussão também é feita por Laplanche (2016/1992) ao apontar que há um estrangeiro em nós mesmos, a alteridade que nos constitui. Fucks (2007) também retoma a questão da transmissão não biológica, de que isso impossibilitaria uma pureza racial, pelo contrário, demonstraria uma pluralidade identitária. Contudo, considero equivocada a generalização do narcisismo das pequenas diferenças para a compreensão do racismo contra a população negra e é sobre isso que me deterei, a seguir.

LIMITAÇÕES

Para apontar as limitações da generalização das produções sobre antissemitismo, enquanto leituras adequadas sobre o racismo contra a população negra, é importante retomarmos a interlocução apresentada anteriormente, qual seja, com os estudos decoloniais. Uma das contribuições que tais estudos têm para a psicanálise é explicitar o quanto a própria teoria psicanalítica, desde Freud, parte de concepções e pressupostos coloniais, etnocêntricos e, por vezes, racistas (Frosh, 2013).

Freud tem um forte viés evolucionista que se reflete em sua teoria da psicologia do indivíduo e, conseqüentemente, também sobre a psicologia das massas já que essa é referenciada a partir daquela, pela

via das analogias. Para tais construções, ele utiliza figuras de linguagem que explicitam o quanto a sua realidade (europeia) é a lente utilizada para olhar para outras experiências culturais e sociais. Esse é o mecanismo invisibilizado de universalização, denunciado pelos estudos decoloniais (Grosfoguel, 2016).

Um importante par presente nas construções freudianas, como dito anteriormente, e que permanece na psicanálise, ao longo dos tempos, é o de primitivos e civilizados. Esse binômio é utilizado, por exemplo, na proposição de que os povos primitivos teriam processos mentais similares aos das crianças europeias/ocidentais e aos dos neuróticos (também europeus/ocidentais). Essas noções são fundamentais na construção do argumento de que o povo judeu teria uma boa estima de si tanto devido ao desenvolvimento de habilidades cognitivas quanto pela renúncia pulsional, algo que os diferenciaria de povos tidos como primitivos/selvagens. Se os povos negros, como os africanos e afrodescendentes, são, portanto, a partir de tal proposição freudiana/psicanalítica, mais governados pelas pulsões do que pela renúncia requerida pela civilização (e aqui também é necessário lembrarmos que há uma noção de civilização referenciada pela experiência do norte global), eles não seriam semelhantes aos judeus e nem aos povos tidos como civilizados.

O estabelecimento do que é civilizado e do que é selvagem desconsidera/esquece os processos coloniais que foram responsáveis pela construção de parâmetros eurocêntricos para o restante do mundo a partir do extermínio e domínio de povos e nações. Também são desconsiderados os processos de escravização, entre os séculos XVI e XIX, responsáveis pelo sequestro, morte e epistemicídio desses povos e nações colonizados tanto materialmente quanto simbolicamente. Tais processos *esquecidos/desconsiderados* diferenciam as populações afrodescendentes do povo judeu que, afinal de contas, apesar de perseguido e discriminado, tem/tinha poucas diferenças dos demais europeus e mesmo dos nazistas, o que explicaria a

aplicabilidade do narcisismo das pequenas diferenças para a compreensão do antissemitismo.

Por exemplo, como discutido mais adiante, os psicanalistas costumam usar a linguagem do "primitivo" para se referir a elementos irracionais da vida psíquica das pessoas. Assim, uma noção de que alguém possa estar demonstrando uma "fantasia primitiva de destruição" é muito familiar, mas o que não é reconhecido é que essa terminologia não apenas tem suas raízes em uma oposição colonial entre primitivo e civilizado, mas também reproduz essa divisão "inconscientemente" quando é usada. Isto é, a terminologia está cheia de associações que colocam algumas idéias como civilizadas e outras como primitivas, reforçando um esquema de desenvolvimento fortemente influenciado por suposições sobre a relação entre processos de pensamento aparentemente irracionais e racionais – e em particular quem pode "possuí-los" (Frosh, 2013, p. 142-143, tradução nossa).

Fucks universaliza o uso de racismo, em seu texto, contudo, há que se pontuar as especificidades de grupos distintos e os diferentes impactos que podem sofrer a partir das violências e opressões que lhes recaem. A proposta da autora, de que o narcisismo das pequenas diferenças seria o elemento chave para a compreensão do racismo enquanto um fenômeno relativo à intolerância à diferença do outro, precisa ser revista a partir do reconhecimento das especificidades da história da população africana e afrodescendente que foi sequestrada e escravizada durante séculos.

Por que o uso do narcisismo das pequenas diferenças para a compreensão do racismo contra a população negra seria equivocado? Inicialmente, há a óbvia condição de que o narcisismo das pequenas diferenças pressupõe o reconhecimento de humanidade, algo que foi negado à população negra, ao longo dos séculos, havendo tratados e documentos internacionais que diziam da ausência de alma dessa

população, o que justificaria, por exemplo, a escravização (Grosfoguel, 2016). Dessa forma, a desumanização sofrida pelas populações negras representaria, portanto, grandes diferenças que seriam fundamentais e decisivas para o tratamento recebido enquanto povos menos humanos, mais animalizados, involuídos e demais estereótipos que negavam as pessoas negras nos diversos lugares do mundo.

Outro importante indício sobre as diferenças entre o antissemitismo e o racismo contra as populações negras é a maneira como se lidou com as violências e perseguições praticadas contra esses grupos. A história de perseguição ao povo judeu, que teve como auge o holocausto, na Segunda Guerra Mundial, é internacionalmente reconhecida enquanto uma das maiores atrocidades cometidas pela humanidade. Houve/há um reposicionamento político e cultural contra o genocídio judeu. Tal reconhecimento vai desde as políticas institucionais, especialmente, na Alemanha e demais países que estiveram sob o domínio nazista, até a criação de memoriais e legislações internacionais que combatem a perseguição étnico-racial, pós Segunda Guerra. Podemos dizer que houve o luto das atrocidades cometidas, a partir do antissemitismo, em prol de uma suposta pureza racial defendida pelo nazismo. Tal situação é diferente da vivenciada pelas populações afrodescendentes e mesmo pelas populações africanas que ainda sofrem com os impactos da colonização, escravização, saqueamento e destruição do continente africano (especialmente a parte subsaariana) e também sofrem com as péssimas condições de vida, ao redor do mundo, devido ao racismo, como é explicitado pela Organização das Nações Unidas, em seu trabalho sobre a Década Internacional de Afrodescendentes, 2015-2024 (ONU, 2014).

O continente africano permanece esquecido, mesmo pelas ex-metrópoles, responsáveis pela exploração econômica, política e humanitária. Podemos perceber tal situação cotidianamente como, por exemplo, com o silenciamento sobre a pandemia da Covid-19, provocada pelo coronavírus, em África. Um episódio, mais escandaloso ainda, foi a proposição pública, por um médico francês, de

que a população africana fosse usada como cobaia em testagens com a vacina BCG a fim de avaliar sua eficácia contra a Covid-19! Logo a França, berço de diversas teorias e autores progressistas! Parece que “liberdade, fraternidade e igualdade” não são para todos, não é mesmo? Pois bem, esse e outros episódios explicitam o quanto o tratamento destinado aos afrodescendentes e africanos não segue as mesmas diretrizes sobre direitos humanos que países do norte global pregam (ao menos, entre si). Ainda sobre a pandemia da Covid-19 e a questão racial, não podemos deixar de pontuar o quanto o racismo também afeta a população negra brasileira que representa a maioria de vítimas tanto em quantidade de mortes quanto em termos dos impactos econômicos e sociais da crise humanitária.

Continuando a reflexão sobre o diferente peso/ importância que determinados corpos têm, podemos relembrar o furacão que atingiu o continente africano em 2019, que foi pouco noticiado e mobilizou menos a opinião pública do que outras tragédias humanitárias que acontecem no norte global. É perceptível a diferença da comoção causada pelas mortes e violências com pessoas africanas e afrodescendentes e a causada por pessoas brancas. É importante relembrarmos as reflexões de Judith Butler (2000/1993) sobre *Corpos que pesam/importam* e, também, a de Achile Mbembe (2018) sobre necropolítica. Então, há aí a evidência de um tema importante para a psicanálise, o luto e como há vidas precárias que não são contempladas por esse importante processo (Butler, 2009).

Outro ponto que deve ser compreendido como limitação que impossibilitaria a universalização do narcisismo das pequenas diferenças como sendo adequado à compreensão da intolerância sofrida pela população negra é algo que Fanon (2008/1952) aponta sobre as diferenças cruciais que são utilizadas para a identificação dos respectivos grupos e consequente discriminação. Enquanto os judeus são, majoritariamente, reconhecidos por seus códigos culturais, comportamentos, hábitos, religião, são invejados tanto pela sua intelectualidade quanto pela suposta capacidade de ganhar dinheiro, tais situações

não se aplicam à população negra. Negras e negros são/somos, de antemão, marcados pelo corpo. Há algo que antecede nossos códigos culturais, comportamentos, hábitos que são nossa cor de pele, nossos traços, nossos cabelos, elementos fundamentais na construção do racismo, especialmente, no Brasil. Segundo Oracy Nogueira (2006), em nosso país, prevalece o preconceito de marca, diferentemente do racismo presente, por exemplo, nos Estados Unidos. Portanto, a população negra tem a especificidade de ser heteroidentificada antes mesmo de quaisquer outros elementos que pudessem ser levados em consideração, como a intelectualidade. É importante ressaltar também que, historicamente, vide o processo de escravização, a partir dessa heteroidentificação fenotípica, negras e negros temos sido animalizados, coisificados, reduzidos à corporeidade, ao primitivo, ao selvagem e não civilizado. Tais estereótipos e reduções constituem o que Sousa (1983) aponta como o mito negro, presente na cultura e subjetividade brasileira, que afeta a constituição do psiquismo de todas e todos. Portanto, esses discursos distanciam, fundamentalmente, o antisemitismo do racismo contra a população negra.

É necessária, também, uma reflexão sobre o conceito de intolerância. Fucks (2007) inicia seu texto explicitando que a tolerância e a intolerância surgem enquanto tentativas de estabelecimento de convivência entre católicos e protestantes e que, ao longo dos séculos seguintes, passam a ser teorizadas por livres pensadores e filósofos, chegando a um estado de intolerância à tolerância, durante o Iluminismo (que combatia todas as crenças em prol da razão). Os conceitos de tolerância e intolerância serviriam para a compreensão de processos vivenciados por sujeitos considerados humanos, o que não abarca a população negra que era escravizada nesses períodos e, portanto, não era contemplada por tais leituras (Grosfoguel, 2016). Portanto, os debates iluministas, de tolerância e intolerância já não contemplam o racismo contra a população negra de antemão, na construção do argumento (Munanga, 2004). É importante explicitar o quanto a produção do conhecimento é marcada pelo contexto

histórico, político, econômico, cultural e o quanto que importantes produções das ciências humanas, da filosofia e afins (por serem eurocêntricas), não só não contemplam grande parte de populações mundiais quanto ainda servem/serviam de argumento para a colonização, escravização, opressão dessa parcela não contemplada. O racismo científico (Munanga, 2004) é parte importante da produção do conhecimento, o que torna ainda mais complexa a tarefa de uma revisão epistemológica que contemple e respeite as especificidades de diferentes culturas e sociedades.

PROPOSIÇÕES

Após apontarmos as potencialidades e limitações que a psicanálise proporciona para a compreensão e enfrentamento ao racismo contra pessoas negras, é importante propormos alternativas que considerem as especificidades desse tipo de opressão. Assim, para iniciar essa parte, acho importante retomar a questão feita pelo próprio Freud, ao longo de sua vasta e profícua produção: como relacionar a psicologia das massas e a psicologia individual? Resgatemos as próprias palavras dele:

Não é fácil, para nós, transpor os conceitos da psicologia do indivíduo para a psicologia das massas, e não creio que consigamos algo se introduzirmos o conceito de inconsciente “coletivo”. O teor do inconsciente é sempre coletivo, é patrimônio universal dos seres humanos. Assim, recorreremos *provisoriamente* a analogias (Freud, 2018/1939, p. 182, grifo nosso).

Como Freud mesmo ressalta, a analogia para a compreensão da ligação entre sujeitos e sociedades seria algo provisório, é necessário avançarmos. É sabido que a produção freudiana tem o que Laplanche (1992; 2016) nomeia como desvio biologizante, que se manifesta, por exemplo, na compreensão da transmissão, pela via das fantasias

originárias, em uma perspectiva filogenética. Mas, seria possível pensarmos em outras formas de transmissão? Bem, a partir da Teoria da Sedução Generalizada, proposta por Jean Laplanche, gostaria de apresentar o trabalho que venho desenvolvendo enquanto uma possibilidade de compreensão da constituição do psiquismo através da ligação entre sujeito e sociedade. Este trabalho consiste no desenvolvimento do conceito de mensagens enigmáticas de designação de raça (Rodrigues, 2018; no prelo).

Partindo do fundamento de que o psiquismo é constituído a partir das relações estabelecidas entre a criança e as/os cuidadoras/res, em um processo que é parasitado pelo sexual (Laplanche, 2015/2007), proponho que entendamos as relações raciais enquanto importantes códigos e esquemas narrativos que nos designam desde a mais tenra infância (Rodrigues, 2018; no prelo). Dessa forma, seriam elementos constitutivos do psiquismo, assim como as relações de gênero e as mensagens enigmáticas de designação de gênero (Laplanche, 2015/2007).

Parto do princípio de que a racialidade não é algo específico da população negra, todos somos racializados, desde o momento em que nascemos, e mesmo antes, uma vez que os pais e o *socius* também são racializados e têm fantasias e expectativas sobre o bebê que virá. Dessa forma, haveria mensagens enigmáticas de designação de raça operando no contato do *infans* com o mundo adulto, independente do fenótipo e identidade racial, tanto dos cuidadores quanto da criança em questão. Isso é muito importante por recuperar o caráter relacional que constitui as dinâmicas raciais. Dessa forma, os traços do bebê, sua cor, seu cabelo são elementos fundamentais para o cuidado recebido dos adultos que, por sua vez, também têm traços, cor, cabelo e outros elementos fenotípicos que são investidos libidinalmente e reconhecidos socialmente. Todas(os) seríamos racialmente designadas/os e não apenas as pessoas negras, como é comumente encontrado nos estudos sobre relações raciais (Bento, 2016; Schucman, 2012). Os estudos sobre branquitude são importantes justamente por

explicitar a invisibilização da designação racial de brancas e brancos e a designação racial apenas dos outros, não brancos.

Talvez pareça repetitivo e um pouco óbvio para algumas/ns leitoras/res, mas uma das formas de atuação do racismo, especialmente no contexto brasileiro, é o apagamento da participação da população branca tanto nos processos de construção do racismo quanto dos privilégios que têm em virtude da opressão histórica de negras e negros. Maria Aparecida Bento (2016) explicita como há um pacto narcísico da branquitude que relega a questão do racismo enquanto um problema da população negra que deveria resolvê-lo sozinha. Brancas e brancos, ao longo da história, têm sido poupadas/os de terem que lidar com o legado da escravização e racismo.

O conceito de mensagens enigmáticas de designação de raça (Rodrigues, 2018; no prelo) é um avanço importante por propor uma compreensão da constituição psíquica de diferentes experiências e identidades raciais. Se o psiquismo de pessoas negras é, desde as origens, comprometido com as dinâmicas do racismo, que valoram a negritude enquanto inferior, como destacado por Sousa (1983), através do conceito de mito negro, o psiquismo de pessoas brancas também o seria. Contudo, enquanto pessoas brancas se beneficiam de designações comprometidas com a branquitude (Bento, 2016 & Schucmann, 2012), também seriam enlaçadas no racismo pela via da negação e do horror ao que se relaciona com a negritude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A psicanálise, em sua diversidade de matrizes de pensamento, tem inúmeras contribuições para a compreensão das dinâmicas sociais. Os estudos de Freud e sua leitura de que o narcisismo das pequenas diferenças seria um elemento fundamental na compreensão do antissemitismo são importantes por explicitar o quanto as relações sociais são, sobretudo, libidinais. Contudo, se tal conceito é adequado à compreensão da intolerância contra os judeus, não o podemos

generalizá-lo para as experiências de racismo contra a população negra (africana e afrodescendente) que têm histórias distintas e são fundamentalmente marcadas e identificadas não só por suas práticas socioculturais, mas pelo seu corpo e fenótipo. Dessa forma, proponho o conceito de mensagens enigmáticas de designação de raça enquanto uma compreensão sobre a constituição dos psiquismos de negros, brancos e demais identidades raciais, a partir das dinâmicas do racismo e da branquitude. Tal conceito seria um avanço para a psicanálise por resgatar a dinâmica relacional das questões raciais e também por incorporar o conceito de raça na teoria psicanalítica, sem utilizá-lo como sinônimo de negras/os. O debate sobre as designações de raça também seria importante por provocar e convocar a psicanálise a pensar “para além das designações de gênero e raça, que outras designações haveria?” Dessa forma, coloca-se a psicanálise a trabalho, algo importante para que a metapsicologia acompanhe as mudanças e questões do seu tempo e contexto sócio-histórico e geopolítico.

REFERÊNCIAS

Almeida, S. (2019) **Racismo estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Pólen.

Anzaldúa, G. (2005) La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, 13 (3), 704-719. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>

Bento, M. A. S. (2016) Branquitude e branqueamento no Brasil. In: **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Carone, I. & Bento, M. A. S. (orgs.). (6 ed., edição eletrônica). Petrópolis: Vozes.

Butler, J. (2000) *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: **O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade**. Louro, G. L. (2 ed., edição eletrônica). Belo Horizonte: Autêntica.

Butler, J. (2009) **Vida precária: El poder del duelo y la violencia**, (1 ed.) Buenos Aires: Paidós (Originalmente publicado em 2004).

Derrida, J. (1995) **Mal d’archive, une impression freudienne**. Paris: Galilée.

Frantz, F. (2008) **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA (Originalmente publicado em 1952).

Freud, S, (1976) *Tabú de la virginidad*. **Obras Completas**, XI. Buenos Aires: Amorrortu Editores (Originalmente publicado em 1918).

Freud, S. (2012) *Totem e Tabu*. In: Freud, S. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos** (1912-1914). Tradução de Paulo Cesar de Sousa. Edição Obras Completas, 11. São Paulo: Companhia das Letras (Originalmente publicado em 1912-1913).

Freud, S. (2018) *Moisés e o monoteísmo*. In: Freud, S. **Moisés e o Monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e outros textos** (1937-1939). Tradução de Paulo César de Sousa. Edição obras completas, 19. São Paulo: Companhia das Letras (Originalmente publicado em 1939).

Frosh, S. (2013) *Psychoanalysis, colonialism and racism*. **Journal of Theoretical and Philosophical Psychology**, 33 (3), 141-154.

Fucks (2007) *O pensamento freudiano sobre a intolerância*. **Psicologia Clínica**, 19 (1), 59-73. Rio de Janeiro.

Grosfoguel, R. (2016) A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, 31 (1), 25-49.

Guimarães, A. S. (2005) **Racismo e antirracismo no Brasil**, (2 ed.) São Paulo: Ed. 34 (Originalmente publicado em 1999).

Haraway, D. (2009) Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, (5), 7-41. Recuperado de: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>

Laplanche, J. (1992) **Novos fundamentos para a psicanálise**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes (Publicado originalmente em 1987).

Laplanche, J. (2015) O gênero, o sexo e o Sexual. In: **Sexual**: a sexualidade ampliada no sentido freudiano (2000-2006), 154-189 (trad. José Carlos Calich, et al). Porto Alegre: Dublinense (Publicado originalmente em 2007).

Laplanche, J. (2016) A revolução copernicana inacabada. **Percursos**, 56-57. Recuperado em: http://revistapercursos.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1212&ori=edicao&id_edicao=56 (Publicado originalmente em 1992).

Lévinas, E. (1997) **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes.

Maior, M. C. (1999) O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 14 (41).

Mbembe, A. (2018) **Necropolítica**, (2 ed.) (trad. Renata Santini). São Paulo: N-1 Edições (Originalmente publicado em 2003).

Munanga (2004) Uma Abordagem Conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: EDUFF.

Nogueira, O. (2006) Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. **Tempo Social, Revista de sociologia da USP**, 19 (1), 287-308.

Organização das Nações Unidas (2014) **Década Internacional de Afrodescendentes** (2015-2024): reconhecimento, justiça e desenvolvimento. Recuperado em: 14 jul. 2019 de: https://nacoesunidas.org/wpcontent/uploads/2016/05/WEB_BookletDecadaAfro_portug_ues.pdf

Rodrigues, T. (2018) Raça e psicanálise: investigações metapsicológicas a partir da Teoria da Sedução Generalizada. In: **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir de Quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário Edições.

Rodrigues, T. (2020) (no prelo) Psicanálise, raça, racismo e educação: possibilidades e (des)encontros. In: C. B. Alves & R. L. S. Pedroza (orgs.), **Psicanálise, Política e Educação**: Construindo convergências em contextos diversos, (1 ed.), 15, 299-314. Curitiba: APPRIS.

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro ou**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social, (2 ed.) Rio de Janeiro: Edições Graal.

Shucman, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese (doutorado em Psicologia). São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

*A perversão da escravidão
no Brasil: contribuições
lacanianas para um debate
sociológico sobre o par
sadismo/masoquismo*

Rodrigo Goes e Lima¹⁴

14 Mestre em Filosofia com concentração em Psicanálise pela The New School for Social Research (2019-2021, Nova York/EUA). Graduação em Psicologia pela UFMG, pós-graduação em Psicanálise: Clínica da Criança e do Adolescente (PUC-Minas). Integrante do Núcleo PSILACS.

RESUMO

Inspirado pela obra de Jessé Souza (2012), “A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica”, o presente capítulo tem por objetivo promover uma discussão, a partir do arcabouço psicanalítico lacaniano, da noção de “sadomasoquismo”, à qual Souza (2012) recorre para abordar um dos aspectos centrais do modelo escravocrata brasileiro. Para tanto, pretende-se recorrer a uma seleção de recortes teóricos do pensamento lacaniano acerca do par sadismo-masoquismo com o intuito de explorar derivações psicanalíticas do uso de tal noção no contexto de formação social no Brasil, assim como possíveis reverberações teórico-políticas que a contribuição da psicanálise à essa discussão sociológica pode provocar. Palavras-chave: Escravidão; Psicanálise; Sadismo; Masoquismo; Perversão.

INTRODUÇÃO

A interpretação da formação social brasileira é problema de ampla complexidade para as abordagens que arriscam uma versão fiel às vicissitudes de um panorama cultural e histórico tão diversificado, matizado por um pano de fundo de dominação, e frequentemente contraditório em seus desdobramentos e efeitos. Embreado nesse desafio, Jessé Souza (2012) propõe um estudo complexo, recorrendo a uma articulação conceitual entre Charles Taylor e Pierre Bourdieu na tentativa de endereçar aspectos do processo de constituição social brasileiro considerando, particularmente, “as precondições sociais da naturalização da desigualdade em países periféricos como o Brasil” (p. 25).

Tal esforço carrega o potencial de acender o interesse do campo psicanalítico, ao buscar vislumbrar justamente aquilo que se faz esconder por trás de construções narrativas e fantasiosas, que por mais repressoras que sejam (ou talvez justamente por assim serem),

não impedem que se façam retornar sintomas sociais em suas mais variadas manifestações. Souza (2012) reconhece esse aspecto, por exemplo, ao anunciar que “existe algo de sintomaticamente psicanalítico no ‘esquecimento’ brasileiro em relação à escravidão” (p. 102), referindo-se à dificuldade nacional para tratar de fatos históricos com a sobriedade que merecem.

Nesse sentido, o presente texto pretende explorar as proposições de Jessé Souza (2012) em “A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica”, particularmente no que diz respeito às consequências da escravidão no Brasil a partir do desenvolvimento da ideia de “sodomismo”, sugerida pelo autor como uma noção chave para a elucidação da ambiguidade e imprecisão conceitual do conceito de patriarcalismo de Gilberto Freyre.

Para tanto, pretendo primeiramente retomar o argumento que leva o autor a recorrer a tal conceito, para então verificar até que ponto uma leitura laciana do termo pode auxiliar no projeto empenhado na obra de Souza (2012).

Finalmente, pretendo apresentar uma breve reflexão sobre possíveis reverberações políticas de uma estrutura social na qual o sadismo, em particular, teria um papel central no estabelecimento de toda uma modalidade de laço social.

