



A INFLUÊNCIA DO RACISMO NO PROCESSO DE CONSTITUIÇÕES DE
IDENTIFICAÇÃO NEGRAS

Evelyn Dias Siqueira Malafaia

Dissertação apresentada ao Programa/Curso de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título em mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique dos Santos Martins

Rio de Janeiro

Maio de 2019

EFEITOS DO RACISMO NA CONSTRUÇÃO DE IDENTIFICAÇÃO NEGRAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em Relações Étnico-Raciais.

Evelyn Dias Siqueira Malafaia

Banca Examinadora:

Presidente, Professor Dr. Carlos Henrique dos Santos Martins (CEFET/RJ)
(orientador)

Professor Dr. Abraão

Professora Dr^a. Fátima Lima

SUPLENTES

Professor/a Dr./Dra.....(SIGLA DA INSTITUIÇÃO EM CAIXA ALTA)

Professor/a Dr./Dra.....(SIGLA DA INSTITUIÇÃO EM CAIXA ALTA)

Rio de Janeiro
Maio de 2019

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

RESUMO

Efeitos do racismo na construção de identificação negras

Este trabalho tem como objetivo trazer contribuições para o campo do estudos do racismo, focando nas consequências psíquicas do mesmo em negros. Visa ainda, entender como práticas racistas influenciam a identificação do sujeito negro. E o quanto os efeitos perversos do racismo podem adoecer fisicamente e subjetivamente uma parcela considerável da população. Para tanto, lanço mão da metodologia de revisão bibliográfica. Faço um percurso sócio histórico a partir da colonização, escravização e pós abolição, e o quanto o negro foi inferiorizado nesses processos. Traço uma via teórica do conceito de identificação à luz da psicanálise, mais especificamente a partir do pensamento lacaniano. Almejando demonstrar como ocorre o processo de construção do eu, a partir do olhar do outro, das experiências corpóreas, da internalização da cultura, da aquisição da linguagem e atrelar à constituição do sujeito negro. Finalizo questionando a influência dessa dinâmica na construção de identificação do negro.

Palavras Chaves: Racismo, Identificação e Negro.

ABSTRACT

Effects of racism on building identification black

This work aims to bring contributions to the field of studies of racism, focusing on the psychic consequences of the same in black. It also aims to understand how racist practices influence the identification of the black subject. And how much the perverse effects of racism can physically and subjectively deplete a considerable portion of the population. Therefore, I use the methodology of bibliographic review. I make a socio-historic course from colonization, enslavement and post-abolition, and how much the black has been inferior in these processes. I trace a theoretical path of the concept of identification in the light of psychoanalysis, more specifically from Lacanian thought. Seeking to demonstrate how the process of construction of the self, from the gaze of the other, of the corporeal experiences, of the internalization of the culture, of the acquisition of the language and of the constitution of the black individual occurs. I conclude by questioning the influence of this dynamics in the construction of identification of the Negro.

Keywords: Racism, Identification and Black.

RESUMEN

Efectos del racismo en la identificación de edificios negros.

Este trabajo tiene como objetivo traer contribuciones al campo de los estudios del racismo, enfocándose en las consecuencias psíquicas del mismo en negros visa, entender cómo las prácticas racistas influyen la identificación del sujeto negro. Y cuanto los efectos perversos del racismo pueden enfermar físicamente y subjetivamente una parte considerable de la población. Para ello, **lanzo** la metodología de revisión bibliográfica. Hago un recorrido socio histórico a partir de la colonización, esclavización y **post** abolición, y cuanto el negro fue **inferior** en esos procesos. **Traza** una vía teórica del concepto de identificación a la luz del psicoanálisis, más específicamente a partir del pensamiento lacaniano. Al fin de demostrar cómo ocurre el proceso de construcción del **yo**, a partir de la mirada del otro, de las experiencias corpóreas, de la internalización de la cultura, de la adquisición del lenguaje y atreverse a la constitución del individuo negro. Finalizo cuestionando la influencia de esa dinámica en la construcción de identificación del negro.

Palabras Claves: Racismo, Identificación y Negro.

SUMÁRIO

Introdução	7
1 Colocar o título do capítulo	8
1.1 Colocar o título da seção	8
1.1.1 Colocar o título da subseção	9
2 Colocar o título do capítulo	11
Considerações Finais	12
Referências	13

1.0 - APRESENTAÇÃO

É preciso não carregar a pele como um fardo.¹

[Guerreiro Ramos]

O tema desta pesquisa surgiu a partir de experiências próprias que, de alguma forma, perpassaram minha história em vários aspectos. Não reconhecer a beleza que existe em meus cabelos crespos e querer modificá-los desde criança, e, não apenas isso, mas a raiva que crescia dentro de mim por não conseguir ser diferente, por mais que tentasse. Em mim crescia uma dor, um peso, um sentimento de fardo em ser negra.

O meu ideal de beleza eram outros, provinha daqueles que eu via na TV e nos comerciais. O que era identificado por mim como belo era ter o cabelo liso, de preferência loiro, pele branca, feições finas e olhos claros, me sentia inferior por não conseguir ser assim e por todo um contexto social que permeava minha narrativa. Com o tempo e à custa de muito sofrimento, fui percebendo que havia outras possibilidades mais compatíveis com a minha etnia, corpo e história, de ser bela.

Algo que também me angustiou muito, já na fase adulta, foi a falta de representatividade nos espaços acadêmicos, uma vez que, na maioria das vezes, eu era a única negra nas salas de aula do meu curso de Psicologia. A falta de debate sobre as questões raciais e o silêncio da psicologia quanto ao assunto também são temáticas que sempre me mobilizaram muito. Em meu percurso como mulher e estudante negra de psicologia, e profissional de clínica fui levada, a partir de experiências que serão posteriormente narradas, a refletir como o racismo influencia na configuração psíquica do negro.

É interessante pensar como, no começo da minha graduação, eu não poderia, sequer, imaginar que estudaria as questões raciais e que elas seriam meu tema de mestrado e até mesmo meu interesse primordial na clínica. Isso se deu de maneira muito gradativa.

¹ Frase de Guerreiro Ramos, presente na epígrafe do livro Fala Crioulo de Haroldo Costa (1982).

Fiz minha graduação de psicologia em uma universidade particular bem conceituada, localizada na Zona Sul do Rio de Janeiro. Graduei-me na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em seis anos, cinco dos quais eu passei na própria instituição e um ano em Lisboa, Portugal, em um intercâmbio.

Passar no vestibular não foi um processo simples. Vim de uma família de poucos recursos materiais, da baixada Fluminense. Meu pai era professor do estado e minha mãe, dona de casa. Estudei em colégios públicos desde a metade da segunda série do ensino fundamental. Muitas vezes, nas instituições de ensino nas quais estudei, faltavam professores até mesmo de aulas básicas, como português e matemática e, por isso, tive um ensino bem defasado.

Lembro-me de que na primeira metade da segunda série do ensino fundamental, mais ou menos quando estava com sete anos, estudei em um colégio particular, próximo à minha casa. Nessa escola eu era uma das poucas alunas negras. Eu gostava de estudar lá, porém tiveram alguns episódios dolorosos ligados ao racismo dos quais até hoje me lembro, pois foram bem marcantes.

Me recordo de um dia em que minha mãe saiu cedo e não pode arrumar-me para ir à escola. Não teve tempo para prender meus cabelos com as tranças que ela sempre fazia. Meu pai, inexperiente, pegou meu cabelo, que até aquele momento não tinha química nenhuma, prendeu-o e o encheu de grampos. Acho que naquele dia haveria aula de Estudos Sociais, ou algo do tipo, não me recordo bem, mas sobre a temática em sala eu não tenho dúvidas do que era: tivemos uma aula sobre higiene pessoal.

A professora, que era branca, começou a falar da importância da higiene e quais os cuidados necessários para mantê-la impecável. O assunto em si não era novidade para mim, afinal minha mãe sempre zelou por isso. As minhas roupas e as dos meus irmãos eram sempre muito limpas e bem passadas, apesar de estarmos sempre correndo e brincando; nossos cabelos estavam sempre hidratados com receitas caseiras que minha mãe tinha aprendido com sua mãe, e que sua mãe tinha aprendido com a mãe dela, sem esquecer das famosas tranças nas filhas mulheres, que também fazia parte do ritual de se manter alinhada. Todos os dias eram assim, exceto naquele.

É interessante pensar que, historicamente, as tranças eram símbolos presentes no corpo do sujeito, que estavam ligados a diversas culturas africanas, sendo, portanto, uma das formas de expressão na identidade do africano. Sabino (2007) destaca que o

cabelo pode comunicar uma multiplicidade de sentidos sociais e que também está fortemente relacionado às demarcações e às internas delimitações hierárquicas das sociedades, sendo um símbolo poderoso de identidade individual e social. Na história dos africanos a preocupação em adornar os cabelos é muito antiga.

Nilma Lino Gomes (2006) destaca que o significado social do cabelo era muito precioso para o africano. Desde o surgimento da civilização na África, o estilo do cabelo era usado para indicar posições sociais, identificação étnica, religião, estado civil, idade e origem geográfica. Sendo assim, a estética do cabelo possuía um lugar importante na vida cultural de diferentes povos, uma vez que cada clã possuía seu próprio estilo. Isso demonstra a importância da estética para as mulheres negras, não apenas com relação cultural, mas também em relação à auto estima. É curioso pensar na potência das tranças e sua suma importância para a estética feminina que vigorou por anos. Hoje, em alguns contextos, o cabelo crespo é umas das marcas fenotípicas que o sujeito negro tenta apagar, sendo o cabelo crespo algo que possa contribuir para a baixa autoestima, derivado de conceituações históricas e raciais que veremos ao longo da escrita. Me lembro da fala de uma menina negra de 14 anos, que participa do projeto cujo sou voluntária, Há Esperança (o qual será discutido brevemente mais adiante): “*Tia, meu cabelo não é bom, ele é ruim, eu odeio ele*” (enquanto ela falava, puxava os cabelos, quimicamente tratados, com as mãos). Nesta narrativa não observamos somente a tentativa de branqueamento por alisar os cabelos observa-se, sobre tudo um ódio direcionado a uma característica fenotipicamente negra, de certa forma, podemos observar que o conceito da política de branqueamento ainda paira na psique dos sujeitos, negros e brancos.

Souza (2009) acrescenta que houve uma continuação do ritual das tranças no período de escravidão e pós-escravidão:

Herdamos dos africanos e africanas um gosto especial de enfeitar nosso corpo e cabelos. Apesar dos padrões dominantes de beleza e vestuário, nossos ancestrais desde tempos da escravatura guardavam suas identidades no estilo próprio de se vestir e pentear. [...] A trança e penteados, de sofisticada elaboração, são fruto de técnicas passadas de geração e geração (SOUZA, 2009, p.60).

Essa citação me remete à minha história, pois a aprendizagem de tranças nos cabelos das filhas mulheres vem de tempos da época de minha bisavó. Eu aprendi com minha mãe e minha mãe com a dela, assim até chegar em minha bisavó Joana.

Quando minha mãe trançava meus cabelos era como se fosse um ritual: eu me sentava no chão e ela em uma cadeira atrás de mim, me enlaçava com suas pernas e destecia meus cabelos. Cada dia era um tipo de trança diferente, às vezes faziam quatro fileiras de tranças, às vezes três fileiras, às vezes duas e às vezes uma, muito parecidas com a imagem a seguir.



Ao final do penteado eu me sentia bonita e livre, podia correr e brincar sem me preocupar em estar com o cabelo fora do lugar e, acredite, eu adorava correr, dar estrelinhas, brincar na rua e no pátio da escola. Quando eu estava em casa gostava muito de estar com os cabelos trançados, mas quando eu ia para a escola, me sentia diferente dos demais alunos. Um lado meu, enquanto estava na minha casa ou com meus familiares negros, gostava das tranças; e um outro lado, enquanto estava em um ambiente majoritariamente de pessoas brancas, fazia com que me sentisse desconfortável. Em uma conversa espontânea com minha irmã, cinco anos mais velha, que também é negra, apareceu essa sensação de ambiguidade quanto à nossa percepção de beleza referente aos cabelos trançados. Em um desabafo ela comenta “Eu gostava de me ver de tranças, eu me achava bonita até porque eu tinha vergonha do meu cabelo solto e natural, ele armava um duro estranho”. Fico pensando no ideal de beleza branca e na tão presente na nossa infância abundância de mercados voltados

² Imagem disponível no banco de dados do Google.

para a padronização dos corpos negros e para a alteração das características físicas negroides - entre elas, o “relaxamento de cabelos”.

Pensar em cabelo me retorna ao dia em que não fui “alinhada” para a escola, naquele dia em que meu cabelo não estava preso como de costume, o que era esperado para os cabelos crespos da minha geração. Chegou o momento em que a professora começou a falar da importância de se estar penteado e arrumado, que isso fazia parte da higiene. Ela falava olhando para meus cabelos, e assim a turma inteira também foi levada a fazer o mesmo. Naquele momento senti muita raiva de mim, do meu corpo e dos meus pais. Me senti envergonhada, inadequada, num corpo que gerava um incômodo e que, por isso, teria que obrigatoriamente se adequar aos padrões, ou seja, cabelos relaxados quimicamente, ou bem presos com tranças. Certamente esse fato me marcou, não por eu ter percebido que se tratava de racismo, mas porque as experiências corporais também geram memórias e afetos, sejam elas quais forem. No caso, o que meu corpo registrou foi uma vergonha avassaladora de mim mesma.

Em outro momento, na mesma instituição, uma amiga branca me emprestou um lápis de escrever, pois eu havia esquecido o meu em casa. A menina em questão acabou dando para mim o objeto ao invés de apenas emprestar, porque, de acordo com a mesma, tinha outros. Quando eu cheguei com esse lápis à minha casa, meus pais, como seria esperado, perguntaram-me de quem era aquele objeto; eu respondi que havia ganhado de uma colega. No dia seguinte, fui para a escola e assisti à aula como de costume. No fim, fui levada à direção, onde se encontrava a diretora, uma professora, a menina que havia me dado o lápis e sua mãe. A princípio não entendi nada, até que minha mãe chegou. De acordo com essa minha colega, eu havia roubado seu lápis. Todos os presentes acreditaram na narrativa da menina. Falaram para minha mãe que ela deveria “ver isso direitinho”, porque se não eu estaria roubando mais tarde. Eu olhei para ela e confirmei o que já tinha dito, que ganhara o lápis. Quando meus olhos encontravam os dela, eu pude sentir a raiva. Mas não era só isso, tinha tristeza também. Ela me olhou tão firme, depois olhou diretamente para cada um dos presentes, em seguida disse: “pode deixar que vou cuidar disso e da educação dela”. Para confirmar o que havia acabado de dizer, ela me bateu na frente de todos com seu chinelo. Enquanto ainda estávamos na diretoria, os presentes disseram que não precisava bater, mas minha mãe retrucou, com certo orgulho e com uma ira peculiar, “estou corrigindo ela, já que ela roubou”.

Ao chegarmos a nossa casa, choramos muito. Eu não entendia o que estava acontecendo e dizia para ela que não havia roubado aquele lápis. Aos prantos, ela me deu banho, pediu desculpas e disse que acreditava em mim. Eu questionei o motivo da coça e ela respondeu, ainda com lágrimas, que as pessoas precisavam ver que ela me educava bem e que eu não seria nenhuma ladra se dependesse dela. Olhou pra mim, dessa vez com afeto, e disse que eu não voltaria nunca mais para aquela escola.

O pouco que minha mãe pode compreender é que possivelmente se tratava de eu ter sido preterida por uma menina que era, branca, “riquinha”, “queridinha” para os professores e diretores. Enquanto eu era a menina negra e pobre. Segundo Goffman (1988), há algumas características que podem ser consideradas como uma fraqueza ou um defeito na sociedade, características que podem ser chamadas de estigmas. Entende-se estigma como “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (GOFFMAN, 1988, p. 7). Dessa forma, fazem-se diferentes tipos de discriminação, constroem-se ideologias discursivas (que veremos mais adiante), entre elas o preconceito racial: justificar a “inferioridade” do outro - neste caso, do negro - e explicar o quanto este pode tender à criminalização e à violência. Assim, um sujeito negro que poderia ter sido bem recebido em uma situação social cotidiana - como um problema escolar - acaba sendo julgado por traços estéticos, o que destrói a possibilidade de serem considerados por outros atributos.

Oracy Nogueira (2007), sociólogo paulista, nos ajuda a pensar na questão do estigma racial sobre o corpo negro como algo vital para preconceito racial no brasileiro. Aqui o preconceito racial estaria diretamente ligado aos traços físicos dos sujeitos, o que o sociólogo chamou de preconceito de marca. Ele destaca a ideia de que as práticas racistas, no Brasil, tem como um dos focos o corpo negro. Essa perspectiva reforça a ideia e a dinâmica racial brasileira que pressupõem o corpo negro como algo que deve ser negado. Dessa forma, acredito que essa experiência que passei na escola foi mais uma em que fui julgada por minha cor e talvez por minha classe social.

Hoje eu entendo que minha mãe sentiu muita raiva por eu estar naquele lugar, ainda que não entendesse racionalmente o que havia acontecido, mas ao invés de direcionar a raiva ao algoz, ela direcionou à ela mesma e a mim. Entretanto, ainda que eu entenda melhor a minha mãe hoje em dia, ainda penso a respeito do que a fez agir

daquela forma. Segundo Diana Fosha (2000), a raiva é um dos afetos essenciais³, e ocorre como resposta a um acontecimento que pode ser sentido como uma invasão, podendo estar associada à autoproteção e à retaliação. A função dos afetos, incluindo a raiva, seria então a de mediar a interação do sujeito e seu meio emocional, porém cada emoção direcionaria a uma ação específica do indivíduo.

Segundo Lorde (1961), o sentimento de raiva no sujeito negro, pode ser uma resposta ao racismo. Para a autora, esse sentimento surge quando os negros percebem privilégios que não desfrutam, pela discriminação velada porém cruel, pela estereotipização do corpo negro, pela segregação, entre outras manifestações raciais. A raiva se torna uma ferramenta de sobrevivência, sendo uma resposta e uma defesa as atitudes dos brancos privilegiados e opressores. Em vista disso, a raiva pode ser positiva e usada a fim de permitir crescimento e movimento de mudança.

Quando não há a expressão do afeto essencial, nesse exemplo a raiva, o sujeito pode ser privado de experimentar e vivenciar a espontaneidade, podendo gerar defesas mal adaptadas que prejudicam o próprio sujeito e suas relações. A raiva é um afeto muito potente para a sobrevivência humana. Ela impõe limites para a possível agressão do outro. No entanto, quando essa raiva não é dirigida ao outro de forma assertiva, ela também pode voltar para a própria pessoa, e seu entorno, deixando de ser algo potencialmente positivo para tornar-se algo danoso. Neste caso, a raiva direcionada para a própria pessoa pode se transformar em auto agressão, sensação de inadequação e, conseqüentemente, vergonha, **como descrito no exemplo acima.**

De acordo com Lorde (1961), as mulheres negras, em geral, conseguem armazenar sua raiva e utilizá-la contra agressões psicológicas de cunho opressivo tanto do campo pessoal quanto institucional. Com um objetivo bem definido, ela, a raiva, pode se tornar uma forte aliada para o autocrescimento e mudança. É preciso salientar, como bem fez a autora, que a mudança de que se fala aqui, não diz respeito àquela de suprimir as dores, estar bem apesar do contexto ruim; mas, sim, forçar uma mudança substancial na estrutura opressora que subjuga o corpo negro. A raiva a favor do oprimido, dando-lhe força e autoconfiança é um ato libertário.

³ Sobre afeto essencial, pesquisar Fosha, Diana, *The transforming power of affect: a model for accelerated change*. New York, New York basic Books, 2000.

Lendo sobre a raiva percebo o quanto ela também tem seu papel importante para o nosso processo de cura e saúde. Lembro-me de uma história que ouvi e que se chamava “Oiá e o búfalo interior”. Oiá era uma princesa africana, ela possuía atributos como beleza, a graça, rapidez, determinação e genialidade. Segundo a história, Oiá era uma menina guerreira. Ela possuía um grande amigo chamado Ogum e quando se encontravam, cada um brincava e lutava com suas ferramentas, Oiá com sua adaga e Ogum com sua espada. Às vezes, no meio da brincadeira, Oiá saía correndo e dizia que precisava fazer algo que era da natureza dela. Um certo dia, Ogum ficou tão curioso que resolveu segui-la no meio da floresta. À espreita e silencioso, Ogum viu Oiá brincar e rodopiar com o vento, a viu entrar sorrateiramente atrás de uma árvore, até que...