O RECURSO AO SANDOMISMO EM JESSÉ SOUZA NO CONTEXTO DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL

Ao buscar desenvolver “uma compreensão alternativa da modernidade periférica” (p. 25), tendo como foco principal o caso brasileiro de desigualdade, Jessé Souza (2012) constrói um processo de revisão das bases e pressupostos sociológicos sobre os quais foram erguidas as principais interpretações da formação do Brasil. Tal tarefa provoca a necessidade de elucidação e de desprendimento de uma certa herança teórica que, segundo o autor, concede fundamentos a um

mito social disseminado popularmente “que obscurece todas as contradições sociais e todos os conflitos de interesse em nome do fim pragmático de se imaginar em uma comunidade que está ‘no mesmo barco’ e como meio de elaborar projetos coletivos de envergadura” (p. 16). Ainda que fosse interessante nos debruçarmos sobre toda a evolução da obra de Jessé Souza a fim de compreender a complexidade de seu raciocínio acerca da construção social da subcidadania, me permitirei abordar um ponto específico de sua construção argumentativa para os fins deste texto.

Partiremos, com Souza (2012), do tema da constituição do poder pessoal no Brasil, levando em conta as imprescindíveis (mas nem sempre devidamente consideradas) variáveis do patriarcalismo e da escravidão no contexto brasileiro. Tal construção teórica é concebida no interior de uma proposta de leitura de Gilberto Freyre, que Souza (2012) considera ser, “talvez, o mais complexo, difícil e contraditório entre nossos grandes pensadores” (p. 69), e cujas “questões ‘ganham’ ao invés de perder em atualidade” (p. 69).

Adotando então como foco de análise dois pontos elencados por Freyre, como as bases da “empreitada colonizadora comercial e extrativa” (Souza, 2012, p. 103) no Brasil, a saber, o trabalho escravo e a família patriarcal, Souza (2012) pretende trabalhar sobre a ambiguidade e imprecisão do argumento freyriano que tende a conciliar e a “vincular umbilicalmente despotismo e proximidade, enorme distância social e íntima comunicação” (p. 103) entre extratos tão distintos de uma mesma organização social.

Levando a cabo a proposta de esmiuçar as origens da ambiguidade por trás do pensamento de Freyre, Souza (2012) distingue duas perspectivas estruturantes da posição do autor, para que se possa, a partir de tal análise, identificar o que há de ser mantido enquanto observação relevante e o que deve ser descartado “como matéria prima de uma mitologia nacional ideológica e apagadora das diferenças” (p. 105).

A primeira delas é apresentada pelo conceito de sadomasoquismo. Seguindo as pistas de Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* (1933/2010), Souza (2012) compreende tal questão como estando conectada à natureza da “escravidão muçulmana” (p. 105) no regime de dominação aplicado no Brasil pelos portugueses, que, em comparação à escravidão europeia, se constitui em estratégia de domínio extremamente eficaz, ao permitir associar “o acesso a bens materiais e ideais muito concretos à identificação do dominado com os valores do opressor”, contando “com um elemento volitivo internalizado e desejado pelo próprio oprimido” (p. 105). Baseado nessa concepção, se por um lado Souza (2012) identifica a constituição de um sistema cruel de subordinação na esfera mais íntima do escravo, por outro, há o reconhecimento da existência de uma “possibilidade efetiva e real de diferenciação social e mobilidade social” (p. 105).

Para Souza (2012), é justamente ao dar ênfase à vertente “positiva” de tal modo de dominação que Freyre constitui sua segunda perspectiva acerca da escravidão brasileira: a mestiçagem. É por meio do destaque ao tema da mestiçagem e da celebração da mistura racial que Freyre relega ao segundo plano “o elemento de opressão e subordinação sistemática” (p. 105), manobra que, como sabemos, carrega consigo consequências perigosas quando consideramos os efeitos deletérios que a ideia de ‘democracia racial’, oriunda da tese da miscigenação, apresenta no difícil processo de diálogo sobre o racismo no país.

Contra tal tendência culturalista, a partir da qual o mito da democracia racial pela via da miscigenação ganha proeminência, se tornando o “vínculo simbólico” (p. 107) de uma sociedade como a brasileira, Souza (2012) opta por explorar a versão reprimida do tradicional fio argumentativo de *Casa Grande e Senzala*. Por um lado, Freyre se vale da proximidade e da intimidade do modelo mouro/maometano de escravização empregado pelos portugueses em solo brasileiro como fundamento para seu argumento de que o regime escravocrata no Brasil teria sido “menos cruel” (Freyre citado por

Souza, 2012, p. 109) do que em outras partes do mundo, destacando tal característica como elemento distintivo da formação social brasileira que permitiria com que o filho de uma escrava com um senhor pudesse ser aceito enquanto “europeizado” (p. 112).

Na contramão dessa interpretação, Souza (2012) aponta que é precisamente a essa relação que o termo “sodomasoquismo” poderia ser aplicado para explicar a ambiguidade contida no que Freyre chama de patriarcalismo: “a consideração simultânea de distância e segregação com proximidade e intimidade” (p. 112).

Feita essa rápida pincelada sobre o pano de fundo e o contexto teórico por trás da defesa de Jessé Souza (2012) da ênfase no termo “sodomasoquismo” ao descrever a particularidade do sistema escravagista brasileiro, passemos agora à circunscrição do campo semântico de tal termo na obra analisada, de forma a melhor elucidar a conotação pretendida no interior do esquema conceitual em destaque.

Na tentativa de resumir as principais características do termo, podemos destacar que Souza (2012) entende por sodomasoquismo, nesse contexto, a natureza de uma forma de organização social não regulada por tipo algum de instituição acima do senhor de escravos, que, dessa forma, exerceria seu poder através do uso direto de violência sem qualquer forma de “freios sociais ou individuais aos desejos primários de sexo, agressividade, concupiscência ou avidez” (p. 113).

Tendo a família como seu principal componente, essa forma de organização sodomasoquista já descrita por Freyre (1933/2010) demonstra, para Souza (2012), “uma patologia social específica, em que a dor alheia, o não reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transformam-se em objetivo máximo das relações interpessoais” (p. 113). A imagem esculpida nessa descrição, assim, é do senhor de escravo como um “hiperindivíduo” (p. 115) capaz de gozar de uma intimidade perversa e não mediada com seus escravos, a quem era oferecida uma possibilidade real, mesmo que remota, de garantia de algum tipo de proteção patriarcal para os filhos

“miscigenados”, aspecto esse ausente, por exemplo, no modelo norte-americano de dominação.

Outra característica que singulariza o sistema opressor escravagista brasileiro em seu “sadomasoquismo” particular, segundo Souza (2012), é o fato desse oferecer uma gama de “funções de ‘confiança’” (p. 117) relacionadas ao controle e captura de escravos para membros da “família ampliada’ do patriarca” (p. 117), ao contrário da América inglesa, onde, para fins de comparação, tais atividades eram executadas exclusivamente por brancos (Souza, 2012). Essas características constituem, para Souza (2012), um exemplo explícito do tipo de troca que estava em jogo nesse cruel sistema: a possibilidade a ascensão social condicionada diretamente à devida identificação com os valores e interesses do opressor, que agia no resguardo dessas “tirantias privadas” (p. 117) não reguladas por qualquer tradição ou costume capaz de fornecer ao oprimido outra fonte de constituição de autoestima e reconhecimento social que fosse independente da vontade senhorial. Nas palavras de Souza (2012),

[...] é precisamente essa assimilação da vontade externa como se fosse própria, assimilação essa socialmente condicionada e que mata no nascedouro a própria autorrepresentação do dominado como um ser independente e autônomo, que o conceito de sadomasoquismo quer significar (p. 119).

Após reconstituir a versão dessa estrutura social que encontra – no que Souza (2012) chama de sadomasoquismo – um sólido mecanismo para relações de dominação e opressão, voltemos nossa atenção ao entendimento laciano do par sadismo-masoquismo, na tentativa de verificar em que medida tal orientação psicanalítica pode contribuir para o contexto acima descrito.

LINHAS GERAIS PARA UMA ABORDAGEM DO SADISMO E MASOQUISMO EM LACAN

Apesar de não ser minha intenção mapear cada uma das ocorrências das teorizações de Lacan ao tema do sadismo/masoquismo, acredito que algumas referências apresentadas pelo autor poderiam vir ao nosso auxílio na tarefa de conjecturar algumas das reverberações da versão de sadomasoquismo de Jessé Souza (2012), se adotarmos um ponto psicanalítico. O primeiro aspecto que deve ser enfatizado na interpretação lacaniana do par sadismo/masoquismo trata-se da insistência de Lacan em ressaltar a devida distinção entre os dois termos. Em seu Seminário 10, Lacan (1962-3/2005) é categórico ao afirmar que “o sadismo não é o avesso do masoquismo. Não é um par reversível” (p. 196).

Nessa mesma passagem ele sugere que a operação que leva de um a outro é a uma rotação em 90 graus, a partir de uma estrutura quaternária, uma antecipação curiosa ao desenvolvimento que ele faria seis anos depois acerca dos quatro discursos radicais. A observação a respeito da relação entre os dois termos é retificada no seminário subsequente, o seminário 11, quando Lacan (1964/1988) afirma que, se Freud chegou a colocar sadismo e masoquismo como contrários, teria sido “por razões puramente gramaticais” (p. 161), se referindo à “inversão do sujeito e do objeto, como se o objeto e o sujeito gramatical fossem funções reais” (p. 161), apesar de que a própria estrutura da linguagem, segundo Lacan, provaria o contrário.

Finalmente, em “A Lógica do Fantasma”, Lacan (1966-7/2008) repete que os termos se referem a “duas vias estritamente distintas” (p. 310), e que não devem ser entendidos como opostos um do outro, ou como uma “luva que se revira” (p. 310). Se insisto em ressaltar a diferença que Lacan afirma existir entre sadismo e masoquismo é para podermos construir uma representação mais clara do que poderia vir a nos assistir na interpretação do que em Souza (2012) fora referido por um único termo “sadosoquismo”. Seguindo tal distinção,

e por razões que pretendo em breve explicitar, devo enfatizar especialmente a noção de sadismo no desenvolvimento lacaniano, uma vez que acredito nela encontrar uma ilustração melhor do processo de dominação descrito em “A Construção Social da Subcidadania”.

Guiado por Hendrickx (2017), que fornece um estudo aprofundado desses conceitos na obra lacaniana, prossigamos a localizar de forma esquemática alguns dos principais desenvolvimentos de Lacan acerca do tópico. Ao defender que as referências de Lacan a sadismo/masochismo são esparsas antes do seminário 7, Hendricks (2017) argumenta que o que parece ser essencial nesses primeiros seminários, para uma conceitualização mais clara da perversão, são as progressões de Lacan a respeito da definição de objeto *a*, sem o qual “a perversão é impensável” (p. 25, tradução livre). Apesar de algumas clarificações (como por exemplo a respeito de se o objeto *a* deveria ser tomado como meta ou causa do desejo) serem apresentadas apenas mais adiante na obra, para Hendrickx (2017), o seminário sobre a “Ética da Psicanálise” é essencial para o entendimento de *a* como real, a partir da introdução de *das Ding*, e particularmente para o estabelecimento do solo para o texto seminal de Lacan “Kant com Sade”.

A despeito da complexidade do texto, é certamente importante tentarmos extrair alguns dos ensinamentos derivados da intrincada articulação lacaniana dessas duas figuras intelectuais, Immanuel Kant e Marquês de Sade. Uma primeira observação a respeito de “Kant com Sade” (1963/1998) se refere ao fato de que, de acordo com Safatle (2003), “a crítica lacaniana à filosofia prática de Kant através da articulação entre Kant e Sade” pode ser considerada como o próprio “*locus* de ruptura e esgotamento do paradigma lacaniano da intersubjetividade” (p. 191), tema profícuo para a articulação com Souza (2012). Por ora, tentaremos entender alguns dos principais pontos em jogo tanto para Kant como para Sade no argumento lacaniano.

Se olharmos primeiro para Kant, encontraremos como objetivo último de sua segunda crítica a asserção de uma universalidade moral através da autonomia do homem, que permitiria “o surgimento de

uma vontade livre, totalmente desprovida de objeto, vinculada unicamente à pura forma da Lei” (Fonseca & Rech, 2017, p. 170). Em outras palavras, ao ser liberto da natureza, o homem seria capaz de aplicar sobre si mesmo uma moral autônoma, emancipada. No entanto, como ressaltam Fonseca e Rech (2017), orientado pela percepção sofisticada da “fina correlação entre a universalidade da lei moral e esse excesso insubordinável do homem” (p. 172), sendo esse último típico das vicissitudes da pulsão. Lacan observa que Kant acaba por não perceber que

[...] quando se elimina do campo da universalidade moral todo objeto patológico em função de uma vontade livre que quer simplesmente a pura forma da Lei, ele automaticamente eleva essa própria forma da Lei moral à condição de um objeto inalcançável, impossível. Ou seja, ele não vê que a própria forma da Lei é o objeto *par excellence* do desejo, o qual impele uma depuração furiosa e compulsiva de todo conteúdo empírico que macula seu *a priori* transcendental (Fonseca & Rech, 2017, p. 168).

Daí concluímos que, incapaz de atingir a radicalização última de seu imperativo, Kant acaba por sucumbir à possibilidade de que “a pura forma da Lei possa ainda servir de objeto para o desejo” (p. 170). Acompanhando essa limitação, extrai-se ainda de Lacan (1963/1998) um segundo aspecto relativo à proposta kantiana, um segundo furo, se assim podemos dizer, que ficará mais claro, e de certa forma será suturado a partir da injunção com Sade. Como explicado por Silva (2014),

Sade desvenda uma possibilidade inerente em Kant: ele faz a inversão, já possível, porém evitada, na ética da autonomia. Kant compreenderia ser possível com o seu imperativo categórico uma inversão perversa, e Sade a realiza. O vazio do imperativo categórico teria de ser preenchido por algo contingente – o formalismo

que apela ao inteligível como suporte –, cabendo ao escritor francês assumir a empreitada (p. 191).

Em outras palavras, ao associar os dois autores, o que Lacan pretende demonstrar, como aponta Safatle (2003) é que “a Lei moral era incapaz de anular o desafio do discurso perverso. Quer dizer, para o psicanalista, é possível ser perverso e kantiano ao mesmo tempo” (p. 217). É dessa maneira que seria possível entender que Sade “revela a verdade” de Kant. De acordo com Fonseca e Rech (2017), agir em consonância com uma “formalidade vazia de conteúdo” (p. 173) parece permitir com que seja mantida viva a compulsão à repetição através de “práticas automatizadas desprovidas de sentido” (p. 173), que Sade traz à tona tão explicitamente em sua perversão em gozar do corpo de outrem sem limitações. Dessa forma, uma similaridade crua aproxima os dois projetos. O sujeito transcendental, independente e autônomo, enquanto único mediador de sua ética, demonstra que “se em Kant, o Supereu subsiste como interioridade que consolida a divisão do sujeito, em Sade, o Outro manifesta-se como realidade exterior” (Silva, 2014, p. 186). A busca por um “formalismo universal” (Fonseca & Rech, 2017, p. 173), cada um com suas respectivas particularidades, é a ponte entre Kant e Sade em Lacan (1963/1998).

Tendo em vista todo esse quadro teórico, deixamos “Kant com Sade” por um momento para avançarmos na exposição da conceitualização de Lacan a respeito de sadismo nos seminários. Se “Kant com Sade” nos apresenta uma formulação crucial no pensamento de Lacan, não menos importante é a abordagem sugerida apenas um ano antes, no seminário 10, a respeito da operação do sujeito nas posições sádica e masoquista.

A começar pelo masoquismo, em lição intitulada “Angústia, sinal do real”, Lacan (1962-3/2005) discute o que se esconde por trás da “fantasia de ser objeto de um gozo do Outro” (p. 181). Para o autor, ao mirar o gozo do Outro em um enquadre fantasmático, “o que é buscado é, no Outro, a resposta à queda essencial do sujeito em sua

miséria suprema, e essa resposta é a angústia” (p. 182). Há, nessa perspectiva, um certo retorno nesse percurso subjetivo, enfaticamente ilustrado no Seminário 11, quando Lacan (1964/1988) deixa claro que “o que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura” (p. 168), o que culmina na constituição de 3 tempos no circuito pulsional, sendo o último o da aparição de um sujeito. Lacan (1964/1988) vai adiante: “esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso circular” (p. 169), circuito que em última instância permite a realização da pulsão. Devemos notar aqui que essa realização consiste no retorno ao circuito, e não à sua completa satisfação, uma vez que essa é sempre parcial. Se referirmos de volta ao Seminário 10, Lacan (1962-3/2005) assevera que o fato de termos começado pela operação masoquista deve facilitar a compreensão do sadismo, e prevenir que caiamos na armadilha de assumir que um seria o inverso do outro, como discutimos acima.

No sadismo, “a angústia é menos oculta” (p. 182), argumenta Lacan (1962-3/2005), e sua manifestação na vítima é, evidentemente, condição necessária. Apesar de não serem reversíveis, aprendemos que em ambos os casos, cada um em seu termo, “a angústia e o objeto são levados a passar para o primeiro plano, um à custa do outro termo” (p. 184). Enquanto a ideia de que o masoquista mira no gozo do Outro oculta a indicação de que, de fato, ele busca a angústia do Outro, no sadismo busca-se a angústia do Outro, ocultando, por sua vez, o gozo do Outro.

Seguindo um pouco adiante, Lacan esclarece que “o que se esconde por trás da busca da angústia do Outro, no sadismo, é a busca do objeto *a*” (p. 196), particularmente “o pedacinho que falta” (p. 215), uma reposição como suplemento, como nos explica Martinho (2013). Apesar de ter já descrito alguns dos comentários relevantes de Lacan no Seminário 11 em relação ao par sadismo/masochismo ao mencionar o circuito da pulsão, acrescentarei uma última observação relevante feita nesse seminário, que consiste na retomada de Lacan (1964/1988) de um dos pontos tocados em seu “Kant com Sade”.

Ao abordar a questão da estrutura da perversão, Lacan (1964/1988) observa que ela:

É propriamente falando um efeito inverso da fantasia. É o sujeito que se determina a si mesmo como objeto, em seu encontro com a divisão da subjetividade. Eu lhes mostrarei [...] que o sujeito, assumindo esse papel de objeto, é exatamente isto que sustenta a realidade da situação do que se chama de pulsão sado-masoquista, e que está apenas num ponto – na própria situação masoquista. É no que o sujeito se faz objeto de urna vontade outra, que não somente se fecha, mas se constitui a pulsão sado-masoquista. Só num segundo tempo, como Freud nos indica nesse texto, é que o desejo sádico é possível em relação a uma fantasia. O desejo sádico existe numa multidão de configurações, tão bem como nas neuroses, mas não é ainda o sadismo propriamente falando. Eu lhes rogo que se reportem ao meu artigo Kant com Sade, vocês verão que o sádico ocupa, ele próprio, o lugar do objeto, mas sem saber disto, em benefício de um outro, pelo gozo do qual ele exerce sua ação de perverso sádico.

Com a devida escusa pela longa citação, acredito ser importante a inclusão dessa passagem por duas razões. Em primeiro lugar, ela traz à tona o que Zizek (2006) denunciou ser a escusa da responsabilidade pelo gozo obsceno de um ato cometido, por exemplo, em regimes totalitários pelo “sujeito perverso da política (p. 129). Tal posição levaria o sujeito a se esquivar da assunção da responsabilidade pelos atos perpetrados, por meio da crença de que ele seria apenas um instrumento da vontade do Outro, manobra essa importante de ser considerada no escopo deste trabalho. A segunda razão diz respeito ao fato de que tal trecho parece introduzir (e em alguma medida, contradizer) um tema que será desenvolvido no Seminário de Lacan dedicado à Lógica do Fantasma. Na ocasião, Lacan (1966-67/2008) afirma que:

O perverso permanece sujeito em todo o tempo do exercício do que ele coloca como questão ao gozo; o gozo que ele visa é o do Outro, enquanto ele é talvez o único resto d'Ele, mas ele o questiona por uma atividade de sujeito (p. 393).

Seria possível reconciliar essas duas posições (de sujeito e objeto), se é que elas são tão paradoxais quanto parecem ser? Como devemos entendê-las, afinal? Se acompanharmos Lacan nesse mesmo seminário, encontramos algumas pistas que podem nos servir de guia. Em primeiro lugar, descobrimos que Lacan considera ser essencial compreender sadismo e masoquismo “como buscas *na via* do que é o ato sexual” (p. 393). Um pouco mais adiante, encontramos Lacan (1966-67/2008) afirmando que o sádico “se diverte com o sujeito” (p. 425), a saber, “o sujeito *ao gozo*” (p. 425). Nessa brincadeira, continua Lacan, o sádico “não sabe que é essa questão *enquanto tal* que ele está ligado, que ele se torna *o instrumento* puro e simples; que ele não sabe o que ele mesmo faz como sujeito; que ele está essencialmente na *Verleugnung*” (p. 425). O que encontramos, então, são confirmações de que o sádico parece operar “de uma maneira mais ingênua” (p. 430), ou pelo menos, mais ingênua do que aquela do masoquista. O sádico demonstra estar a serviço da lógica da fantasia, “intervindo sobre o campo do sujeito, enquanto que é sujeito ao gozo” (p. 430). Enquanto o masoquista *sabe* o gozo a ser extraído do outro,

Para o sádico, acontece, na verdade, servo dessa paixão, dessa necessidade, de trazer sob o jugo do gozo o que ele visa como sendo o sujeito. Mas ele não se dá conta que nesse jogo é ele mesmo o enganado, fazendo-se servo de alguma coisa que está inteiramente fora dele, e a maior parte do tempo permanecendo a meio caminho do que ele visa (p. 430).

Se concluímos esta seção com essa citação, que oferece mais uma instância de explícita diferenciação entre sadismo e masoquismo,

assim como uma oportunidade propícia para discutir o engajamento subjetivo no papel de mestria, acredito que deixamos uma possibilidade interessante para se pensar sobre plausíveis reverberações políticas derivadas da posição sádica, quando consideradas no contexto ilustrado na abertura deste capítulo. Na próxima e final seção, pretendo discutir brevemente algumas das possíveis contribuições que esse panorama resumido da teoria lacaniana acerca do sadismo e masoquismo poderia trazer para a versão de Jessé Souza (2012) sobre o “sadomasoquismo” enquanto fator estrutural da sociedade brasileira escravagista.

LACAN COM SOUZA: APONTAMENTOS TEÓRICO-POLÍTICOS EM DIREÇÃO A UMA CONCLUSÃO

Em seu seminário 8, sobre a transferência, Lacan (1960-1/1992a), faz uma afirmação instigante ao diferenciar cultura e sociedade, dizendo que:

Se a sociedade acarreta, por seu efeito de censura, uma forma de desagregação que se chama de neurose, é num sentido contrário de elaboração, de construção, de sublimação – digamos o termo – que se pode conceber a perversão quando ela é produto da cultura. E o círculo se fecha, a perversão trazendo os elementos que trabalham a sociedade, a neurose favorecendo a criação de novos elementos da cultura (p. 39).

Se a interpretação de Jessé Souza (2012) com Jacques Lacan é possível, e talvez até proveitosa, acredito que alguns aspectos em particular vêm à mente quando tentamos conjugar suas respectivas delineações quanto ao sadismo/masoquismo.

Em primeiro lugar, se é verdade que a perversão traz elementos que modelam a sociedade, podemos considerar que Souza (2012) é preciso ao avaliar a dimensão e a gravidade das relações estabelecidas

e normalizadas no Brasil com a profundamente arraigada instituição da escravidão, particularmente ao analisar como a associação de hierarquias valorativas derivadas de ideologias implícitas e explícitas no âmbito institucional (e não só pessoal), definem categorias distintas de cidadãos (ou não-cidadãos). Devemos nos lembrar, para sermos mais precisos, de que para Souza (2012), a opressão que outrora se deu por meio da relação de dominação escravo-senhor que aqui discutimos, ocorre, no “contexto impessoal moderno” (p. 182), a partir de “redes invisíveis de crenças compartilhadas pré-reflexivamente acerca do valor relativo de indivíduos e grupos” (p. 182). Tal mudança não parece inviabilizar que continuemos a enxergar traços sádicos no estabelecimento dessas relações sociais, ao permitirem, através da segregação e do racismo que lhes são características, acesso a “um gozo que é pura pulsão de morte” (Martinho, 2013, p. 103).

Vale aqui uma importante ressalva, ao fazermos tal afirmação, que é a de que “Freud e Lacan nos ensinam que diagnosticar um sujeito perverso é bem mais sutil do que apenas dizer que basta um cenário de gozo perverso para que se esteja diante de um perverso” (Martinho, 2013, p. 102). Portanto, toda tentativa de qualificar uma forma de relação no âmbito sociológico a partir de categorias psicanalíticas merece todo o devido cuidado.

Entretanto, acredito não ir longe demais ao presumir que as contribuições psicanalíticas de Lacan, quando combinadas com a sociologia de Souza, desvelam a ameaça brutal de uma convenção social baseada não apenas nas formas mais cruéis de violência, como também na ideia sinistra de que o poder soberano do senhor de escravos, em um exercício sádico, é ingenuamente submetido como instrumento a uma lógica particular da fantasia, fazendo o papel de sujeito ao gozo, que por sua vez, como nos lembra Lacan (1969-70/1992b) “começa com as cócegas e termina com a labareda de gasolina” (p. 68).

Se considerarmos que “a dominação não se perfaz sem desejo e fantasia” (Filho, 2017), o arcabouço lacanianiano é de inestimável contribuição à sociologia das relações de opressão, ao desvelar como a

resposta perversa ao “mal-estar da castração” (Martinho, 2013, p. 103) ilustrada pelo sistema escravocrata brasileiro lança mão de uma operação de difícil manejo na cena social. Refiro-me, aqui, aos efeitos já ressaltados, por exemplo, por Veríssimo (2017), a respeito mecanismo da *Verleugnung*, característica da perversão, que parece indicar nesse caso uma das piores formas de resposta social aos traumas da escravidão, uma vez que desmente (ou recusa) a possibilidade de reconhecimento da “realidade de uma percepção traumática” (Evans, 1996, p. 44, tradução minha). Essa operação elimina, virtualmente, qualquer possibilidade de elaboração sócio-política dos restos deixados por um sistema bárbaro de opressão, cujas consequências ainda vivenciamos no Brasil com a dificuldade no reconhecimento e combate do racismo estrutural, por exemplo.

Além disso, um outro ponto pode ser destacado a partir da incursão em Lacan. Se considerarmos a ênfase de Souza (2012) na possibilidade de mobilidade social no âmbito do sistema escravagista brasileiro apenas através da identificação com os valores e desejos do opressor, aliado a uma forma de dominação de um sujeito ao gozo ancorado na *Verleugnung*, poderíamos pensar nos desafios que tal aspecto apresentaria se nos dispuséssemos a investigar suas heranças atuais a partir da gramática do conceito de reconhecimento (e de redistribuição, em certa medida) brilhantemente discutidos por Nancy Fraser, Axel Honneth (2013) ou Charles Taylor (1994), autores que fazem parte, em maior ou menor grau, do quadro teórico de Souza (2012), e que desenham, cada um a seu modo, modelos para o endereçamento das questões sobre justiça social na sociedade contemporânea.

Acredito, entretanto, que a exploração do par sadismo/masquismo em Lacan reforça a necessidade de se explorar caminhos e arranjos referenciais de orientação política que levem em consideração categorias caras à psicanálise lacaniana como a pulsão de morte e o registro do real em suas diferentes figuras e arranjos. Para ressaltar apenas dois dos autores que encaram esse desafio, recorro primeiramente à Leeb (2009), que reconstrói o percurso lacaniano da

constituição do eu para demonstrar de que forma há, subjacente a esse processo, uma tensão agressiva correlata ao plano imaginário e tributária à identificação ao outro que inviabiliza ter a justiça como ponto de chegada. Em outras palavras, se considerarmos que “uma vez que o resultado do encontro especular – o eu – é o outro, qualquer diferença do outro ameaça a existência do eu e precisa ser erradicada” (p. 71). Nessas condições, continua Leeb (2009),

[...] na medida em que o outro clama sua independência, o sujeito busca reafirmar sua soberania em uma luta, que se encerra na destruição do sujeito ou do outro. A ‘luta por reconhecimento’, como colocada por Lacan em seu Seminário I, ‘não tem outra saída – Hegel no-lo ensina – senão a destruição do outro’ (p. 71, tradução livre).

Como alternativa a uma política do reconhecimento que estaria fadada à aniquilação da diferença, a autora propõe que se leve em conta o movimento de Lacan especialmente a partir do seminário 7 de elaboração em torno do real, a partir do qual poderia se pensar em uma modalidade de sujeito por ela denominada de “*subject-in-outline*” (Leeb, 2009, p. 72), que “emergiria em um momento *para além* do reconhecimento, nos furos do Outro” (p. 72, tradução livre). Esse seria um sujeito capaz de admitir a não-completude do Outro, estando assim emancipado da fantasia de reconhecimento pleno, e ciente de que uma política do Eu, como sugere a proposta de reconhecimento, é uma política de exclusão (p. 73).

Por meios distintos da trilha sugerida por Leeb (2009), poderíamos também fazer referência a Safatle (2015), que ao estabelecer uma releitura crítica da teoria do reconhecimento de Honneth a partir da base psicanalítica de orientação lacaniana, sugere uma interpretação que leve em conta que a figura do desejo tratada por Lacan, derivada em certa medida de Hegel, “se vincula a um profundo sentimento de indeterminação que não pode ser compreendido apenas como fonte

de sofrimento, mas também como estágio fundamental de autoafirmação” (Safatle, 2015, p. 321). Se aproximando de certa maneira de Leeb (2009), Safatle (2015) aposta na potência política da indeterminação, que sustente uma forma de “reconhecimento político fundada na criação de zonas de indiscernibilidade” (p. 322), traduzido pela proposta do autor de avançar “um conceito antipredicativo de reconhecimento” (p. 323). Tais propostas de aplicação política da teoria lacaniana parecem apresentar aberturas importantes para se pensar formas de resistência às tentações do violento processo subjetivo resultado de uma operação de “assimilação de uma vontade externa como se fosse própria” (Souza, 2012, p. 119), como se apresenta o imperativo de uma das faces do “sodomasoquismo” de Souza (2012), que como tentei apresentar, vem acompanhada de um gozo sádico, altamente segregatório, por se amparar em um imperativo que nada proíbe no que diz respeito ao uso (ou descarte) do corpo do outro na cena social.

Como espero ter discutido com alguma eficácia através do diálogo proposto neste trabalho, essas são, em conclusão, algumas das possíveis direções político-teóricas que o aparato lacaniano deixa para reflexão a respeito das consequências que a lógica “sodomasoquista”, como encontrada em Souza (2012), pode vir a exercer na estrutura de uma formação social, e as particularidades envolvidas nas possíveis respostas a essa forma de dominação.

REFERÊNCIAS

Evans, D. (1996) **An introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis**. London and New York: Routledge.

Filho, J. (2017) A dominação racista: o passado presente. In: Kon, N., Silva, M. Abud, C. (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise (p. 143-160). São Paulo: Perspectiva.

Fonseca, F. & Rech, H. (2017) Zizek com Lacan em: Kant sem Sade. *Liberdade como Reapropriação do Gozo. Trans/Form/Ação*, 40 (1), 165-186.

Fraser, N. & Honneth, A. (2003) **Redistribution or recognition?** a political-philosophical exchange. London and New York: Verso.

Freyre, G. (2010) **Casa grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Editora Global (Trabalho original publicado em 1933).

Hendrickx, D. (2017) **Freud and Lacan on fetishism and masochism/sadism as paradigms of perversion.** Tese de Doutorado. Ghent University.

Lacan, J. (1992a) **O seminário, livro VIII:** a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1960-1).

Lacan, J. (2005) **O seminário, livro X:** a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1962-3).

Lacan, J. (1998) Kant com Sade. In: **Escritos** (p. 776-803). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1963).

Lacan, J. (1988) **O seminário, livro XI:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1964).

Lacan, J. (2008) **O seminário, livro XIV:** a lógica do fantasma. Centro de Estudos Freudianos do Recife (Original publicado em 1966-7).

Lacan, J. (1992b) **O seminário, livro XVII:** o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Trabalho original publicado em 1969-70).

Leeb, C. (2009) The politics of 'Misrecognition': a feminist critique. **The Good Society**, 18 (1), 70-75.

Martinho, M. (2013) O que responde o psicanalista sobre a perversão? In: **Stylus**, 26, 101-107.

Safatle, V. (2003) O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In V. Safatle (org.). **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise** (p. 189-232). São Paulo: Editora da UNESP.

Safatle, V. (2015) **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify.

Silva, R. (2014). Kant e Sade na alcova: sobre os paradoxos da ética moderna. **Princípios**, 21 (36), 177-198.

Souza, J. (2012) **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Taylor, C. (1994) The politics of recognition. In: Gutmann, A. **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition** (p. 25-73). Princeton: Princeton University Press.

Veríssimo, T. (2017) O racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. In: Kon, N., Silva, M. & Abud, C. (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise (p. 233-252). São Paulo: Perspectiva.

Zizek, S. (2006) **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

**Contra-
textualidades:
clínica política**

Tornar-se negro: dimensões subjetivas e políticas a partir de uma leitura lacaniana¹⁵

*Fábio Santos Bispo¹⁵
Cristiane da Silva Ribeiro¹⁶*

15 Este artigo é resultado da pesquisa *Narrativas sobre a morte violenta: análises teóricas e clínicas de abordagem psicanalítica*, financiada por meio do EDITAL CNPq/FAPES nº 22/2018 - Programa Primeiros Projetos - PPP.

16 Mestre em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência pela Faculdade de Medicina da UFMG (2020). Especialista em Inventividades Socioculturais em Periferias pelo Instituto Maria e João Aleixo / Observatório de Favelas (RJ, 2018). Especialista em Práticas Socioeducativas pela PUC-Minas (2013).

RESUMO

Este artigo retoma a obra *Tornar-se negro*, de Neusa Souza (1983), para discutir, a partir de Lacan (1962-63/2005; 1969-70/1992), as dimensões subjetivas e políticas da operação proposta de tornar-se negro. Destacamos que uma transformação subjetiva implica uma transformação política, mas não necessariamente. De igual modo, uma transformação política pode engendrar transformações subjetivas, mas que também não são necessárias ou ponderáveis. Com Lacan, destacamos tempos subjetivos diferenciados que, em uma lógica dialética, articulam ambas as faces dessa operação. Mesmo partindo de uma recusa dos ideais de branquitude, cada negro pode servir-se dos nomes que suportam esses ideais de modo singular, dando-lhes um novo uso.

Palavras-chave: Negro; Subjetividade; Identificação; Clínica; Política.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo retomar a importante obra psicanalítica *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, de Neusa Santos Souza (1983), para tecer algumas considerações sobre a seguinte questão: Como pensar, a partir da orientação lacaniana, a operação proposta de tornar-se negro? Pretendemos demonstrar que há duas faces dessa operação que estão correlacionadas: uma face subjetiva, que remete à internalização e à superação de uma identidade marcada por ideais de branquitude; e uma face política, que comporta a busca de uma transformação dos laços de dominação que incidem de modo violento sobre a subjetividade. Embora não se possa pensar a subjetividade sem a política e a política sem a subjetividade, veremos que, do ponto de vista da operação de tornar-se negro, descrita pela autora, uma transformação subjetiva implica uma transformação política, mas não necessariamente – ou, em termos lacanianos, uma transformação não-toda.

De igual modo, uma transformação política pode engendrar transformações subjetivas, mas que também não são necessárias ou ponderáveis. Neusa Souza apresenta a necessidade de se construir autonomia e um discurso sobre si mesmo, que pode vir a ganhar corpo em um movimento de militância, como saída para a pessoa negra diante do sofrimento psíquico advindo do racismo brasileiro. A partir de Lacan, podemos pensar esse movimento em tempos subjetivos diferenciados que vão nos permitir construir uma lógica para articular ambas as faces dessa operação. A referência aos movimentos de alienação e separação (Lacan, 1962-63/2005) inspirados na dialética hegeliana pode ser uma chave para abrir a questão, que deve encontrar como horizonte político e subjetivo a construção de uma forma singular de ser negro. Pode-se pensar numa recusa dos ideais do Outro, servindo-se dos nomes que suportam esses ideais para dar-lhes um novo uso, a partir de uma enunciação nova com reverberações políticas.

UMA LEITURA POSSÍVEL DE TORNAR-SE NEGRO

Souza (1983) inicia suas construções em *Tornar-se Negro* destacando uma das saídas para o sofrimento da pessoa negra face ao racismo: “Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (p. 17). Mas quais operações psíquicas estão envolvidas nessa elaboração e construção que significaria deixar de tomar o branco como modelo de identificação por parte da pessoa negra? Como o próprio título do livro apresenta, o que estaria em jogo para um sujeito “tornar-se negro”, uma vez que seu modelo de identificação (branco) representa o “sujeito universal e essencial”, aquele que tem o direito de “ser” por excelência? (p. 4).

Hoje, que estamos habituados a uma noção lacaniana de discurso “como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra” (Lacan, 1969-70/1992, p. 10-11) e que, portanto, não se funda no sujeito (Rabinovich, 2001), pode soar estranha essa proposta de

possuir um discurso. Entretanto, é preciso interrogar o que a autora quer mesmo dizer quando aponta essa necessidade de se tomar a palavra em primeira pessoa, constituindo uma narrativa própria. Esse impasse entre ser tomado pelo discurso e apropriar-se dele nos remete às elaborações propostas por Garcia (2010; 2012) acerca da nomeação predicativa e suas implicações no laço social. De acordo com o autor, a nomeação predicativa é a forma através da qual se constrói a ciência positiva. Constituída por sujeito, verbo e predicado, não há qualquer saída inventiva ou espaço para a contingência. O desafio necessário seria a lógica da não predicação, ou seja, a constituição de um saber que considera a transformação constante de cada um, a inconstância.

O autor nomeia como a instituição de uma “política da língua”. São apresentados três tipos de emprego do nome ou da nomeação. O primeiro seria aquele que se nomeia, em 1ª pessoa (“Eu sou”), ou seja, o sujeito se autorizando a falar de si mesmo e arcando com as responsabilidades implicadas nessa operação discursiva; o segundo tipo, nomeação em 2ª pessoa, descreve a nomeação pelo Outro, que o autor exemplifica com as classificações e com os diagnósticos, referindo-se ao efeito que carregam de “moldar as pessoas”; e o terceiro tipo, nomeação em 3ª pessoa, se refere à forma mais devastadora, aquela que massifica, que mais do que discriminar, pode decretar um destino funesto, uma sentença de extermínio, na medida em que apaga, sob um predicado arbitrário, qualquer expressão das singularidades (Garcia, 2012).

Considerando, pois, essas elaborações, podemos ler a proposta de “possuir um discurso sobre si mesmo” (Souza, 1983, p. 17) como do apontamento a importância de que os sujeitos possam “se falar em 1ª pessoa”. Esse seria um exercício pelo qual os sujeitos identificados como negros teriam condição de sair da posição de completa objetualização, da condição racializada imposta pela escravização e suas consequências funestas que se perpetuam, para construir saídas próprias na condição de sujeitos.

Neusa Souza não deixa, entretanto, de atentar-se aos paradoxos entrevistados nessa relação do sujeito com o discurso. A autonomia que ela menciona, por exemplo, também pode implicar uma autonomia financeira, ou a chamada ascensão social. Essa ascensão, porém, ilustra bem esse paradoxo, na medida em que, através dela, o sujeito pode ficar ainda mais exposto aos chamados “mecanismos de embranquecimento”. O cidadão respeitável política, social e economicamente sempre fora o sujeito branco e, para que o negro obtivesse algum reconhecimento como pessoa, precisaria ceder à determinação de assemelhar-se o quanto possível a esse outro. Essa exigência significa deixar de se identificar com quem sempre foi definido como a marginalidade social, o negro, num processo de assimilação que tem como objetivo final a destruição da possibilidade de o sujeito se identificar positivamente como sujeito negro. A identificação, em determinados momentos históricos, só poderia ser com a figura do negro como o despossuído: de valores, de civilidade, de humanidade. Para ver-se incluído socialmente, o negro teria que acreditar no mito racial e passar a se ver com os olhos do branco, referindo-se a si mesmo a partir da linguagem do dominador.

Souza (1983) aponta que, nas relações sociais, tanto os movimentos de impor barreiras quanto os de abrir brechas para a ascensão social do negro, terminavam sempre por cumprir a mesma função: “fragmentar a identidade, minar o orgulho e dismantelar a solidariedade do grupo negro” (p. 21). Mesmo que o drama seja vivido subjetivamente, a autora pondera que há uma repercussão no laço social, que erige para o negro barreiras adicionais. Qualquer anseio para “tornar-se gente” deve então obedecer ao seguinte tripé condicional: o contínuo de cor – “quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (p. 22); a ideologia do embranquecimento, que aprisiona o sujeito num lugar de desprestígio; e a democracia racial, que denega as consequências subjetivas da desigualdade. De acordo com a autora, seja para afirmar-se ou para negar-se, a referência do negro continuava sendo a mesma, o branco. O branco

localizado como o que transcende o sujeito concreto e se inscreve, em termos lacanianos, como uma estrutura simbólica ou um lugar no discurso. Ela propõe uma definição bem precisa do que viria a ser essa instância normativa, nomeada por Freud como Ideal do Ego e lida por ela a partir da noção de Simbólico: “a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem” (Souza, 1983, p. 33). No prefácio do livro, Costa se remete a essa instância como um “modelo de identificação normativo-estruturante” com o valor de um fetiche: “o fetiche do branco, da brancura” (p. 4). A brancura deteria o olhar do negro, antes que ele pudesse detectar ali qualquer falha. Esse fetichismo se sustentaria no fato da ideologia racial fazer do predicado branco, da brancura o “sujeito universal e essencial” e do sujeito branco um predicado “contingente e particular” (p. 4).

É o Branco, como esse lugar simbólico, que define as relações que se manifestam no tripé estabelecido para a ascensão do negro. No que se refere à cor, o branco e o negro seriam dois extremos da paleta de cores que marca uma relação simbólica de oposição, de presença e ausência de humanidade: sendo que quanto mais próximo do branco, maiores as possibilidades de aceitação e reconhecimento social. Miticamente – ou seja, tomando o mito como aquilo que dissolve simbolicamente as contradições da realidade com objetivo de “produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”” (Souza, 1983, p. 25) –, o sujeito negro seria o elo entre o macaco e o homem branco, sendo reduzido a uma coisa biológica. A autora discorre sobre o “mito negro”, destacando uma dupla função: como instrumento ideológico capaz de produzir um conjunto de representações a serviço da doutrinação e dominação; e como um produto psíquico no qual predomina o processo primário, o princípio do prazer e a ordem do imaginário.

A ideologia do embranquecimento obedece a essa lógica de relações, sendo aquilo que faz com que a pessoa negra negue seu grupo social, sua aparência e até seu próprio corpo. Esse movimento seria a exigência para que o negro consiga, individualmente, realizar seu

objetivo de mobilidade vertical ascendente, desestimulando cada vez mais a solidariedade entre os negros. Por fim, a democracia racial é a sustentação de que todas as pessoas estão submetidas às mesmas possibilidades, sendo que o esforço e o mérito individual definem a ascensão social de cada sujeito. Ou seja, pressupõe-se que a grande massa de pessoas negras no país encontra-se em situação miserável por escolha própria e seria unicamente delas a responsabilidade por esse lugar social historicamente ocupado. Denega-se assim qualquer reconhecimento das consequências subjetivas e sociais do processo de escravização executado contra povos de África ao longo dos séculos, substituindo-o, nos meios formais, por narrativas que destacam processos pacíficos e harmoniosos, por meio dos quais os povos teriam sido “salvos” de seu atraso e ignorância pelos povos europeus.

Alcançada então a ascensão social, o que se tinha era o sujeito negro como exceção confirmando a regra, ou seja, seu mérito individual não significava uma reavaliação das pessoas negras enquanto grupo, mas uma exigência cada vez maior de que “perdesse sua cor” em nome do pertencimento ao grupo dominante, de modo a reforçar o mito da democracia racial e da meritocracia com igualdade de oportunidades. Utilizando a obra de Frantz Fanon *Escucha, blanco*, de 1970, Souza (1983) afirma que a ação do negro terá sempre como finalidade o Outro (em forma de branco), porque só o Outro é capaz de lhe atribuir algum valor (p. 27).

Fanon (2008) em *Pele Negra, Máscaras Brancas* apresenta, entre outras contribuições nesta discussão, a dimensão do olhar como sendo um elemento de extrema importância na operação necessária ao sujeito negro para alcançar uma mudança subjetiva. O autor afirma que o sujeito negro se vê como sendo visto por uma pessoa branca: “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco (p. 104). Essa alienação atingiria sua relação com o próprio corpo, na medida em que se constitui como estrangeiro: “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal”. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de

negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (p. 104). O autor parece aqui apontar um ponto de interrupção na dialética constitutiva em que a operação de separação é impossibilitada pela densidade que esse olhar assume para o sujeito.

Souza (1983) afirma então que o sujeito negro é excluído da cadeia de significantes, único lugar onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história. Souza (1983) apoia seu estudo em dois conceitos fundamentais: o narcisismo e o Ideal do Ego. Essas duas forças são estruturantes do psiquismo e possuem papel fundamental na produção do negro como sujeito sujeitado, identificado e assimilado ao branco.

O Ideal do Ego é o modelo através do qual o sujeito irá se constituir. Ainda que seja sempre inatingível, incompatível com a possibilidade de realização, será sempre a busca do sujeito pela recuperação do narcisismo original, utilizando como mediadores a idealização dos pais, de seus substitutos e os ideais coletivos. Como meta inegociável do Superego, causará constante tensão ao longo da vida do sujeito.

O Ego Ideal é a instância imaginária, regida pelo signo da onipotência e pelas representações fantasmáticas. O Ideal do Ego é uma instância de ordem simbólica estruturada pela Lei, portanto a instância que estrutura o sujeito psíquico sustentado pelo discurso. É da tensão produzida entre o Ego Ideal e o Ideal do Ego que o sujeito irá construir sua imagem, sua relação consigo mesmo e com o mundo à sua volta. Acerca dos embaraços dessa constante tensão, que não são específicos do sujeito negro, mas que nesse se encontram afetados negativamente, Souza (1983) localiza:

Há sempre uma sensação de triunfo quando algo no Ego coincide com o Ideal do Ego. E o sentimento de culpa (bem como o de inferioridade) também pode ser entendido como uma tensão entre o Ego e o Ideal do Ego.

E o negro?

O negro de quem estamos falando é aquele cujo Ideal do Ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar esse modelo (p. 33-34). (...) Na construção de um Ideal do Ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer “mancha negra” (p. 34).

Como pensar a estruturação de uma identidade que esteve fundada na impossibilidade de ser branco e nessa associação do nome negro ao pior? E como fazer algo novo e singular com o nome do pior, sem, numa perspectiva puramente imaginária, reafirmar a segregação através da distinção racial? São essas questões que estarão envolvidas na operação apontada por Souza (1983) como a possibilidade de o sujeito negro construir autonomia e um discurso sobre si mesmo. O que ela identifica é a necessidade de desmontagem desse tripé que funciona como uma sintaxe simbólica que obriga o negro a alienar-se a um discurso que o desumaniza. A expressão “possuir um discurso” (p. 17) merece ser destacada, pois nos remete a duas características sinalizadoras de uma autonomia subjetiva: a de tomar posse, no sentido de apropriar-se ou tornar próprio esse discurso que vem do Outro; e também a de tornar-se sujeito, ou seja, não ser possuído, mas possuir, passar de mero objeto para autor de um discurso. Creio que esses sentidos podem ser captados nas entrelinhas, como um valor político do caminho subjetivo que a autora propõe, mas um caminho que tem suas armadilhas, na medida em que o próprio discurso construído é passível de ser tragado pela dimensão cristalizada no discurso que se pretende universal.

Souza (1983) aponta ter encontrado, dentre as entrevistas que realizou, duas formas de lidar com as identificações imaginárias, que nomeia como genéricas, para o sujeito negro, diante dessa opressão do Ideal do Ego que nomeou como Branco, a saber, “sucumbir

às punições do Superego ou lutar, lutar ainda mais buscando encontrar novas saídas” (p. 40).

Na primeira possibilidade, ou seja, a sucumbência às punições do Superego, ela localiza o adoecimento psíquico da pessoa negra pela falência do Ego, a saber, a melancolia em seus diferentes matices. Vale pontuar que a autora não parece aqui referir-se à melancolia como um diagnóstico dos casos, mas visualiza neles uma característica específica levantada por Freud, quando diz que na melancolia o ego se conforma: “admite a sua culpa e submete-se ao castigo”; e ainda que “na melancolia o objeto a que a ira do superego se aplica foi incluído no ego mediante identificação” (Freud, 1923/1996, p. 64). Trata-se, pois, de uma conformação com esse Ideal impossível, que é vivido como uma impotência: “humilhados, intimidados e decepcionados consigo próprios por não responderem às expectativas...” (Souza, 1983, p. 41). Não se trata de negar a dimensão opressora que o Superego terá para qualquer sujeito, mas de mostrar que a internalização da opressão de dominação por gerações de uma mesma população precisa ser devidamente considerada como uma fonte intensa de sofrimento, criticando os processos de negação típicos do discurso da democracia racial. É importante que, ao se deparar com as questões internas e externas do racismo cotidiano, o sujeito negro não mais seja “acusado” de apenas reproduzir construções imaginárias. Manter aberta sua possibilidade de elaborar discursivamente essa relação com o Outro Social faz-se essencial para a construção de saídas singulares e coletivas.