- Um búfalo?

Ogum viu sair de trás da árvore um búfalo filhote que, por onde corria, levantava uma poeira vermelha do chão de barro. O rapaz, curioso, corria atrás do búfalo sem entender o que estava acontecendo até que o animal parou e, de repente, começou a ficar de pé, apoiado somente nas duas patas traseiras, e com as patas dianteiras erguia o seu corpo e punha seus chifres em direção ao céu. Enquanto isso, a pele do búfalo ia soltando e por baixo de sua pele, estava a linda princesa Oiá. Ogum, espantado, se apresentou a Oiá e chegou à conclusão de que esse era o segredo que sua amiga possuía e que lhe dava força, determinação, graça e beleza. Oiá, com afeto lhe respondeu, “toda menina, toda mocinha e toda mulher tem dentro de si a força e o poder de um animal selvagem e sagrado, que, em certos momentos, devem ser colocados para fora”.

Ao lembrar dessa história, entendo o búfalo como um animal que é selvagem, forte e que é capaz de se defender dos predadores. Aqui, o vejo como uma emoção, como a raiva, que, em certos momentos, ela precisa ser posta para fora, precisa ser sentida e só a gente pode fazer por nós mesmos. E quando assim o fazemos, quando a direcionamos para aquilo que nos agride, ela nos permite sentir um pouco mais de leveza, como o vento.

Fanon (2008), também nos adverte sobre a importância de direcionar a raiva, de forma assertiva. O autor conclui:

Onde me meter de agora em diante? Sentia subir de todas as partes dispersas do meu ser um fluxo facilmente identificável. Eu

estava ficando com raiva. O fogo há muito tempo estava morto, mas eis que novamente o preto tremia.

– Olhe, ele é bonito, esse preto...

– O preto bonito tá cagando pra você, madame! *

A vergonha ornamentou o rosto da madame. Enfim eu ficava livre de minhas rumações. No mesmo momento compreendi duas coisas: identificava meus inimigos e provocava escândalo. Completamente satisfeito. Íamos, enfim, poder nos divertir. Tendo o campo de batalha sido delimitado, entrei na luta (FANON, 2008, p.107).

Nesta citação, observei que quando o sentimento de raiva é expresso, a culpa diminui e abre espaço à auto aceitação e para o sentimento de orgulho (poder orgulhar-se de si) e potência, gerando estratégias de luta, e não mais de fuga ou congelamento. O sujeito negro não se sente mais inadequado, como se fosse culpado por não ser suficiente para a sociedade. Neste momento é como se ele se desse conta de que o inadequado, neste caso, o racista, é o outro.

Para Lorde (2007) este sentimento de raiva, afeta sobretudo as mulheres negras, e também se acumula por sobreviverem num contexto onde são odiadas apenas por estarem ali como pessoas livres, por não serem valorizadas como pessoas, sujeitos, como humanos mesmo.

Eu não posso esconder a minha raiva para tratar gentilmente a sua culpa, ou não machucar seus sentimentos, ou não responder à raiva; porque fazê-lo insulta e banaliza todos os nossos esforços. Culpa não é uma resposta à raiva; é uma resposta à ação ou falta de ação de alguém. Se leva à mudança, então pode ser útil, já que não é mais culpa e sim começo de conhecimento. Ainda assim, muito frequentemente, culpa é apenas mais uma resposta para impotência, para defensividade destrutiva de comunicação; se torna uma ferramenta para proteger a ignorância e a continuação das coisas como são, a mais nova proteção da falta de mudança (LORDE, 2007).

Nós, negros, precisamos descobrir como nos mover e a usar sua raiva ao nosso favor, pois isso pode nos dar força nas situações que vivemos em nosso cotidiano. Quando não aprendemos a administrá-las, neste caso em situações racistas, podemos nos auto agredir, agredir os nossos irmãos e até mesmo nos culpar, como o que minha mãe e eu vivemos na situação do lápis na escola.

Até pouco tempo atrás, essas histórias escolares não faziam o menor sentido para mim. Percebi que não era higiene pessoal o que estava faltando para mim; o que

aconteceu comigo foi uma situação de racismo estrutural e estruturante, do qual fui vítima dentro de uma instituição disciplinadora. Quando penso no que levou a menina a agir de forma acusatória e silenciosa para se defender de algo, lembro-me do argumento de Maria Aparecida Silva Bento (2014) que ressalta o quanto o racismo pode moldar a subjetividade do negro, mas que também pode moldar a subjetividade do sujeito branco⁴.

Bento (2002) defende que os brancos, em nossa sociedade, agem por um mecanismo que ela denomina de pactos narcísicos: alianças inconscientes e intergrupais entre eles, os brancos. Essas alianças são caracterizadas pela ambiguidade no tocante ao racismo, pela negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição do negro em espaços de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro no universo social. Assim, a branquitude é “um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiência de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade” (BENTO, 2002, p.5). Esse pacto narcísico explica, assim, a ação dos envolvidos nessa trama.

Lia Schucman (2014) ressalta que o racismo pode se configurar através de mecanismo de discriminação que está inscrito na estrutura social, funcionando mesmo que não haja uma intenção direta por parte dos sujeitos. Assim, o racismo aparece como uma estrutura socialmente imperceptível, que permite manter aos negros em situação que a História sempre o conferiu, um corpo subalternizado, inferiorizado, estigmatizado e excluído. A Escola segue controlando os corpos e os formatando ao padrão europeu (meu cabelo que não é liso, tinha que estar preso, minha pele que não é clara fazia com que minhas roupas e calçados tivessem que estar mais do que alinhados), e quem estivesse fora dele, seria punido de alguma forma, ainda que seja por olhares acusatórios e agressivos.

Essas são narrativas das quais consigo lembrar-me facilmente. Elas ficaram gravadas em minha memória, mas não conseguia ressignificá-las e nem entendê-las, só sentia um mal estar quanto à tudo o que tinha acontecido durante parte da minha infância. Para Ferenczi (2011), o trauma se configura na impossibilidade, ou

⁴ Sobre esse tema, ler: BENTO, Maria Aparecida. CARONE Iray. Psicologia Social do racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, 2014.

principalmente, na negação de significação do que ocorreu por outrem - e não o ocorrido em si. Ou seja, é a negação da experiência vivida que impossibilita sua significação. Por exemplo: para o negro, quando sofre racismo, o trauma não se dá apenas pela experiência vivida, mas, sobretudo pelo fato da experiência não ser reconhecida ou validada, uma vez que somos todos brasileiros e vivemos em um país cujo pensamento vigente é o mito da democracia racial. Dessa forma, muitas vezes, a experiência do racismo é desmentida. E o desmentido, para o negro brasileiro, é recorrente. No caso do sujeito negro, ele não é apenas atravessado pelo desmentido, mas também por aquilo que acontece a ele, ou seja, a experiência racista, “pela experiência vivida do negro”⁵. Quantas crianças não passaram e não passam por experiências tão similares às minhas sem compreender que é devido ao racismo? E o quanto isso não pode gerar consequências psíquicas no sujeito negro e na sua auto percepção e autoestima? Essas e outras questões são o **objeto** de investigação e o intuito motivacional deste trabalho.

Memórias e experiências estão entrelaçadas. No que tange à experiência, Jorge Lorosa Bondia (2002) sugere que “o acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual sua singularidade de alguma maneira impossível de ser repetida” (p.27). As experiências que os negros vivenciam são muito próximas e, ao mesmo tempo, tão individuais. Cada sujeito tem sua história pessoal, sua construção familiar e narrativas tão específicas, as experiências raciais se assemelham na forma que elas acontecem. No entanto, cada um a sente e percebe o racismo de maneira diferente. Quando comecei a frequentar palestras e rodas de conversas sobre questões raciais e a ouvir experiências de pessoas próximas e não próximas a mim, percebi o quanto os fatos se repetiam. As histórias eram praticamente as mesmas: “era a única aluna negra da sala”; “nunca gostei dos meus cabelos”; “fui a última das minhas amigas a ficar com alguém”; “não aguento mais ser preterida por alguém branco”, entre outros desabafos. No entanto, o que eu percebia era que de acordo com cada sujeito, o acontecimento era sentido de formas plurais. Não deixavam de doer, apenas tocavam de maneira diferente em cada sujeito.

Após esses eventos, fui para escolas públicas as quais, em sua maioria, possuíam muitos alunos negros e poucos alunos brancos. Como é interessante perceber que ainda que os alunos negros fossem maioria, os poucos alunos brancos conseguiam se sobrepor a nós e ainda fazer chacotas sobre nossos corpos, com

⁵ Nome dado ao Capítulo 5 do livro *Pele Negra Mascarás Brancas* de Franz Fanon, 2008

apelidos ofensivos e de menosprezo, como “macacos”, “nega do cabelo duro”, “nega maluca”, “suja, fedida.” Todo apelido era direcionado ao corpo fenotipicamente negro. Até alguns negros de pele clara faziam chacota dos que tinham o tom de pele mais escuro, ainda que a diferença entre as tonalidades fosse pouca. Retomar essas lembranças me faz perceber o quanto a política de miscigenação, pós escravidão, foi cruel no Brasil.

- Caminhos metodológicos

O interesse por essa temática ocorreu por conta de uma inquietação pessoal e de ter me dado conta do quanto o processo racial esteve atrelado à minha constituição subjetiva, o quanto este influenciou na forma que eu me percebia como mulher negra. Interferiu na minha autoestima e na forma que eu me apresentava e me colocava no mundo. Por se tratar de um tema fortemente relacionado à psicologia, me inquietava o silêncio dos psicólogos e a falta de discussão sobre a temática racial nas instituições acadêmicas.

Afinal, o termo Psicologia quer dizer estudo das almas. Para quem então a psicologia serve ou serviu? Quem são os sujeitos passíveis de análises? O conceito de negro foi produzido como um sujeito que não existia como ser, o negro foi desontologizado, desalmado. Será por isso a falta de debate e implicação sobre os efeitos psicológicos que o racismo pode causar? Será esta a causa do silêncio em minha área profissional? Será que o racismo não causa sofrimento psíquico ao sujeito negro?

A hipótese que construo é que a nossa identificação, à luz da psicanálise, estão fortemente atrelados pela relação eu-outro, experiências corporais e também pela linguagem e cultura. Vivemos em um contexto social que é histórica e estruturalmente racista, no qual o negro é visto como inferior nas relações sociais, e muitas vezes é discriminado pelo tom de sua pele, por signos atribuídos a ele antes mesmo de nascer. Suponho, desta forma, que o preconceito racial pode engendrar o processo e identificação do sujeito negro.

Para Mbembe (2014), o ato de identificação é a forma como o sujeito se percebe e se relaciona com os demais, é algo que revela a identidade do sujeito. Quanto ao viés psicanalítico, o processo de identificação é aquilo que expressa um laço emocional com outra pessoa. e está relacionada com os processos precoces que

direcionam à identidade de um sujeito bem como à autonomia de seu eu (processo fundante do sujeito).

É importante salientar que o termo subjetividade, em algumas leituras, aparece como sinônimo de identificação, para ambos os conceitos, o sujeito se funda, na relação social, cultural e histórica. Ou seja, não há como pensar o processo de subjetividade sem considerar que esse sujeito está inserido em um contexto temporal e sócio histórico (história do sujeito localizado no tempo e espaço). Quando pensamos no sujeito negro observamos ao longo do processo histórico que os conceitos de raça e racismo atravessaram e atravessam o corpo negro. O racismo serviu como instrumento de segregação, opressão e dominação, que legitimou (e ainda legitima) os privilégios de alguns em detrimento dos direitos de outros, os privilégios das elites em detrimento dos subalternos.

Para Clovis Moura (1994) desde o período de colonização, o racismo foi usado como ideologia que nutriu e justificou as ambições políticas expansionistas de nações dominadoras sobre as nações dominadas. Para tal opressão, lançou-se mão de abordagens políticas e científicas que explicassem suas ações. O pressuposto presente era que haviam raças humanamente inferiores, não civilizadas e portanto sem cultura, religião ou política, sendo assim passíveis de dominação por povos superiores, que detinham o conhecimento, saberes e que por isso precisavam dominar, pois possuíam a missão de assessorar os demais povos. Foi nessa conjuntura que foi criado o conceito de negro. Para Mbembe (2014), a criação do 'negro', serviu como justificativa para poder colonizar e escravizar o africano. A nomenclatura 'negro' serviu aos interesses capitalistas e tinha no cerne da sua semântica a exclusão e a degradação do sujeito de cor.

Se voltarmos o nosso olhar para o contexto Brasil, podemos perceber que desde o período da escravização o negro também foi humilhado, inferiorizado, um sujeito passível da não cidadania. No período pós-abolição o lugar do negro simbólico e físico não foi muito diferente. O sujeito de cor era tido como uma raça inferior. Dessa forma as elites brasileiras se empenharam em mudar o quadro do país. Alguns pensadores brasileiros tomaram o pensamento dos cientistas ocidentais, mais especificamente os cientistas europeus, como referência e começaram a abordar a questão da mestiçagem no final do século XIX (MUNANGA, 1999). Toda a preocupação da elite baseada nas teorias racistas do momento está relacionada à influência negativa que possivelmente resultou da herança "inferior" do negro nesse processo de construção da identificação

étnica brasileira. O autor ressalta que a ideia de branqueamento ficou presente no inconsciente coletivo do povo brasileiro e foi capaz de alienar o negro do processo de construção de si.

Diante da desvalorização e inferiorização do negro, frente à exaltação da estética e de tudo aquilo que representa o branco, pode-se pensar e problematizar como se dá a construção da identificação em sujeitos negros.

Para realização deste trabalho, lanço mão de uma breve revisão bibliográfica, fazendo um percurso sócio histórico a partir da colonização, escravização e pós-abolição e o quanto o negro foi inferiorizado nestes processos. Traço uma via teórica do conceito de identificação a luz da psicanálise, mais especificamente a partir do pensamento laciano, almejando demonstrar como ocorre o processo de construção do eu, a partir do olhar do outro, das experiências corporais e da internalização da linguagem e da cultura, pensando a constituição do sujeito negro. Finalizo questionando a influência desta dinâmica na construção da identificação do negro.

Algumas categorias e reflexões surgiram durante a escrita, e serão esmiuçadas na dissertação, como por exemplo: conceito de raça e racismo, subjetividade, identificação, negro, branquitude, miscigenação, branqueamento, necropolítica, memória e outros.

O autor utilizado para abordar o conceito de necropolítica é Achille Mbembe. Mbembe é o pensador dessa teoria, subvertendo e reutilizando a noção de biopolítica de Foucault. A necropolítica possibilita que haja uma submissão da vida em relação ao poder da morte (MBEMBE, 2018). A utilização desse conceito nos possibilita pensar e questionar o genocídio da população negra e também a morte simbólica e cultural que o negro tem vivido.

Com relação à temática de branqueamento e miscigenação, os teóricos utilizados foram Petrônio Domingues, Clovis Moura, Kabengele Munanga e outros. Estes nos ajudaram a pensar o intuito da miscigenação e do branqueamento da população como uma política de governo para o projeto de nacionalidade do Brasil. Também contribuirão para entender como esses conceitos foram danosos para a construção da identificação do negro.

No que tange a branquitude, Maria Aparecida Silva Bento e Lia Vainer Schucman nos ajudarão a pensar os privilégios do homem branco, no que diz respeito a diversos acessos a recursos materiais e simbólicos, que foram gerados no colonialismo e que se mantêm até hoje. Abordaram o quanto as questões raciais também moldam a subjetividade do sujeito branco fazendo com que haja entre eles um pacto narcísico.

Jacques Lacan é o teórico cujas teorias lanço mão para pensar o conceito de identificação. Lacan, psicanalista francês, estruturalista, que teve sua escrita influenciada por autores como Freud, Hegel, Sartre entre outros, propôs as fases do Real, Simbólico e Imaginário para pensar o processo de identificação do sujeito. Ele fundamenta que o sujeito é sobretudo fundado pela linguagem. No entanto acredito que o pensamento de Lacan nos dá a possibilidade de pensar a construção do sujeito na relação eu-outro, nas experiências corporais, bem como na linguagem e cultura. É importante ressaltar que essas fases acontecem concomitantemente. A escolha pela abordagem lacaniana se deu devido ao fato de que muitos autores que dialogam com a questão racial e pensam os traumas psíquicos do negro utilizaram Lacan para expor e desenvolver suas teorias.

Os conceitos de raça, racismo e negro, foram trabalhados a luz das teorias de Fanon e Mbembe. Ambos autores pensam que o conceito de negro foi produzido para servir à lógica do capital. E que as categorias raça, racismo e negro estão fortemente associadas. Acrescentam que o racismo é uma ideia delirante criada por uma hegemonia branca (MBEMBE, 2014; FANON, 2008).

Os demais teóricos utilizados são sociólogos, cientistas políticos, psicólogos e psicanalistas que dialogam com as temáticas raciais ou pensam a questão de raça, ainda que não seja pelo viés negro. Grande parte dos autores são negros por uma escolha contra o epistemicídio acadêmico, contudo não foram utilizados apenas autores negros. As principais fontes que foram consultadas para a elaboração dos textos foram artigos em periódicos científicos como Scielo, Google Acadêmico, teses, dissertações e livros. As palavras chave utilizadas durante a pesquisa nos sites acadêmicos foram: “racismo”, “identificação”, “subjetividade”, “identidades negras.”

As ferramentas usadas para anotar as informações foram apenas um caderno e uma caneta para tomar nota das falas. A técnica utilizada foi de participação observante. Segundo Cardoso (2004), esta técnica supõe a não neutralidade do entrevistador. Este movimento permite a empatia como meio de compreender o outro, viabilizando que o

observador põe a sua subjetividade em campo durante a observação. Isso possibilita a entrada da intersubjetividade entre pesquisador e o sujeito pesquisado. Essa dinâmica propicia que haja uma descoberta e, posteriormente, um aprofundamento dos significados que antes eram desconhecidos para ambos. O uso desta técnica se apresenta pertinente nesse estudo a medida que, como pesquisadora e psicóloga, o meu intuito foi observar e acompanhar as experiências que os sujeitos vivenciaram sobre as questões raciais, questões essas que também atravessam a minha subjetividade. É importante ressaltar que muitos insights⁶ podem acontecer durante esse processo, tanto em mim como no participante.

Metodologia é um conjunto de métodos que servem para a pesquisa bem como as diversas ferramentas para seu desenvolvimento. A proposta foi utilizar a revisão bibliográfica, método de narrativas orais e cartografia. A revisão bibliográfica é uma fase da metodologia, esta é importante para dar conta da teoria em qualquer tipo de pesquisa acadêmica. A metodologia de narrativas orais complementarará trazendo exemplos para validar ainda mais os aspectos teóricos. A ideia não é trazer histórias de vidas completas, e sim alguns trechos relacionados às questões raciais.

O método de geração de dados utilizado foi narrativas orais. Sobre a definição desse conceito Paiva (2008), propõe que uma narrativa é constituída por uma série singular de eventos, estados emocionais e mentais de um, ou mais, sujeito ou personagens, isto é, elas podem ser identificadas como relatos de experiências pessoais, algo que faz parte da memória sobre a vida do sujeito. É a possibilidade de compreender a experiência entre o pesquisador e o pesquisado num processo de colaboração. Consiste numa metodologia que está baseada em histórias sobre um evento específico, no qual o investigador descobrirá informações para conhecer determinado fenômeno.

Esta metodologia permite compreender a relação entre evento passado, memória, experiência⁷ e também possibilita resignificação dos eventos ocorridos, uma vez que é:

Através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos

⁶ Possibilidade de compreender ou solucionar problemas se forma súbita.

⁷ Esses conceitos serão abordados ao longo do texto.

que constroem a vida individual e social. Contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal (JOVCHELOVITCH & BAUER, 1977, p. 91).

Ao falar de suas experiências raciais, os sujeitos, no caso desta pesquisa, jovens e adolescentes negros, podem retomar e elaborar algumas das vivências que foram difíceis e até mesmo acessar conteúdos anteriormente esquecidos.