Em relação à segunda saída, a luta por novos caminhos, a autora destaca um caminho pela via amorosa, em que o sujeito eleva um objeto de amor ao lugar de substituto do Ideal irrealizável. O Ideal do Ego inatingível poderia ser parcialmente realizado através da produção de uma identificação com um parceiro amoroso branco. O parceiro branco seria aqui um instrumento tático, numa luta em que a estratégia seria cumprir, ainda que parcialmente, os ditames superegóticos. No entanto, apesar de considerar menos ruim do que o

adoecimento psíquico, Souza (1983) considera que essa saída impediria que a pessoa negra tivesse a possibilidade de experimentar o que chamou de “amor autêntico” (p. 43), pois o sujeito continuaria sustentando uma posição inferiorizada e, portanto, submetida ao seu parceiro amoroso. Mantém-se uma relação sintomática de necessidade que conserva a alienação ao Ideal do Outro [essa é uma das formas utilizadas por Lacan para traduzir, em termos simbólicos, o Ideal do Ego freudiano: I(A)].

É na militância que Souza (1983) vislumbra uma saída como lugar privilegiado de uma construção transformadora da história do sujeito capaz de forjar um novo Ideal do Ego. Esse engajamento seria capaz de produzir a configuração de um rosto próprio à pessoa negra, fundado numa perspectiva histórica que lhe garantiria encarnar valores e interesses pessoais que não tivessem mais o branco como referência. Essa seria uma operação capaz de ofertar novos significantes aos sujeitos, com os quais pudesse construir um outro discurso sobre si, apropriando-se de suas significações.

Em uma última entrevista realizada com a autora, antes de seu falecimento em dezembro de 2008, Neusa é interrogada sobre certo recuo sentido pelos leitores a partir da obra *Tornar-se Negro*. Ela responde discorrendo sobre a importância que teve esse trabalho nas suas construções em determinado momento da sua trajetória profissional e acadêmica. Reafirma o ponto de que, mesmo diante de uma sociedade ainda estruturalmente fundada em alicerces escravagistas e colonizadores, cabe à pessoa negra definir, singularmente, qual será sua forma de tratamento, sua saída pessoal e/ou coletiva diante do mal-estar próprio à sua condição (Souza, 2009). As palavras da autora nessa entrevista parecem nitidamente um recuo em relação à aposta que havia feito na via da militância como forma de destituição dos ideais opressores internalizados pelo eu. No entanto, também podemos escutá-las como um contraponto, ou seja, uma recusa a tornar a saída apontada um caminho obrigatório para a pessoa negra, o que poderia vir a tolher de outra forma sua autonomia subjetiva.

Podemos inferir que a saída privilegiada por Souza (1983) ao sofrimento da pessoa negra porta uma dimensão coletiva, ou seja, aquela obtida através do engajamento na militância, mas depois ela insiste em destacar uma dimensão singular: aquilo que o sujeito será capaz de elaborar como seu na história da qual se apropriou. Ser negro pode assumir essa dimensão universal, na perspectiva de se remontar uma história não veiculada pelas vias formais de transmissão por meio de coletivos, mas, sobretudo, é preciso indagar como será o “tornar-se” de cada sujeito. Tentaremos, então, na seção seguinte, tecer algumas considerações acerca desse impasse entre a saída coletiva, que denominamos de política, e o percurso subjetivo que o sujeito precisa fazer independente ou apesar de seu engajamento social.

ENTRE O UNIVERSAL E O SINGULAR, A POLÍTICA E A CLÍNICA, O SOCIAL E A SUBJETIVIDADE

Podemos partir desse recuo crítico que a autora faz em relação ao próprio trabalho. Parece bem evidente que, mais do que um simples distanciamento teórico, a autora assume uma posição política decidida: é uma recusa a falar do negro desse lugar do saber, da nomeação predicativa, da redução a um signo. Não há dúvida da complexidade de circunscrever os sofrimentos e operações subjetivas implicadas no processo de tornar-se de cada sujeito, seja no que se refere a “tornar-se uma mulher” ou a “tornar-se um negro”, e a psicanálise pode ser uma importante aliada nesse processo de elaboração. Faz-se imperativo, porém, evitar as “velhas rotinas” próprias ao discurso universitário e contra as quais Lacan (1973-1974) adverte que estamos sempre pouco precavidos. No Seminário 17 ele diz que “a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal” (Lacan, 1969-70/1992, p. 29). Os riscos contra os quais a autora se mostra bem advertida são, primeiro, o da universalização abstrata de um outro ideal do negro – mesmo que em substituição ao mito funesto do negro circulante no discurso racista –; e, também, o

de tornar necessária uma saída que poderia passar a lhe ser imposta como um destino ou um dever. Trata-se, portanto de operar com o discurso do analista na construção a partir da singularidade, sem dar consistência à ficção do que é ser um negro. Para a psicanálise, o que importa é como cada sujeito é capaz de construir-se a partir do laço social como *um* radicalmente diferente de todos os outros.

É importante sublinhar que as saídas apontadas por Souza (1983) foram auferidas da análise das narrativas de pessoas negras sobre suas vidas em entrevistas de pesquisa. São, nesse sentido, soluções construídas em cada trajetória e que não implicam um processo psicanalítico de atendimento. A análise teórica dessas narrativas, entretanto, convoca a psicanálise a uma posição política diante da questão. Afirmar que o racismo é um efeito discursivo do laço social não isenta a psicanálise de um posicionamento com relação aos efeitos de dominação desse discurso.

Nesse sentido, retomar as teses apresentadas por Souza (1983) a partir da própria leitura lacaniana é um exercício que visa recolher o valor clínico de sua colaboração. Seu estudo contribui com uma leitura mais atenta aos determinantes históricos do percurso subjetivo apresentado hoje por pessoas negras que apresentam suas questões à escuta de um psicanalista. Uma pessoa negra, que atualmente demanda ser apresentada a um analista negro, pela suposição de que será “melhor escutada” ou de que não terá suas “questões raciais” desconsideradas, deve encontrar um analista à altura da “subjetividade de sua época” (Lacan, 1953/1998, p. 322), isto é, seja negro ou branco, deve estar advertido de que essa é uma elaboração importante na sua clínica. “Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico?” (p. 322). Essa advertência justifica nosso convite a ler Neusa Souza (1983) interrogando a lógica de nossa orientação ao lidar com esses atravessamentos que permanecem atuantes na vida de tantas pessoas em nosso país.

Algo que está implícito, portanto, na escolha que a autora faz pela militância como uma saída que parece aproximar-se da perspectiva de “possuir um discurso sobre si mesmo”, de tomar a palavra, é a relação inextrincável entre a dimensão subjetiva e a dimensão política dos desafios que se colocam para a constituição de uma identidade da pessoa negra. Um equívoco que os psicanalistas correm o risco de cometer é deslegitimar muito rapidamente a problemática da identidade do negro com a alegação de que a psicanálise propõe uma destituição das identidades. Se a necessidade de destituir as fixações promovidas pelas identificações fálicas nunca isentou a psicanálise de se perguntar sobre o que uma menina precisa fazer para *tornar-se mulher*, por que a destituição do chamado Ideal de Ego Branco (Souza, 1983), como sujeito universal, deveria silenciar os paradoxos do *tornar-se negro*? Poderíamos dizer que, mais do que esboçar apontamentos clínicos, a contribuição do trabalho da psicanalista Neusa Santos foi levantar para a psicanálise uma problemática de grande envergadura, que talvez não encontre soluções senão aproximativas e provisórias.

Em vez de enveredarmo-nos pela problemática da identidade e das identificações, podemos nos concentrar na contradição entre a possibilidade de saída política, entrevista na militância, e o percurso subjetivo passível de ser proposto na clínica. Poderíamos, então, traduzir a proposta de Neusa Santos em 1983 nos seguintes termos: se há um sistema simbólico de determinação, ou um discurso, que subjugou o negro, não basta para o sujeito construir um arranjo singular, pois essa solução estará sempre ameaçada pela violência do Outro. Daí a militância despontar como uma das formas mais promissoras de romper com o ciclo de dominação. Assim, para que uma solução subjetiva seja exitosa, faz necessário um engajamento político. A Neusa de 2008, por sua vez, vem apresentar uma contradição ou uma negação dessa afirmação. O que ela parece ter percebido é que o engajamento político pode até produzir efeitos importantes no laço social, mas não traz nenhuma garantia quanto aos arranjos singulares.

Lacan em vários momentos lança mão da lógica dialética, inspirada em Hegel, sinalizando uma forma de lidar com a contradição que não almeja simplesmente liquidá-la. Em termos hegelianos, poderíamos tomar a militância como uma saída pelo Universal, que vem opor-se ao percurso clínico como uma solução particular. Ao discorrer sobre a dialética de efetivação da liberdade, Hegel (2000) nos sugere que podemos ler cada uma dessas saídas como um momento necessário, mas não suficiente; e também que ambos os momentos podem permanecer como momentos abstratos – que em Lacan está articulado ao tempo da alienação – se não se faz uma superação dialética da contradição – que poderia ser traduzida em termos lacanianos como uma operação de separação ou de *suprassunção* (*aufhebung*) da alienação. Como propõe um dos autores em outro artigo:

A ideia fundamental de Hegel é que o objetivo e o subjetivo (o universal e o particular; ou o Estado e o indivíduo) não se suprimem reciprocamente. A contradição ou o conflito levam a um outro nível de desenvolvimento da verdade que suprassume o primeiro. Ou seja, assume em um nível superior de inteligibilidade. Nesse sentido, a eticidade supera a contradição entre o direito abstrato e a moralidade fazendo com que a segunda realize o primeiro de forma concreta. A *aufhebung*, nesse sentido, seria a operação de superação das contradições (Bispo, 2014, p. 91).

Lembramos que, embora Lacan seja simpático ao raciocínio dialético, ele não aposta numa *aufhebung* completa, no sentido de que a contradição nunca é toda resolvida. Mas o ponto que propomos aqui é de que a saída pela militância não pode ser descartada por não trazer garantias subjetivas. De igual modo, a saída subjetiva – que podemos entrever nos resultados de uma análise, por exemplo – não pode ser descartada por não trazer nenhuma garantia coletiva.

Durante sua entrevista, a autora menciona de forma rápida a impossibilidade de se aplicar a psicanálise à dimensão social. Isso de

fato pode levar a muitos equívocos, como por exemplo, o de deslegitimar as demandas políticas de reconhecimento por considerá-las em oposição aos objetivos clínicos de despojamento das identificações. Por outro lado, *Tornar-se negro* nos mostra que a psicanálise pode estar implicada em uma subversão dos discursos de dominação, no que segue as mais finas inspirações do *Seminário 17*. Nesse sentido, não se trata de substituir a tarefa clínica pela prescrição de uma militância, mas de permitir que, ao falar de si na 1ª pessoa, o sujeito faça sua voz reverberar no laço social.

Essa relação entre um percurso clínico e seu valor político não deixa de nos remeter à própria lógica que Lacan (1967/2003) instituiu para a formação do psicanalista. Ao propor o dispositivo do passe, digamos que Lacan se propõe a formular um jeito de dar valor político a um percurso clínico – não deixa de ser uma militância do psicanalista. “Dar testemunho dos problemas cruciais” a partir da própria experiência é o desafio proposto para o passe político, para além do passe clínico. Que Lacan tenha depois resolvido dissolver esse dispositivo, por considerá-lo fracassado parece representar um movimento de recuo similar ao que faz a psicanalista Neusa Souza. Há qualquer coisa no movimento da política que parece de fato tender à totalização e que pode resultar em uma relação de alienação, mesmo para um laço de psicanalistas. Que o psicanalista só se autorize de si mesmo (Lacan, 1967/2003) não descarta a importância de que alguns resolvam se engajar numa sociedade para apostar numa ressonância política da experiência clínica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, podemos tomar a referência de *Tornar-se negro* numa lógica que a aproxima do próprio movimento que Lacan operou em seu ensino. Se num primeiro momento ele se debruça sobre a necessidade de desconstituição da ordem simbólica que determina o sintoma, até ao despojamento de todos os ideais, culminando com a

constatação de que o Outro não existe; num segundo momento ele acaba por enfatizar a solução singular que o sujeito deverá construir para dar conta dessa inexistência. Podemos ler assim sua formulação sobre a identificação ao sintoma.

Principalmente no Brasil de hoje, não podemos deixar de escutar a constatação da psicanalista de que, mesmo após mais de 130 anos de abolição da escravatura, não “acabamos mesmo com a injustiça, com a humilhação e com o desrespeito com que o conjunto da sociedade brasileira ainda nos trata”, nós os negros; e nem com “a falta de amor-próprio que nos foi transmitido desde muito cedo em nossas vidas” (Souza, 2008). Ela demonstra como a sobrevivência a uma ordem racista se sustenta em estruturas simbólicas que podem muito bem ser lidas pela psicanálise e que tem impactos subjetivos que precisam ser escutados na clínica.

Os psicanalistas devem implicar-se sem nenhum pudor numa subversão dessa ordem sem abandonar a política da *falta-a-ser* que sustenta a sua função. Marie-Hélène Brousse (2018) dá uma descrição bastante pertinente dessa lógica – numa discussão sobre as questões de gênero – em que a desidentificação é um momento da clínica que não exclui o exercício de uma identidade singular, que busca escutar os arranjos que o *fallasser* constrói para subjetivar as marcas no corpo: “Trata-se de desprender-se do Outro, permanecendo ali, uma vez que não há Outro do Outro. Trata-se de extrair dessas experiências, as marcas indelévels que elas deixaram em cada um de nós, e de alcançar, por redução, o modo de gozo sintomático daquele sujeito” (p. 11).

Enfim, no contexto em que o Ideal do Ego Branco é imposto ao negro com toda a violência simbólica, a psicanálise opera não apenas por permitir um despojamento de sua identidade de negro, mas também possibilitando um novo uso do simbólico, para transformar o nome do pior em um novo nome que, mesmo forjado na solidão da singularidade, pode vir a ser compartilhado, permitindo-o encetar novos laços, laços sociais menos violentos. Talvez esteja aí uma

forma de se pensar uma consequência política articulada com a identidade de cada um.

REFERÊNCIAS

Brousse, M. H. (2018) As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. **Opção Laciana online nova série**, 9 (25-26), 1-11. Recuperado de: http://www.opcaolaciana.com.br/pdf/numero_25/As_Identidades_uma_politica_a_identificacao.pdf Acesso em: 19 jul. 2019.

Fanon, F. (2008) **Pele negra, máscaras brancas** (R. da Silveira, trad.). Salvador: EDUFBA.

Freud, S. (1996) O ego e o id. em S. Freud. In: **O Ego e o Id e Outros Trabalhos**, v. XIX, 15-80 (ESB, J. Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1923).

Garcia, C. (2010) Psicologia e direitos humanos: possibilidades e desafios dessa interlocução. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 5 (2), 143-150. Recuperado de: http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalapip/volume5_n2/Garcia.pdf Acesso em: 19 jul. 2019.

Garcia, C. (2012) Entrevista com o professor Célio Garcia [Entrevista concedida a José Luiz Quadros e Tatiana Ribeiro]. **Camera 13**. Recuperado de: <https://youtu.be/1xPPSP1zmVg> Acesso em: 19 jul. 2019.

Hegel, G. (2000) **Princípios da filosofia do direito** (O. Vitorino, trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Lacan, J. (1998) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: Lacan, J. **Escritos** (V. Ribeiro, trad., p. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1953).

Lacan, J. (2005) **O seminário, livro 10: a angústia** (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Lições originalmente proferidas em 1962-63).

Lacan, J. (2003) Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Original publicado em 1967).

Lacan, J. (1992) **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Lições originalmente proferidas em 1969-70).

Lacan, J. (1973-1974) **Séminaire XXI - Les non-dupes errent** [O Seminário, livro 21: Os não-tolos erram]. [Versão eletrônica] Recuperado de: <http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psych/psyssem/nondup/nondup11.htm> Acesso em: 19 jul. 2019.

Quinet, A. (2002) **As 4 + 1 condições da análise** (9 ed.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Rabinovich, D. S. (2001) O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. **Cadernos de Psicologia**, 11, 9-28. UFMG-BH.

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Souza, N. S. (2008) Contra o racismo: com muito orgulho e amor. Especial para o Correio da Baixada em 13 de maio de 2008. In: Racismo: por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no rio? (Herkenhoff, A.) **Site Mamaterra Press**. Recuperado de: <https://mamapress.wordpress.com/2016/08/03/racismo-por-que-se-matou-a-psicanalista-negra-que-fazia-sucesso-no-rio/> Acesso em: 19 jul. 2019.

Souza, N. S. (2009) Entrevista de Neusa Santos Souza ao Programa Espelho [Entrevista concedida a Lázaro Ramos]. **Programa Espelho**. Recuperado de: <https://youtu.be/eugWGvhG48o> Acesso em: 19 jul. 2019.

Cultura Negra no Brasil: do recalque às resistências

Jacqueline de Oliveira Moreira¹⁷

Ana Carolina Dias Silva¹⁸

Alessandro Pereira dos Santos¹⁹

17 Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP, mestre em Filosofia pela UFMG, professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas.

18 Mestre em Psicologia, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Minas.

19 Psicólogo, psicanalista, com doutorado e mestrado em Psicologia pela PUC-Minas. Especialista em Segurança Pública e Sistema de Justiça Criminal pela Fundação João Pinheiro.

RESUMO

A partir das reflexões fomentadas por Frantz Fanon sobre a constituição identitária negra, os autores buscam resgatar as bases históricas e psicológicas para discutir a construção da cultura negra brasileira. Para tanto, retomam os estudos de Hebe Mattos em relação ao silenciamento da cor, passando à discussão a respeito da expressão “cultura negra”. Com o questionamento de Munanga sobre as bases da identidade negra, voltam o olhar à teoria freudiana do recalque, conectando-a com seus efeitos pensados como resistência. Enfatizando a dimensão política da clínica psicanalítica, chegam à formulação da resistência enquanto mecanismo essencial dos sujeitos em direção à liberdade.

Palavras-chave: Cultura negra; Recalque; Resistência.

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco (Fanon, 1952/2008, p. 104).

INTRODUÇÃO

Acreditamos que o movimento de compreensão da expressão ‘cultura negra’ pode se enriquecer com as reflexões de Frantz Fanon (1952/2008). O psiquiatra, filósofo, marxista e negro, da Martinica, nos oferece uma importante reflexão sobre o uso colonizador da psicopatologia e também influencia pensamentos decoloniais e anticoloniais. Fanon (1952/2008) é assertivo e afirma: “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria a inferioridade” (p. 90).

A marca no corpo que salta ao olhar através da cor da pele impacta a construção da imagem corporal do sujeito negro, como revela o autor: “O homem de cor encontra dificuldades na elaboração

de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação” (Fanon, 1952/2008, p. 104). E acrescenta: “Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial” (Fanon, 1952/2008, p. 105). Freud (1923/1976) revela que o corpo é condição de possibilidade do eu, pois “o ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (p. 40). É preciso, ainda, lembrar que esse corpo é constituído na e pela relação com o outro. Assim, no âmago do eu vive o outro. O eu é constituído na relação com o outro, sendo que essa alteridade habita o cerne do eu eternamente. Com o conceito de narcisismo, Freud (1914/1996) formula que o corpo e o sujeito se constituem a partir do outro. O eu carrega no seu corpo e psiquismo as marcas indelévels da relação com o outro.

Nesse contexto, como construir uma imagem narcísica a partir de um corpo que pelo olhar do outro é marcado pela cor da pele? Esse corpo é construído na relação com o outro que através do olhar enche de significado esse corpo que é originalmente vazio. Assim, como revela Fanon (1952/2008), a produção do negro como um elemento exótico ocorre a partir do olhar do branco.

É evidente que o malgaxe pode perfeitamente suportar não ser branco. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação (p. 94).

Na concepção proposta pelo autor, no momento em que a cultura branca encontra com a cultura negra, a primeira produz uma ação de opressão, submissão e até de aniquilamento da segunda. Efeito que perdura ao longo da história e que é sentido na pele. Como revela Fanon (1952/2008):

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da 'ideia' que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (p. 108).

Historicamente, podemos tomar os estudos de Hebe Mattos (2013) a respeito do silenciamento da cor no período pós-abolição, realizados a partir de análises documentais de registros civis da região Sudeste do país, para lembrar como a categoria “negro” foi sendo construída a partir de uma referência direta à escravização, inicialmente. Entre as categorias de libertos e nascidos livres, encontrava-se uma indefinição do negro na sociedade brasileira. A categoria parda expressava – e ainda expressa – uma tentativa, partindo de critérios indefinidos, de embaçar a estigmatização e impedir a construção da cultura negra em uma sociedade que, baseada em uma cultura branca senhorial persistiu na consolidação de práticas discursivas escravistas.

Nesse contexto, qualquer tentativa de articulação era vista como indolência. Vemos como o progressivo desaparecimento da declaração da cor ou de descendência nos registros apresentados por Mattos (2013) tem como corolário um duplo movimento: tanto impedia a constituição de uma força identitária pelo não-reconhecimento, quanto apresentava um trabalho de relegar ao esquecimento um passado cativo, conseqüentemente, absorvendo a necessidade de responsabilização social e cultural por esse. Assim, “nas áreas cafeeiras e açucareiras [...], se, dentro das fazendas, os libertos perdiam a marca da escravidão”, pois os familiares de negros libertos, nessa situação, passavam a ser registrados como pardos, “fora delas, em situação de mobilidade, o estigma racial continuava a ser acionado como marca de suspeição, numa reafirmação da prática vigente nas últimas décadas de cativo” (Mattos, 2013, p. 327). Como as relações sociais e

culturais brasileiras foram então constituídas a partir daí, é o tema deste trabalho.

Nesse primeiro movimento, em relação à constituição identitária, inspirados em Freud (1930/1976), podemos afirmar que o corpo e a relação com os outros são grandes fontes de mal-estar para o sujeito. No caso do sujeito negro, o seu corpo, marcado pelo olhar do outro como exótico ou um eterno estrangeiro, é maltratado e submetido possibilitando, pois, uma modalidade de relação de dominação. Como revela Freud (1930/1976):

Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo – *homo homini lupus* (p. 133).

Com Freud (1930/1976) entendemos que o mal-estar na cultura é estrutural. Mas, como pensar esse mal-estar na cultura negra dos afrodescendentes no Brasil? Quais as dimensões de mal-estar e de resistência na construção de uma cultura negra para afrodescendentes brasileiros? Em outras palavras, como conceber a construção da cultura negra articulando variáveis históricas e psicológicas?

CULTURA NEGRA

Antes de discorrer sobre a “Cultura Negra”, interessa-nos explicar brevemente sobre o conceito de cultura. Laraia (2001) investiga o surgimento e a construção da cultura pelos humanos. O autor afirma que a cultura surge na transição do substrato biológico para a vida na civilização. Ou seja, sua investigação se baseia no seguinte pilar: o desenvolvimento biológico não seria suficiente para a construção

da civilização. Ele estabelece marcadores teóricos para justificar o movimento da natureza da humanidade, ou melhor, da essência biológica para a vida social (compartilhada). Nesse sentido, a cultura se funda por um conjunto de regras que permitem a convivência entre os humanos e o compartilhamento de símbolos e da linguagem. Interessa-nos aqui a ideia de cultura como um sistema de trocas simbólicas e regulatórias entre os humanos. É nesse sentido que pensamos a expressão “Cultura Negra”, com a especificidade do componente étnico-racial em voga.

Pereira (1983) em seu artigo intitulado “Negro e cultura negra no Brasil atual” estabelece uma definição bastante genérica de cultura negra. Ele afirma:

A grosso modo, sem quaisquer preocupações com a precisão científica do conceito, as manifestações culturais mais evidentes desse contexto sincrético são vistas positiva ou depreciativamente como variantes negras da cultura nacional ou como cultura afro-brasileira. Tais são, por exemplo, certo tipo de música popular, aspectos do folclore, as religiões afro (umbanda e candomblé), os salões de bailes (gafieiras), as escolas-de-samba e grupos de folia em áreas de grande concentração de negros (p. 95).

Ele afirma que em função de um espraiamento, que, adiantamos, vemos aqui como dissolução de uma constituição identitária forte, como efeito de um silenciamento, a cultura negra pode ser considerada onipresente em todas as manifestações culturais do país. O próprio autor faz uma ressalva em relação à onipresença da cultura negra como um fator que pode reforçar o *mito da democracia racial*.

O referido autor destaca a folclorização da cultura negra como forma de reduzi-la e transformá-la em algo irrelevante. Essa folclorização incide sobre o indivíduo e o grupo racial, tornando a figura do negro algo exótico. Pereira (1983) afirma que a folclorização produz um processo de apropriação e espoliação da cultura negra. Ao

discorrer sobre a cultura no discurso e na arregimentação política do negro, o autor destaca dois pólos: a massa e uma nova *classe média* negra, identificada pelo acesso a novos espaços de circulação na sociedade, como por exemplo, as universidades.

O primeiro pólo seria composto pela maioria da população negra que ele chamou de massa em que, nos movimentos culturais, se move e passa a dar sentido à sua existência a partir da identificação grupal. Nesse sentido, a expressão da cultura negra se funde com o próprio ciclo da vida, na medida em que essa identificação cultural produz regulação, arranjos e contornos para esses modos de vida. Já o segundo pólo seria uma nova classe média que surgia e que ocuparia um lugar de uma “elite negra” responsável pela conscientização política do negro.