O método de investigação foi qualitativo. De acordo com Denzin e Lincoln (2006):

Qualquer definição de pesquisa qualitativa deve atuar dentro desse complexo campo histórico. A pesquisa qualitativa tem um significado diferente em cada um desses momentos. No entanto, pode-se oferecer uma definição genérica, inicial: a pesquisa qualitativa é uma atividade situada que localiza o observador no mundo. Consiste em um conjunto de práticas materiais e interpretativas que dão visibilidade ao mundo. Essas práticas transformam o mundo em uma série de representações, incluindo as notas de campo, as entrevistas, as conversas, as fotografias, as gravações e os lembretes (DENZIN e LINCOLN, 2006, p.17).

Assim, a pesquisa observou a história do sujeito, seu contexto e a construção composta de numerosos elementos que são interligados e que funcionam como um todo. Cada fase foi apreciada de maneira específica olhando as partes, sem esquecer que essas fazem parte de um todo.

Nesse nível, a pesquisa qualitativa envolve uma abordagem naturalista, interpretativa, o que significa que seus pesquisadores estudam as coisas em seus cenários naturais, tentando entender, ou interpretar, os fenômenos em termos dos significados que as pessoas a eles conferem (DENZIN e LINCOLN, 2006, p.17).

Dessa forma, compreendo que a pesquisa qualitativa gera uma diversidade de materiais empíricos, como as experiências pessoais, que podem contar momentos específicos da vida dos sujeitos, cabendo ao pesquisador se deslocar, sem deixar de se afetar, do lugar pessoal e local para o lugar histórico e político do sujeito entrevistado. E poder compreender no lugar de pesquisadora negra (que ouve histórias de corpos negros, que muitas vezes se atravessam com as minhas) que cada sujeito tem sua história que se diferenciam das minhas e das demais narrativas próximas e, ao mesmo tempo, distantes que podem emocionar e se cruzar durante o processo de escuta sensível.

Os sujeitos da pesquisa são todos negros, grande parte é de classe baixa, ocupante de lugares marginalizados, como as favelas, e outros, sujeitos de classe média. As falas e narrativas presentes no texto são de adolescentes e jovens negros, de 12 a 30 anos. Esses sujeitos compõem a minha narrativa de vida e território existencial. Algumas são crianças do projeto em que sou voluntária, “Projeto Há Esperança”, outras são falas de pacientes que atendo em meu consultório, algumas são frases de familiares e amigos negros e, por fim, falas de jovens que entrevistei durante a compilação de minha monografia. O critério de seleção dos relatos foi guiado pelo seguinte critério: serem narrativas de jovens e adolescentes negros sobre as questões raciais. Escolhi trazer essas falas por perceber o quanto o racismo se faz presente em diferentes contextos sociais.

Para pensar a ideia de território existencial, tomo emprestado a o conceito de cartografia, numa perspectiva metodológica. Essa metodologia é uma ferramenta de investigação que foi cunhada por Deleuze e Guattari, capaz de conceber, de forma flexível, o encontro do pesquisador com seu campo durante o processo de pesquisa. Cartografar “é mergulharmos nos afetos que permeiam os contextos e as relações que pretendemos conhecer, permitindo ao pesquisador também se inserir na pesquisa e comprometer-se com o objeto pesquisado” (ROMAGNOLI, 2009, p. 171). A cartografia é uma metodologia permite que haja um aprofundamento no conhecimento de um lugar e seus contextos, uma vez que consiste na inserção e participação, na pesquisa, de todos sujeitos que constituem o território. Dessa forma, o pesquisador e o pesquisado habitam o território e se encontram num processo em que um afeta o outro. Este envolvimento, entre pesquisador e pesquisado, ocorre em resultado de uma disponibilidade para acolher tanto o que nos parece estranho quanto o que se apresenta com uma certa familiaridade (ALVARES e PASSOS, 2009).

Essa metodologia permite entrar na esfera da experiencial e no engajamento com o território, envolvendo-se e deixando-se envolver pelas situações e acontecimentos, sem pressupor, conjecturar ou lançar verdades concludentes sobre o que se passa. O que toca a cartografia é a possibilidade de saber e aprender com o mundo, com tudo que faz parte da paisagem do território, não diz respeito apenas em saber sobre as coisas.

No caso dessa pesquisa o território investigado, foi o território que perpasso e os espaços que frequento, por isso, o conceito de território existencial. Sempre disponível a ouvir com atenção sobre as demandas relacionadas às questões raciais

que afetam o outro e que também me afetam. Em outras palavras, habitar um território significa estar vulnerável e aberto aos acontecimentos, sem que exista qualquer tipo de controle sobre a própria experiência. Fez-se necessário acompanhar e o percurso da pesquisa, tendo como objetivo, me lançar no plano dos afetos e das implicações com o território onde a pesquisa se desenvolveu. Cartografar é, portanto, habitar em um território existencial. Com relação a isso, Alvarez e Passos vão nos dizer que:

É neste sentido que a experiência da pesquisa ou a pesquisa como experiência faz coemergir sujeito e objeto de conhecimento, pesquisador e pesquisado, como realidade que não estão totalmente determinadas previamente, mas que advêm como componentes de uma paisagem ou território existencial (ALVARES e PASSOS, 2012, p. 148).

Portanto, estar em um território existencial é da ordem da aprendizagem. Quando estou no campo e ouço sobre as questões raciais em meu território existencial, percebo que existem diversas experiências, inclusive a minha, sobre como o racismo afeta diferentes corpos negros e suas identificações, e a partir de trocas, oficinas e do processo terapêutico, interfiro minimamente na realidade do território e das sujeitos presentes. Portanto, não existe, a priori, uma forma específica de sentir e lidar com o racismo, pois cada um se expressa e introjeta a experiência de maneira singular, apesar de possuírem semelhanças.

Assim, nesta perspectiva metodológica, cartografar meu território existencial é ver de perto os processos do impacto do racismo na construção da identificação do negro na clínica, no projeto, como em outros território que perpasso. É poder ter me lançado no campo e interatuar com ele, deixando-me envolver reflexivamente, sempre atento aos movimentos e intensidades, vigilante ao que foi sendo produzido como dados de pesquisa, é possibilidade de fazer junto sem que houvesse qualquer intenção a neutralidade.

Vale ressaltar que para utilizar as falas presentes nesta pesquisa, foram cumpridos os preceitos éticos, conforme dispõe a Resolução nº. 196 de 10 de outubro de 1996, vinda do Conselho Nacional de Saúde. Também de acordo com o código de ética profissional do psicólogo, resolução CFP Nº 010/05 Art. 16:

O psicólogo, na realização de estudos, pesquisas e atividades voltadas para a produção de conhecimento e desenvolvimento de tecnologias: a) Avaliará os riscos envolvidos, tanto pelos procedimentos, como pela divulgação dos resultados, com o objetivo de proteger as pessoas, grupos, organizações e comunidades envolvidas; b) Garantirá o caráter voluntário da participação dos envolvidos, mediante consentimento livre

e esclarecido, salvo nas situações previstas em legislação específica e respeitando os princípios deste Código; c) Garantirá o anonimato das pessoas, grupos ou organizações, salvo interesse manifesto destes; d) Garantirá o acesso das pessoas, grupos ou organizações aos resultados das pesquisas ou estudos, após seu encerramento, sempre que assim o desejarem (ANO E PAG).

Todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais, sendo preservada a identidade do sujeito, assim como a identidade de todas as pessoas referidas pelo participante. É importante destacar que não foi e não será dada nenhuma informação que possa identificar o sujeito a partir de sua fala. Para poder compreender como as questões raciais atravessam as vivências dos sujeitos negros faz-se necessário conceituar de forma concisa o que nesta pesquisa se entende por raça e racismo.

2.0 - UMA BREVE CONCEITUAÇÃO HISTÓRICA SOBRE RAÇA E RACISMO

“Não lutamos por integração ou por separação. Lutamos para sermos reconhecidos como seres humanos⁸”.

[Malcolm X]

Segundo Neuza Santos Souza (1983), ao escravizar o africano livre o colonizador demarcou o lugar do negro na sociedade, determinando assim a forma que ele será tratado ali. Um olhar de inferiorização recai sobre o negro, a fim de validar o processo de colonização e escravização. A desumanização do Outro⁹ é peça chave para legitimar a colonização opressora: dessa forma é produzido o conceito de raça, crença que fundamenta uma hierarquia entre os sujeitos segundo suas características biológicas, o que acarreta exploração, humilhação e exclusão do sujeito racializado.

⁸ Malcolm X em depoimento a Evelyn Cunningham, ao ser estimulado a falar alguma coisa espantosa para sua coluna do Pittsburgh Courier.

⁹ Se faz necessário pontuar, brevemente, a diferença e entre outro (com letra minúscula) e Outro (com letra maiúscula) para melhor compreensão da obra lacaniana e dos demais autores que utilizam essa diferenciação. Essa distinção é uma das marcas principais de sua teoria. Para Lacan o outro é aquele com os quais nos relacionamos, aquele que nós nos identificamos, é o semelhante da espécie humana. Já o Outro é do campo simbólico da linguagem, aquele que tem o lugar da palavra que nos determina, é aquele que não existe (LACAN, 1985).

O racismo, antes de mais nada, consiste em esconder a humanidade do rosto do negro com um véu de fantasias sobre suas histórias, inferindo-lhes signos rígidos e depreciativos sobre seus corpos. A história do sujeito negro é então percebido como algo que sequer existe, assim como o próprio sujeito negro. Quando “para o racista, vê um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele mais não é que o ponto de fixação patológico de uma ausência de relação” (MBEMBE, 2014, p.66). Ou seja: o olhar do branco ao negro foi de forma a destituí-lo de seu passado, origens e sua cultura, negando-lhe a possibilidade de conhecer a própria história.

O psicólogo Amos Wilson (1993) elabora que quando o passado é esquecido há consequências para o entendimento do presente e uma consequente dificuldade de projeções para o futuro. No contexto da Psicologia clínica, algumas intervenções são realizadas com o objetivo de investigar a história de vida do paciente segundo sua própria narrativa. Então o trabalho terapêutico é realizado a partir da experiência vivida narrada, pois é a partir de sua história que o sujeito se entende como tal. Poder falar sobre a própria história possibilita a autoconfiança e fundamenta a capacidade de pensar e sentir sobre nós mesmos. Investigar a história de vida do paciente pelo paciente constitui uma das primeiras etapas da psicoterapia clínica. Para Wilson (1993) e para Mbembe (2014), a forma como o negro é visto, é em efabulações e mitos do discurso europeu. A mitologia europeia (alucinação europeia) só pode ser usada contra esses sujeitos, os negros, em um cenário onde não haja conhecimento ou contato com a história e a realidade africana. Assim, o discurso do grupo dominante é naturalmente validado, tornando-se verdade naquela sociedade - e ao dominado é negado o direito de falar por si.

O discurso que parte do outro pode carregar os perigos que a escritora Chimamanda Adichie chama, em um de seus argumentos, de história única. Ela aponta:

[...] é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é "nkali". É um substantivo que livremente se traduz: "ser maior do que o outro." Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do "nkali". Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do

poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa.¹⁰

Essa história produzida pelo outro detém um potencial de aniquilação da autonomia do sujeito que não é dono de sua própria narrativa, perpetuando assim a dominação e o controle. É uma imposição, uma forma específica de dominação do Outro e de violência simbólica. Quando deixamos que o outro conte a nossa história, a história do negro, deixamos que estes nos definam e nos identifiquem no período do tempo e da história.

Wilson (1993) contribui com o pensamento da autora sugerindo que quando alguém 'aceita' que outra pessoa lhe diga e defina sua essência e trajetória, permite ao outro o domínio e controle si. A auto narrativa orienta a forma que cada ser humano se coloca no mundo. Há, então, uma relação íntima entre a história e a personalidade. Não conhecer a própria história, ou conhecer uma versão distorcida dela, é ter roubado de si um pilar da própria identificação. E se a única história conhecida é narrada por um outro - outro este que tem seu discurso legitimado na sociedade, e portanto parte da cultura - a personalidade passa a ser influenciada por essa narrativa. Quando a história única proferida pelo dominante sobre o dominado é revestida de signos negativos, como poderá esse sujeito perceber-se e habitar-se de forma saudável?

Para a psicanalista e psiquiatra Marie-France Hirigoyen (2000), essa experiência pode ser vivenciada como uma violência psicológica avassaladora, um tipo de agressão na qual há

[...] uma tentativa de abalar a autoconfiança do outro, de fazê-lo duvidar dos próprios pensamentos, dos próprios afetos. A vítima perde com isso a noção de sua identidade. Não consegue pensar, compreender. O objetivo é negá-la, paralisando-a (HIRIGOYEN, 2000, p.122).

Quando a história de um povo é roubada, o sujeito dominador diz quem o subjugado é, qual é o seu lugar na sociedade, qual é sua cultura e personalidade, e assim esse sujeito será mais fácil de ser dominado. O conceito de raça entra neste escopo de ideologia criada pelo branco que caracteriza, unifica o africano como uma única categoria e subjuga o sujeito, impondo-lhe verdades acerca de si. Sobre o

10

Disponível

em:

https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br

assunto em questão, o rapper Emicida, em uma canção, repete, por diversas vezes, o trecho: “Mas mano, sem identidade somos objeto da história. Que endeusa herói e forja, esconde os retos na história”. Penso que esse trecho o rapper reforça a ideia discutida anteriormente, que ter o conhecimento de nossa história é indispensável para o processo de identificação do sujeito. Ele sugere o valor do conhecimento real da história, contadas por nós mesmos, os negros, e não da história oficial que ainda aniquila nossa subjetividade.

É importante pensar como a história, tal como conhecemos e aprendemos ao longo da vida, sempre foi passada a partir de uma visão eurocêntrica, em que os heróis/heroínas, colocados como deuses, são sempre apresentados como sendo brancos ou, ainda, embranquecidos, e deixa os negros e demais grupos “vencidos” fora de qualquer acontecimento importante, a não ser para descrevê-los sob a ótica dos menos desenvolvidos, passivos ou, muitas vezes, até mesmo como algozes.

O conceito de raça, formulado pelo europeu acerca dos não brancos, não existe enquanto natural, físico ou biológico: é um conceito móvel, um significado que é flutuante e vazio. Sendo assim, a noção de raça transita de acordo com a cultura, tempo espaço. Ou seja, a noção de raça e racismo é justificada de maneiras diferentes segundo o período e o contexto histórico. A raça e o racismo estão sempre buscando mecanismos de “verdades e conhecimentos” para manter sua lógica. Essas verdades já foram legitimadas ora pela religião, ora pela antropologia e ora pela ciência. Quando se fundamentam a raça e as diferenças através de “verdades”, cria-se justificativas para as ações de genocídios e exclusão do Outro que é o dissemelhante (HALL, 1995).

Para Franz Fanon (2008), as teorias racistas serviram para embasar e, ao mesmo tempo, permitir e possibilitar que houvesse práticas de opressão colonial. Ou seja, foi necessário criar um modelo racista para poder implementar o colonialismo: a inferiorização de uma “raça” para então poder dominá-la. O autor aponta que o africano é visto como negro apenas a partir da chegada do colonizador: é o branco que nomeia e diz quem é o negro e o que ele é. E a partir do discurso do branco o negro é levado a detestar sua própria constituição física, pois lhe é imposto a branquidão como um valor positivo e como meio de alcançar a humanização, de modo que ele quebra e obriga seu próprio corpo a se transformar em um branco. O processo de inferiorização imposto para o negro e absorvido por ele foi graças à produção de um saber que justificou uma relação de poder: o poderio do colonizador sobre o colonizado. Há assim uma analogia entre a produção de subjetividade e identificação

do negro e o contexto social no qual ele passa a estar inserido e se relaciona com o outro.

Desde o período de colonização, o racismo foi usado como ideologia que nutriu e justificou as ambições políticas expansionistas de nações dominadoras sobre as nações dominadas. Para tal opressão, lançou-se mão de abordagens políticas e científicas que explicassem suas ações. O pressuposto era de que havia raças inferiores, sem cultura, religião e política, passíveis assim de dominação; e povos superiores, que detinham o conhecimento, saberes, e por isso, o direito de dominar, detentores da missão de assessorar os demais povos. É interessante pensar que a narrativa sobre as diferenças das raças é algo ideológica - no entanto o racismo não é só ideológico mas também discursivo, uma vez que utiliza-se a raça como ponto de discurso para entender que todo discurso é ideológico. Moura propõe então que o racismo nasceu com o capitalismo, uma vez que no período da colonização havia a necessidade de mão de obra escrava que desse conta das produções feitas em larga escala nas colônias de exploração. A invenção de raça, mais especificamente a do negro como raça inferior, surge para responder a esse problema de necessidade de mão de obra. Observamos que os demais povos, que não os europeus, eram vistos como possuidores de inferioridade biológica e psicológica, como aqueles que não tinham histórias e nem civilizações, por isso passíveis de ser escravizados (Moura, 1994).

Mbembe (2014) toma emprestados os conceitos foucaultiano de biopolítica e biopoder para questionar a escravização como um regime disciplinar, de controle e de vigilância de corpos negros. O racismo admite o exercício do biopoder e está inscrito nos modos de funcionamento do estado moderno. Durante o processo escravocrata o objetivo era docilizar os corpos dos escravizados para extrair dos mesmos o tempo e a força necessária aos interesses econômicos e políticos. Para o autor, raça é o motor da biopolítica e a escravização do negro foi uma das primeiras amostras do biopoder na modernidade. Ao mesmo tempo em que os corpos se mantinham produtivos também se mantinham disciplinados e sob dominação, vigilância contínua e agressões físicas para que não se rebelassem e se mantivessem subjugados pelo sistema.

É na biopolítica que o racismo vai se atualizando e é o que legitima e possibilita o massacre de alguns em detrimento de outros, o fazer viver e deixar morrer. Quando se pensa no conceito foucaultiano de biopolítica, não podemos deixar de associa-lo ao

conceito de soberania, até porque, ambos são mecanismos de poder e de controle que estão entrelaçados. O poder soberano era aquele que nomeava quem podia morrer e quem se deixava viver. Mbembe, (2018), propõe que o poder soberano é exercido por aquele que se sente no direito de tirar a vida do outro, podendo ser qualquer um e não somente o Estado. “O soberano, conclui, é ele quem é, como se a morte não fosse. Não respeita os limites de identidade mais do que respeita os da morte, ou, ainda, esses limites são os mesmos; ele é a transgressão de todos esses limites” (MBEMBE, 2018, p.15).

O autor tece uma construção histórica da soberania: no período monárquico quem detinha esse direito era o rei; posteriormente, o estado; e na atualidade, qualquer pessoa que se sinta ameaçada de alguma forma, pode exercer esse direito.

A percepção da existência do Outro como um assalto à minha vida, como uma ameaça mortal ou um perigo absoluto, cuja eliminação biofísica pudesse fortalecer a minha possibilidade de vida e de segurança, não é mais do que um dos muitos imaginários característicos da soberania, tanto da pré como da pós-modernidade (MBEMBE, 2017, p. 107).

Ou seja, o soberano é quem dita quem pode e quem não pode viver, exercendo o controle sobre a morte e o poder sobre a vida. Esta fala demonstra bastante à realidade atual brasileira, onde os corpos negros são dizimados com frequência, seja por parte da intervenção do estado ou por cidadãos comuns, sob a desculpa de serem suspeitos e ameaçadores. Uma pesquisa realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) demonstra, a partir do Atlas de Violência de 2017¹¹, o perfil dos sujeitos que são vítimas de homicídios no Brasil. Segundo a pesquisa o número de jovens assassinados no país, entre 2005 e 2015, é maior que 318 mil. Ressalta, ainda, que no ano de 2015 o número de homicídios de jovens entre 15 e 29 anos foram de aproximadamente 31.264. Os pesquisadores observaram que as principais vítimas continuam sendo jovens, majoritariamente de jovens negros. De acordo com as informações do atlas da violência, a cada 100 sujeitos assassinados no Brasil, 71 são negros, e estes possuem 23,5 de chances de serem vítimas de homicídios em relação aos não negros. *O medo da morte e da violência muitas vezes pode ser absorvidos por nós, conta-nos uma jovem negra: Eu vejo essas mortes e fico com medo, vigilante. Será que to segura neste espaço de militância? Tenho medo por meus amigos, e meu irmão.*

¹¹ Índices disponível em:

http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253.

Se forem periféricos, gays e negros eu temo ainda mais. Nosso trânsito pela cidade nunca é calmo. Essa fala me permite pensar que desde o período da colonização, os corpos negros têm sido marcados por violências simbólicas e físicas. O racismo tem matado corpos negros desde então.

Esse atlas de violência demonstra o quanto ainda há resquícios da colonização nos dias atuais. Pensando na questão racial, quando se racializa determinados corpos, se fabrica um excedente humano que pode ser usado e gasto sem reservas até o último suspiro de vida. Ou seja, se produz uma ideia de que há uma espécie de vida que pode ser desprezada. Raça é, então, uma ideologia discursiva que nomeia o Outro, que propicia a dominação e a manutenção dos privilégios e do poder de um grupo em detrimento de outro. Fazer viver para alguns e deixar morrer para outros. No entanto, esses conceitos de biopolítica e de soberania não são suficientes para dar conta da questão do negro na sociedade, porque ambos carregam em suas estruturas algo relacionado à vida, na biopolítica fazer viver e deixar morrer e na soberania fazer morrer e deixar viver. O autor então propõe o conceito de necropolítica, que consiste resumidamente em deixar morrer e fazer morrer. Desde o período colonial, não houve um investimento na “bio” na vida do negro escravizado, houve apenas o fazer morrer e deixar morrer, tendo os corpos negros como máquinas produtivas e descartáveis que estavam a serviço do capitalismo. Para Mbembe (2018), “A vida de escravatura é, em larga medida, uma forma de vida-na-morte (p.124)”. Esse conceito de morte pode ser ampliado, abrangendo não apenas morte física, mas também a morte simbólica, subjetiva e cultural, não só no período colonial e escravocrata - também na atualidade observamos essa política de genocídio do negro, disfarçada em discursos ambíguos.

Para Mbembe (2014), raça é um conceito perverso que faz parte de um complexo Psico-onírico, um sonho, uma ideia fantasiosa totalmente distante da realidade sobre o negro. E tal conceito pode gerar infinitos sofrimentos no sujeito negro, como tormentos, perturbações do pensamento e de terror, temores. Diante dessa leitura, em que observamos que o negro foi uma construção do outro já carregada de simbologia e estereótipos, que teve seu corpo inferiorizado e escravizado e que até hoje ocupa os lugares mais vulneráveis da sociedade, é pertinente pensar que o racismo pode influenciar a constituição da identificação do sujeito negro.

- Por um Brasil quase branco

Quanto a este assunto, Ferreira e Camargo (2001) ressaltam que dentre os países americanos, o Brasil foi o país que teve o maior contingente de negros escravizados e foi o último a abolir a escravização: apenas em 1888 aconteceu o ato chamado Lei Áurea, que abolia os negros da escravização. Vale ressaltar o fato desta lei ter tirado qualquer autonomia e reconhecimento do negro em prol da sua própria libertação através dos seus movimentos de resistência, além de ter sido um ato que apenas lançou os ex-escravizados e seus descendentes ao léu na sociedade, permitindo que estes ficassem à margem da mesma. Com a abolição da escravatura os africanos e seus descendentes foram abandonados na sociedade, sendo obrigados a sobreviver sem que políticas públicas tenham sido construídas em prol da integração dessa população na sociedade.

Florestan Fernandes (1978) acrescenta que a abolição teve um caráter extremamente cruel e, com a dissolução do regime servil, o negro foi expulso do sistema de relações de produção. O autor ainda ressalta que essa ausência de política e assistência ao negro, por parte do governo, da igreja ou qualquer outra instituição, permitiu que esta população não fosse absorvida pelo mercado de trabalho, não houve nenhuma ação de reparação que protegeria e prepararia o ex-escravizado na transição do trabalho escravo para o trabalho livre. Nesse período, o país estava preocupado em trazer imigrantes europeus com o objetivo camuflado de promover o branqueamento do povo brasileiro. Dessa forma os negros acabaram sendo preteridos pelos imigrantes, em sua maioria italianos, no mercado de trabalho.

Havia uma compreensão por parte dos intelectuais brasileiros de que o clareamento da população afastaria e extinguiria os traços negroides tão mal vistos que predominavam entre o povo brasileiro. Tal concepção sobre a superioridade do branco e inferioridade negra foi “legitimada” a partir uma série de estudos científicos sobre o africano no Brasil e no mundo. Nesta mesma perspectiva, Ferreira e Camargo (2001) concordam com a ideia de que na modernidade as “verdades” passaram a ser legitimadas pela ciência, havendo, desta forma, inúmeras justificativas que punham o eurocentrismo e a política de branqueamento como algo positivo para o crescimento do país.

A exemplo disto, a obra do psiquiatra e pesquisador Nina Rodrigues afirma que essa inferioridade nada mais é que um fenômeno natural e biológico, sendo o negro

incapaz de conviver com o que ele chamou de povo civilizado, e que o Brasil teria permanentemente esta mancha - a raça negra - como fator na inferioridade de seu povo (NASCIMENTO, 1978).

Para Munanga (1999), entre o final do século XIX e início do século XX, a elite brasileira recorreu às ciências europeias ocidentais. Nina Rodrigues e outros intelectuais do Brasil, lançando mão dos postulados da ciência europeia, defendiam a extinção dos mestiços e dos sujeitos de raça negra, com o intuito levar o país à uma ascensão da raça. Influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX, os teóricos e intelectuais brasileiros acreditavam na inferioridade das raças não brancas, principalmente na inferioridade do povo preto. Para tal afirmação, os intelectuais do Brasil lançaram mão de metodologia que confirmasse essa inferioridade, como estudos sobre eugenia, por exemplo.

Esses estudos sobre eugenia eram tão debatidos entre os teóricos desse tempo que no I Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1927, foi feita uma estimativa estatística futurista pelo antropólogo Roquete Pinto de que, em 2012, na população brasileira não haveria nenhum negro, enquanto a porcentagem da população branca subiria para 80%, e a população de indígenas seria de 17% e de mestiços 3% (MUNANGA, 1999).

Estas teorias eram tidas como o modelo do pensamento intelectual da época, e foram usadas para explicar a situação racial no Brasil, e acima de tudo, com a finalidade de apresentar meios para a construção da nacionalidade brasileira que era tida como problemática devido à pluralidade racial, nascida por conta do processo colonial. As elites queriam construir uma nação que, o ideário social deveria ser branco. A saída das elites e do governo para a realização da integração étnica e branqueamento, seria em direção à emigração europeia.

Segundo Abdias do Nascimento (1978), na realidade, a ideia dos acadêmicos intelectuais e dos políticos na formulação desse projeto de branqueamento era a de exaltar as características europeias às custas de exterminar quaisquer características negras, como mostram os exemplos a seguir:

“[...] a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia.” Getúlio Vargas no decreto-lei Nº7967 quanto à entrada de imigrante; “[...] na cruz contínua de nossa vida desde a época colonial o negro desaparece aos poucos, dissolvendo-se até a falsa aparência do ariano puro.” Paulo Prado, escritor (NASCIMENTO, 1978, p. 71).

O negro, diante de conceituações científicas que legitimam sua inferioridade e diante de incentivos para a mestiçagem – fusão de diferentes raças diferentes - tentará embranquecer a qualquer custo, porque quanto mais perto da branquitude, maior possibilidade de ser visto como humano ele terá. Segundo o autor Franz Fanon (2008) o desejo do homem negro é ser branco, porque é pela via da brancura que poderá acessar a condição de humanidade, uma vez que na discussão sobre o que é o humano no humanismo, os olhares estavam voltados para o humano europeu – logo, o branco como critério de humanização. Desta forma, para se humanizar é necessário se embranquecer. Fanon ainda sublinha que o negro tenta este branqueamento em diferentes esferas: na assimilação cultural, na linguagem e nas escolhas amorosas, na tentativa de inserção e aceitação no mundo dos brancos. Para o autor, a relação entre o racismo e a subjetividade, causada pela consequência histórica do processo de construção indentitária, faz com que o negro seja marcado por uma neurose capaz de aliená-lo de sua condição de sujeito negro e o leva a pensar que é branco.

A elite intelectual do Brasil incentivou o processo de clareamento por diversos motivos. Dentre eles, para que houvesse a melhoria dos genes na população do Brasil, em prol da criação de uma civilização melhor, exterminando até mesmo grande parte das características culturais e físicas dos povos africanos e indígenas, valorizando em sua maioria os aspectos europeus. Outra estratégia adotada foi que a partir da “diluição” do elemento negro, isto é, da mestiçagem, diminuiria a quantidade numérica de negros e assim evitaria possíveis embates raciais que ocorriam em países que predominava a política do apartheid¹². Como demonstra o trecho a seguir:

A elite ‘pensante’ do país tinha clara consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças à ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado e, por outro lado, garantir o comando do país ao segmento branco (MUNANGA, 1999, p. 78).

O processo de miscigenação no Brasil se apresentou e se desenvolveu de forma violentíssima. Não somente por ter sido via de estupros às mulheres africanas que, por si, já é extremamente cruel, mas também por configurar uma prática de extermínio à população negra. Abdias do Nascimento (1978) corrobora com essa perspectiva, quando afirma que o processo de clareamento foi apoiado pela exploração sexual de mulheres africanas e também por se tratar de um fenômeno de puro genocídio - ou seja,

¹² Regime de segregação racial implantado na África do Sul a partir de 1948.

com o aumento da população mestiça, a raça negra desapareceria sob o progressivo branqueamento do país.

Segundo Petrônio Domingues (2004), o ideal de branqueamento da população brasileira não atendia apenas ao interesse da elite e também não foi produto apenas dos intelectuais brasileiros: foi, sobretudo, um projeto político dos governos da América Latina para eliminar a população negra de forma pacífica e para aumentar aqueles que eram tidos como biologicamente superior, o branco. Este projeto atingiu seu auge aqui no Brasil, também foram implementadas, em menor escala, no Chile, México, Argentina, Paraguai, Uruguai, bem como em alguns países caribenhos como Porto Rico, República Dominicana, Jamaica e Cuba.

Os teóricos do branqueamento no Brasil tentavam de toda forma apagar os traços da presença do negro, com contornos de política oficial do Estado como algo que promovesse o processo de evolução racial. Uma vez que o branco era visto como “inquestionavelmente superior, mais culto, sadio, belo, limpo e forte. Já a ‘raça’ negra seria decadente, com seu ciclo histórico de vida completado e agonizando em estado de ‘desordem moral’” (DOMINGUES, 2004, pag. 271). Dessa forma a imigração do branco europeu iria cumprir esse lugar estratégico “purificando a raça e civilizando o país. Vale lembrar que a ideologia do branqueamento se expressa, sobretudo na estética - o que mais aproximava os negros da aparência dos brancos era o nariz afilado, cabelos lisos, lábios finos e pele clara.

Há exemplos de propagandas publicitárias realizadas entre 1929 e 1930 que enfatizava esse “branqueamento estético”¹³ como nos exemplos a seguir:

Uma invenção maravilhosa!...
O cabelizador. Alisa o cabelo o mais crespo sem dor.
Uma causa que até agora parecia impossível e que constituía o sonho dourado de milhares de pessoas, já é hoje uma realidade irrefutável.
[...]
Quem não prefere ter uma cabeleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual a pessoa que não quer ser elegante e moderna? [...] (O clarim da alvorada, 1929, p1, apud DOMINGUES, 2004, p. 288).

Nessa propaganda, veiculada ao jornal, uma mídia de alta circulação, apresenta o quanto o cabelo crespo é visto de forma negativa e relacionada com algo que não é moderno e não é bonito, se tornando então um sonho que agora poderia ser realizado

¹³ Termo utilizado por Petrônio Domingues em sua obra: Uma história não contada, negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição, 2004.

com essa invenção “maravilhosa”. Esse branqueamento estético não se limitou apenas aos cabelos crespos, mas também o que há de principal marca no negro, a sua pele, como demonstrado a seguir:

Atenção. Milagre!...

Outra grande descoberta desse século é o creme líquido. Milagre.

Dispensa o uso de pó-de-arroz... Fórmula científica alemã para tratamento da pele. Clareia e amacia a cútis (O clarim da alvorada, 1930, apud DOMINGUES, 2004, p. 290).

Munanga (1999) aponta ainda o quanto estas questões de branqueamento podem ter influenciado no processo de desconstrução da identidade racial no negro, ou seja, no seu processo de identificação, a forma que o negro se identifica como tal, ressaltando assim a dificuldade e impossibilidade de viver de forma harmoniosa e prazerosa com seu corpo e estética. Segundo Ferreira (2001), a exaltação das características europeias, vistas como superiores, frente à ridicularização e à inferiorização dos traços negroides em nossa sociedade, faz com que cresça o sentimento de pigmentocracia. Ou seja, diante de todo esse contexto histórico, estabeleceu-se algo que o autor denominou de “gradiente étnico”. O sujeito com características mais próximas ao padrão de beleza do branco europeu tende a ser mais valorizado, e muitas vezes a não se ver como negro, enquanto aqueles cujas características se aproximam dos traços africanos tendem a ser mais desvalorizados e repelidos nas diversas esferas sociais. Reforça-se, assim, a ideia de que a miscigenação seria um processo no qual o negro se tornaria mais respeitado e poderia ascender socialmente. Munanga (1999) também corrobora com esta ideia ao afirmar que, no Brasil, a classificação racial é cromática, ou seja, é baseada na cor da pele e não na origem étnica do sujeito.

Não era à toa que durante o meu ensino fundamental e ensino médio era perceptível uma certa competição pigmentocrática entre as crianças negras. Aquelas mais próximas das características do branco rechaçavam as demais, ainda que não fossem reconhecidas socialmente como brancas.

Ser Negra em espaços de privilégio branco

Todo esse contexto faz com que o negro tenha um lugar físico e simbólico na sociedade. Por exemplo, em minha graduação em Psicologia na PUC-Rio, em muitas classes eu era a única aluna negra. Lembro-me de sentir uma sensação familiar quando

ingressei na PUC, aquela sensação de inadequação e falta de pertencimento. Olhava em volta e quase não via sujeitos com características semelhantes às minhas, a grande maioria tinha a pele branca, os cabelos lisos e dourados, feições finas, possuíam roupas e acessórios das marcas mais caras, frequentavam os melhores restaurantes da Zona Sul do Rio de Janeiro e andavam de táxi ou motoristas particulares. Minha saída então foi “tornar-me igual a eles”. Por um momento cheguei a pensar que realmente eu poderia me igualar e que eu deveria fazer isso como estratégia para deixar de “tornar-me negra”.

Comecei a alisar meus cabelos com escova progressiva, escova e prancha. Passava cremes clareadores e não pegava sol para não escurecer mais a pele. Tentava me arrumar de forma semelhante: estava sempre maquiada e, como na infância, impecável. Os alunos que moravam próximos à PUC iam para a faculdade de bermudas, camisetas e chinelos, e eu sempre de sapatilha, calças e blusa social. Os cabelos sempre escovados e, às vezes, até presos. Mas não adiantava, me sentia ainda pior, como se eu não pudesse vivenciar meu self verdadeiro¹⁴ e não houvesse coerência com quem eu realmente era.

Com o tempo fui questionando situações que poderiam ser óbvias e que eu não havia percebido antes. Por que, apesar de minhas notas serem excelentes, com um coeficiente de rendimento excelente e acima da média da turma, eu não conseguia ser inserida nas pesquisas com alguns professores? Por que, em uma entrevista para pesquisa em um dos laboratórios mais conceituados do departamento (no qual eu não entrei), eu tive que ouvir por parte do entrevistador e professor uma indagação do motivo de eu não pagar um curso de inglês caro e bom para estudar, uma vez que todos dominavam essa língua? Tive que ouvir suas perguntas constrangedoras sobre como era, para mim, morar em república que ficava num prédio em cima de uma rodoviária. Por que quando eu cometia algum “erro” linguístico em sala de aula, eu ouvia de professores que “psicólogos tem que saber falar direito” e não via essa mesma atitude quando meus colegas brancos erravam? Me faz lembrar a introdução da música “A vida é um desafio”. Mano Brown inicia a canção narrando uma experiência sentida por alguns sujeitos negros:

Desde cedo a mãe da gente fala assim: “Filho, por você ser preto você tem que ser duas vezes melhor.” Aí passado alguns anos eu pensei: como fazer duas vezes melhor? Se você tá pelo menos cem vezes

¹⁴ Sobre self verdadeiro, pesquisar Fosha, Diana, The transforming power of affect: a model for accelerated change. New York, New York: basic Books, 2000.

atrasado pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses... por tudo que aconteceu? Duas vezes melhor como?¹⁵

Mano Brown, de forma poética, reflete a respeito da impossibilidade de ser duas vezes melhor não vem por conta de ser negro, mas sim por conta do passado escravista que o sujeito negro sofreu. O negro não é apenas atrasado, mas também o excluído, pois essa foi a história contada para ele desde o Brasil colonial. Essa exigência fazer sempre o melhor, também aparece na fala a seguir:

Mas eu conversava muito com meu irmão e com minha mãe. E com a minha mãe era sempre no sentido de “olha, vocês tem que fazer por dois”. Porque infelizmente a sociedade é assim. Se esforçar em dobro. Ela falava assim mesmo: “Porque o seu amiguinho que é branco, ele vai poder fazer que ele quiser, ele vai sacanear a aula e fazer o que quiser”.

Continuando com os questionamentos, por que uma professora, que tinha dois processos por racismo contra alunos da instituição, continuava ministrando aulas-mãe no departamento? Por que quase não havia debate sobre as questões raciais nas aulas? E quando, superficialmente, a questão era abordada, aparecia sem os devidos cuidados para não constranger, direcionando todos os olhares, tanto do professor quanto dos alunos brancos, aos poucos, aos alunos negros da classe - com frequência único. E um questionamento tão importante quanto os outros era: por que não havia tantos outros alunos negros cursando o ensino superior? Onde estavam os professores negros? A única professora negra que tive durante a graduação e a única professora negra do departamento de psicologia era uma mulher que sempre dizia o quanto era difícil estar naquele lugar e, o quanto ela havia batalhado para isso.

Até então eu não sabia que essas situações e posturas tão problemáticas eram facetas do racismo estrutural, institucional e individual se fazendo presente naquele lugar. Almeida (2018) nos ajuda a refletir sobre o conceito de racismo estrutural. Para o autor, o racismo é sempre estrutural pois ele está sempre presente nas relações, no cotidiano dos sujeitos e no interior das instituições. Ele é inerente a ordem social, é um elemento que envolve diversas organizações em nossa sociedade, como a econômica e a política. O racismo presente nessas instâncias, institucionais; econômicas e

¹⁵ Música do DVD 1000 trutas, 1000 tretas, Racionais Mc's, lançamento e gravação no ano de 2006. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w59-lxxUyfE>.

políticas, é materialização de uma sociedade. Dessa forma “as instituições são racistas porque a sociedade é racista (ALMEIDA, 2018, p. 36)”. Schucman (2014) acrescenta:

O racismo individual é entendido aqui como atitudes e ações individuais de discriminação raciais feitas nas práticas de relações interpessoais. Já o racismo institucional se configura por meio de mecanismos de discriminação inscritos no corpo da estrutura social, e que funcionam mesmo sem a intenção dos indivíduos, ou seja, se estabelece nas instituições traduzindo os interesses, ações e mecanismo de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes (SCHUCMAN, 2004, p. 86).

Só comecei a me dar conta desse processo racial excludente que mantinha os privilégios de acessibilidades da elite branca acadêmica durante o intercâmbio estudantil, e aprofundei-me no assunto após o meu regresso, que ironicamente coincidiu com meu último ano na PUC.

Sempre foi um sonho fazer um intercâmbio, ter possibilidades de absorver novos conhecimentos, conhecer outros lugares, outras pessoas e culturas diferentes. Desde que ingressei na PUC-Rio tinha como um dos objetivos realizar esse sonho, que sentia como algo muito distante. Percebi que para concorrer a um intercâmbio deveria ter um coeficiente de rendimento (CR) alto e ser uma aluna ativa na universidade. Comecei a tentar ingressar em pesquisas, monitorias, estágios e demais atividades acadêmicas.

Depois de um tempo e a muito custo, obtive um currículo acadêmico recheado, CR acima de 8,5, pesquisas acadêmicas e apresentação de trabalhos, tudo que me possibilitava pleitear a bolsa de intercâmbio. Por fim, consegui a tão sonhada vaga, e fui estudar um ano no Instituto Superior de Psicologia Aplicada (ISPA) em Lisboa, Portugal.