A partir do cruzamento desses pólos o autor aponta três definições de cultura. Em relação à primeira definição, ele diz:

A cultura do negro é aquela que lhe é identificada historicamente. Num jogo de contradições, é uma variante cultural, ao mesmo tempo, estigmatizada e valorizada: estigma que alcança o grupo como expressão racial; valorização que não o beneficia aos olhos do branco (Pereira, 1983, p. 101).

Nessa vertente, a questão cultural perpassa tanto a lógica da revalorização da cultura negra, e impõe o desafio de atribuir um papel de ser social sério que não estigmatize a figura do negro, quanto à desvalorização e a estigmatização. Na segunda definição, ele afirma:

A cultura do negro deve voltar às suas origens autênticas, africanas. Na África é que está a fonte de sua identidade cultural, deteriorada pouco a pouco na diáspora, cuja prova maior são exatamente as formas culturais negras estigmatizadas por todos e até por alguns negros (Pereira, 1983, p. 101).

O risco dessa concepção de cultura é reforçar o exotismo em relação à imagem do negro. Ao mesmo tempo, como elemento favorável, podemos destacar a possibilidade da construção de um ponto de origem histórico e geográfico que permite o negro tratar seu desenraizamento – a que historicamente é submetido.

Quanto à terceira definição, ele diz: “A cultura do negro é a cultura brasileira, mesmo porque toda a cultura brasileira, graças à onipresença do elemento cultural negro, é cultura negra” (Pereira, 1983, p. 101). Essa definição é a que mais reflete uma ideologia integracionista que pode produzir o engodo e sustentar o mito da democracia racial. As três definições de cultura negra apontam para uma noção de cultura que incorpora as manifestações artísticas, religiosas, políticas, alimentares, entre outras. O autor nos apresenta sua reflexão sobre a expressão cultura negra em uma movimentação de três termos: o primeiro estaria mais articulado com a imagem fenomênica do negro estigmatizada ou valorizada pelos olhos do branco; o segundo apresenta a cultura negra como estando alicerçada em sua origem africana; o terceiro, tendo como princípio a crença de uma generalização da cultura brasileira como uma cultura negra.

Como herdeira daquela elite cultural referida por Pereira (1983), Gomes (2003) avança nas discussões sobre uma cultura negra ao criar uma nova categoria. A autora estabelece uma relação entre cultura negra e as lógicas simbólicas para explicar a conexão entre a África e a cultura negra no Brasil. Ela afirma:

Refletir sobre a cultura negra é considerar as lógicas simbólicas construídas ao longo da história por um grupo sociocultural específico: os descendentes de africanos escravizados no Brasil. Se partirmos do pressuposto de que o nosso país, hoje, é uma nação miscigenada, diríamos que a maioria da sociedade brasileira se encaixa nesse perfil, ou seja, uma grande parte dos brasileiros pode se considerar descendente de africanos. Porém, refiro-me aqui ao grupo étnico/ racial classificado socialmente como negro.

Embora alguns antropólogos tratem com desconfiança a adjetivação de uma cultura como ‘negra’, o que importa aqui é destacar que a produção cultural oriunda dos africanos escravizados no Brasil e ainda presente nos seus descendentes tem uma efetividade na construção identitária dos sujeitos socialmente classificados como negros (Gomes, 2003, p. 4).

Em relação à questão identitária, objeto do presente artigo, ao reportarmos novamente ao texto de Gomes (2003) é possível localizar uma conexão entre a cultura negra e a construção de um “nós” que permite ao mesmo tempo reconhecimento e trocas simbólicas. Ela afirma:

A cultura negra possibilita aos negros a construção de um ‘nós’, de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse ‘nós’ possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade (Gomes, 2003, p. 5).

A autora afirma que pensar a produção e a vivência da cultura negra é entender o permanente movimento de significação e de resignificação. Tal processo refere-se à criação de uma nova perspectiva identitária, sendo que, como veremos, essa identidade oferece pertencimento, mas também pode produzir exclusão. Se for possível manter o permanente processo de ressignificação, o campo do pertencimento se amplia; se, no entanto, tal movimento é impedido, gerando uma certa rigidez, temos um acirramento da exclusão.

Nesse sentido, como afirma Munanga (2009), é difícil a tarefa de pensar uma identidade negra, pois a partir da diáspora temos sujeitos negros em cidades e contextos culturais diferentes. Na tentativa de criar uma borda para pensar uma identidade negra, Munanga (2009)

nos apresenta como componentes essenciais fatores históricos, linguísticos e psicológicos, cuja simetria representa um ideal. Com especial destaque para o fator histórico, com sua função de *cimento cultural* que une o conjunto dos sujeitos e dos elementos, produz-se um “sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade” (Munanga, 2009, p. 6). O autor prossegue nos afirmando de maneira similar a Gomes (2003), a importância da ancestralidade na construção da cultura negra:

O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados (Munanga, 2009, p. 6).

Para o autor, essa consciência histórica é mais preservada em comunidades de base religiosa, enquanto que nas “bases populares negras sem vínculos com a comunidade religiosa de matriz africana a consciência histórica se dilui ficando, pois, mais difícil a construção de uma identidade cultural negra” (Munanga, 2009, p. 5). As religiões de matriz africana, em função de sua conexão com os orixás, mantêm viva a ancestralidade africana. Parece-nos importante mencionar o tema do sincretismo religioso, pois se pode pensar que a mistura produz uma perda na identidade, mas como revela Ferreti (1998), “o sincretismo religioso afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os africanos trouxeram para o Novo Mundo” (p. 188). Assim, na perspectiva de Ferreti (1998) o

sincretismo afro-brasileiro, como característica do fenômeno religioso, pode ser pensado como uma resistência pacífica que mantém uma identidade.

Podemos perguntar com Munanga (2009):

De que identidade se trata? Dessa identidade mítico-religiosa conservada nos terreiros religiosos? Da identidade do grupo oprimido que vacila entre a consciência de classe e de raça? Ou da identidade política de uma 'raça' afastada de sua participação política na sociedade que ajudou a construir? (p. 8).

O autor conclui seus questionamentos:

Como se percebe, o conceito de identidade recobre uma realidade muito mais complexa do que se pensa, englobando fatores históricos, psicológicos, linguísticos, culturais, político-ideológicos e raciais (Munanga, 1988, p. 143-146 apud Munanga, 2009, p. 9).

Neste ponto perguntamos: como pensar sobre uma identidade negra brasileira? Devemos lembrar que Munanga indica que essa é possível a partir da memória construída dos acontecimentos vividos, que apresenta uma dimensão tanto histórica, quanto psicológica, relacionada à escravização e seu conseqüente desenraizamento do povo negro. Tal dimensão psicológica da escravização refere-se a uma experiência traumática que pode ser transmitida consciente e/ou inconscientemente.

A dimensão histórica e psicológica que define a cultura negra pode ser utilizada por uma elite negra militante para definir cultura negra como uma reação racial a uma agressão racial branca. Teremos, nesse caso, uma cultura negra baseada em sua vertente reativa. Assim, Munanga (2009) questiona: "por onde deve passar o discurso sobre essa identidade contrastiva do negro, cuja base seria a negritude;

passaria pela cor da pele e pelo corpo unicamente ou pela cultura e pela consciência do oprimido?” (p. 10).

DO RECALQUE ÀS RESISTÊNCIAS

Segundo Luz (2010), seria necessário remover um grande entulho ideológico para perceber e construir um caminho epistemológico “que permitisse uma percepção adequada de nosso riquíssimo patrimônio civilizatório africano brasileiro” (p. 11). Na concepção do autor, a cultura negra foi silenciada e velada através de um recalçamento ideológico que ocorreu, sobretudo, nos discursos acadêmicos e nas ideologias do mestiçamento que, por sua vez, combina com a ideologia do sincretismo. Reconstruindo o pensamento de Manoel Fraginals, Luz (2010) anuncia que o recalçamento da cultura negra se assenta na prática de desculturação:

Desculturação é o processo consciente mediante o qual, com fins de exploração econômica, se procede a desagregar a cultura de um grupo para facilitar expropriação de riquezas naturais do território em que está estabelecido e/ou para utilizá-lo como força de trabalho barata não-qualificada. O processo de desculturação é inerente a toda forma de exploração colonial ou neocolonial (p. 23).

O recalçamento ideológico da cultura negra seria efetivado, na concepção de Luz (2010), com a ação da ideologia populista que nega as distinções e “diferenças que existem na composição de uma população, utilizando-se de categorias como povo, nação, etc; como efeito de recalçamento das diferenças” (p. 28). Teríamos, pois, um “achamento das diferenciações e contradições da sociedade brasileira” (Luz, 2010, p. 29). Em relação à herança histórico-literária brasileira, o autor é categórico, “um dos principais ideólogos destas representações recalçadoras, é sem dúvida, Gilberto Freyre” (Luz, 2010,

p. 30). De acordo com Luz (2010), “a ideologia do mestiço achata as diferenças, não há mais nem o branco e nem o negro, mas o brasileiro, não há mais processo civilizatório distinto, mas ‘civilização brasileira’” (p. 23). Todavia, os efeitos da indistinção não podem ser os mesmos para brancos e negros. A cultura negra sofre a ação do recalçamento ideológico e, assim, a ideologia do mestiço produz um véu que eclipsa a resistência do sistema cultural negro, como vimos apresentar Hebe Mattos.

Seguindo a trilha de Luz (2010) no uso de um conceito freudiano para pensar a operação de silenciamento da cultura negra, podemos perguntar se a operação de “exclusão” da cultura negra corresponderia a uma recusa (*Verwerfung*), ou a uma denegação/desmentido (*Verleugnung*) ou se seria mesmo um recalque (*Verdrängung*). Sabemos, a partir de Freud (1924[1923] /1976), que a operação da recusa, comum na psicose, é mais desagregadora. Talvez, a ação de escravização de um povo se fundamente na recusa da consideração de humanidade inerente a este povo. Já o desmentido, operação fundamental na perversão, produz um paradoxo, ou seja, um desdobramento de duas verdades antagônicas. Podemos arriscar a dizer que a ideologia da mestiçagem se fundamenta em um desmentido da diferença entre os povos. Segundo Drawin e Moreira (2018),

[...] embora o conceito de ‘desmentido’ tenha encontrado a sua formulação específica como mecanismo de defesa da perversão fetichista, trata-se de um conceito bem mais extenso, não se restringindo à organização perversa e que poderia revelar um grande valor para a compreensão crítica de certos aspectos da sociedade contemporânea. Na primeira tópica a ideia do desmentido aparece vinculada ao tema do esquecimento, mas encontra sua formulação última na segunda tópica, como uma defesa do ego em relação ao fragmento de realidade que se apresenta como insuportável ao sujeito (p. 93).

Todavia, Luz (2010) escolhe a ideia de recalque para pensar a operação de velamento da cultura negra realizada pela elite brasileira. Não podemos deixar de enfatizar que no pensamento freudiano o recalque produz um efeito de estrangeiridade no interior do próprio sujeito na medida em que funda o inconsciente.

No texto 'A História do Movimento Psicanalítico', Freud (1914/1996) declara que a teoria do recalque é a pedra angular sobre a qual repousa a estrutura da psicanálise. Afirmção bastante lúcida, pois o inconsciente, objeto da psicanálise, é resultado do processo de recalque que produz a clivagem do aparelho psíquico em dois grandes sistemas.

Em 1915, Freud revela que o recalque, uma das vicissitudes da pulsão, ocorre quando o desprazer invade o aparelho psíquico num momento que deveria ser apenas o da satisfação pulsional transformando o prazer da satisfação em desprazer. O desprazer torna-se a condição necessária, a força motora que elicia o processo de recalque.

Assim, o movimento de afastar determinada coisa do sistema consciente, mantendo-a a distância é descrito como sendo a essência do recalque (Freud, 1915/1996). Na primeira tópica o conteúdo recalcado refere-se aos representantes ideativos dos desejos sexuais em conflito. No processo de recalque ocorre a separação entre a ideia e o afeto, ou melhor, entre o representante-representação e o *quantum* de afeto, fazendo com que cada um dos representantes pulsionais sofram vicissitudes diferentes. O representante ideativo será recalcado, afastado da consciência, instaurando, pois, a clivagem do aparelho psíquico. O representante afetivo pode sofrer três destinos diferentes: ser reprimido ou suprimido, ou seja, impedido de se desenvolver; sofrer uma transformação qualitativa, tornando-se angústia; ou, por fim, permanecer, no todo ou em parte, como é. O afeto não pode ser recalcado; o horizonte ideal do processo de recalque é constituído pela supressão ou repressão do desenvolvimento do afeto.

Podemos considerar o recalque bem-sucedido aquele em que a ideia foi recalcada e o afeto reprimido. O destino do afeto é

fundamental para o sucesso do recalçamento, pois será a partir do afeto livre que teremos o retorno do recalçado na forma de um sintoma. O *quantum* afetivo que fica orbitando pelo aparelho psíquico promove um desequilíbrio psíquico. Essa circulação do afeto exige uma operação de formatividade, ou seja, a constituição de uma forma de expressão criativa que contemple tanto os interesses do eu, quanto os desejos inconscientes. O sintoma, o sonho, o ato falho e o chiste são manifestações que possibilitam a formatação do *quantum* energético livre. Os fenômenos do inconsciente são frutos da solução de compromisso entre os interesses da consciência e os anseios do inconsciente, mas o elemento que exige essa produção sinistra (*Unheimliche*) é o afeto livre. Os atos falhos e os sintomas produzem no sujeito a sensação de estranheza, de “estranheiridade”. Os fenômenos do inconsciente representam de maneira condensada e deslocada os conteúdos recalçados, ou seja, são formas simbólicas, distorcidas pela censura, dos representantes pulsionais ideativos que se encontram recalçados. Assim, podemos pensar nesse fenômeno como resistência.

Seguindo na analogia, e assumindo a ideia de Luz (2010) a respeito do fenômeno do recalque ideológico étnico-racial, podemos pensar que o recalque da cultura negra produz, de um lado, uma estranheiridade do negro e, de outro, uma resistência à ação do recalçamento. A resistência opera primeiro porque há sujeitos e, também, porque o processo de recalçamento não elimina o afeto, a conexão afetiva com a herança cultural. Canavêz e Herzog (2011) problematizam “o lugar marginal que a resistência pode vir a ocupar no campo psicanalítico, tomada como o que deve ser superado para a pretensa boa continuidade do processo de análise” (p. 111). E revelam na resistência um lugar de produção subjetiva que, como tal, deve ser positivada.

Checcia (2015) demonstra como a resistência no contexto clínico está diretamente ligada à dimensão política na técnica psicanalítica ao lembrar que “a resistência do homem dos lobos ao tratamento levou Freud ao manejo clínico, via transferência, do tempo do tratamento”

(p. 51). O autor ainda esclarece que nesse caso trata-se do sentido político da técnica, de uma "razão, entendida aqui como desvelamento das diferenças" (p. 68). Na clínica, presenciamos como a racionalidade que instaura a diferença e apresenta relações de poder, localiza a resistência enquanto um mecanismo essencial do sujeito em direção à liberdade. Tomando novamente o caminho da analogia, pensamos como a resistência da cultura negra é um ato político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo, tentamos trazer à discussão uma visão da constituição da cultura negra brasileira, a partir de bases históricas e psicológicas. Para tanto, tomamos a discussão sobre relações de escravização/abolição, identidade, cultura, recalque e resistência como significantes mestres nessa construção.

No caso brasileiro, podemos pensar no mecanismo do recalque incidindo, ideológica e historicamente, sobre a questão racial, na medida em que o desprazer colocado pela "frustração senhorial" (Mattos, 2013), alojado na civilização branca escravocrata após o período de instauração da abolição, desencadeia um processo de negação/repressão de qualquer manifestação identitária negra. Com Hebe Mattos vemos como tal desprazer – condição do recalque – é fruto, principalmente, da frustração das expectativas quanto à disciplina do comportamento dos negros recém-libertos no que tange, inclusive, às relações de trabalho – e cultura, identidade e cidadania. Mattos (2013) elucida tal frustração e a perda das bases de autoridade que os senhores acreditavam ter:

Contavam [escravocratas declarados e mesmo antigos abolicionistas] com a gratidão, no caso dos alforriados, e com a retomada do consenso no mundo dos brancos para restabelecer sua força moral; com o apelo dos laços comunitários estabelecidos ainda sob o cativo para retê-los, senão nas fazendas, pelo menos nas

proximidades de onde serviam como escravos; e com as dificuldades na luta pela sobrevivência para devolvê-los ao eito sem maiores perturbações na vida rural (p. 259).

A autora demonstra, então, que mobilidade e autonomia, que moldavam a experiência desses recém-libertos, ao mesmo tempo em que eram, em certa medida, efeito de um desamparo do não reconhecimento desses “novos cidadãos”, como efeito do recalçamento ideológico de que fala Luz (2010), também carregava uma potência de reformular as relações de trabalho junto aos proprietários de terras que precisavam de mão de obra, sustentando “dificuldades de reestruturação das [antigas] relações não só de trabalho, mas de dominação social” (Mattos, 2013, p. 273). Apesar de todas as relações de poder colocadas, vemos como a política da resistência acontece. Assim, vimos como a passagem da repressão à resistência cria condição de possibilidade para o tratamento dos conflitos no sentido em que novos resultados calcados nas diferenças podem ser produzidos.

REFERÊNCIAS

Canavêz, F. & Herzog, R. (2011) De Freud a Deleuze: os descaminhos da resistência. **Paidéia**, 21 (48), 111-118 (jan./abr.) Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v21n48/a13v21n48.pdf>

Checcia, M. (2015) **Poder e política na clínica psicanalítica**. São Paulo, SP: Editora Annablume (Coleção Ato Psicanalítico).

Drawin, C. & Moreira, J. (2018) A Verleugnung em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas. **Psicologia USP**, 29 (1), 87-95.

Fanon, F. (2008) **Pele negra, máscaras brancas**. R. da Silveira (trad.). Salvador: EDUFBA (Publicado originalmente em 1952).

Ferretti, S. E. (1998, jun.) Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, 4 (8), 182-198. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>

Freud, S. (1996) A história do movimento psicanalítico. In: **A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos** (1914-1916). (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV). Rio de Janeiro: Imago (Publicado originalmente em 1914).

Freud, S. (1976) Neurose e psicose (1924[1923]). In: **O Ego e o Id e Outros Trabalhos** (1923-1925). (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX). Rio de Janeiro: Imago (Publicado originalmente em 1924[1923]).

Freud, S. (1976) O ego e o id (1923) **O Ego e o Id e Outros Trabalhos** (1923-1925). (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX). Rio de Janeiro: Imago (Publicado originalmente em 1923).

Freud, S. (1976) O Mal-estar na civilização. In: **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 21). Rio de Janeiro: Imago (Publicado originalmente em 1930).

Freud, S. (1996) Repressão. In: **A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos** (1914-1916). (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV). Rio de Janeiro: Imago (Publicado originalmente em 1915).

Freud, S. (1996) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: **A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e**

outros trabalhos (1914-1916). (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV). Rio de Janeiro: Imago (Publicado originalmente em 1914).

Gomes, N. L. (2003) Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, (23), 75-85. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf>

Laraia, R. B. (2001) **Cultura**: um conceito antropológico, (14 ed.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Coleção Antropologia Social).

Luz, M. A. (2010) **Cultura negra e ideologia do recalque**. (3 ed.). Salvador e Rio de Janeiro: Edufba e Pallas.

Mattos, H. (2013) **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX). (3 ed. rev.) Campinas: Editora da Unicamp.

Munanga, K. (2009) **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora (Coleção Cultura Negra e Identidades).

Pereira, J. B. B. (1983) Negro e cultura negra no Brasil atual. **Revista de Antropologia**, 26, 93-105. Recuperado de: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111044/109386>

A escuta extensiva no Raiz Forte Espaço de Criação: encontros de circularidade como fundamento

*Charlene Sales Bicalho*²⁰
*Sonia Rodrigues da Penha*²¹
*Tatiana Gomes Rosa*²²

20 Mestra em Administração pela UFES, graduada em Administração, empreendedora pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais - UNILESTE. Idealizadora e diretora criativa do Raiz Forte e do Raiz Forte Espaço de Criação.

21 Graduada e licenciada em Psicologia. Bacharel em Serviço Social pela UFES. Idealizadora do Raiz Forte Espaço de Criação e psicanalista integrante do Coletivo Ocupação Psicanalítica.

22 Mestra em Relações Étnico-Raciais pelo CEFET-RJ. Especialista em Educação para as Relações Étnico-Raciais na escola pelo NEABI/ UFOP. Licenciada em Artes Visuais pela UFES. Professora de ensino básico na rede municipal de ensino da Grande Vitória. Idealizadora do Raiz Forte Espaço de Criação.

RESUMO

A escuta extensiva é compreendida enquanto caminho para o que estabelecemos como espaço de fala sobre o sofrimento psíquico decorrente da discriminação, do preconceito e do racismo. O “Espaço de Criação” com suas ações orientadas para as práticas artísticas, culturais e de educação, como estratégia de proporcionar um novo olhar para as relações raciais no Brasil, realizou-se a partir do Grupo de estudos “Reencontros de si – Neuza Santos Souza”, do espaço de partilha de práticas artísticas “Desmontagem” e do espaço de reflexão sobre as práticas de educação “Ku Sanga”, encontros que contribuíram para a consciência da negritude.

Palavras-chave: Escuta Extensiva; Circularidade; Transversalidade; Interseccionalidade; Raiz Forte Espaço de Criação.

ABRE-CAMINHO

Neste estudo, a escuta extensiva é retratada como uma possibilidade de espaço para a fala, para expressar o sofrimento psíquico decorrente da discriminação, do preconceito e do racismo ao negro. A técnica psicanalítica com referência aos pressupostos Freudianos nos serve como base teórica no que se refere à importância de se “deixar falar” como um processo ativo, para expressar a dor ou algo antes contido que, ao vir à tona por meio de palavras, tem o poder de aliviar a dor e/ou dar um novo norte à psique de uma pessoa.

Sendo assim, a escuta extensiva não acontece no espaço de atendimento convencional, mas sim, em um espaço informal, no Raiz Forte Espaço de Criação, um dos programas do projeto mãe Raiz Forte, que se propõe a desenvolver ações que se fundamentam nas práticas artísticas, culturais e de educação afrobrasileiras protagonizadas, principalmente, por artistas, intelectuais, produtores negros e perpetuadores de práticas tradicionais de matriz africana. O projeto Raiz Forte, idealizado por Charlene Bicalho, iniciou-se em 2012

com a criação da websérie Raiz Forte. Inicialmente criado com o objetivo de gerar reflexões sobre a importância do cabelo crespo nas formações identitárias de mulheres negras capixabas em diversas faixas etárias, atualmente, o Raiz Forte constitui-se como um empreendimento social.

Segundo Melo Neto e Froes (2002) empreendimentos como o Raiz Forte não consideram o lucro monetário como a única razão de existência da atividade. Dessa forma, a metodologia utilizada é a cocriação, formando, assim, uma rede de profissionais multidisciplinar entre os programas e projetos realizados nos últimos sete anos, recebendo destaque o Projeto Raiz Forte Espaço de Criação criado juntamente com Sonia Rodrigues (Psicóloga e Psicanalista) e Tatiana Rosa (Professora e Arte-educadora). Entre 2016 e 2017, esse empreendimento se configurou como um espaço de criação coletiva e colaborativa, em que a “circularidade”, um dos “valores civilizatórios afrobrasileiros”, permeou todas as práticas e ações realizadas em uma perspectiva de horizontalidade, na qual a palavra dita era acolhida como agenciadora de um possível processo terapêutico que abria caminho para o que poderia vir a se instalar como uma questão a ser pontuada.

Entretanto, é necessário pontuar que a palavra dita não era tida como outra palavra qualquer, mas, apresentada de modo que fomentava a possibilidade de que cada indivíduo, em sua singularidade, poderia revisitar-se e demonstrar condições de expressar o seu sofrimento psíquico decorrente da discriminação, do preconceito e do racismo, por ser negro em uma sociedade que nega o exercício pleno dessa alteridade. A palavra do sujeito quando pautada em um processo reflexivo de circularidade, quando verbalizada no discurso do “ser-se negro numa sociedade branca”, anuncia a potência da fala desse sujeito, quando pela sua verdade pode reverberar a sua subjetividade, para vários outros no processo de identificação.

Destarte, os estudos para o entendimento da produção da diáspora negra brasileira e caribenha se fundamentaram a partir da

produção de Neusa Santos Souza em “Tornar-se Negro” (1983) e de Frantz Fanon em “Pele Negra, Máscaras Brancas” (2008), e no que tange os conceitos de “mecanismos de identificação” e de “laços sociais” de Sigmund Freud, nos respaldamos em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1920-1923) e, Jacques Lacan “Os Complexos Familiares na Formação do indivíduo” (1987).

As experiências desenvolvidas no Projeto Raiz Forte Espaço de Criação privilegiam o cabelo visto como elemento significante de identidade e propulsor de aspectos voltados ao fortalecimento identitário e de autoestima de crianças, jovens e adultos, homens, mulheres, LGBTQIA+s e negros, de diferentes níveis profissionais, oriundos de diferentes municípios da região Metropolitana da Grande Vitória e adjacências. O Espaço de Criação foi desenvolvido por três mulheres negras, profissionais com formações distintas que se propuseram a conjugar as suas especificidades e vivências em prol do estabelecimento de um espaço de valorização da negritude, de acolhida, de encontros, onde a palavra vigoraria sem que se tivesse um modelo já preestabelecido de como isso aconteceria.

Finalmente, nessa interseccionalidade, no intuito de se instituir e constituir esses processos de criação, buscou-se intencionalmente alinhar algumas possibilidades para que várias singularidades fossem ali colocadas, no sentido de dizer ou demarcar o modo de cada um se perceber frente às dores, aos medos, às mágoas e raivas, bem como contribuir para a construção de novas narrativas.

“DESMONTAGEM”, “REENCONTROS DE SI” E “KU SANGA”

A partir do fundamento da escuta extensiva, da circularidade e da interseccionalidade, realizamos ações que partiram de pesquisas individuais e que estruturaram o fazer coletivo – coletividade – do Raiz Forte Espaço de Criação. Os projetos “Desmontagem”, “Reencontros de si” e “Ku sanga”, tripé de sustentação e de funcionamento do espaço, engendrou a filosofia e a estratégia para a desconstrução do

racismo, a partir da tomada da consciência do lugar de fala. Ou seja, os programas “Desmontagem”, “Reencontros de si” e “Ku sanga” foram a estrutura de atuação do Raiz Forte Espaço de Criação, interligados entre si, ainda que em suas especificidades.

O “Desmontagem”, ainda em vigência, tem como fundamento alguns questionamentos sobre o lugar de fala dos artistas, como por exemplo: Os artistas negros do Espírito Santo ocupam espaços artísticos formais e informais? Como esses artistas são tratados nesses espaços? Quais as referências dos artistas negros? Seria possível (des)montar o quadro de referências eurocêntricas formados pelos espaços acadêmicos? Seria possível criar um espaço de transmissão de tecnologias entre artistas negros? O que se desmonta na trajetória de artistas que passam pelo Raiz Forte Espaço de Criação?

Esses questionamentos alicerçam a criação do “Desmontagem” a partir de observações sistemáticas da artista, diretora criativa e funcionária da Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo, Charlene Bicalho. Iniciado em 2017, o programa tem como objetivo principal a criação de um espaço de troca de conhecimento entre artistas, nas Artes Visuais, possibilitando novas conexões profissionais e um mergulho profundo entre artistas e participantes capazes de resultar em criações artísticas com diversos coautores.

Em 2017, com a curadoria de Charlene Bicalho, em sua primeira temporada, foram realizadas sete edições do programa no Raiz Forte Espaço de Criação com os artistas convidados: Castiel Vitorino (ES), Nicolas Soares (ES), Kika Carvalho (ES), Januário Garcia (RJ), Thiago Balbino (ES), Equipe Imanência (ES) e Coletivo Kuirlombo (ES). Com a parceria da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), da Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (SECULT), da Secretaria de Estado de Direitos Humanos do Espírito Santo (SEDH) e do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB). Um número significativo de profissionais atuou e colaborou diretamente e indiretamente no programa.

Cada edição, com carga horária de quatro horas, foi dividida entre a parte teórica e a parte prática. No primeiro momento, o desmonte iniciou-se com a organização dos conteúdos a serem apresentados pelos artistas/coletivo, revisitando as suas trajetórias e as suas referências artísticas. Naquele momento, os artistas também foram convidados a mediar as intervenções apresentadas pelos participantes sobre o que foi apresentado. No segundo momento, o desmonte aconteceu a partir da criação prévia de uma atividade proposta aos participantes, aliando, assim, a teoria e a prática.

As mediações de Charlene Bicalho, Sonia Rodrigues e Tatiana Rosa durante o programa foram fundamentais para a identificação dos desafios superados pelos artistas, apontamentos sobre a carreira traçada e apresentação de referências de artistas afrobrasileiros. Um espaço de aquilombamento criado a partir da trajetória de artistas visuais negrxs, em âmbito nacional e internacional.

No programa “Ku sanga”, coordenado por Tatiana Rosa no Espaço Raiz Forte de Criação, com uma perspectiva de coleções de trajetórias, as práticas educativas com crianças sustentaram-se na oralidade, na corporalidade e na circularidade. Além disso, foram retratados os “Valores civilizatórios afrobrasileiros”, estruturados pela teórica Azoilda Loretto da Trindade, alguns dos saberes referenciais afrobrasileiros com práticas associadas ao uso de diferentes linguagens, expressões artísticas e culturais, na afirmação e na valorização da história e da cultura do negro.

A expressão Ku Sanga em quimbundo significa encontros ou coleção de algo da mesma espécie. O termo surge da pesquisa “Ku sanga de contas contadas: Práticas de ensino da Arte para as Relações Étnico-Raciais”, sob a autoria de Tatiana Rosa, desenvolvida entre 2015 e 2017.

A interdisciplinaridade do projeto conflui para com as práticas do Raiz Forte Espaço de Criação e reconstitui os modos de ver e pensar de matriz africana e afrobrasileira na perspectiva das relações

raciais, da arte ao estar interligada às práticas educativas e da religiosidade interligada ao cotidiano comunitário.

A primeira ocorreu margeando a pesquisa realizada, o abrecaminho, fundamentado na oralidade com Mametu Ednéia Cabral, matriarca da comunidade de matriz angolana, e Inzo Alafin de Iemanjá, referência para pesquisa. Assim, esse Ku sanga fundamentou-se na importância da religiosidade para o entendimento das práticas culturais afrobrasileiras.

A segunda Ku sanga com o historiador Clair Junior, do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), apresentou conteúdo para a promoção e a valorização do território ao qual o espaço estava inserido, a escadaria e a Igreja Nossa Senhora do Rosário.

A partir de agosto de 2017, em parceria com Mara Pereira dos Santos, estabeleceu-se o “Ku sanga - Grupo de Estudos Infâncias e Relações Étnico-Raciais” e, a partir daquele momento, após o estabelecimento do grupo, criamos 5 (cinco) propostas de encontros voltados para o público infantil e os demais interessadxs. Na primeira Ku sanga elegemos o tema *Cabelo* como fio condutor, tendo a afirmação da autoestima das infâncias negras como ponto de partida para as partilhas, ao considerarmos a origem e o propósito do Raiz Forte Espaço de Criação.

Em setembro do mesmo ano, com o tema *Cor da pele de quem?*, refletimos juntos sobre a educação nas diferentes infâncias com base em estudos sobre colorismo, tensionando os conceitos de racismo, negritude, branquitude e miscigenação.

A Ku sanga “Modos de Educar” foi realizada em outubro, e em seguida, a terceira Ku sanga “Infâncias e relações étnico-raciais”. Naquele momento, foi proposta a reflexão sobre os conceitos africanos e afrobrasileiros estruturados pela pesquisadora e educadora Azoilda Loretto da Trindade, que fundamentaram a coleção *A cor da cultura*, de 2013.

Em novembro de 2017, programamos o “Ku sanga: modos de sentir”, momento de reflexão, no qual os participantes foram convidados a “voltarem para si” e a refletirem sobre as relações étnico-raciais a partir de seus diferentes lugares de fala.

Encerrado o “Ku sanga - Grupo de Estudos Infâncias e Relações Étnico-Raciais”, a Ku sanga encerrou as suas atividades no Raiz Forte Espaço de Criação e seguimos atuando em sala de aula e nos espaços de formação de professores da educação infantil e do ensino fundamental da rede municipal de ensino de Vitória e Serra, respectivamente, problematizando as relações étnico-raciais.

O programa “Reencontros de Si | Grupo de Estudos Neusa Santos Souza”, coordenado por Sonia Rodrigues da Penha, psicóloga e psicanalista, teve por objetivo desenvolver uma ação específica de criação de um espaço de fala – escuta extensiva – para que as pessoas se sentissem provocadas a rememorar lembranças ligadas a traumas advindos de relacionamentos racializados ou a sofrimentos consequentes a partir da história de cada um, tendo como referência de reflexão os capítulos do livro *Tornar-se negro - As vicissitudes do Negro Brasileiro em Ascensão Social*, de Neusa Santos Souza (1983). O grupo foi assim denominado em homenagem à psiquiatra e psicanalista, que ao escrever o livro mencionado anteriormente prestou uma significativa contribuição para o entendimento de como se constitui a emocionalidade do negro brasileiro, em uma sociedade extremamente violenta, ao negar-lhes constituir um discurso próprio sobre o que é ser negro e negra neste país.

A justificativa em valorizar esse lugar de fala é apresentada por Souza (1983) na introdução de seu livro, ao dizer que:

[...] saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar em suas potencialidades (p. 17-18).

Dessa forma, para exercitar a autonomia de construção de um discurso próprio, decidimos estabelecer encontros periódicos, mensais, circulares e temáticos sobre a emocionalidade do negro, considerando o sofrimento psíquico em decorrência da discriminação, do preconceito e do racismo e tendo como referência a leitura do livro supracitado. As primeiras experiências ocorreram tendo como destaque os capítulos do livro “Antecedentes históricos da ascensão social do negro brasileiro”, “A construção da emocionalidade”, “O mito negro” e o “Narcisismo e ideal do ego”, entre os meses de outubro a dezembro de 2016, como piloto do programa.

No ano de 2017, após avaliação dos resultados obtidos e dos ajustes realizados, um novo formato de encontros foi estabelecido, em que a partir de uma curadoria, onde mulheres negras capixabas, conscientes de suas condições, pudessem contemplar em seus discursos a reflexão sobre o que é ser negra na sociedade brasileira.

Foi estabelecido para cada encontro a presença mínima de 3 (três) pessoas, tendo como exigência o desejo de estar disposto a viver o processo de se implicar na reconstrução da alteridade de ser negro, considerando as particularidades dos laços sociais da história de cada um enquanto raça, gênero e classe social.

Ao considerar as palavras de Neuza Santos Souza, que afirma que:

[...] exige como condição imprescindível, a contestação do modelo advindo das figuras primeiras – pais ou substitutos – que lhes ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com esse modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhes permitirão ter um rosto próprio (Souza, 1983, p. 77).

Decidiu-se convidar 7 (sete) profissionais para que apresentassem as suas trajetórias de lutas, de enfrentamentos e de resistências, a partir de cada capítulo indicado para leitura. Dessa forma, as leituras foram divididas entre as convidadas e distribuídas da seguinte forma:

- Margarida Eugenia Campos Gomes Marques, psicanalista e professora, a partir de sua clínica e demais vivências profissionais, com a leitura do capítulo “Emocionalidade e o Contemporâneo de Ser Negro”;
- Miriam Santos Cardoso, mestra em história, gestora de implantação de políticas públicas em cidadania, em gestões municipais e de governo de estado, com a leitura do capítulo “O Mito Negro”;
- Alzirenes Boaventura Dias, bacharel em Serviço Social, pós-graduada em Atendimento Integral à Família, conselheira do Conselho Municipal da Juventude – Vitória, coordenadora do Programa Juventude na ONG SECRI (Serviço de Engajamento Comunitário), com o “Narcisismo e Ideal de Ego”;
- Marlene Martins Oliveira, mestre em Educação pela UFES, diretora de Integração com a Educação Básica, Coordenadora do Programa Entre Comunidades atuando com Culturas Populares, as reflexões do mês de Junho/17, com o “A História de Luísa”;
- Maria Helena Elpidio, Assistente Social, professora universitária, doutora em Serviço Social pela UERJ, atual Presidente Nacional da ABEPSS – Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social, com os capítulos “Temas Privilegiados - Representações de si e Estratégias de Ascensão”;
- Grupo de Estudos “Virgínia Bicudo”, no mês de Agosto/17, os estudos se deram com a participação das Pesquisadoras Negras da Pós-Graduação, da Universidade Federal do Espírito Santo, com a reflexão sobre a vivência acadêmica a partir do texto sobre a “Metodologia”, empregado por Neuza Santos Souza, para realização de estudos de casos e histórias de vida;
- e, por fim, Ariane Meireles, doutoranda em Ciências da Educação, na Universidade do Porto, em Portugal, onde pesquisa a influência das crenças religiosas nas práticas pedagógicas no ensino básico, integrou movimentos lésbicos e fundou a

“Santa Sapataria”, movimento social de lésbicas e bissexuais do Espírito Santo, com o último texto de “Conclusão” do livro “Tornar-se Negro”, e a reafirmação de sua negritude enquanto identidade em construção nos movimentos sociais dos quais faz parte.

Esses momentos foram singulares por serem constituídos de sentimentos aflorados, de surpresas com os ditos inesperados proferidos por um sujeito outro que, ao dizer a sua verdade, conclamava a cada um a lidar com a sua própria questão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Raiz Forte Espaço de Criação, primeiro espaço artístico cultural independente, gerido por mulheres negras no Espírito Santo, localizou-se na Escadaria do Rosário, aos pés da Igreja Nossa Senhora dos Pretos, no Centro de Vitória, entre julho/2016 e dezembro/2017. Subsidiada com recursos próprios, parcerias e recursos captados via projetos aprovados por leis de incentivo municipais e estaduais, a sede foi de suma importância para realização de atividades do Raiz Forte, devido à autonomia para realização de atividades presenciais.

A partir do tripé Arte, Cultura e Educação idealizamos, cocriamos e difundimos um espaço de diálogo e de escuta nesse universo negro de sutis e violentos processos que foram desvelados por meio de exposições, espetáculos de dança e música, performances, formações, capacitações e grupos de estudos. Ao total, foram cerca de 77 atividades realizadas, em que mais de 3.000 pessoas participaram de alguma atividade proposta presencialmente, e cerca de 50 artistas tiveram espaço para apresentar seus trabalhos, tecendo uma rede capaz de gerar, direta ou indiretamente, emprego e renda, bem como a ampliação da rede de contatos profissionais e de afetos para todxs envolvidxs.

No presente artigo nos atemos aos programas *Desmontagem*, *Reencontros de si - Grupo de Estudo Neusa Santos Souza e o Ku sanga*,

espaços onde a escuta extensiva se estabeleceu como espaço de fala sobre o sofrimento psíquico decorrente da discriminação, do preconceito e do racismo.

REFERÊNCIAS

Bicalho, C. (2015, nov.) **Performance Bombril**. Oficina Identidade e afrontamento, com Priscila Rezende. Projeto Raiz Forte. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=AGXeK5Car-U> Acesso em: 1 out. 2017.

Cavalleiro, E. (2017) **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. São Paulo, SP: Editora Contexto.

Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Parecer 03/2004, de 10 de março, do Conselho Pleno do CNE, aprovando o projeto de resolução nº 1 (2004, 17 de junho). Ministério da Educação. Brasília, DF: Presidência da República. Recuperado de: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacaodas-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf> Acesso em: 3 ago. 2017.

Fanon, F. (2008) **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.

Freire, P. (1976) **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Freire, P. (1996) **Pedagogia da autonomia**. São Paulo, SP: Paz e Terra.

Freire, P. (2014) **Pedagogia da tolerância**. São Paulo, SP: Paz e Terra.

Freud, S. (1976) Esboço de psicanálise. In: Freud, S. **Obras Completas: Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)**, XXIII, 241-287 (José Octávio de Aguiar Abreu, trad.), Rio de Janeiro, RJ: Imago (Trabalho original publicado em 1949).

Freud, S. (2010) História de uma neurose infantil. In: Freud, S. **Obras Completas: O homem dos Lobos: além do princípio do prazer e outros textos (1856-1939)**, 14 (162-238), 1017-1920. (P. C. de Souza, trad.), São Paulo, SP: Companhia das Letras (Trabalho original publicado em 1920).

Freud, S. (2010) O mal-estar na civilização. In: Freud, S. **Obras Completas: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**, 18 (13-60), 224-262, (P. C. de Souza, trad.) São Paulo, SP: Companhia das Letras (Trabalho original publicado em 1930 a 1933).

Freud, S. (2011) **Obras completas: psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**, 15, (60-112) (P. C. de Souza, trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras (Trabalho original publicado entre 1921).

Gomes, N. L. (2001) Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. In: E. Cavalleiro (org.). **Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo, SP: Selo Negro.

Gomes, N. L. (2008) **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte, MG: Autêntica.

Lacan J. (2003) **O seminário: a identificação (1961-1962)**, p. 39-49 e 50-77. (trad. Ivan Corrêa & M. Bagno) Tradução Exclusiva para

os membros do Centro de Estudos Freudiano de Recife. Recife, PE (Trabalho original publicado 2003).

Lacan, J. (1986) **O seminário**: os escritos técnicos de Freud (1953-1954), 1, 269-279, 280-296, 297-310 (B. Milan, trad.) Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975).

Lacan, J. (1987) **Os complexos familiares na formação do indivíduo**. (M. A. Coutinho & P. M. da Silveira Junior, trads.). Rio de Janeiro, RJ: Campo Freudiano do Brasil, Ed. Zahar.

Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. (2003) Altera a lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece diretrizes e bases da educação nacional. Ministério da Educação. Brasília, DF: Presidência da República.

Melo Neto, F. & Froes, C. (2002) **Empreendedorismo social**: a transição para a sociedade sustentável. Rio de Janeiro, RJ: Qualitymark.

Nascimento, A. (2016) **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo, SP: Perspectivas.

Neves, C. (2015, 3 fev.) Colorismo: quem decide? **Blogueiras negras**. Recuperado de: <http://blogueirasnegras.org/2015/02/03/colorismo-quem-decide/> Acesso em: 1 set. 2017.

Nogueira, R. (2015, 11 jul.) **Geledés**. Instituto da Mulher Negra. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. Recuperado de: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/> Acesso em: 1 set. 2017.

Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais.

Lei nº 9.394 (1996, 20 dez.). Ministério da Educação. Brasília, DF: Presidência da República. Recuperado de: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/orientacoes_eticoraciais.pdf Acesso em: 3 ago. 2017.

Pompeu, F. (2008) **Os efeitos psicossociais do racismo** [Edição e entrevistas]. São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo - Instituto AMMA Psique e Negritude.

Projeto Raiz Forte (2019) **Websérie Mulheres de Raiz Forte**. Centro, Vitória, Espírito Santo. Recuperado de: <https://www.youtube.com/user/projetoraizforte/videos> Acesso em: 23 jan. 2019.

Projeto Raiz Forte (2019) **Websérie Raiz Forte**. Centro, Vitória, Espírito Santo. Recuperado de: <https://www.youtube.com/user/projetoraizforte/videos> Acesso em: 23 jan. 2019.

Projeto Raiz Forte (2019) Centro, Vitória, Espírito Santo. Recuperado de: <http://www.projetoraizforte.com.br/> Acesso em: 23 jan. 2019.

Projeto Raiz Forte. **Fanpage**. (2019) Vitória, Espírito Santo. Recuperado de: <http://www.facebook.com/projetoraizforte> Acesso em: 23 jan. 2019.

Rosa, T. G. (2017) **Ku sanga de contas contadas**: práticas de ensino da arte para as relações étnico-raciais. (Dissertação de Mestrado em Relações Étnico-Raciais, CEFET-RJ) Rio de Janeiro, RJ.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998) **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Souza, N. S. (1983) **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro, RJ: Graal.

Strachey, J. (1969) Artigos sobre técnica: introdução do editor inglês. In: Freud, S. **Obras Completas**, XII. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1976.

Trindade, L. A. (1994) **O racismo no cotidiano escolar**. (Dissertação de Mestrado do Departamento de Psicologia da Educação). Rio de Janeiro, RJ: Fundação Getúlio Vargas. Recuperado de: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/8948/000304120.pdf> Acesso em: 23 jan. 2019.

Escrevivências de mulheres negras: o ato de narrar a própria história como possibilidade para uma epistemologia insurgente

Kettle Silva²³

Delani Ferreira dos Santos²⁴

Karoline Mendes Santos²⁵

Luziane de Assis Ruela Siqueira²⁶

23 Psicóloga clínica. Mestre em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

24 Psicóloga pela UFES, foi bolsista do PET-Psicologia (UFES) e integrante do Ocupação Psicanalítica.

25 Psicóloga pela UFES, foi bolsista do PET-Psicologia (UFES).

26 Mestre em Psicologia Institucional (PPGPSI/UFES) e Doutora em Educação (PPGE/UFES). Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI) da UFES. Coordena o projeto de pesquisa Narrativas Infames e o Grupo de Pesquisa Infâmias Resistências.

RESUMO

As narrativas vêm sendo muito utilizadas nas pesquisas qualitativas contemporâneas. Em diálogo com Walter Benjamin, buscamos neste texto compartilhar como a inspiração das “escrevivências” da escritora Conceição Evaristo vem nos habitando e afirmando nossas apostas ético-políticas de pesquisa. No entanto, não buscamos descrever um “método narrativo”; objetivamos compartilhar nossas reflexões e usos das narrativas com o intuito de afirmá-las como um caminho possível para transformar mulheres negras de objetos de estudo a autoras de suas histórias de vida.

Palavras-chave: Narrativas; Escrevivências; Mulheres negras; Cartas.

INTRODUÇÃO

Iniciamos nossa conversa nos apresentando: somos um grupo de pesquisa da Universidade Federal do Espírito Santo que reúne pesquisadores, docentes e discentes de graduação em psicologia (iniciação científica) e pós-graduação (mestrado em psicologia institucional) em temáticas diversas que se alinham em torno de processos de exclusão social, psicologia, políticas públicas, produção de subjetividades infames, narrativas e epistemologias outras. Entre outros caminhos de pesquisa e construção de conhecimento, temos nos debruçado em refletir e potencializar narrativas, com ênfase nas narrativas femininas, tomando as mulheres e jovens negras como autoras de suas histórias de vida. Entendemos que nesse caminho reflexivo buscamos questionar a lógica científica-acadêmica que colocou os corpos negros como objetos de estudo, rompendo com essa estrutura fundamentada no saber eurocentrado, racista e dominante. Tomar as mulheres e jovens negras como autoras é tensionar na radicalidade o saber acadêmico, é romper com o lugar destinado a essas mulheres: o lugar da objetificação, abrindo passagem a uma epistemologia insurgente, que produz resistência e reexistência.

Objetivamos neste texto compartilhar um pouco do nosso percurso de reflexão acerca das narrativas produzidas pelas mulheres e jovens negras, tecendo o diálogo entre alguns pensamentos de Walter Benjamin e Conceição Evaristo. Nosso objetivo não é traçar uma “metodologia de narrativas”, nem construir um roteiro de perguntas/respostas, mas compartilhar como temos nos inspirado na experiência de narrar e *escrever* nossos afetos e trajetórias de/na pesquisa. Trata-se de narrativas de pesquisas-vida, entendendo que somos atravessadas pelas nossas temáticas, em uma produção de conhecimento impregnada de vida – de nossas vidas.

Na tentativa de tecer, entrelaçar, costurar as linhas que nos compõem enquanto grupo de pesquisa, esse texto nasce assim, se inserindo muito mais no campo das inflexões do que das respostas prontas e definitivas. Trata-se, portanto, de um exercício ético, estético e político de tensionarmos as narrativas oficiais de quem sempre dispôs do privilégio epistêmico, isto é, das produções hegemônicas no campo do conhecimento e do saber. Desse modo, nosso intuito é de voltarmos nossos olhares para a urgência do reconhecimento e autoridade epistemológica a sujeitos e grupos que são sistematicamente desautorizados dentro do campo saber-fazer científico, pois sabemos que as nossas narrativas e experiências não dialogam com os discursos eurocêntricos constituídos, sobretudo pela legitimação de processos violentos. Com isso, queremos reivindicar o fato de que, na condição de sujeitos subalternizados, sobretudo enquanto mulheres (e aqui damos ênfase à mulher negra), também somos capazes de formular racionalmente saberes legítimos, próprios e essenciais ao mundo acadêmico.

A princípio tal afirmação pode parecer óbvia ou simplista ao extremo, no entanto, a obviedade da questão não anula a realidade, nem tampouco a resolve, pois a nós é comum a dificuldade de ter nosso trabalho reconhecido como significativo e de sermos vistas como intelectuais. Como afirmou Grada Kilomba (2019), a nossa narrativa é frequentemente deslegitimada como conhecimento científico,

porque foi forjado na ciência quem são os sujeitos a possuírem legitimidade de poderem falar e de serem ouvidos.

Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se "especialistas" em nossa cultura, e mesmo em nós. [...] "Você tem uma perspectiva demasiado *subjetiva*", "muito *peçoal*"; "muito *emocional*"; "muito *específica*"; "Esses são *atos objetivos*!". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos (Kilomba, 2019, p. 51).

E nessa tentativa de sempre (re)afirmarmos a importância e legitimidade da nossa narrativa, insistentemente nos questionamos: por que escrevemos, o que nos encoraja a escrever? Por mais trivial que possa parecer, escrever não é tão simples para sujeitos historicamente silenciados. A escrita, assim como a linguagem e o conhecimento, nos foi negada. Daí, portanto, "a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita" (Evaristo, 2007, s.p.).