Lá tive a oportunidade de ser voluntária da Associação Espaço Mundo. Essa associação se localiza no bairro Lumiar e tem algumas peculiaridades. As ruas são bem marcadas por seus moradores: em uma área predominam os ciganos, em outra os portugueses e em uma terceira os africanos. Esse espaço se localizava em um ambiente majoritariamente africano.

A minha função neste voluntariado era, sobretudo, ajudar com reforço escolar, ensinando algumas lições e auxiliando nos exercícios de casa. O intuito era estar presente ao menos duas vezes na semana. No entanto, conforme fui me aproximando das crianças e adolescentes do grupo - com faixa etária dos sete aos catorze anos - passei a frequentar o voluntariado todos os dias da semana, inclusive alguns finais de

semana, quando nos reuníamos para alguma brincadeira ou passeio. Vale ressaltar que o grupo era frequentado em sua maioria por crianças africanas.



Durante as aulas de reforço no projeto Espaço Mundo ouvia falar sobre questões raciais de algumas crianças. Eles contavam que eram preteridos na escola por serem negros. Comecei a ter certo estranhamento ao caminhar pelas ruas portuguesas, era tudo muito demarcado, o lugar do negro africano colonizado e o lugar do branco português colonizador. Nesse momento comecei a ficar intrigada com tudo o que eu estava vivendo, mas ainda assim não problematizava muito as questões raciais.

Quando retornei ao Brasil e à faculdade, no segundo semestre de 2015, umas das etapas finais era o SPA¹⁶, o estágio obrigatório. Instigada com tudo que havia visto em Lisboa, intentava estagiar em algum projeto que tivesse “familiaridade” com a Associação Espaço Mundo. Tive a oportunidade de estagiar em um projeto chamado Afrobetizar, que tinha como um dos intuitos possibilitar que saberes que não chegam às crianças pela escola chegassem a elas a fim de proporcionar novos conhecimentos. Também funcionava como espaço de criação de possibilidades para identificação das crianças negras com seus pares e com a cultura africana. O projeto torna-se um espaço em que são apresentados às crianças modelos negros com que pudessem se identificar, sendo estes modelos tanto os voluntários do projeto como os autores, músicos, poetas, escritores, cientistas, políticos, homens e mulheres negras. Desta

¹⁶ Serviço de Psicologia Aplicada do Departamento de Psicologia da PUC-Rio (SPA), órgão responsável pelo estágio profissionalizante, possui uma Clínica Universitária voltada para o treinamento de alunos dos Cursos de Graduação e de Especialização.

forma se trabalha o protagonismo negro, tirando-o do papel de subserviência ao branco. Foi nesse momento, junto com trabalhos de construção de identificação com as crianças do projeto somada às leituras teóricas, que fui percebendo o quanto as questões raciais atravessavam meu corpo, narrativas e história.

A partir daquele momento comecei a questionar a falta de discussão sobre essa temática nos espaços acadêmicos. *Esse estágio também possibilitou a minha inserção em um grupo de pesquisa sobre racismo na Puc-Rio, criado pela professora Maria Helena Zamora. A vivência neste grupo foi definitiva para o despertar de um sentimento novo, um sentimento de adequação. Finalmente estudei uma temática que me fazia sentir coerente com a minha. A partir disso, dialoguei com alguns poucos psicólogos que discutiam essas questões. Escrevi minha monografia sob o tema “O impacto do racismo na infância¹⁷”. Posteriormente, participei de rodas de conversas, apresentações de trabalho, apresentações de pôsteres e encontros nacionais sobre essa temática, sempre ressaltando quais poderiam ser as implicações do racismo nas crianças.*

1.3 - Experiências profissionais e questões raciais

Por fim me formei, também fiz um curso de formação em psicologia integrativa e abri meu consultório. Sem que eu tivesse planejado, o público que chegou - e que chega até a mim - é majoritariamente de jovens negros que têm suas histórias atravessadas pelo racismo. Muitos tiveram narrativas similares à minha como criança. Clientes que narram histórias de terem sido chamados de monstrinhos por serem negros, outros de terem sido os únicos alunos negros na escola e o quanto isso os incomodava; clientes que odiavam suas peles, seus cabelos e seus corpos negros.

[...] eu era a única negra da escola. Eu e minha irmã. Era horrível no jardim ... sempre fui zuada de monstrinha desde criança.

Outras narrativas remetem ao fato de que se descobriram negros a partir de um olhar do outro - era o branco que, às vezes, de forma agressiva ou com certa desconfiança, o nomeava como negro. Neste caso, veio de um lugar a qual se esperava um acolhimento e a possível rede de apoio familiar.

[...] meu pai era branco de olhos verdes, eu sempre soube que eu era negra, pois ele sempre fez questão de me dizer: 'sai daqui, sua negrinha!' [...].

¹⁷ Tema de monografia, apresentado ao departamento de psicologia da universidade PUC-Rio no ano de 2016.

O termo 'negrinha' está sendo utilizado de forma pejorativa, remetendo ao rebaixamento do sujeito que vem acompanhado de humilhação. Para Filho (2007) a humilhação é como um ataque desferido contra algo ou alguém, uma ação que pode colocar o outro como inferior. O autor argumenta que o sentimento de humilhação pode vir acompanhado de outros sentimentos como sentimento de exclusão, de invisibilidade, sentimento de não possuir direitos e de vigilância. É impotente salientar que esses sentimentos podem gerar angustias e vergonha no sujeito sobre seu ser, contribuindo para a baixa auto estima do negro, rebaixada pelo olhar do outro.

Fanon (2008) exemplifica muito bem essas experiências:

“Olhe, um preto!” Era um stimulus externo, me futucando quando eu passeava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (FANON, 2008, p.105).

Confesso que, como psicóloga, não é um trabalho fácil, pois revisito minha própria história constantemente. Porém entendo que são vivências diferentes, embora muito familiares. Quando pergunto para os meus clientes como é ser atendido por uma psicóloga negra ouço diversas respostas:

é bom, sinto que você me entende;

eu estou adorando, é ótimo, não preciso mediar minhas palavras... eu tive uma psicóloga branca que disse que racismo não existia;

posso falar da minha vivência e sei que você me entende, não preciso explicar coisas básicas já que você também é negra.

Nessas três falas de sujeitos distintos, percebo a importância do meu corpo nessa relação de identificação de trajetórias e histórias de vida similares. Quando um paciente negro procura um profissional da área da psicologia também negro, pode-se fazer apenas pela identificação. O psicólogo negro pode espelhar para o paciente negro um exemplo de sucesso a ser seguido, podendo, de forma representativa, exemplificar a resistência e o fortalecimento do corpo negro na trajetória pessoal. O paciente também pode conjecturar que o terapeuta vá compreender e acolher suas vivências por também se tratar de uma pessoa negra. No que diz respeito ao profissional não negro, este, por

falta de vivência e estudo do tema, pode deslegitimar o discurso e a experiência do paciente a respeito das questões raciais, trazendo ainda mais dúvidas e sofrimento ao sujeito negro, como demonstra a fala a seguir:

Onde eu moro, apesar de ter estudado em colégio público a grande maioria dos alunos eram brancos. Quando eu era adolescente eu fui ao psicólogo, ela era branca. Falei para ela que os outros alunos me chamavam de tomate podre e falavam do meu cabelo ela me dizia que era a forma errada que eu estava interpretando a brincadeira.

Quando eu valido, como psicóloga, as experiências raciais vidas, sai do desmentido, da negação e juntos ressignificamos o fato ocorrido. É poder ter a experiência de nomear aquilo que o sujeito desconhece. Rubem Alves, em um livro infantil, intitulado “A menina e a pantera-negra”, demonstra, de forma lúdica, a importância de nomear aquilo que se desconhece, pois quando se faz isto, roubamos o poder que o outro tem de nos assustar e de nos controlar. Na narrativa, a menina Bianca se sente atormentada por uma pantera que ronda a sua casa e que a chama pelo nome de uma forma um pouco assustadora, “Biannncaaa”. A menina incomodada com a situação, procura um feiticeiro para solucionar o problema da pantera. Bianca a teme, porque ela a desconhece. O feiticeiro diz à menina que o animal a escolheu, e para que a pantera a deixe em paz, é necessário que Bianca descubra o seu nome. Diz o feiticeiro: “é fácil, o nome dela é o contrário do seu”. Depois de muito tentar e até pensar em desistir, Bianca ao se dar conta que seu nome significa branca, chega à conclusão que o nome da pantera só poderia se chamar negra, o “contrário” de branca. Quando Bianca passa a conhecer a pantera negra, aquela que antes a assustava porque não a conhecia, a relação entre ambas passa a ser possível e mais leve. Acredito que Bianca temia uma parte dela que não conhecia, talvez uma força, uma tristeza, um acontecimento que ela não sabia nomear e, por isso, não ressignificava o que tudo aquilo poderia dizer para ela. Quando ela nomeia, a relação com o desconhecido muda e se ressignifica.

Ainda, no que tange as experiências profissionais, é interessante pensar que nem sempre os fatos são plurais e que a relação do corpo negro na clínica com um terapeuta negro, pode se dar de uma maneira diferente.

[...] é difícil, quando eu tinha uma psicóloga branca e eu levava as questões da solidão da mulher negra para ela, ela dizia que eu estava viajando, que estava exagerando. Quando eu trago para você, você valida a minha fala e experiência, porém às vezes eu queria fingir que nada disso acontece.

Na fala acima, de uma mulher negra de 34 anos, eu me surpreendi com o fato de que se dar conta de algo tão violento, como o racismo, pode fazer com que o sujeito prefira negar aquilo que lhe acontece. Nesse caso, legitimar o racismo estrutural, faz com que a pessoa dissocie do que realmente acontece à sua volta.

Essa experiência vivida na clínica, muitas vezes me remete à ideia de quilombo. De acordo com Abdias do Nascimento¹⁸, o conceito de quilombismo é um complexo de significações que se refere a uma unidade, uma única afirmação humana ética e cultural, que integra uma prática de libertação, levando o sujeito a assumir o comando da própria história. O quilombo desde sempre permitiu a sobrevivência do povo preto e é onde os laços étnicos e ancestrais são revigorados a partir do coletivo, da resistência e da afirmação da cultura africana. Para o autor, quilombo não significa escravo fugido, mas sim reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Essa perspectiva me também me faz pensar no projeto “Há Esperança”. No projeto, assim como na clínica, tentamos estabelecer a importância de protagonizar a cultura e a história do negro e também estimular a prática fraterna de união, auto cuidado, e de resistência do corpo negro.

Concomitante à clínica, eu realizo um trabalho de voluntária em um projeto chamado “Há Esperança”. Este projeto se localiza em uma favela chamada Parque Analândia, na Baixada Fluminense, município de São João de Meriti, próximo à Linha Vermelha. Faz-se necessário, contextualizar o conceito de favelização uma vez que esse processo está diretamente ligado as questões raciais que são a espinha dorsal deste trabalho.

O conceito de favelização deu-se por diversas influências. O termo “favela” vai ganhar notoriedade no período em que ocorre a guerra de Canudos na Bahia em 1896. Este confronto marcou-se no sertão baiano entre camponeses e militares. Um dos locais em que a batalha foi travada se chamava morro da Favela, nome associado a uma planta muito encontrada na região. É importante destacar que Canudos se tratava de um tipo de quilombo que se chamava de Comunidade de Belo Monte. Este quilombo abrigava pessoas que procuravam escapar da seca, da fome e de outras situações precárias que atingia a sociedade nordestina. Dentre os grupos que estavam presentes no quilombo, tínhamos, negros, ex- escravizados, índios, desempregados, jagunços e sertanejos.

¹⁸ Quilombismo: Um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira

Com o fim da guerra, os sobreviventes que voltaram para o Rio de Janeiro ou os que migraram para rumo a cidade, precisavam de abrigos em alguma parte da cidade, a favela surge então no cenário urbano do Rio de Janeiro resultante da revolta ocorrida no interior da Bahia. Campos (2010) afirma:

Já presente embrionariamente na cidade desde 1897, quando foi dada a autorização para que os praças retornados da campanha de Canudos ocupassem provisoriamente os morros da Providência e de Santo Antônio, esta forma de ocupação dos morros logo se revelou a solução ideal para o problema da habitação popular do Rio de Janeiro. De local de moradia provisório, esses morros da área central logo foram transformados em opção de residência permanente (ABREU, 1992 *apud* CAMPOS, 2010, p.58).

Para Campos (2010), algo que também corroborou para o processo de favelização, foi o final da escravização. Com a abolição as populações mais pobres, em sua maioria negra, começaram a migrar em direção às encostas e ocupar esses territórios. Concomitante a esse fato, havia também a chegada ao Brasil de imigrantes europeus. Como havia falta de habitação para toda essa população que estava chegando aos espaços urbanos, o Estado iniciou um planejamento espacial da cidade. Por parte do estado, foi 'consentida' a ocupação dos morros como estratégia para sanar os problemas habitacionais da cidade, com isso, começaram a aparecer algumas favelas nas encostas das metrópoles.

Com o passar do tempo as favelas ficaram esquecidas pelo Estado. Dessa forma, não houve políticas públicas ou investimento de infra estrutura básica nesses espaços. Esse território vai sendo moldado de forma irregular e precária sem que haja o mínimo de direitos humanos nesses lugares. Aos olhos da cidade, a favela vira um sinônimo de conflito, violência, perigo, pobreza, morte, ameaça, marginalização, entre outros aspectos estigmatizantes. De um lado temos um grupo que sofreu e sofre o processo de marginalização, exclusão que foram alocados em regiões precárias e sub-humanas; do outro lado, temos o espaço o qual oferece condições morais e dignas para a sobrevivência humana. Este quadro me leva a pensar no contexto de "apartheid", uma vez que parece que ao favelado, em sua maioria negro, lhe são negados alguns direitos, como, vida, segurança, educação, alimentação e ainda de transitar pela cidade sem ser abordado de forma violenta pelo estado ou pelos cidadãos.

No que tange à favelinha¹⁹ esses contextos não se diferenciam tanto. É um bairro bem precário, onde falta saneamento básico e com poucas casas de alvenaria, sendo a maioria ainda barracos de madeiras. A população é, em grande parte, composta por

¹⁹ Favela no Parque Analândia onde ocorre o Projeto Social Há Esperança citado neste texto.

moradores negros. É um bairro violento, que atualmente tem sofrido de forma recorrente a ocupação da polícia militar, que vem acompanhada de mais violência.

É um bairro violento, pois negar aos moradores os direitos humanos básicos é violência. Os direitos humanos no Brasil, “garantidos” por nossa constituição de 1988, constitui o princípio de cidadania, de direito à vida, privacidade, liberdade e igualdade. Ainda garante direitos fundamentais, como direito à saúde, educação, moradia, trabalho, previdência social, lazer, respeito à fé, ser livre para ir e vir a qualquer parte da cidade e livre para dizer o que pensa. Só nessas linhas acima, percebo o quanto esses direitos são acessados para alguns e inalcançáveis para outros. Na Favelinha, corpos de negros, muitas vezes jovens, tem sido matados e, portanto, não têm direito à vida. Não existe a liberdade de ir e vir sem serem parados e revistados ou até mesmo agredidos. Por vezes, não há possibilidade de deslocamento devido a tiroteios ou toque de recolher²⁰. Tão pouco esses corpos são vistos como iguais perante à sociedade, nem são vistos como humanos. Estes mesmos sujeitos têm suas casas invadidas por policiais, milicianos²¹ e moradores que possuem trabalhos ilícitos e, mediante todas essas invasões, lhes são negados o direito de privacidade. O estado é violento com os sujeitos que se encontram à margem, ele mesmo e seu mecanismo racista empurram essa parcela para espaços de segregação. E por conta dessa falta de atendimento aos direitos básicos, faz-se com que ações sejam pensadas e articuladas para dar conta dessa falta, muitas vezes chegando à criminalidade. *Por exemplo, m uma conversa com adolescentes e crianças do Projeto Social Há Esperança eu pude me dar conta de como essas faltas são preenchidas por situações ilícitas mas que gera sobrevivência e dignidade aos moradores da região:*

“Tia, é tráfico que alimenta a gente. Quando tem roubo de carga, eles divide com nós. Nós come danoninho porque são os bandidos que dão pra gente. As panela la de casa é tudo do tráfico”.

No Projeto Social Há Esperança acontecem aulas de português e matemática, somadas ao auxílio de realização do exercício de casa. No entanto, esse é o pano de fundo para trabalhar as competências e auto estima de cada aluno do projeto. Em um ano como voluntária eu tive apenas uma aluna considerada socialmente branca; porém,

²⁰ Se aplica à proibição que foi decretada pela autoridade da região, onde pessoas não podem permanecer nas ruas após uma determinada hora.

²¹ Milícia refere-se a policiais e ex-policiais (principalmente militares), uns poucos bombeiros e uns poucos agentes penitenciários, todos com treinamento militar e pertencentes a instituições do Estado, que tomam para si a função de “proteger” e dar “segurança” em vizinhanças supostamente ameaçadas por traficantes predadores (ZALUAR e CONCEIÇÃO, 2017, P.90).

em uma roda de conversa sobre etnia, quando perguntei como cada um se via enquanto e cor, grande parte dos alunos presentes se considerara moreno e branco. De 28 alunos apenas quatro se declararam negros. Quando eu disse que não tinha problema nenhum em ser negro ou negra, e que eu gostava muito e tinha orgulho da minha cor, eu escutei algumas falas que foram direto ao meu coração:

“Tia, ser negro não é bom não.”

A fala dessa criança me faz pensar no quanto o negro absorveu as conceituações simbólicas sobre seus corpos: o negro é aquele que tende à criminalização e que não alcançou o direito de ser. Muitos de nós negros acabamos por acreditar em nossa inferioridade e declaramos guerra contra o nosso próprio corpo. O racismo produz um desconforto em nosso esquema corporal e na forma que nos percebemos - ou seja, em nossa identificação.

“Eu não tinha essa cor (se referindo à cor negra), quando eu nasci eu era clarinha, ai fui pegando sol e fui ficando feia”.

Em contrapartida, nessa fala observa-se que os estereótipos do corpo branco são aqueles que são tidos como bonitos e como algo a ser alcançado - nessa lógica o preto é o feio enquanto o branco é o belo. Essas narrativas não me surpreendem, dada toda a vivência histórica, violenta e de exclusão que o negro sofreu e sofre, e o lugar em que nos colocaram.

Essas falas, tanto da clínica quanto no projeto, fazem perceber o quanto o racismo está entranhado em todas as esferas da nossa sociedade. Presente nas escolas, no dia a dia, em casa, em família e entre amigos. É algo que massacra o sujeito negro onde quer que ele esteja causando dor, desgosto e negação ao próprio corpo. Essas citações me fazem lembrar de uma fala de Malcom X:

Quem te ensinou a odiar a cor da sua pele? A tal ponto que você branquear, para chegar como o homem branco. Quem te ensinou a odiar a forma do seu nariz e a forma de seus lábios? Quem te ensinou a odiar a si mesmo a partir do topo de sua cabeça até as solas dos seus pés? Quem te ensinou a odiar sua própria espécie? Quem te ensinou a odiar a raça a que pertence tanto que você não quer ser em torno de si? [Malcolm X]²²

²² Discurso proferido por Malcom X, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TIEJVEaRGk>>

Esta citação resume em poucas palavras os assuntos que foram apresentados até aqui, e que possibilitam uma abertura para a discussão do próximo capítulo, uma vez que introjetamos o ódio direcionado ao corpo negro, por conta de teorias racistas que se propagaram ao longo do processo sócio histórico e quando resgatamos essas experiências o fazemos através da memória.

Memória, Experiência e(m) Reconstrução

Sankofa: esquecer não é proibido voltar atrás e reconstituir.

A memória permeia todo o processo de identificação do sujeito, pois perpassa as experiências corporais, relação eu – outro, internalização da cultura e a linguagem. Nessa dissertação a memória atravessa todo o texto, uma vez que ele é baseado nas narrativas orais de crianças, adolescentes e jovens negros. Essas narrativas, são constituídas a partir de relatos de memórias individuais e/ou coletivo. Isso porque, quando o sujeito negro narra suas histórias ele também narra representações de um grupo, que também é marginalizado e estigmatizado. Em suas narrativas, os sujeitos negro sintetiza sua trajetória pessoal ao mesmo tempo que traz vicissitudes da trajetória do grupo a qual pertence. Ou seja, quando o sujeito fala sobre as experiências raciais ele aciona algum tipo de memória. Podendo trazer conteúdos de vivências mais individuais, coletivas e corporais.

A memória é uma estatura que atravessa toda teoria psicanalítica principalmente quando falamos de consciente e inconsciente. É a possibilidade de acessar, na atualidade, episódios ocorridos em outros momentos. Ao acioná-la, o sujeito tem a possibilidade de negociar sua autorrepresentação, seus desejos, seus projetos e valores. Assim, a memória também está profundamente relacionada ao processo de construção da forma como nos percebemos como sujeitos, ou seja, de nossa identificação, pois o sujeito recupera suas vivências e trajetórias que irão guiar a constituição de sua identidade a partir da memória. Sendo assim, um sujeito que não possui memória é um sujeito que não tem identidade, nem passado e tão pouco uma

história (MARTINS, 2010). Da mesma maneira que o processo de identificação ocorre na relação dual, a memória também vai ocorrer no relacional, isto é, na interação do sujeito com o outro, situado em um determinado contexto econômico, cultural, social e histórico.

Não existe uma área específica do cérebro ou do corpo que seja responsável pela memória. Ela envolve diversos sistemas que funcionam em conjunto, podendo ser: celular, biológico e psicológico. De forma geral, a memória detém a possibilidade de representar o que foi aprendido, experienciado e sentido no passado, tanto no contexto individual como no coletivo. É um atributo superior do cérebro que retém informações de experiências que foram arquivadas e recuperadas quando a evocamos. Ela é o pilar para a aquisição de novos conhecimentos, ou seja, a base para o processo de aprendizagem. O estudo de memória é muito complexo e, por isso, existem diversos tipos de memórias. Elas podem ser sensórias (visual, olfativa, auditiva, tátil e gustativa); química; genética; corporal; cognitiva etc. Não é intuito desse capítulo, dissertar sobre esse emaranhado de complexidade que é a memória. Nos importa apenas pensar como o processo de identificação do sujeito negro se relaciona com a memória, experiências individuais e coletivas – da história do povo negro. *A fim de facilitar o entendimento do leitor, esquematizei os tipos de memória em dois grupos, memória individual (localizada no consciente, no inconsciente e no corpo), e memória coletiva (localizada na história - para efeito dessa pesquisa eu situo a memória coletiva na história do povo negro). Essas memórias foram escolhidas por serem as que mais apareceram no campo de pesquisa.*

Entende-se por memória individual as lembranças armazenadas pelo sujeito a partir de elaborações de acontecimentos vividos (Pollak, 1989). A memória individual, (aqui eu englobo também a memória corporal, pois advém de experiências que atravessam nosso corpo, como, por exemplo, o eixo deste trabalho, as experiências raciais que são atribuídas a um fenótipo específico, o corpo negro) está relacionada com atividade do sistema nervoso que permite ao sujeito registrar, conservar e evocar os dados aprendidos da experiência.

Lembro-me de assistir algumas aulas sobre memória durante os primeiros período da graduação em psicologia. Um dos autores indicados na bibliografia do curso foi Dalgalarondo (2000). De acordo com esse autor, a memória é a capacidade de registrar, conservar e relembrar experiências, sensações, pensamentos e conhecimentos vivenciados no passado.

A professora que ministrava a aula sobre memória costumava falar, de forma curiosa que, a qualquer momento passaria textos em inglês para fazermos trabalho valendo nota, uma vez que a PUC era uma faculdade excelente e que sabia que todos ali presente tinham que falar inglês. Os textos, a princípio, seriam referentes às aulas sobre tipos de memória.

Recordo-me de que, naquele momento, me senti inadequada àquela situação, até porque eu “tinha a obrigação” de saber inglês tal qual meus colegas de sala de aula. Não me importava que alguns alunos haviam morado fora do país para aprender a língua, que outros haviam feito intercâmbio ou que haviam estudado inglês desde as séries iniciais. O que ficava ressoando em minha mente era que eu deveria saber inglês. Essa experiência racial marcou muito meu corpo e narrativa. O que ficou para mim foi a ideia de que eu era a culpada de não estar no mesmo nível de conhecimento que os outros alunos da turma. Havia uma imaginação delirante, psicologicamente corrosiva, que me golpeava. A estas sensações podemos compreender que são frutos do efeitos do racismo, uma vez que a professora se valia de um discurso meritocrático como se todos os alunos ali presentes tivessem tido as mesmas oportunidades de aprendizagem e conhecimento. E aqueles não possuíam esses conhecimentos ficavam à margem, excluídos até mesmo do processo de aprendizagem.

De acordo com Filho (2017):

A pessoa pode, algumas vezes, decidir que o que a violou é monstruoso, irracional. Porém, há ocasiões em que pode concluir que o desencadeador da agressão é alguma coisa nela, na própria pessoa golpeada [...] É meu corpo, o motivo. Sou eu, o motivo (FILHO, 2017, p. 147).

Neste caso, é como se a agressão sofrida fosse originada pela simples existência do sujeito, pela existência do corpo negro. Esse golpe fere a relação do sujeito com seu corpo. Sua mente e corpo podem memorizar e aprender experiências de desprazer e associá-las, até mesmo inconscientemente, ao fenótipo negro.

Nosso corpo possui memórias. A memória corporal é uma lembrança ligada ao corpo que pode ou não ser compreendida de maneira consciente ou inconsciente. Podendo ser desagradável ou agradável, isto vai depender dos estímulos experimentados e/ou ressignificados durante a vida. Esta memória pode ser percebida quando sensações são despertadas, pois o corpo guarda informações de sensopercepção desde a infância até as nossas experiências atuais. É interessante

pensar que a memória está diretamente ligada a experiências que já aconteceram, ou seja, está relacionada com o passado. No entanto, algumas lembranças são acessadas quando engatilhadas por alguma emoção; são os gatilhos atuais, aquilo que estamos vivendo, que nos fazem lembrar o que se passou. Por exemplo: foi durante o processo de escrita desse texto que muitas memórias e experiências pessoais vieram à tona a partir de contatos com diferentes emoções. Situações que antes eu não enxergava como racismo, talvez por falta de conhecimento, ganharam um nome e uma forma. Poder me dar conta disso, faz com que haja possibilidade de ressignificação do passado e de reconstrução de memórias dolorosas, podendo readquirir novos interesses, emoções e sentidos.

A mente e o corpo interagem entre si; nossa mente integra diferentes informações intelectuais e “mesmo em suas manifestações mais abstratas, não é separada do corpo, mas sim nascida dele e moldada por ele” (CAPRA, 2002, p. 79). Não obstante, o corpo é o lugar em que recolhe as histórias vividas, sendo elas experiências emocionais e experiências físicas. “O corpo sente, aprende, se disciplina, se condiciona e toda vez que isso acontece, as células do cérebro sofrem uma alteração e essa alteração irá refletir em nosso comportamento” (VOLPI, 2004, p. 2). Ou seja, o nosso corpo retém linguagens emocionais como medo, angústia, ansiedades, vergonhas etc, e essas emoções podem alterar a nossa forma de se colocar no mundo. Por exemplo, durante minha infância e adolescência, mas especificamente no final de ano, próximo ao natal e ano novo, minha mãe nos levava, eu e meus irmãos, para comprar roupas. Sempre fomos muito humildes, então as lojas eram escolhidas a dedos, aquelas que pudessem nos contemplar com qualidade e bom preço. Quando curiosos pedíamos para entrar em outras lojas, em sua maioria, para apenas para olhar. Nessas ocasiões, às vezes, nem éramos atendidos, talvez por não pertencermos ao grupo que fazia compras nessas lojas. **É curioso pensar e perceber que até hoje meu corpo experimenta desconfortos, como vergonha ao adentrar em determinadas lojas, por ter memorizado essas experiências racistas.**

Muitas experiências corporais acontecem no encontro com o Outro (relação dual). Podem não ficar no registro do consciente, isto é, podem pertencer ao sistema inconsciente e, por vezes, ainda não existe a ressignificação sobre o fato ocorrido. Segundo Kehl:

A memória obedece às leis que regem o imaginário. É ela quem nos dá alguma medida, tanto individual quanto coletiva, do fio do tempo, e

estabelece uma consistente impressão de continuidade entre os infinitos instantes que compõem uma vida. Arrisco propor que o passado, cuja inscrição psíquica se dá através da memória, conserva o tempo em sua versão imaginária. É a memória que confere uma permanência imaginária a essa forma negativa do tempo, que é o passado. A função da memória, participante do mesmo registro psíquico do corpo e do narcisismo, é essencial para manter nosso sentimento imaginário de *identidade* ao longo da vida; ela funciona como garantia de que algo possa se conservar diante da passagem inexorável do tempo que conduz tudo o que existe em direção ao fim e à morte (KEHL, 2009, p. 127).

Assim, observa-se que é no registro do imaginário que se inicia a relação constante entre o eu e outro. Neste registro há uma relação dual que compõe a imagem de como o sujeito se vê, como ele é visto pelo outro, como ele acha que é visto pelo outro e é neste encontro de reflexos e imagens que o imaginário se instaura. É nessa dimensão dos corpos que se chocam, se entrelaçam e se unem, das imagens que nos orientam, que nos tomam, nos provocam e que tem íntima relação com a memória. As nossas lembranças são acessadas em nossa mente através das imagens. É na relação especular do eu, que se inicia o processo de identificação do sujeito.

Como pensar o sujeito negro que memoriza, em sua mente e em seu corpo, experiências negativas apenas por ser negro? Ou como pensar no negro que durante a fase da constituição de sua identificação toma para si a imagem do corpo branco? Um jovem negro conclui:

Ser negro é ser confundido nas suas expectativas e ser compelido nos seus sonhos, esse processo de negação do seu próprio eu.

Penso que a singularidade de cada sujeito é definida por experiências vividas que vão moldando a relação com seu corpo. O corpo negro não é diferente! Ele vai registrando acontecimentos raciais vividos durante sua vida que, muitas vezes podem deixar marcas profundas, principalmente quando se tratam de eventos ocorridos na primeira infância, quando as defesas psíquicas do sujeito ainda estão mais precárias. Alguns “estudos recentes [...] nos fornecem fortes indícios de que a raça humana [...] é fundamentalmente determinada e formada por nossa natureza física e nossas experiências corpóreas (CAPRA, 2000, p. 74). Isso tudo é uma questão de aprendizagem, que diz respeito à inteligência corporal. Essa inteligência pode nos capacitar na utilização do corpo de uma maneira competente para propósitos específicos. (exemplo maçaneta procurar fonte,) .

As Experiências social e/ou individual, boas e/ou ruins (relacionadas a afetos e sentimentos) são armazenadas em nosso corpo ao longo de nossas vidas. Algumas destas marcas ou sensações sumirão com o tempo, porque vão sendo ressignificadas ou esquecidas. Já algumas outras permanecerão impressas em nossos corpos e mentes de maneira inconsciente e/ou consciente. O corpo jamais deixa escapar alguma sensação; ele registra todas as vivências. O cérebro humano pode perceber que existe uma ameaça, pode memorizar o fato ocorrido, mas o corpo também vai registrar as alterações que foram ocasionadas por determinadas ações.

Cashmore (2000) vai nos dizer que o negro é marcado pela experiência do racismo, uma ideologia fundada em comportamentos discriminatórios que atribuem características e significados sociais negativos ao negro, que são capazes de produzir marcas e sofrimentos psíquicos. Muitas de nossas experiências raciais são banalizadas e/ou naturalizados. Para Silva (2017), quando as experiências do racismo são negadas o sujeito pode produzir algum tipo de sintoma relacionado à humilhação, discriminação e exclusão, por exemplo, a culpa. As experiências raciais, que estão ancoradas em nossa memória, são determinadas pelo contexto ao qual o corpo negro é involuntariamente submetido, afinal o mesmo não é apenas um corpo, mas, sim, um sujeito inserido num meio cultural, seja no conceito de nação, grupo etc.

Em resumo, a memória não é apenas coletiva, nem unicamente individual, elas se estruturam e se entrelaçam no processo de constituição das recordações. Vale ressaltar que essas memórias se relacionam e, muitas vezes, não se separam. Aqui, o que denomino como memória individual são conceitos que podem desaguar no que Halbwachs chama de memória coletiva, uma vez que a memória individual está contida em um complexo muito maior que é memória coletiva. Por exemplo, muitas experiências racistas que o negro passa individualmente, também podem ser vivenciadas por outros sujeitos negros. Por exemplo, em um dia no consultório, uma jovem mulher negra, chorava e falava o quanto doía nela ver varias pessoas negras habitando os mesmos espaços periféricos. “eu passo na rua e olho para o lado eu vejo pessoas negras, ando mais um pouco e vejo mais pessoas negras não ouvir histórias de preto se ferrando”.

A memória não deve ser pensada apenas como um fenômeno individual, mas também em sua dimensão social. Nesse sentido, também está intimamente relacionada ao momento presente, ou seja, é no momento presente que as memórias do passados são acessadas. Nesse processo, esses mesmos elementos são ressignificados, ou seja, adquirem um novo sentido, à luz das novas situações, interesses e emoções. A

esse processo, denominamos de memória coletiva. Essa memória diz respeito a conhecimentos e práticas culturais mantidas, acumuladas e produzidas por um grupo social específico.

Maurice Halbwachs (2006) nos ajuda a pensar o conceito de memória coletiva. O autor, introduz, na década de 1920, este conceito, supondo que a memória sofreria influência dos cenários sociais que a circunda. Esses cenários sociais da memória eram pensados como “combinação das lembranças individuais de vários membros de uma mesma sociedade” (HALBWACHS, 1925, p. 7). Para o autor, a construção da memória tem como base os contextos sociais. É possível pensar na memória do sujeito na coletividade. Ainda que a memória coletiva tenha como base um conjunto de pessoas, são os sujeitos que se lembram, como participantes do grupo, que cada memória individual é uma forma particular de entender a memória coletiva, que se altera de acordo com o lugar que o sujeito ocupa no grupo. Desse modo, Halbwachs entende a importância dos sujeitos, mas que seu valor vem do grupo, da união de suas lembranças no desenvolvimento da memória coletiva.

O autor traz também o conceito de memória histórica. Esta compreende que viemos ao mundo em um contexto em movimento que episódios históricos importantes já aconteceram antes de nosso nascimento. Nós não podemos nos recordar deles, pois não os vivenciamos. No entanto, tomamos conhecimento através de conversa com os mais velhos, através de ensinamentos na escola e através dos livros. Esses fatos, eventos históricos seriam parte do que Halbwachs denominou de “memória da nação”. Quando evocadas essas memórias, torna-se necessário dirigir-se à memória de outro, fonte exclusiva para poder acessá-las. Segundo o autor, nossa memória está ligada à história vivida e não à história apreendida que teria como ponto de partida o apagamento da vida do grupo, pois faz-se necessário um distanciamento para poder escrever a história. Porém, para que a memória dos fatos não se dissipe, deveria acontecer a conservação, por escrito, das narrativas, uma vez que “os escritos permanecem, enquanto as palavras e o pensamento morrem” (HALBWACHS, 2006, p. 101). Resgatar a memória da nossa história, de nossa ancestralidade é importante para ressignificar nosso processo de identificação a partir da elaboração de uma memória coletiva para a individual.

Mesmo que de Halbwachs diferencie os tipos de memória, eu acredito que memória coletiva e individual estão inseridas na memória histórica. Não consigo pensar em um grupo que não esteja situado em um contexto histórico. Diante disso, não tem

como pensar a memória coletiva do povo negro, que também é situada em contextos históricos raciais. O sujeito negro passou por diversas humilhações durante sua trajetória no período escravista e do pós-abolição e ainda teve como “obrigatoriedade” a assimilação²³ ao branco para poder sobreviver e ascender. Muitas vezes essa postura o tenha levado a odiar e a desprezar sua constituição e tudo o que estava relacionado ao negro. Essas imagens representacionais negativas do negro construídas no processo histórico, ou seja, a memória coletiva, está enraizada no imaginário social, tanto do branco como do negro. Tal estratégia pode levar o negro a esquecer suas histórias de lutas e emancipações.

A estratégia de esquecimento da história do negro não é recente. É interessante pensar que desde o primeiro momento, o processo de escravização se incumbia de apagar a memória da vida e cultura do escravizado. Durante o comércio de escravizados havia um tipo de ritual no litoral de Benin (lugar conhecido como Costa dos Escravos) que se chamava “Árvore do esquecimento”. A prática costumeira consistia em fazer com que os escravizados dessem voltas em torno da árvore para que morresse cada memória desde sua infância. Aos homens cabia dar nove voltas e as mulheres sete. O objetivo era que durante o trajeto para a América os escravizados esquecessem de coisas que faziam parte de sua constituição e história tais como suas famílias, suas origens, suas terras, seus nomes, suas crenças e sua identidade. Esses sujeitos eram despidos de seus trajes, eram postos nus ou com farrapos em navios negreiros sem qualquer dignidade. Não havia nada nos navios, nenhum objeto ou com algum item que os fizessem recordar de suas famílias, status tribais, religião, língua ou qualquer tipo de relação com seu passado tão próximo.

²³ Sobre esse conceito, ver HALL, Stuart. A identidade cultura na pós-modernidade. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.



Nossos ancestrais foram trazidos para o 'Novo Mundo' despidos de liberdade, acorrentados em grilhões, mas não chegaram destituídos de pensamento sobre quem eles eram.

Os africanos que foram vendidos, raptados e/ou roubados e trazidos tinham de dar sentido ou significado à realidade de novos lugar, condição e povo. Apesar do descarrilhamento, o único "mapa mental" de que dispunham para navegar e dar sentido à nova condição de servidão e barbarismo era o mapa mental de ser africanos (NOBLES, 2009, p.284).

Nobles (2009) faz uso de uma metáfora chamada descarrilamento. Nesta metáfora a experiência de ser negro descarrilou formas de existir do ser humano, da cultura, da religião, o trem continua em movimento, só que fora do trilho. Para o autor, a escravização resultou em um grande descarrilamento na trajetória e desenvolvimento do africano. Esse descarrilamento se dá em diversas áreas, como, por exemplo, formas de socialização, vida familiar, educação, espiritualidade, padrões de governo etc. Nesta perspectiva, não posso deixar de pensar que a relação com o próprio corpo do sujeito negro também sofreu esse descarrilamento, pois o negro foi privado de continuar vivenciar o corpo negro de forma harmoniosa e amorosa.

O intuito da escravização era destituir o negro de qualquer traço de humanização, pois, dessa forma, o branco, colonizador, poderia lidar melhor com a culpa das atrocidades cometidas. Mbembe (2018), exemplifica a forma que o negro era visto:

O escravo negro [...] é o símbolo de uma humanidade castrada e atrofiada [...] Se deparar com o escravo é experimentar um vazio tão especular quanto trágico. O que o caracteriza é a impossibilidade de encontrar um caminho que não o leve constantemente de volta ao

ponto de partida que é a escravidão. É o gosto do escravo pela submissão (Mbembe, 2018, p. 150).

Não bastava arrancar o negro de suas terras, também queriam tira-lhes sua subjetividade. Matar os guerreiros, reis, mulheres, homens e crianças que existiam dentro de cada negro, tentaram minar qualquer impossibilidade de auto confiança, de existência, autenticidade e de luta. No entanto, apesar dos esforços, resistimos. Não conseguiram nos extinguir. Aqui estamos, seguimos reinventando, ainda possuímos elementos que usamos para construção da memória e também para a construção de nossa identificação, como as tranças, a capoeira, os tecidos, as religiões de matrizes africanas e alguns objetos.

A sobrevivência dessas memórias, não hegemônicas, é o que Michael Pollak (1989), vai nomear de memória subterrânea. Esta é a possibilidade da sobrevivência das memórias históricas de grupos excluídos e marginais, no caso dessa pesquisa, o grupo é o povo negro. Ainda que esses grupos sofram com a violência e a tentativa de silenciamento, eles não deixam de produzir suas memórias. Ao privilegiar a análise das falas, das experiências e memórias dos sujeitos negros, percebe-se a importância de memórias subterrâneas se opõem à "memória oficial", como por exemplo a ideia de que o Brasil é um paraíso cujo todas as raças conviveram e convivem em harmonia. Quando as memórias subterrâneas conseguem adentrar nos espaços públicos, diversas reivindicações se acoplam na disputa da memória, neste exemplo, as reivindicações das diferentes experiências e acontecimentos relacionado a escravização. Muitas vezes essas memórias não oficiais resistem e sobrevivem a partir de meios informais, como as narrativas orais passadas de família em família ou de pequenos grupos para pequenos grupos.