Recentemente fomos apresentadas à pista de que não se trata de uma interpelação necessariamente individual. São questionamentos que atravessam a escrita de outras intelectuais, tal como reiterou Gloria Anzaldúa (2000) no lindíssimo texto *Falando em línguas - uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*.

Indaga-se a autora:

[...] quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Por que escrever parece tão artificial para mim? Eu faço qualquer coisa para adiar este ato – esvazio o lixo, atendo o telefone. Uma voz é recorrente em mim: Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever? Como foi que me atrevi a tornar-me escritora? [...] Como é difícil para

nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos! (Anzaldúa, 2000, p. 230).

Portanto, escrever é, para nós, um ato político e revolucionário; escrevemos porque é necessário recontar a minha/nossa própria história, porque precisamos restituir a humanidade que foi retirada de nós, para demonstrar que somos diversas, com histórias plurais; não somos a história única que foi narrada pela história oficial. Escrevemos “porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós” (Anzaldúa, 2000, p. 230).

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. [...] escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. [...] Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. [...] Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Embora vivenciemos sistematicamente as investidas de desqualificar nossos trabalhos por não estarem nos ditos “padrões da língua culta”, podemos aprender com a maravilhosa Conceição Evaristo que “a própria dinâmica da chamada língua culta é uma linguagem oculta porque poucas pessoas realmente têm a possibilidade de se apropriar da linguagem”²⁷.

27 Transcrição da fala da escritora Conceição Evaristo em sua participação na 6ª Feira Literária Capixaba (Flic-ES) em 2019, realizada na UFES.

Nesse sentido, é importante também destacar, como assinalou a socióloga e escritora feminista negra Patrícia Hill Collins, a necessidade de nos reconciliarmos com o que fomos ensinadas a ver como oposto na produção acadêmica, isto é, de nos narrarmos na primeira pessoa ao invés de distanciarmo-nos por termos aprendido que, para produzir conhecimento, é necessário ser objetiva e neutra. Portanto, para romper com essa lógica, precisamos, nas palavras de Collins (2019), reconciliar subjetividade com objetividade.

Inicialmente, eu acreditava que seria impossível combinar minha formação de cientista social “objetiva” e minhas experiências cotidianas como mulher afro-americana. Mas reconciliar o que fomos treinadas a ver como opostos – uma reconciliação assinalada pela inclusão de mim mesma no texto, usando “eu”, “nós” e “nosso”, em vez de termos mais distantes, como “elas” ou “uma” – foi libertador (Collins, 2019, p. 19).

Nessa perspectiva, compactuamos das mesmas provocações feitas por Evaristo (2007): “é preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?”. O que podemos de algum modo afirmar nesse momento é que temos apostado no exercício ético-estético de *trançar* nossa escrita com as nossas vivências, considerando o ato de escrever como semelhante à proeza de trançar o cabelo empreendido por trançistas, uma sabedoria cultural-ancestral de mulheres negras que carrega consigo além de um código estético, uma herança de histórias de resistência compartilhada por gerações de mulheres negras.

Assumimos a escrita como uma encruzilhada, pois os seus caminhos de formação são *trançados* por nossa ancestralidade, oralidade e, especialmente, a nossa vivência. O que escrevemos é uma sincronia entre a primeira e terceira pessoa, porque é uma escrita conectada com a nossa experiência, mas tem ressonância na trajetória de outras mulheres negras quando compartilhada. Nesse sentido, são

narrativas que remetem à singularidade, mas também à coletividade da história das mulheres negras Brasil afora, como revela as obras de Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, entre outras intelectuais negras que escreveram e escrevem sobre suas vivências e condição de vida, interseccionalizadas pela raça, pelo gênero e pela classe. Como a “escrita e o viver se con(fundem), sigo eu nessa escrevivência” (Evaristo, 2010, s.p.).

Logo, as nossas narrativas/escritas estão localizadas “onde nossos pés estão fincados” (Evaristo, 2017a), ou seja, são escritas atravessadas por um corpo, uma condição, uma experiência subjetiva, mas também de uma coletividade que ecoa em nós. Ressaltamos que não temos nenhuma pretensão de teorizar ou esgotar o termo *escrevivência* presente na obra literária de Conceição Evaristo, mas de caminhar pelas pistas que são enunciadas pela escritora. A autora afirma que sua escrevivência é composta da sua experiência como escritora, do lugar social de onde vem. Ela é composta da sua vida, “a escrevivência, ela parte dessa herança histórica, dessa experiência histórica da minha vivência como mulher negra na sociedade brasileira”²⁸.

[...] e se inconscientemente desde pequena nas redações escolares eu inventava um outro mundo, pois dentro dos meus limites de compreensão, eu já havia entendido a precariedade da vida que nos era oferecida, aos poucos fui ganhando alguma consciência. Consciência que compromete a minha escrita como um lugar de auto-afirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra (Evaristo, 2007, s.p.).

28 Transcrição da fala da escritora Conceição Evaristo em sua participação na 6ª Feira Literária Capixaba (Flic-ES) em 2019, realizada na Universidade Federal do Espírito Santo.

Conforme nos sugere Oliveira (2009), são esses três elementos (corpo, condição e experiência) que enunciam os rastros da tradição literária da escritora Conceição Evaristo. Oliveira explica que:

[...] o primeiro, reporta à dimensão subjetiva do existir negro, arquivado na pele e na luta constante por afirmação e reversão de estereótipos. Lê-se o passado e a tradição contrabandeando-os, saqueando-os. A representação do corpo funciona com o ato sintomático de resistência e arquivo de impressões que a vida confere. O segundo aponta para um processo enunciativo fraterno e compreensivo com as várias personagens que povoam a obra. [...] O terceiro, por sua vez, funciona tanto como recurso estético quanto de construção retórica, a fim de atribuir credibilidade e persuasão à narrativa (Oliveira, 2009, p. 88).

Assim, a produção de nossa escrita/pesquisa é marcada por uma subjetividade que se constitui a partir do que é experimentado, vivenciado na condição de mulher negra, jovem e pesquisadora na sociedade brasileira. Efetivamente, não precisamos sempre nos narrar a partir do projeto genocida do Estado, pois já sabemos, todavia, como fomos ensinadas por Conceição Evaristo (2007, s.p.), que a nossa escrevivência não pode ser entendida como “história para ninar os da casa grande, mas sobretudo, para incomodá-los em seus sonos injustos”. É preciso, portanto, priorizar também narrativas que evocam a beleza, a potência e a criatividade circunscrita pelas histórias singulares de mulheres negras como um caminho possível para que possamos romper com esse lugar de dor e sofrimento em que somos sempre colocadas.

DIÁLOGOS ENTRE WALTER BENJAMIN E CONCEIÇÃO EVARISTO

Falar de narrativas comumente nos remete a Walter Benjamin, que paradoxalmente fala da perda da arte de narrar instaurada na modernidade. A fim de abordar suas reflexões, teríamos que falar da concepção benjaminiana de história, ou suas teses sobre o conceito de história, mas não teríamos espaço neste texto. Apenas ressaltamos que se trata de uma visão de história aberta, que é contada não a partir do ponto de vista dos vencedores/dominadores, mas a partir do ponto de vista dos vencidos²⁹.

Benjamin (1994) trata do enfraquecimento da *Erfahrung*, entendida como a experiência coletiva que fundava a narrativa antiga, que era transmitida “de pai para filho”, em detrimento da *Erlebnis*, experiência vivida, da ordem do indivíduo, particular e privada. A modernidade, com sua ênfase no indivíduo e na imersão no mundo do trabalho e da sobrevivência, representa a perda da capacidade de tecer experiências compartilhadas, abrindo passagem à experiência “que reenvia à vida do indivíduo particular, na sua inefável preciosidade, mas também na sua solidão” (Gagnebin, 1999, p. 59).

Em “Experiência e pobreza”, Benjamin (1994) analisa que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha, não conseguindo transmitir e compartilhar o horror vivido na guerra. Interessante neste ponto tecer diálogos com Conceição Evaristo. Enquanto Benjamin fala da guerra e seus efeitos nos sujeitos/combatentes – a mudez e a incapacidade de narrar as experiências vividas –, Evaristo (2014) aborda uma outra guerra, a que é travada cotidianamente nas ruas, a guerra pela sobrevivência – que não gera mudez, ao contrário, produz a necessidade de narrar, de contar as experiências travadas nas periferias, nos morros, nas favelas, na vida. Vidas costuradas com

29 Ver o capítulo “Sobre o conceito de História”, em Benjamin (1994); ver também Löwy (2005).

firos de ferro, como narra a autora. Para aquelas de nós que aprendemos na prática e somos todos os dias lembradas de que nossas vidas são descartáveis, coube a nós a invenção de formas de resistência e sobrevivência diante da iminência das guerras cotidianas em nossos corpos, e então sermos maiores que essa guerra forjada é o nosso contratrabalho, já que fizemos o combinado de não morrer, “como se o medo fosse uma coragem ao contrário” (Evaristo, 2014, p. 108).

Outro ponto que podemos dialogar é acerca do lugar do narrador. Para Benjamin (1994), o narrador sempre coloca algo de si no ato de narrar, como o oleiro deixa suas marcas ao moldar o vaso de argila. Para o autor, ainda que a narração tradicional esteja em declínio a partir da modernidade, ainda há a aposta de não deixar o passado cair no esquecimento, fazendo surgir o narrador sucateiro, que recolhe o que as cidades descartam. Do contrário, não deixariam rastro, não fosse esse que insiste em contar suas migalhas, seus pequenos feitos. Evaristo, sem nenhum pudor, afirma que inventa histórias, que dizem dela e de muitas outras vidas e histórias. Assim, ambos afirmam narrativas que não são assépticas e neutras, mas trazem algo de si, trazem marcas. Histórias que não buscam afirmar ou reconstruir fidedignamente a verdade dos fatos, mas lançar um lampejo de vida para que tais corpos não caiam no esquecimento.

Uma diferença, no entanto, pode ser apontada: se o narrador sucateiro cata o que é descartado como lixo, o outro que não ele, podemos pensar, junto com Gonzalez (1984), o que, ou melhor, *quem* é o lixo: os negros, corpos domesticados de quem se fala, cuja fala não é reconhecida ou legitimada. A autora assume o ato de falar: “ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (p. 225). Assim como Evaristo (2016), ao escrever o conto “Di lixão”, que narra a vida de um menino que vivia na rua, e que na rua morre. Ficção ou escrita de muitas vidas que nascem e morrem sem deixar rastros, vistas como lixo?

Se Walter Benjamin escreve suas obras falando da pobreza da experiência compartilhada e da capacidade de narrar, a partir da vivência da guerra e da instauração da modernidade, para muitas

intelectuais negras essa experiência de narrar é, sobretudo, constituída a partir da oralidade, herdada de sua ancestralidade e vivida nas relações cotidianas. Conceição Evaristo costuma dizer que sua infância não foi cercada de livros, mas sim de palavras (Evaristo, 2017b). A autora sempre reafirma que o lugar de nascimento da sua escrita literária se deu por meio da oralidade, dos “casos” e “estórias” que eram narrados por sua mãe e as mulheres da sua família.

Experiências ancestrais que as intelectuais negras fazem um esforço de fortalecer, sobretudo de narrar suas próprias histórias, e fazem por meio do compartilhamento das narrativas de si que geralmente são coletivas, visto que um corpo negro mulher é atravessado por marcadores sociais/identidades de raça, classe, gênero e outros demais, mas que ao mesmo tempo são vivenciados de modos subjetivos.

Nesse sentido, narrar por meio da experiência impõe para as intelectuais negras o desafio de localizar e afirmar que essas narrativas são também produção de conhecimento, um saber que é científico, daí a tentativa de rompermos com os saberes universais e dominantes e as narrativas de histórias únicas e fazermos o caminho inverso de narrar a história que historicamente produziu sujeitos objetificados e silenciados.

Não se trata de catarse, ou uma escrita passional-emocional; pensamos a narrativa como uma fissura epistemológica na construção de sujeitos tidos como objetos, para mulheres negras como autoras e narradoras de suas histórias. Por essa razão, é tão precioso e importante o trabalho da historiadora, professora e escritora Giovana Xavier, que, através dos seus estudos sobre a ciência de mulheres negras — “uma epistemologia focada em conhecer, investigar e interpretar as diversas formas de intelectualidade de mulheres negras” (Xavier, 2020, s.p.)³⁰ —, vem contribuindo para que possamos, por

30 Transcrição da fala proferida durante um encontro online promovido por nosso grupo de estudos que ocorreu em maio/2020 com a historiadora,

meio dessa teoria do conhecimento, dos paradigmas e das metodologias, viabilizar os saberes de mulheres negras. Portanto, a escrita em primeira pessoa e o escre(viver) também são modos outros de produzir ciência e conhecimento.

Assim, pensamos, por que escrever? E por que apostar nas narrativas de mulheres negras? Gagnebin (2006, p. 55) diz, acerca das reflexões benjaminianas, que é preciso rememorar o passado, estando no presente, mas “não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente”. Assim, trata-se de evocar o passado, não em uma dimensão de verdade e reprodução de fatos históricos, mas nas narrativas deste tempo, estando no presente, agindo sobre ele, transformando-o.

No prefácio da obra *Olhos d'água*, Gomes (2014, p. 10) fala, sobre os contos de Conceição Evaristo: “sempre fincados no fugidio presente, abarcam o passado e interrogam o futuro”. Na introdução da mesma obra, Jurema Werneck (2014, p. 14) diz que “são histórias duras de derrota, de morte, machucados. São histórias que insistem em dizer o que tantos não querem dizer” e afirma que “o lugar de mero ouvinte é desautorizado”. Nessa literatura/cultura, a palavra que é dita reivindica o corpo presente. O que quer dizer ação”. Convite-convocação à ação de escrever, evocar o passado, estando no presente, para agir-interrogar o futuro, criando novos mundos.

CARTAS-ABAYOMI

Para acalantar seus filhos durante as terríveis viagens a bordo dos tumbeiros – navio de pequeno porte que realizava o transporte de escravos entre África e Brasil – as mães africanas rasgavam retalhos de suas saias e a partir deles criavam pequenas bonecas, feitas

professora e escritora Giovana Xavier como convidada para uma conversa sobre seu livro “Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história”.

de tranças ou nós, que serviam como amuleto de proteção. As bonecas, símbolo de resistência, ficaram conhecidas como Abayomi, termo que significa ‘Encontro precioso’, em Iorubá, uma das maiores etnias do continente africano cuja população habita parte da Nigéria, Benin, Togo e Costa do Marfim (Vieira, s.d.).

Nas voltas para retomar nossa história, rasgamos nossas roupas/textos/corpos/alma tais quais nossas ancestrais rasgavam seus vestidos para fazer as bonecas. Rasgamos para tecer nossas histórias e não esquecer nossa memória e nosso passado. Temos utilizado a escrita de cartas como forma de escrever nossas histórias e tomamos assim a inspiração das bonecas abayomi como forma de expressão de cartas-abayomi, signo de resistência. Traremos trechos de cartas escritas em nossas trajetórias de pesquisas, que dizem de nós, de ser pesquisadora-jovem-negra na academia, compreendendo que pesquisa e vida se conectam. E que é preciso coragem para pesquisar, fissurar a produção de saber hegemônico e, principalmente, coragem de se expor. Portanto, buscamos por meio das cartas afirmar uma escrita que recria, reinventa através da memória coletiva a história que não nos foi contada. Nesse sentido, a memória cumpre um papel importante de conservar e propagar uma história, como no caso das bonecas abayomi. A memória e a oralidade nas culturas africanas têm o papel fundamental de preservar e transmitir sua historicidade, “na tradição africana, a palavra é portadora de força – axé. Contar as histórias dos antepassados é também transmitir a força deles” (Evaristo, 2012).

Considerar a memória e a oralidade como fontes incapazes ou extremamente frágeis para o registro da história é ignorar o fato de que as sociedades sem escrita são capazes de organizar sistemas e modos de vida com estruturas muitas vezes bastante complexas, e que a construção e a transmissão desse saber são sustentadas por esses dois fenômenos (Evaristo, 2012).

Qual impacto de uma proposta de carta em mim, senão primeiro o impacto do convite de olhar para dentro? Talvez eu não estivesse preparada para escrever. Escrever é antes de tudo olhar para si. E quando pude olhar para mim? Talvez não tivesse podido. Ainda. Até aquele específico momento. Foi então que para começar eu fingi que não era uma carta. E fingindo não ser uma carta escrevi sobre poesia, comida, música. Escrevi sobre as artes e as belezas que me fazem juntar caquinhos e chamar de eu. Importante dizer que fingi não ser uma carta porque não sendo carta talvez fosse menos obrigada a falar em primeira pessoa. Eu... Bem, fingi que não escreveria essa carta porque assim sendo ela não poderia ser escutada pelos brancos e brancas que padecem exatamente neste momento. E padecem de culpa. Fingi não ser uma carta porque assim sendo eu não teria de ouvir os lamentos dessa culpa branca ao final dela. Bom, e se não fosse carta também pouco precisaria escrever SOBRE mim para aqueles que sequer me compreenderiam e não seria também PARA mim. Mas... Como não haveria de ser sobre mim para mim e comigo se são meus próprios dedos pretos que tecem essas palavras? Mas... Como não haveria de ser sobre mim se junto dessas linhas é dada a história de uma mulher que constrói neste momento sua própria escrita epidérmica? Escrita de pele que reveste esse corpo. Escrita de africanidade que corre em sangue. Escrita que irriga todos os poros desta mesma... pele. Escrita que fala de morte epistêmica. Mas escrita que fala principalmente de vida pulsante. Bom, talvez tenha fingido que essa carta não é sobre mim porque fui obrigada a fingir que essa própria vida não era sobre mim também. Vida que nunca pôde existir em si, só por ser vida. Vida que foi um pouco menos vida quando aos 7 anos eu era a única aluna negra da sala. E quando aos 10 o menino mais bonito da escola alegou que tudo em mim era perfeito demais a não ser pelo cabelo... Ou quando aos 13 em que era apelidada penumbra. Nem tão escura quanto sombra nem tão

clara como imagem real. Ou aos 15 quando todas as pessoas da escola me conheciam como 'polly pocket', rica e feminina demais pra ser referenciada preta. Mas igualmente fora da curva para ser referenciada Barbie... Bem, vida que foi menos vida quando aos 18 eu era mais uma vez a única aluna negra da sala. Dessa vez entre 186 alunos. Ou ainda quando finalmente entro nesta academia e... Como assim sou a única negra não cotista da minha turma? É, eu realmente estou justificada de não ter prosseguido todas as cartas direcionadas aos aliados brancos até aqui. Estou justificada porque eles são CAUSA de cada mazela dessa citada. E sendo causa de todos os males seria constrangedor ter de lhes convencer ou endereçar alguma coisa. Ou ter de explicar que não tem a ver somente com seus ancestrais. Mas, não estou justificada de não escrever sobre mim. De não escrever para os meus. Foi aí que percebi que o que fazia já era sim uma carta. E então tive de procurar formas de escrever BEM o que seria carta. Pensa... Pensa... PIMBA! E se eu mudasse o remetente? Meu deus!!! Sim. E se nós mudássemos os remetentes?

Queridas amigas e irmãs de cor, é pra vocês que escrevo essas linhas. E para mim. E para a minha mãe. Tias, é pra vocês que escrevo esta carta. E pra vocês mulheres negras que eu ainda não conheci. Pacientes, é pra vocês que escrevo. E para começar gostaria de dizer que é pra vocês que me direciono. E que me dedico. E que pra vocês pesquiso. A vocês quero dizer que existe alguma coisa muito além dos traumas e violências da escravidão e existe muita coisa além das nossas memórias da colonização também. É definitivamente isso que eu vejo quando olho pra cada uma de vocês. E quando me vejo sensual e perfeita diante de um espelho. Antes mesmo das memórias dos canaviais, da casa grande e branca, dos açoites ou apagamentos morais, existe também uma memória de África. Existem marcos de coletividade, de povos diversos, de espiritualidade, de ritmo, de dança. Existe identidade

entranhada no nosso corpo. Eu falo baixo porque esse é o nosso segredo. É disso que eu quero falar com vocês. A sós. Só a gente. A gente e nosso pequeno quilombo. Eu continuo. Até breve, com amor, carinho e pele Dê.

Maria-Nova queria sempre histórias e mais histórias para sua coleção. Um sentimento, às vezes, lhe vinha. Ela haveria de recontá-las um dia, ainda que não saiba como. Era muita coisa para se guardar dentro de um peito só (Conceição Evaristo).

A escrita da carta revive em mim uma análise, a experiência de estar em um setting terapêutico com olhos voltados para mim narrando uma trajetória que parte de rasgos que se costuram com o tempo como uma colcha de memórias, onde cada retalho de história compõe uma coletividade que se confunde o tempo todo com outras histórias negras periféricas, que se encontram com as minhas e que, nessa con(fusão) deram vida as protagonistas do meu projeto de pesquisa e meu eu pesquisadora.

Rememorar essas sensações me coloca diante da pergunta da psicóloga que eu frequentava há três anos atrás ‘quem é você?’. Permaneci em silêncio, eu não sabia o que responder, já haviam me dito que eu era tanta coisa... A certidão de nascimento havia dito que eu era parda. Na adolescência o garoto que eu gostava a desmentiu dizendo que eu era negra, e por conta disso não servia para ser apresentada à família. Depois, para os meus amigos secundaristas eu era morena, eles falavam ‘racismo não existe, e você não é preta, é morena, morena é algo bom’. Continuei em silêncio, até que a psicóloga diz ‘impossível que não consiga afirmar nada sobre você!’. Pensei em tudo, pensei que poderia escrever que sou uma mulher, visto que eu não sinto nenhum desconforto quanto ao meu sexo biológico, no entanto, lembrei também da palavra eufórica, palavra que recalquei durante

muito tempo, após uma situação que um garoto me disse que não gostava de mim, pois eu era eufórica demais, e mulheres são quietas, mulheres são doces e não ficam sendo eufóricas, tão cheias de amigos, falando alto, e de tantas opiniões. Eu era uma mulher então? Essa pergunta retornou anos depois no meu projeto de pesquisa, no qual bell hooks me abriu outras reflexões sobre essa questão.

Já estava exausta de pensar, só queria ir embora, e a psicóloga esperava uma resposta, diante disso, queixou-se de que eu nunca falava de mim na terapia, apenas falava sobre o que os outros falavam, pra mim era óbvio, falar de mim era doloroso. Escrevi no quadro 'sou uma mulher negra, estudante do terceiro período de psicologia'. Eu era alguma coisa afinal! As certezas que consegui escrever, foram alcançadas ao fim de uma reflexão nada feliz, pensei comigo mesma, é óbvio que eu sou mulher, eu tenho medo de ficar no ponto a noite sozinha, eu quase morro quando estou em uma rua e algum homem estranho aparece na rua, eu tenho mil contos de assédio e abuso, porque sou mulher, eu sou negra, a deslegitimação, a objetificação, o racismo... eu sou negra, mesmo que minha própria mãe também negra diga que não sou, mas em um segundo momento afirme o contrário na frase 'não posso te tirar da escola todas as vezes que você ficar triste porque alguém insultou a cor a sua pele, seu cabelo e seu nariz, em outra escola irá aparecer outra pessoa assim, você precisa se acostumar', sim eu sou negra! A última afirmação era a mais fácil 'estudante de psicologia do terceiro período', ora, minha matrícula estava lá, e eu estava cursando esse período, não havia dúvida, 'sou mulher, negra e estudante de psicologia'. É perceptível ao olharem minha pele retinta que é impensável minha certidão estar parda, mas está, e, crescer em um ambiente familiar onde todos negavam a própria negritude, era natural se reconhecer como parda, morena

e outros adjetivos que sejam mais próximos ao branco e distantes do preto. Doe ser preta, doe muito concluir 'não tem como mudar né, vai ser sempre assim?'. Foram 2 meses sem olhar no espelho, 2 anos usando roupas de frio para não olhar pra cor da minha pele, 10 anos colocando pregador no nariz para diminuir-lo, 9 anos alisando o cabelo e acordando todos os dias 40 minutos antes do comum para passar chapinha em todo cabelo, 20 anos até eu achar que talvez eu pudesse ser bonita não sendo branca, 20 anos para querer ser fotografada (eu mal tenho fotos da adolescência), e 21 anos para eu conseguir falar eu sou uma mulher negra, bissexual, periférica, visto 46, meu cabelo é crespo. As pessoas acham engraçado quando eu começo as frases com 'eu sou uma mulher negra...', pra mim não é, pois demorou muito tempo para afirmar isso de forma que não doesse e não queimasse tanto de dentro pra fora e fosse potente pra mim. Sou negra, mas também sou uma ótima amiga, sou engraçada, tenho uma página de desenho, eu já fui DJ, eu tenho um jardim e três cachorros que amo cuidar, tenho muita gente que gosto e posso contar, amo beber cerveja no bar do Pedro depois dos dias exaustivos, adoro arroz, feijão, farofa e guacamole, às vezes eu mato análise e vou para o bar com meus amigos. Também sou apaixonada por samba, viagem, por criança, por convites para café, por surpresas, sou Carol com K não com C, que segundo meu pai é bem mais incrível, até porque karol karoline é nome de uma música do Raça negra, grupo musical que ele ama, e botou meu nome por isso. Demorou até eu concluir que a Karol é muito mais pedaços de histórias mal vividas, que dizeres de especialistas, que vidas negras são mais que um 'morrer de não viver' como dito nas narrativas de Conceição Evaristo, temos outras história e memórias, saber disso é libertador, é sair do cativeiro como diz Patrícia Hill Collins. Lembro do nó na garganta de abrir os livros escolares e pensar que a minha representatividade era escravidão, de chegar à farmácia e encontrar 3 cremes para cabelo crespo na farmácia

e muitos alisantes, alisantes que já queimaram meu couro cabeludo. O racismo é violento, a palavra, a chapinha, o pregador... A negritude não é isso, e entrar em contato com minha ancestralidade tem me ajudado nesse processo, ter amigas negras que compartilham de vivências parecidas, que são lindas com tranças, turbantes, crespo e ser amada e ver os pretxs aceitando a negritude tem me curado, como diz bell hooks em seu livro Vivendo de amor: 'Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura'. Essa carta é pra vocês, pretinhxs, que as palavras sejam força para trilharem esse caminho, que eu sei não é fácil, pra vovó Lourdes que se foi há muito tempo, mas cuja voz ecoa na minha cabeça nos contos de Conceição Evaristo no mote "Vó Rita dormia embolada com ela", tia Jô e tio Cimar por acreditarem em mim, pra mamãe que sai todo dia cedinho pra trabalhar para que eu possa estar aqui escrevendo isso, e para a professora Rosinete, mulher negra com quem tive aula na sétima série, que no primeiro dia de aula falou que poucos de nós chegaríamos à faculdade, que alguns de nós morreríamos antes dos quinze, que era preciso nadar contra a maré, na época eu não entendi, hoje eu entendo, obrigada por não aceitar que as notas fossem menos do que achava que eu era capaz.