Apesar de todo esse contexto de luta, o negro vai se reinventando, fortalecendo suas memórias e criando outras assim que é tirado de sua terra. Um exemplo disso é que durante as terríveis viagens a bordo dos navios negreiros, conhecidos como tumbeiros, pois mais da metade da tripulação morria devido às péssimas condições, as negras escravizadas que vinham de África produziam, a partir de retalhos, pequenas bonecas para poder acalantar seus filhos. Essas bonecas, hoje nomeadas como Abayomis, palavra em ioruba que significa encontro precioso, eram confeccionadas a partir de retalhos de suas saias. Sem possuir demarcações faciais, as Abayomis eram feitas apenas de nós ou tranças. Essa é uma memória de memória de travessia, entre

a saída da África e a chegada as colônias, memória cheia de afetos, dores e (re) significações.



24

Toda negatividade construída em cima de referências do negro pode perfeitamente passar por um processo de desconstrução e corrigir essa identificação negativa. Quando reconstruímos a forma de contar a história do povo negro é estabelecida a finalidade de valorizar o passado do mesmo e, assim, podemos dar sentido às nossas narrativas no presente, apresentando uma história mais completa, com glórias e derrotas como a de qualquer outro povo, mas sem a doçura e submissão tatuada no nosso imaginário, mostrando que se trata (va) de um povo resistente e guerreiro. Resgatar a memória do negro, antes do processo de escravidão, proporciona a possibilidade de relações mais prazerosas com o corpo e a sua história. São esses resgates de histórias e conhecimento do próprio passado que dão sentido às lutas e resistências do momento presente. Uma das formas que encontrei é a possibilidade de

²⁴ FOTO: boneca confeccionada pela autora dessa dissertação, durante uma oficina no Projeto Social Há Esperança no ano de 2018.

uma identificação positiva do negro com as referências que nos foram contadas, são as de negros escravizados.

Para Izquierdo (2014), todo tipo de memória, seja individual ou coletiva é carregada com alguma emoção, seja ela intensa ou tênue, isto é, não tem como separar a memória da emoção. As memórias que mais conservamos são as que estão ligadas às emoções mais fortes, como, por exemplo, o medo e vergonha. É curioso pensar que em diferentes momentos desse texto, falamos de como a vergonha pode aparecer em momentos de humilhação, principalmente quando relacionadas a aspectos do nosso corpo considerados como negativos. **Por exemplo**, o resultado do processo racista não gera apenas a humilhação. O ódio externo, incansavelmente expresso no dia-a-dia em uma sociedade racista, pode gerar o ódio de si mesmo também, esse auto-ódio, pode provocar o que Nobles (2009) chamou de desordens psíquicas. **Nobles (2009) a respeito de Na'in akibar, nos apresenta quatro tipos de desordens psíquicas que influam na identificação da personalidade**, resultante da vivência em um contexto socialmente racista. A primeira desordem é do eu alienado. Esta desordem consiste na ideia de que o sujeito negro não se reconhece no mundo, fica alienado de suas origens e do valor de ser africano. Age em contradição ao seu bem estar. Isto acontece, por exemplo, quando o sujeito nega que é negro, como sugere a fala a seguir, de uma criança de dez anos usuária do projeto Há esperança: “tia eu não sou negra, eu não quero ser negra”. A segunda é a desordem do ser contra si mesmo. Essa desordem diz respeito às vivências que fazem com que o negro vá contra ele mesmo, ou contra a sua comunidade, como fica evidente na fala seguinte de uma criança que pertence ao mesmo projeto: “olha o cabelo dele, tia, durão”. Ao dizer isso ele agride o outro, mas também se agride. A terceira desordem é a desordem autodestrutiva. Nesta desordem, os sujeitos afetados se envolvem em situações auto destrutivas; mais um exemplo de fala: “Ué, tia, o que que tem, eu quero morrer mesmo”. A quarta e última é a desordem fisiológica, provocada pelo racismo e pelas desigualdades raciais de longa data, refletida no poder aquisitivo da maioria negra, que se vê impossibilitada, por exemplo, de ter um cuidado maior em relação à alimentação e saúde, vê-se isso representado, por exemplo, num

dado interessante: o negro tem maior probabilidade de sofrer por pressão alta do que o branco²⁶.

Essas quatro desordens do eu são causadas pelo auto ódio introjetado por conta do racismo individual, institucional e estrutural podem influenciar na construção do processo de identificação da personalidade do sujeito negro. Essa influência ocorre do resultado de uma sociedade racista. Desta maneira, o racismo faz com que o sujeito negro tenha experiências racistas que ao vivenciá-las são guardadas em suas memórias, tanto individuais como coletiva, podendo influenciar em sua personalidade e em sua identificação, para si e para o outro.

Em diversos momentos, na construção desse texto, me peguei refletindo sobre o que aconteceu no processo histórico de escravização (ocorrido há cerca de 140 anos, que pode corresponder a três gerações), o qual fez com que houvesse um certo silenciamento e esquecimento desse fato histórico que atravessa todos os brasileiros. Que produção 'esquizofrênica' foi essa que fez com que rompêssemos com a realidade? É ainda mais curioso pensar que houve e há um silenciamento ou/e um esquecimento sobre os horrores da escravidão, mas, ao mesmo tempo, há uma retroalimentação, uma lembrança constante do sistema colonial que faz com que o negro continue ocupando os lugares marginais que ocupava desde esse período.

Nossas senso percepções estão conectadas à memória, podendo ser conscientes ou inconscientes. Quando inconscientes (esquecidas) podem produzir diferentes efeitos com o processo de esquecimento. Este também faz parte da memória e perpassa o recalque, resistência e o deslocamento. Em sua maioria, o ato de esquecimento compreende a relação com o desprazer. Conjecturando sobre o assunto, entendo que, em nível de psiquismo, quando um evento é muito traumático e nossa estrutura psíquica não dá conta do evento ocorrido, o recurso que entra em vigor pode ser o esquecimento. Portanto, ação de esquecer pode estar relacionado a momentos de dor. Contudo, percebo, a partir de leituras e de forma empírica que, para além de um mecanismo de defesa, o esquecimento também serve a uma estratégia política, como recurso para lidar com a culpa do branco.

²⁶ Sobre esse tema ler: Raça, genética & hipertensão: nova genética ou velha eugenia? Josué Laguardia, 2005.

Schacter (2001) nos ajuda a tentar responder alguns questionamentos sobre as fissuras da memória da história do negro. O autor vai tecer sua teoria em sete falhas da memória que ele vai chamar de sete pecados. Esses pecados se dividem em dois grupos: os pecados da transitoriedade, da distração e do bloqueio pertencem ao grupo das omissões. Já os pecados da atribuição errada, sugestionabilidade, distorção e de persistência pertencem ao grupo dos pecados do cometimento. Cada um desses pecados vai apresentar erros na forma de recuperar as informações. **Tomo emprestado esses conceitos, pois percebo que todas essas falhas aparecem na história do negro, ou seja, aparece em nossa memória coletiva.**

O pecado da transitoriedade acontece como um esquecimento que vem com o passar do tempo; muitas vezes, os detalhes dos eventos são substituídos por uma descrição geral. Com o passar do tempo (transitoriedade) houve um esquecimento de que descendemos de reis e rainhas, mas, também, esqueceu-se que fomos sequestrados de formas cruéis das terras que nos pertenciam. Quando a gente fala do período escravocrata e fala só que os negros eram postos pra fazer trabalhos forçados, mas não se fala dos estupros, mutilações e sobre diversos tipos de castigos.

O segundo pecado, a distração, está relacionado à atenção dividida. É como uma falta de atenção que ocasiona o esquecimento de informações que não foram assimiladas e codificadas apropriadamente. Há diversos tipos de distração que por vezes tiram o foco de nossa história. Como exemplo, a gente pensar na construção do Museu do Amanhã feito em uma região que se localiza em cima de ossadas de escravizados. Possui, ainda um VLT²⁷ que trafega por cima desse local, que passa literalmente por cima da história do negro.

O último o pecado da omissão é o bloqueio. Esse é descrito pelo esquecimento que é temporário, ou seja, é quando uma memória não consegue ser recuperada. Muitas vezes tem uma outra lembrança impedindo o acesso da memória. **Como exemplo o mito da democracia racial que faz com que o racismo não seja identificado, e o quanto essa não identificação pode causar dor ao sujeito negro, como descrito a seguir:**

²⁷ VLT Carioca é uma rede de veículos leves sobre trilhos que percorre o Centro e o Porto da cidade do Rio de Janeiro.

A gente vive a mentira da democracia racial, faz com que a gente pense que é por causa de tudo, menos por causa da questão racial, “é porque eu sou pobre e não porque eu sou preto”, o por que eu sou preto, passa por último.

Esse processo causou discussão que faz com que nós pensemos que o Brasil é o paraíso da convivência porque quando comparado com o apartheid e Jim Crow²⁸, nos levou a bloquear, inclusive, o pensamento de que o Brasil é um país racista.

O quarto pecado dessa lista é o da atribuição errada. Este se caracteriza por distorções de fatos ou de lembranças falsas. A atribuição errada também pode ocorrer por algum tipo de erro na fonte da informação. A atribuição errada me faz lembrar as falácias presentes nos materiais didáticos dos estudantes. A fonte do conhecimento sobre nossas memórias, as histórias a respeito do negro, eram contadas de formas distorcidas e na maioria das vezes pejorativas.

A sugestibilidade é o quinto pecado. Esse se refere à propensão de ter as memórias influenciadas por comentários alheios. É a tendência de absorver falsas informações. Este podem se caracterizar pelos discursos preconceituosos que sustentam o racismo, como a relação com a beleza e capacidade intelectual do negro, por exemplo, em detrimento da superioridade do branco.

O sexto pecado da memória é a distorção. Nossas necessidades presentes fazem com que nossas lembranças do passado sejam reescritas e distorcidas. Dessa forma, algo ruim pode ser visto como bom e vice-versa. O pecado da distorção me fez refletir sobre as relações escravistas entre negros e brancos, em que os senhores eram vistos como tão bondosos e benevolentes que faziam com que alguns negros “esquecessem” ou não se “importassem” com o fato de serem escravizados.

Por último, vem o pecado da persistência. Este se manifesta por pensamentos intrusivos e muitas vezes está ligado a eventos traumáticos. Como por exemplo as diversas experiências (individuais) racistas que passamos ao longo de nossas vidas e que deixaram marcas na nossa psique, a ponto de gerar auto ódio:

Eu não gostava da minha cor, também não gostava do meu cabelo. Fiquei complexada.

²⁸ Leis locais e estaduais, decretadas no do sul dos Estados Unidos, que institucionalizaram a segregação racial, afetando diferentes grupos étnicos como afro-americanos e asiáticos por exemplo.

As experiências racistas que são vividas por nós muitas vezes vão moldando nossa auto percepção e a relação com o nosso corpo.

É importante ressaltar que essas todas essas falhas na memória atravessam tanto as memórias coletivas como as memórias individuais. Esses sete pecados da memória também são permeados por signos, muitas vezes depreciativos, dados ao sujeito negro antes mesmo antes de seu nascimento, então uma representação dado aos negros, no coletivo, também é absorvida individualmente. Quando leio sobre esses pecados que representam falhas na memória, não posso deixar de notar que a história do negro é permeada por todas essas fissuras, pois continuamos vivendo uma política do apagamento e de esquecimento de nossas memórias. Houve omissões da história do negro, e essas omissões não se tratam apenas de esquecer que vivenciamos no colonialismo, escravidão e pós abolição, mas também de esquecermos o que vivemos antes de todos esses processos doloroso.

A fim de exemplificar de forma lúdica, como ocorrem os processos de memória trago uma sucinta análise de um poema, que atrelam ainda mais, a relação entre os processos de identificação, do racismo e da memória.

Análise do poema - Gritaram-me negra – Vitória Santa Cruz

Tinha sete anos apenas,
apenas sete anos,
Que sete anos!
Não chegava nem a cinco!
De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
“Por acaso sou negra?” – me disse
SIM!
“Que coisa é ser negra?”
Negra!
E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.
Negra!
E me senti negra,

Negra!
 Como eles diziam
 Negra!
 E retrocedi
 Negra!
 Como eles queriam
 Negra!

Este primeiro momento, trata-se de uma memória individual vivenciada por uma menina negra. Aqui, a experiência de se perceber negra ocorre nesse encontro com o outro que a nomeia, porém, quando o outro diz quem ela é, o faz com certa agressividade. *No entanto em conversa com alguns pacientes percebi que essa vivencia de se perceber negro pelo outro e de forma colérica, pode ser experienciado por demais pessoas, por tanto, algo do coletivo, como demonstra a fala a seguir:*

[...] eu me percebi negro a partir de um trauma. Quando tinha uns 10 anos, cheguei na casa de meu amigo e ele disse: nossa, você é o primeiro negro que entra aqui em casa [...]

Tanto no exemplo acima, como no poema, o sujeito negro pode tomar para si uma identificação negativa, internalizando o auto ódio sobre sua cor de pele negra, como observado no continue do poema.

E odiei meus cabelos e meus lábios grossos
 e mirei apenas minha carne tostada
 E retrocedi
 Negra!
 E retrocedi . . .
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!

Anulou-se, como se sua aceitação sobre si mesma (mas com a conotação do outro) imperativamente a pusesse no mundo como um ser menor, nascido para calar-se. Como se o baque fosse tão forte, que ela precisasse retornar à uma estrutura vulnerável, que não sabe de si, sujeito à vontade alheia; ou se pode pensar, também, que o eu lírico foi direcionado à uma condição não digna, não humana, na qual os negros já foram postos desde o período da colonização; em outras palavras, convenceram-na a naturalizar uma condição humilhante. Ela poderia ter negado sua pele ou aceitá-la, mas se pondo neste lugar de silêncio; faltou-lhe, até aquele instante, uma terceira opção: ver-se como negra e se orgulhar disso, sem tirar seu próprio poder de se impor como humano. Essa falta só poderia ser consertada mais tarde, através da ressignificação, pois a primeira significação do eu lírico em relação à palavra “negra” já tinha sido corrompida pelo racismo. O racismo vem como um trauma que tende a romper essa relação de prazer com o próprio corpo. Grada Kilomba (0) nos ajuda a pensar nessa questão do trauma. *Isto fica bem evidente na fala a seguir, onde a jovem em questão não gostava de suas características e portanto não se identificava como negra e se deu conta de sua cor a partir da fala do outro:*

Eu não comia nada preto para não fica preto, eu gritava quando via algum preto. Não gostava da minha cor. Tinha raiva disso. Sempre me vi como morena, fui me descobrir negra quando entrei na PUC, pois a professora disse que a única que poderia falar era eu porque era negra.

Para a autora, o trauma no sujeito negro se dá unicamente a partir desse encontro violento com o sujeito branco, pois este nos apresenta uma ideia irrealista sobre o negro. *É a violência no olhar do homem branco que vai despedaçar o corpo do homem negro.* Assim como, no poema, o eu lírico se encontra com as sujeitos (provavelmente brancos) que a traumatizaram, fazendo-a entender, equivocadamente, que ser negra era uma condição de opróbrio. A palavra “negra” ressoava em sua mente como um assombro.

E passava o tempo,
e sempre amargurada
Continuava levando nas minhas costas
minha pesada carga
E como pesava!...

Alisei o cabelo,
 Passei pó na cara,
 e entre minhas entranhas sempre ressoava a mesma palavra
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!

O fardo que o negro carrega é especialmente pesado. A cor negra, sob a perspectiva negativa que lhe é imputada, se manifesta por diversos aspectos corporais, visíveis a olho nu. Diferente da maioria dos complexos, traumas ou características difíceis de encarar em si mesmo, que podem ser recalcadas, encaradas de tempo em tempos, o fenótipo, é irremediavelmente presente. No entanto, alguns pequenos recursos são feitos para suavizá-las como o alisamento de cabelo, operação de nariz, assimilação cultural, por exemplo. Posso falar com propriedade, pois eu mesma usei vários desses artifícios. Em minhas memórias, aparecem algumas tentativas, tais quais: usar pente quente a fim de domar meu cabelo, mudanças diversas de químicas para alisar o cabelo com o objetivo de encontrar o “melhor efeito” etc. Tudo isso, em maior desespero, na adolescência, talvez porque esta fase é delicada em relação à estética e aos padrões de beleza que são brancos. Mas aí se chega ao maior órgão do corpo humano, a pele. *Não devemos esquecer que “a pele é a ponte sensível do contato com o mundo... É o nosso órgão mais extenso, é o nosso código mais intenso, um lar de profundas memórias” (LELOUP, 1983, p. 9).* Como escondê-la, como não vê-la e encará-la? Não há como ignorar (numa perspectiva de noção de realidade, sem ilusões psicóticas ou condições parecidas), deixando como último recurso, a auto anulação, um nível exagerado de discrição e submissão, que é o mais próximo de uma não existência. No trecho do poema percebemos o quão pesado é se dar conta de ser atacada por sua características existenciais que a possibilidade de deixá-las mais leve e tentar anulá-las, ou seja, embranquecer.

Algumas vezes, sentimentos diversos, como a solidão, podem ser atrelados ao peso (imposto socialmente) da experiência de ser negro. Esta memória, pode ser apreendida em qualquer idade. Duas falas, distintas me tocam neste momento. A primeira, tal como a personagem do poema, trata-se de uma menina negra de seus seis anos. Dela ouvi a seguinte frase : “Tia , eu queria ser da cor da K (se referindo a cor branca) porque assim as pessoas iriam querer brincar comigo”. Nesta fala observamos que o desejo de se tornar branca está relacionado a vontade de receber afeto, cuidado

e amor. Algumas crianças negras desde cedo percebem diferenças em suas relações se comparada às crianças brancas e aprendem intuitivamente a relacionar as questões raciais. A outra fala é de uma mulher negra que também retrata a solidão memorizada em seu corpo: *“Não vou ficar com ele, ele ele vai ficar com outra. Outra pessoa melhor, uma pessoa branca, será que não posso ficar com ninguém porque sou assim? [...] Eu estou sempre sozinha, me senti desgastada sem energiar”*.

As falas partem de localizações bem diferentes, a primeira é de uma menina, moradora de uma favela, filha mais nova de três irmãos. A outra se trata de uma jovem de classe média, filha única do casal. No entanto elas se encontram em três pontos comuns, serem mulheres negras que experimentaram e experimentam a solidão. O intuito não é dissertar sobre a solidão da mulher negra, mas apresentar que esse sentimento pode advir de experiências raciais.

Até que um dia que retrocedia, retrocedia e que ia cair

Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra!

E daí?

E daí?

Negra!

Sim

Negra!

Sou

Negra!

Negra

Negra!

Negra sou

Negra!

Sim

Negra!

Sou

Negra!
 Negra
 Negra!
 Negra sou
 De hoje em diante não quero
 alisar meu cabelo
 Não quero
 E vou rir daqueles,
 que por evitar – segundo eles –
 que por evitar-nos algum dissabor
 Chamam aos negros de gente de cor
 E de que cor!
 NEGRA
 E como soa lindo!

No primeiro momento do poema, a chamam de negra como algo negativo. Ao longo do texto ela vai se apropriando da sua negritude e ressignificando o termo “negro”. Tanto o primeiro momento como o instante que a chamam de gente de cor, são atos racistas, contudo, no trecho acima ela usa a ironia até mesmo como uma forma de recurso e resistência. O que está posto no poema é justamente que aquilo que ela foi agredida a vida toda não é mais motivo de auto depreciação. Entende-se a ironia, grosso modo, principalmente, pela subversão do que se diz, ou seja, o que é falado não necessariamente é o que está sendo dito, a mensagem é passada efetivamente de forma subentendida, conta-se com a perspicácia o receptor. No entanto, a ironia também pode se apresentar de outras formas, uma delas é reagir a algo que lhe foi dito, de modo que quebre a expectativa do emissor. Esta última se apresenta no poema. No texto ela aparece no verso em que o eu lírico diz que vai rir por ser chamada de pessoa de cor, pois a provável expectativa de que viesse a chamá-la assim seria de que se sentiria lisonjeada por não ser chamada de negra. O desconcerto passará a ser desnecessário, visto que a palavra “negra”, para ela, já terá sido ressignificada. A sua risada será uma ironia, pois será um deboche do embaraço desnecessário de quem continuar evitando chamá-la de negra.