Karol.

ESCREVIVÊNCIAS: CONTRIBUIÇÃO PARA UMA EPISTEMOLOGIA INSURGENTE

Ao ser interpelada com a demanda de falar sobre o que é ser mulher negra no Brasil, Conceição Evaristo responde que sua escrita fala por si, é só ler seus livros. Entendemos da mesma forma, que as cartas-abayomi falam por si, tornando-se escritas de vidas. Vidas que importam e que devem ter suas narrativas lidas e ouvidas. Nessa

direção, afirmamos uma epistemologia insurgente, produção de um conhecimento impregnado de vida, o que fissura a concepção de ciência neutra, asséptica.

Portanto, a escrita que assumimos neste texto revela-se importante, principalmente, pela quebra de silêncios impostos e saberes hegemônicos, se configurando como uma escrita insurgente, pois essa proporciona novas formas e possibilidades de (re)compor-se, (re)editar-se para si e para o mundo. Pensarmos sob a perspectiva de uma narrativa insurgente acaba por se configurar como um ato de coragem, resistência e desobediência aos processos de opressão direcionadas aos nossos corpos e existências, os quais historicamente fez com que todas que nos antecederam não sucumbissem. Mais uma vez recorremos a Evaristo (2007) para afirmarmos a escrita como um ato revolucionário para as mulheres negras.

[...] se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo. E se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação (Evaristo, 2007, s.p.).

Para continuarmos, porque “por fim”, o fim já nos foi endereçado, e é como se estivéssemos sempre à beira de um colapso diante das nossas tessituras fragilizadas pelos fardos absurdos de sistemas desiguais e pelos impactos que se produzem em nós de violências historicamente legitimadas. Nós desde sempre “combinamos de não morrer”, mas, como nos disse Jota Mombaça (2017), “precisávamos também que eles tivessem combinado de não nos matar”.

Que possamos, diante da iminência dos colapsos cotidianos, produzir futuros possíveis, e que, através das nossas escrituras,

articulemos os modos de (re)existir e refazer as pistas para nossa sobrevivência. A autora bell hooks (2000; 2006) nos ensina o afeto do amor como forma de ser e estar no mundo que se efetiva por meio da ética do cuidado de si e do cuidado com o outro. Nesse sentido, a autora elege o amor como uma prática de cura e de liberdade, e é “por isso que precisamos desesperadamente de uma ética do amor para intervir em nosso desejo autocentrado por mudança” (hooks, 2006, p. 244). Diante disso, a nossa escrivência também é curativa, porque compreendemos seu uso político e revolucionário. Por essa razão, que possamos afetivamente escre(viver) de amor.

REFERÊNCIAS

Anzaldúa, G. (2000) Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. (Édina Marco, Trad.) **Revista Estudos Feministas**, 8 (1), 229-236. <https://doi.org/10.1590/%25x>

Benjamin, W. (1994) **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. (Sérgio Paulo Rouanet, Trad.) (7. ed.) Brasiliense.

Collins, P. H. (2019) **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. (Jamille Pinheiro Dias, trad.) (1 ed.). BoiTempo.

Evaristo, C. (2007) Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: Alexandre, Marcos Antônio (org.) **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. 1. Mazza.

Evaristo, C. (2010) Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. In: Duarte, Constância Lima (org.) **Escritoras Mineiras**: Poesia, ficção, memória. FALE/UFMG.

Evaristo, C. (2012, 12 ago.) **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória**. <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/escrevivencias-da-afro-brasilidade.html>

Evaristo, C. (2014) **Olhos d'água**. Pallas, Fundação Biblioteca Nacional.

Evaristo, C. (2017a) **O ponto de partida da escrita**. <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>

Evaristo, C. (2017b, 3 jul.) **Não nasci rodeada de livros, mas de palavras, através da literatura oral**. (André Oliveira, entrev.) El País. https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/29/cultura/1501282581_629505.html

Evaristo, C. (2019, 22-26 mai.) **Escrevivência**. [Palestra] 6º Feira Literária Capixaba (Flic-ES). Vitória, ES, Brasil.

Gagnebin, J. M. (2006) **Lembrar esquecer escrever**. Editora 34.

Grada, K. (2019) **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó.

Gomes, H. T. (2016) Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro. [Prefácio] In: Evaristo, Conceição. **Olhos d'água**. Pallas, Fundação Biblioteca Nacional.

Gonzalez, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje** (Anpocs), 223-244.

Hooks, B. (2006) O amor como prática da liberdade. (Wanderson Flor Nascimento, trad.) (Publicado originalmente em: Hooks, Bell. (2006) **Outlaw Culture**. Resisting Representations. Routledge, 243-250)

<https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>

Hooks, B. (2010) **Vivendo de Amor**. (Maísa Mendonça, trad.) <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>

Löwy, M. (2005) **Walter Benjamin: aviso de incêndio**: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Boitempo.

Mombaça, J. (2017) O mundo é meu trauma. **Piseagrama**, (11) 20-25. <https://piseagrama.org/o-mundo-e-meu-trauma/>

Oliveira, L. H. S. (2009) Escrevivências: rastros biográficos em Becos da memória, de Conceição Evaristo. **Terra roxa e outras terras**: Revista de Estudos Literários, 17 (B), 85-94. http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol17B/TRvol17Bi.pdf

Vieira, K. (n.d.). Bonecas Abayomi: símbolo de resistência, tradição e poder feminino. **Afreaka**. <http://www.afreaka.com.br/notas/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>

Werneck, J. (2014) Introdução. In: EVARISTO, C. **Olhos d’água**. Pallas, Fundação Biblioteca.

Kiusam de Oliveira: narrativas do reencantamento

*Afonso Celso Pereira Junior*³¹
*Ana Clara Daher Carneiro Ferraz*³²
*Luana Carvalho Trindade*³³
*Natalia Soares Dalfior*³⁴

31 Graduado em Psicologia pela UFES, integrou a pesquisa Narrativas Sobre a Morte Violenta (DPSI-UFES).

32 Psicóloga pela UFES, integrante do Grupo de Pesquisa Psicanálise: Clínica e Laço Social. Integrou o Projeto de Extensão Ocupação Psicanalítica e a pesquisa Narrativas Sobre a Morte Violenta (DPSI-UFES).

33 Psicóloga pela UFES, foi bolsista do PET-Psicologia e integrante do Grupo de Pesquisa Psicanálise: Clínica e Laço Social (UFES) e do Projeto de extensão Ocupação Psicanalítica.

34 Psicóloga pela UFES, integrante do Grupo de Pesquisa Psicanálise: Clínica e Laço Social e vinculada ao Projeto de Extensão Ocupação Psicanalítica.

A escritora e professora Dra. Kiusam Regina de Oliveira, nascida em Santo André (SP), é formada em Pedagogia pelo Centro Universitário Fundação Santo André (CUFSA), mestra em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP e doutora em educação pela mesma universidade. Atuou como professora no curso de Pedagogia na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), onde lecionou a disciplina de Educação das Relações Étnico-Raciais até o ano de 2019. Kiusam de Oliveira tem palestrado pelo Brasil sobre a temática das relações étnico-raciais, focando em temas de suma importância para a superação das violências advindas do racismo, tais como: educação das relações étnico-raciais, infância negra, mulher negra, identidade negra, candomblé e educação, corporeidade afro-brasileira, danças afro-brasileiras e sobre a implementação da lei 10.639/03.

Escritora desde criança, espelha seu trabalho literário nas mesmas perspectivas de seus estudos teóricos, baseada na metodologia da Pedagogia da Ancestralidade. Desde 2009, lançou livros infantis com grande repercussão nacional e internacional, como *O Mundo no Black Power de Tayó*, o qual foi considerado um dos dez livros mais importantes do mundo, em direitos humanos, pela ONU, tendo recebido o Prêmio ProAC Cultura Negra em 2012.

No Seminário *Clínicas da Violência - modos de pensar, modos de operar*, realizado nos dias 5 e 6 de dezembro do ano de 2019, pelo Grupo de Pesquisa Psicanálise: Clínica e Laço Social e pelo Núcleo de Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS), Kiusam de Oliveira teve uma memorável participação no primeiro dia do seminário, para o qual fora convidada a fazer uma fala a respeito de racismo e laço social. Ela marcou sua presença ao trazer a pedagogia da ancestralidade para a pauta dos debates entre os psicanalistas, professores, estudantes e profissionais de saúde presentes.

Kiusam de Oliveira dedicou parte da sua vida às salas de aula, mas ao iniciar a sua fala destaca viver um momento de transição para uma dedicação exclusiva à carreira artística, que a leva a viajar pelo Brasil como coreógrafa e contadora de histórias. O que atravessa o

seu percurso como docente e como artista é o desenvolvimento e a implementação da pedagogia da ancestralidade como estratégia para o reencantamento dos corpos negros, adoecidos pelo racismo.

“Eu parto do pressuposto de que eu estou em guerra nos últimos 30 anos”. Foi com essa fala que a escritora iniciou o diálogo com a fala da Profa. Dra. Andrea Guerra (UFMG), que anteriormente havia citado o texto *Por que a guerra?*, uma famosa troca de correspondências entre Freud e Einstein que ocorreu em 1932, poucos anos antes da segunda guerra mundial. Segundo Kiusam de Oliveira (2019), o negro brasileiro se percebe em guerra desde a tenra infância.

As minhas estratégias são de combatentes. Eu trabalho há 20 anos com formação de professores pelo Brasil inteiro, e é dessa forma que eu chego em cada formação, eu chego achando que eu estou em uma guerra e que nessa guerra eu preciso saber quem é que está do meu lado e quem é que não está.

Tendo em vista essa noção de guerra, diante dos impactos que as vivências perpassadas pelo racismo causam na formação da identidade de crianças negras, a autora reforça a importância de atuar em processos formativos de professores, entendendo a centralidade dessa figura nas infâncias. Como a autora pontua: “Hoje posso dizer que minha escolha de atuar como professora vem dessa potência de entender o quanto um professor e uma professora são capazes de determinar a vida de um estudante” (Oliveira, 2019).

Nesse sentido, Kiusam de Oliveira aponta a necessidade de todos, inclusive as pessoas não negras, se integrar aos negros na guerra contra o racismo: “*nós não temos problemas com brancos, é a branquitude que têm esse problema*” (Oliveira, 2019). Ao comentar o relato de um caso de racismo, em que um policial negro havia proferido ofensas raciais contra um jovem negro, ela define o que diz ser a vitória do projeto de branquitude no Brasil: uma pessoa negra proferir ofensas raciais contra outro negro. Lembra então de um caso que ocorreu

na UFES quando ela lecionava nessa universidade. Certa vez, após uma aula, percebeu que um menino estava chorando, segue o diálogo:

Aluno: Diz pra mim que eu não sou preto! DIZ PRA MIM QUE EU NÃO SOU PRETO PROFESSORA!

Kiusam: Ei olha bem pra mim, para os meus olhos e escuta o que eu vou te dizer, você está ouvindo? Está me entendendo? Você sabe que você é preto, não sabe? VOCÊ SABE QUE VOCÊ É PRETO, NÃO SABE? SABE OU NÃO SABE?! Estou te fazendo uma pergunta. Pra você ter essa crise você tem consciência de que você é preto! (Oliveira, 2019).

Essa não foi a primeira vez que a palestrante testemunhou narrativas sobre aceitação e não aceitação de pessoas negras para com a racialização de seus corpos e até mesmo de suas origens. Para lidar com esse problema, em suas constantes andanças pelo Brasil afora, Kiusam de Oliveira propõe o uso da literatura como ferramenta na militância contra o racismo. A chamada literatura negro-brasileira do encantamento faz parte da sua arte, da sua vida e do seu trabalho na pedagogia, e sobretudo é a literatura que compõe a pedagogia da ancestralidade.

A literatura negro-brasileira do encantamento visa promover suturas nas fissuras provocadas pelo racismo. Daí surge uma crítica à Psicologia e à Psicanálise, pois ambas as áreas de saber só passaram a considerar recentemente que as fissuras provocadas pelo racismo no corpo negro determinam a identidade da pessoa negra.

A pedagogia da ancestralidade se propõe a encontrar caminhos possíveis para “provocar as suturas necessárias das identidades fragmentadas de negras e negros”. Os estudos desse campo de saber estão focados na oralidade, corporeidade e ancestralidade. Lançam um novo olhar e revisam as velhas práticas em pedagogia, que não dão conta de encantar negras e negros, e que por vezes atua para adoecer esses corpos.

A autora através de seus contos busca reencantar os corpos de jovens e crianças negras que são aniquilados por processos de racismo e embranquecimento. A partir disso, seus contos conectam esses sujeitos a suas ancestralidades tentando oferecer novos suportes para a reconstrução de suas identidades. Kiusam propõe que a literatura pode trabalhar para quebrar a lógica de violência imposta pela educação racista brasileira, construindo processos identitários para crianças negras e desconstruindo ciclos racistas em crianças brancas.

A perspectiva da ancestralidade, tão reforçada pela autora, pode ser vista em sua escrita, como na passagem do livro *O Black Power de Akin*, na qual o personagem principal, Akin, após ser vítima de racismo pelos colegas da escola, sonha com um ancestral africano que lhe diz:

Quem descende de reis e rainhas como você, não pode admitir ser tratado de forma desrespeitosa, sem se defender. Você precisa se orgulhar de suas heranças ancestrais, que traz como marcas em seu próprio corpo. Aprenda a se defender! Acorda, menino! (Oliveira, 2020, p. 19).

A construção da narrativa pela Pedagogia da Ancestralidade, diante de temas sociais importantes, além de desencadear processos de identificação e representatividade, também proporciona o desenvolvimento de autoestima através do reconhecimento das vivências que seu corpo carrega diante da herança cultural de seus ancestrais africanos.

A artista retrata na história como a educação é um lugar potente para a transformação dessas crianças. A colonização do imaginário de crianças pretas se coloca como um grande processo de sofrimento que as acompanha ao longo de toda sua vida. O não reconhecimento de si e a falta de dispositivos identitários na educação como bonecas, histórias, etc. remontam a um lugar de não pertencimento e de ódio a quem se é. Não obstante, a tentativa de se embranquecer

aparece como um denominador comum na construção da infância preta, sendo um fator extremamente violento e aniquilador dessas subjetividades.

A partir disso, Kiusam de Oliveira então busca, por meio da literatura, reencantar esses corpos produzindo um processo de reconexão e aceitação de si, possibilitando um processo que visa contribuir para uma cura subjetiva. Ela propõe que em muitos casos a conexão com sua ancestralidade, identidade e representatividade se coloca como dispositivos potentes de cura. Além disso, a existência de contos com crianças pretas se mostra como uma ferramenta fundamental de fortalecimento e reconhecimento dessas crianças, promovendo um movimento de constituição de si.

Kiusam de Oliveira nos aponta para a escuta de narrativas e o uso das instituições para fortalecer e reafirmar esses outros lugares que, por muitas vezes, se passam como vozes e existências invisíveis. Certamente, sua posição se afirma no que Chimamanda Ngozi (2009) articula como “perigo da história única”. Só existiria uma única história visível sobre determinados povos, tendo essa não sido determinada por eles próprios, enquanto outros povos possuem visibilidade sobre suas diferentes histórias, falas, saberes e práticas.

Essas histórias se misturam no domínio do fictício e da realidade, entendendo que elas compõem uma série de atributos que são utilizados pelo sistema como forma de vida representativa a partir das mídias, da cultura, da ciência, do trabalho. Essa representação passa cada vez mais a ser lida como um ideal da cultura, como também a única possibilidade de essa cultura emergir.

Esse discurso então passa a ser confirmado pelo “conhecimento” que reproduz relações de poder racializadas definindo quem conta a verdade e em quem devemos acreditar. Compreender que a ciência não é a-política, mas sim constituída de movimentos que perpetuam lugares sociais, já que deles não é descolada, escancara um movimento de conhecimento construído. Assim, academicamente, os povos brancos dominam essa construção e os povos não-brancos

passam a ocupar o lugar da “outricidade”: ele é sempre objeto e não sujeito de sua própria história.

O lugar de outricidade colocado ao negro encadeia a sintomática da neurose cultural brasileira que Lélia Gonzales (1984) sublinha ao analisar como o racismo se constitui. O branco constrói um mecanismo de defesa pautado em um ocultamento, esquecimento e recalçamento que o liberta da angústia de se defrontar como sujeito atuante e responsável do sistema racista. Ao negar certa fala, o sujeito negro é desconhecido de si mesmo e o sujeito branco atua na negação do estatuto do sujeito humano, colocando o sujeito negro como objeto. A própria separação de espaços físicos ocupados por dominadores e dominados, organizados pela polícia e os discursos em torno da segurança nacional que a legitimam escancaram um processo de repressão.

Dessa forma, Quijano (2005) expõe como nesse processo o colonizador destrói o imaginário do outro enquanto afirma seu próprio imaginário. O que está em jogo na colonialidade do poder não é só uma questão territorial, os modos de produção de conhecimento, dos saberes, do mundo simbólico, das imagens dos colonizados são totalmente afetados pela “história única” – a história do negro é esquecida e lhe é imposto um novo ponto de partida: as colonizações dos povos e dos seus territórios. Teoricamente, o sistema do colonialismo acabou, mas as estruturas subjetivas, imaginárias ainda estão presentes. Como exemplo disso, a colonialidade do poder construiu a subjetividade do subalternizado impondo classificação racial/étnica.

Coloca-se então um combate pelo regime da verdade, já que a própria noção de conhecimento é um campo de disputa de poder. É a partir de uma noção de ciência que não se diz neutra por excelência e que considera seus pontos de partida que Kiusam de Oliveira reconta suas histórias diversas vezes e de diferentes maneiras. Seja no teatro, nos contos infantis ou nas suas palestras. É nesse movimento que se aposta no valor inventivo da existência, ao criar um contraponto ao que está dado: o mundo colonial e a incapacidade de

nos colocarmos como sujeitos no mundo. Criam-se possibilidades para novas histórias, não se fixando mais a posição de objeto, mas de sujeito de própria autoria. Constroem-se outras histórias de vida que não são dadas pelo mundo colonial: é um novo mundo decolonial ou o cultivo de outros mundos possíveis.

As obras de Kiusam de Oliveira, bem como de outros autores engajados numa literatura transformadora, buscam lidar com os impactos psíquicos do colonialismo nas infâncias, criando especialmente para as crianças negras uma nova representação de si que influencie outros cursos de vida que não passem pela violência simbólica e mortificação do corpo negro. Como ela mesmo diz “*eu entendo que os corpos de crianças, jovens e adultos negros e negras precisam ser reencantados por conta desse mesmo racismo*” (Oliveira, 2019). Não se trata apenas de ressignificar os padrões brancocêntricos das nossas experiências. Ao construir novos imaginários infantis, há reinvenção de expectativas de vida e de futuro distantes da realidade atual, apostando-se em um futuro em que as populações negras possam, de fato, existir.

Nessa trajetória pela revitalização das histórias negras, é preciso lembrar que essas histórias não começam na colonização. São criações de novas narrativas que apostam no amor por si, da comunidade e na aposta de um novo mundo em que os afetos sejam possíveis para as comunidades negras. A própria lógica do afeto não é subestimada – ela se inscreve nas nossas autonomias frente às imposições das colonialidades européias. A construção de novas identidades passa pela pluralidade, por uma noção coletivizada do sujeito e pela força potencial dos afetos. Assim, aposta-se nos movimentos, na produção de vida e não nos padrões coloniais expostos. Trata-se de uma importante inspiração para a psicanálise, na medida em que esses posicionamentos nos instigam a pensar acerca das raízes coloniais que atravessam nossas práticas, reconhecendo os pontos em que, por vezes, nossa escuta e nosso movimento estético não dão conta de superar as limitações dessa herança. Como já advertia Freud,

Os escritores criativos são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar (Freud, 1907[1906]/1996, p. 20).

REFERÊNCIAS

Adichie, C. (2009) O perigo de uma única história. **TED Global** [Digital]. Recuperado de: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/up-next?language=p-t-br Acesso em: 24 ago. 2020.

Freud, S. (1996) Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen, 1907 [1906]. In: Freud, S. "**Gradiva**" de Jensen e outros trabalhos (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud [ESB], J. Salomão, trad., v. 9). Rio de Janeiro: Imago.

Gonzales, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs, 223-244. Recuperado de: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf Acesso em: 25 ago. 2020.

Oliveira, K. (2019, dezembro). Racismo e violência: práticas de resistência, perspectivas de transformação. Exposição realizada no **Seminário Clínicas da Violência: modos de pensar, modos de operar**. Vitória, Brasil.

Oliveira, K. (2020) **O black power de Akin**. São Paulo, Brasil: Editora de Cultura.

Quijano, A. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Lander, E. (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso.

Sobre os organizadores

Andréa Maris Campos Guerra

Psicanalista e Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista de Produtividade do CNPq, coordenadora do Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS). Mestre em Psicologia Social pela UFMG e doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ, com Estudos Aprofundados em Rennes II (França).

Jacqueline de Oliveira Moreira

Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Mestre em Filosofia pela UFMG. Psicanalista, Coordenadora do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Crítica Social (Lapcris – PUC-Minas), membro do GT Psicanálise, Clínica e Política. Bolsista de Produtividade CNPq PQ 1 D.

Fábio Santos Bispo

Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Líder do Grupo de Pesquisa Psicanálise: Clínica e Laço Social e integrante do Núcleo PSILACS e do Coletivo Ocupação Psicanalítica. Autor dos livros *Ética da contingência: a lógica da ética da psicanálise* (Juruá, 2012) e *Morte violenta: modalidades de apresentação no laço social* (CRV, 2018).

Fídias Gomes Siqueira

Doutor em Psicologia (Teoria Psicanalítica) e mestre em Psicologia (Teoria Psicanalítica) pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado pela PUC-Minas. Pesquisador, colaborador e co-coordenador do Programa de Extensão *Já É* do Núcleo PSILACS da UFMG. Vencedor do Prêmio UFMG de teses 2022.

Este livro é resultado de um esforço integrado de várias e vários psicanalistas, de diferentes grupos de pesquisa, que se articularam para aprofundar estudos psicanalíticos em torno das consequências subjetivas, políticas e sociais do longo e terrível processo de escravização no Brasil. *Cicatrizes da escravização* analisa aspectos da história brasileira que não cessam de se reescrever, reiterando, naturalizando e repetindo sintomaticamente formas de dominação e de violência racista. Há também um esforço para esquadriñar elementos que não cessam de não se escrever: vozes e histórias silenciadas, dores que permanecem inauditas e feridas não cicatrizadas, já que novas feridas são abertas sobre as antigas. Convocamos a psicanálise para contribuir com as perspectivas de *historicização* dos pedaços herdados da escravidão. Não sem diálogos intensos e necessários com outros campos e com os movimentos sociais. Esperamos que este livro fomente nossa responsabilidade com a nossa história e inspire novas produções de pesquisas e práticas antirracistas.