NEGRO

E que ritmo tem!

Negro Negro Negro Negro

Negro Negro Negro Negro

Negro Negro Negro Negro

Negro Negro Negro

Afinal

Afinal compreendi

AFINAL

Já não retrocedo

AFINAL

E avanço segura

AFINAL

Avanço e espero

AFINAL

E bendigo aos céus porque quis Deus

que negro retinto fosse minha cor

E já compreendi

AFINAL

Já tenho a chave!

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO

Negra sou!

Através deste trabalho, tem-se acesso apenas ao texto escrito, fazendo-se necessário, inclusive, o uso de aspas na palavra negro, pois, quando se fala de significação, esta mesma palavra assume diversos conceitos e não uma definição

estática. Entretanto, este mesmo poema, quando se apresenta de maneira oral, é enriquecido com recursos de expressão. Um desses recursos é o ritmo imposto pelo poeta na oralidade a quem o escuta; imposição, esta, que se perde quando o receptor é também apenas um leitor e não ouvinte. O ritmo, neste poema, principalmente na sua apresentação oral, mostra, de forma competente, como o resultado da palavra “negra” é alterado no ânimo do eu lírico. Se antes o ritmo do coro falando “negra, negra [...]” passava uma sensação de acusação, a partir de certo ponto até o final, o coro, com sua mudança de ritmo, passou a transmitir um sentimento de alegria, força e autoafirmação e auto amor. Neste estágio, o autor amor, vê-se também o surgimento da auto aceitação, que promove a amabilidade e do amor ao próximo. Esse amor leva ao reencontro, manifestado no poema pelo ritmo africano, um encontro com seu eu, sua negritude.

Essas situações experimentadas pelo eu lírico do poema, refletem memórias individuais e coletivas que os sujeitos negros introjetam ao longo de suas vidas. Essas situações atravessam, corpos, cultura, relações e linguagem que por sua vez, estão relacionadas como o processo de identificação, conceito que será debatido adiante.

3.0 - CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELA VIA DA IDENTIFICAÇÃO

“Eu quero desaprender para aprender de novo.
Raspar as tintas com que me pintaram.
Desencaixotar emoções, recuperar sentidos”.

[Rubem Alves](#)

Para se pensar, nesta pesquisa, a constituição do sujeito, é necessário abordar a teoria da identificação formulada na construção freudiana a partir da relação eu-outro. Foi com Sigmund Freud que a identificação assumiu o valor central pelo qual o sujeito se constitui. Posteriormente, pensado por Jacques Lacan, principalmente no “Seminário 9”. A identificação é também abordada na relação eu-outro, através da conceituação da Fase do Estádio do Espelho. Para Lacan o processo de identificação do sujeito se dá pela via da linguagem, oriunda da relação eu-outro e que perpassam as experiências corporais, a internalização da cultura e seus recursos e práticas languageiras.

Lacan nos fala didaticamente sobre três registros do corpo, indissociáveis e compositores de uma única estrutura. Na instância do registro Imaginário tem-se o corpo como imagem; o registro Simbólico, com o corpo a partir do significante; e no ponto de vista Real, articulado ao gozo. Em outras palavras, no Imaginário temos a imagem do corpo, no Simbólico o que se diz desse corpo, e na instância do Real, o corpo físico vivenciador de sensações. O ponto de vista do Imaginário diz respeito à identificação da imagem do próprio corpo à partir do outro, marcante da fundação da subjetividade do sujeito e abordado por Lacan em sua metáfora do Estádio do Espelho, que será retomado mais à frente. O ponto de vista Simbólico diz respeito à relação fala-linguagem-corpo: o corpo marcado por todo o arcabouço subjetivo que se suporta na linguagem, ou seja, um corpo tomado como um conjunto de significantes. Por fim, o corpo na instância do Real, ancorado na corporeidade e dizendo respeito à experimentação da satisfação. Nos capítulos seguintes veremos a relação desses registros quando **interferidos** pelo racismo.

Na psicanálise, o processo de identificação é conhecido como as primeiras manifestações de uma ligação emocional com outra pessoa (mãe-bebê) e está relacionada com os processos precoces que direcionam à identidade de um sujeito bem como à autonomia de seu eu (processo fundante do sujeito). É a moldagem de acordo com o outro. Essa identificação é ambígua, pois pode se relacionar com o objeto adorado como também com objeto que é odiado.

Até aqui vimos que nossa e identificação, à luz da psicanálise, estão relacionadas pela internalização da cultura, pelo olhar do outro e por experiências que atravessam o nosso corpo e pela linguagem. Pensamos também que em uma sociedade histórica e estruturalmente racista, na qual o negro é visto como inferior e discriminado pelo tom de sua pele, o preconceito racial pode engendrar o processo de subjetivação e identificação do sujeito negro e a relação com o seu corpo, como observaremos mais detalhadamente a seguir. Sendo assim, a partir de observações teóricas, pode-se questionar que em uma sociedade na qual o negro experimenta diversas situações raciais, o racismo pode interferir em seu processo de identificação.

3.1- O eu e o Outro

[...] Quando eu te encarei frente a frente não vi o meu rosto, chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, de mau gosto, é que Narciso acha feio o que não é espelho [...] ²⁹

[Caetano Veloso]

Para pensar a constituição do sujeito, Jacques Lacan lança mão da ideia de identificação. Para o autor, esse processo ocorre inicialmente no registro do imaginário, na fase do Estádio do Espelho.

Antes da fase do estágio do espelho há uma confusão simbiótica entre a criança e a mãe. No princípio, a criança é um corpo fragmentado, desprovido de recursos para uma separação entre o próprio corpo e o ambiente que o cerca, experimentador apenas de prazer e sofrimento. Aqui o corpo do bebê está indissociado do corpo da mãe, uma vez que é o investimento dela (e do corpo dela) que afasta o desprazer e traz o prazer. Para ele, tudo no entorno é uma extensão real de si mesmo.

Para Lacan (1962) a identificação da criança com a sua imagem no espelho só é possível quando a criança percebe que o outro a identifica como tal, o que propicia o seu próprio reconhecimento, pois é o olhar do outro que confirma a realidade do seu corpo na imagem do espelho. É a mãe (outro) que vai nomeá-lo e lhe mostrar seus braços, pernas e demais membros, que dá títulos à sua dor, fome, experiências, emoções. “Cadê o bebê da mamãe?”; “Esse é seu bracinho; sua orelha”; “O que você está sentindo é raiva, sabia?”; “Você está chorando por quê? Está com fome?”. A subjetividade que vai tomando forma na fase do Estádio do Espelho representa uma constituição que está submetida ao outro (e a sua fala) que será internalizada para que o sujeito possa valer-se desses signos para se comunicar por conta própria com seus iguais. Sendo assim, para Lacan, a linguagem é, então, a habilidade que possibilita a manutenção da vivência coletiva e a construção do eu. Ela é pilar da fundação do ser humano.

Posteriormente a criança reconhece que a imagem do espelho é a dela, então ela recupera a dispersão do corpo despedaçado numa totalidade unificada. A imagem

²⁹ Musica Sampa, de Caetano Veloso. Álbum: Muito - Dentro da Estrela Azulada. Data de lançamento: 1978.

do corpo se torna estruturante para a identificação do sujeito, que é sustentada pela dimensão imaginária. Aqui, já há a noção e a convicção de que o reflexo no espelho (a imagem virtual) é a imagem dela mesma, o que lhe possibilita a representação do seu próprio corpo. Portanto, há uma diferenciação do eu e do outro. A criança já é capaz de interpretar os desejos dos pais em relação à ela, renuncia à onipotência e aceita a castração (isto é, a experiência da frustração). Aqui, o bebê transitou do Eu Ideal onipotente ao Ideal do Eu, possível na realidade.

A criança toma emprestado a imagem do outro para constituir a imagem do seu próprio corpo. Assim, na fase do Estádio do Espelho o Eu é constituído na relação com o outro e também pelo outro - ela rompe com a fantasia de sua imagem atrelada à imagem da mãe e, finalmente, se identifica com seu corpo real. Essa etapa de auto identificação produz um movimento subjetivo extraordinário. Um corpo que anteriormente a esse momento era vivido e percebido como fragmentado, ganha unidade através da relação especular (reflexo do espelho), que a criança se percebe/descobre através de uma identificação do outro e de sua própria imagem no espelho.

Para a psicanalista Neuza Santos Souza (1983) é necessário que haja um modelo, ideal ou quase ideal, pelo qual o sujeito possa se constituir e se identificar. Neste caso o modelo é o Ideal do Eu (ou do Ego) – uma instância psíquica que estrutura o sujeito, situando-o no Princípio de Realidade. O ideal do Eu também é a estrutura mediante a qual se produz a conexão com a cultura, uma vez que o sujeito abre mão da sua fantasia de onipotência para situar-se nas possibilidades da realidade. Souza ainda enfatiza que:

Realizar o Ideal do Ego é uma exigência – dificilmente burlável – que o Superego vai impor ao Ego. E a medida de tranquilidade e harmonia interna do indivíduo é dada pelo nível de aproximação entre o Ego atual e o Ideal de Ego. '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 de Ego' (SOUZA, 1983, p. 33).

Nesta dialética, o Eu Ideal é a fase de “pré-formação” do Eu para a criança, que também leva a mesma a um estado de alienação imaginária. Todas as imagens servirão para ela como instrumento de construção de seu Eu. É importante esclarecer que seu Eu só é capaz de captar as imagens que reconhece. A atração do “eu” está ligada à imaginação do semelhante. Nesse processo no qual um se identifica, se assemelha com

o outro (o “eu” e seu objeto, ou seja, o outro), que se dá o processo de identificação fantasística. A constituição de todos nós dá-se nesse momento de alteridade, do outro, enfim.

Por tanto, até aqui viu-se que nossa identificação acontece na dialética entre o eu e o outro, ou seja, esse outro sujeito é importante no processo da constituição do eu. Pode-se então, a partir dessa breve conceptualização, problematizar o quanto o racismo pode influenciar na dialética eu-outro e no processo de identificação do sujeito negro.

Como observado anteriormente, ao negro recai o signo de inferiorização racista desde, pelo menos, o período de colonização. Os signos, mais do que uma possibilidade de ser, na prática funcionam como uma imposição do real. Aí reside o perigo, pois resta-lhe uma material distorcido para o seu processo de construção como sujeito. O próprio conceito de negro (antes era apenas africano) já foi construído pelo branco com uma atribuição negativa e inferior. Para Mbembe (2014), o negro foi um nome inventado pelo branco para dar significado de exclusão ao mesmo - não apenas isso, ele também foi violentamente humilhado e desonrado, sendo, portanto, o único humano “cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria” (MBEMBE, 2014, p. 18). Devido à condição à qual foi lançado - de coisa, não humano - ele não entra na dialética de construção do subjetivo, ou melhor, do Eu. A partir desse momento entra a questão, proposta por Mbembe, do alterocídio: a dessemelhança do Outro, pois assim, transformando-o em diferente, ele pode ser destruído. Afinal, o negro não sendo o outro (objeto de desejo não sendo um semelhante) passa a ser objeto ameaçador cuja destruição deve ser buscada.

Ainda de acordo com o autor, o negro é o ser-Outro “trabalhado pelo vazio”. Ele foi esvaziado de sua subjetividade e roubaram-no sua humanidade - do negro escravizado foi roubado o seu lar, o direito sobre o seu corpo e o estatuto político. Para Mbembe (2018), esta tripla perda equivale à dominação absoluta, a morte social e a expulsão da humanidade. Ou seja, o negro foi desontologizado, pois tiraram-no o caráter do seu ser, o coisificaram: “dado que a vida do escravo é uma ‘coisa’, possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada” (MBEMBE, 2018, pag.31). Fanon vai dizer: “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência [...] Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável” (FANON, 2008, pag.125).

Ainda, para Fanon (2008), a entrada do negro na dialética eu-outro consiste em uma luta antirracista. Acerca do assunto, Vilhena também se manifesta:

[...] ou reconhecemos no Outro um semelhante, e nesse caso conferimos a ele os mesmos atributos de humanidade que encontramos em nós, ou vemos no diferente o sujeito portador de características desabonadoras, menos “humano” do que nós e, portanto, passível de violências e atos que justificam sua discriminação (VILHENA, 2006, p.12).

Pode-se inferir que ao negro restam dois “caminhos” que não se engendram na dialética eu-outro. A sua autoconstrução restringe-se a seu semelhante, o negro, ou seja, ele se espelha em si mesmo; ou se baseia no branco cujo ideal também lhe é danoso, pois lhe foi introduzido como um ideal inatingível.

Segundo Neusa Santos (1983) o corpo negro é obrigado a se identificar com o corpo branco, uma vez que, o tempo todo, ele é violentado culturalmente pelo Ideal de Eu branco. O autor Vergne, contribui com essa ideia, afirmando que:

A violência racista do branco é exercida, antes de tudo, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização forçada e brutal dos valores e ideais do branco é obrigado a adotar para si modelos incompatíveis com seu próprio corpo – o fetiche do branco, da brancura. (VERGNE, 2015, p. 526)

Ou seja, para o negro, a relação entre o Eu e o Ideal do Eu é vivido sob tensão, pois o Superego (a instância psíquica censuradora que permite a vida em sociedade) demanda com intensidade ao Eu constantes exigências para alcançar um ideal inatingível. A autora ressalta que essa experiência entre tais instâncias, isto é, exigir ajustar-se a um ideal inatingível, não é vivida apenas pelo sujeito negro - porém com ele a relação se distingue por uma acentuada defasagem a respeito dos êxitos conquistados pelo sujeito. No caso do sujeito negro, a autora afirma que há impossibilidade de construir o Ideal de Eu realizável compatível ou atingível com um modelo humano de existência psíquica concreta. O modelo de identificação estruturante com o qual o sujeito negro se depara é com a do fetichismo da brancura. Os brancos se tornam o sujeito universal e essencial, uma meta a ser alcançada. Dessa forma, o racismo pode levar ao negro a invejar, a desejar e principalmente a projetar um futuro de ideais identificatórios que são contrários e/ou conflitantes em relação à realidade de sua história étnica, pessoal e de seu corpo – explicitando a violência racista.

3.2- Experiências Corporais

[...] A minha pele é memória, sonhos, desejos escondidos em cada povo. A minha pele é manhã, tarde mas sobretudo noite.³⁰

[Cutí]

O corpo pode ser observado como algo que promove a articulação entre o sujeito e o social. Para Lacan é no corpo que o laço social ocorre, por meio dos discursos. O corpo passa por múltiplas alterações ao longo do processo histórico, e por isso podemos pensar que ele está intimamente ligado à dinâmica das sociedades e da cultura. As transformações do corpo estão ligadas às experiências de vida do sujeito dentro dessas instâncias - cultura e sociedade. Se pensarmos que as experiências de prazer e desprazer constituem como etapa fundamental de nosso processo de identificação e essas sensações são percebidas no âmbito físico, portanto o corpo, é possível pensar que o corpo configura a construção de nossa identificação.

É importante ressaltar que esses corpos negros que foram escravizados, por conta da vontade de poder, serviram ao sistema do capitalismo: a relação de hierarquia de poder de um grupo branco eurocêntrico burguês, sobre os outros, negros, indígenas e não brancos. Mão de obra que explorou o escravo até seus últimos lampejos de vida - vidas estas que eram e que ainda são percebidas como descartáveis. Se olharmos para a sociedade atual, mais especificamente para o Brasil, estado do Rio de Janeiro, onde vivo, percebe-se que muitas vezes o corpo negro não saiu ainda dessa lógica de exploração e muito menos da naturalização do genocídio. Os homens e mulheres negros são aqueles que continuam recebendo pouco, trabalhando em subempregos e em situações que exigem disposição e força física. A maioria das empregadas domésticas continua sendo negra, os entregadores de galões de água ou botijões de gás também são, em sua maioria, negros. Os sujeitos que trabalham em estoques descarregando caminhões também são majoritariamente negros. Os moradores das

³⁰ Cutí, escritor do grupo Quilombhoje. O Quilombhoje Literatura é um grupo de escritores paulistanos fundada em 1980 por Cutí, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues e outros. Tinha como objetivo discutir e aprofundar as experiências afro-brasileira na literatura.

favelas que precisam subir e descer as vielas estreitas nos caminhos, os corpos alvejados pelo estado e encarcerados são em grande maioria corpos negros.

Uma pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estado (IBGE) em 2017, apresenta a disparidade entre os rendimentos mensais de negros e brancos, evidenciando que o salário mensal do negro muitas vezes é bem abaixo do salário do sujeito branco. Com a pesquisa, percebeu-se que um trabalhador brasileiro branco tem um rendimento médio real de R\$ 2.660, enquanto os negros empregados ganham R\$ 1.461, obtendo uma diferença salarial de R\$ 1.199³¹. Vale lembrar que o desemprego no Brasil, de acordo com a mesma fonte, atinge mais os negros e pardos que aos brancos.

A impressão que tenho é que o corpo negro cumpre o papel de bode expiatório da sociedade racista, recaindo sobre ele as mazelas sociais. No entanto, trata-se de nada mais que jogos de poder entre corpos enegrecidos e embranquecidos. Segundo Clóvis Moura, “na sociedade brasileira a cor hierarquiza, define relações de poder e de prestígio” (1988, p.63). O negro é um reflexo da estrutura da sociedade, que é mediada por preconceitos acadêmicos, científicos e por uma ideologia discursiva racista. A conjunção desses fatores permitiu que o processo de dominação do negro fosse bastante dinâmico. E isto se verifica na passagem do sistema escravista para o capitalista dependente, que criou mecanismos ideológicos para justificar a situação sócio-econômica, racial e cultural que o negro se encontra hoje. De acordo com o autor, isto só foi possível porque se desenvolveu no meio intelectual brasileiro uma pseudo-ciência que justificava a condição do negro, segundo as ideologias e os interesses da classe dirigente. Dessa forma, se ser branco dá o direito ao negro a ser cidadão e acessar diferentes condições, ele quererá embranquecer, podendo leva-lo a abrir mão de si e a tomar emprestada a identidade do outro para si.

Mbembe (2014), em sua *Crítica da Razão Negra*, ao tomar emprestado o conceito de biopolítica de Foucault questiona a escravização como um regime disciplinar, de dominação, de controle e de vigilância de corpos negros. O objetivo era docilizar os corpos dos sujeitos negros para extrair dos mesmos o tempo e as forças necessárias aos interesses econômicos e políticos. Ao mesmo tempo que os corpos se mantinham produtivos também se mantinham disciplinados e sob dominação, vigilância

³¹ Dados disponível em: <https://noticias.r7.com/economia/ibge-salario-de-brancos-e-80-maior-que-de-pretos-e-pardos-23022017>. Acesso em: 02/04/18.

contínua e agressões físicas para que não se rebelassem e para que mantivessem subjugados pelo sistema.

Em prol desse sistema, corpos negros foram açoitados, castigados e deformados. Corpos que foram odiados apenas pela sua constituição física. Que tiveram ódios direcionados a eles, e aprenderam com o outro a se auto odiar e a não ter compaixão para si próprio.

Para Costa (1983) a tendência do branco em destruir a identidade do sujeito negro seria o primeiro traço da violência racista. O autor afirma que: “Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.” (COSTA, 1983, p. 2). É por meio da internalização de um Ideal de Eu branco que o sujeito desenvolve para si uma ideação-identificatória-conflitante com a estrutura biológica de seu corpo. Entre o Ego e o Ideal cria-se uma enorme distância que o sujeito negro tenta transpor por via do branqueamento e às custas do equilíbrio psíquico.

Segundo os conceitos psicanalíticos, as experiências corporais também são fundamentais para o processo de subjetivação. Costa (1983) destaca que existe um segundo traço de violência racista e este seria a relação persecutória criada entre o sujeito negro e o seu próprio corpo. A construção da identificação dos sujeitos está intimamente ligada à relação que este cria com seu próprio corpo. Para que o sujeito consiga criar uma relação harmoniosa com sua estrutura psíquica é fundamental que o corpo seja pensado e vivido como um lugar de fonte de vida e de prazer.

É interessante pensar essa relação persecutória registrada no corpo negro. Existe uma perseguição do negro com o seu próprio corpo, na medida em que nada pode estar fora do lugar, cabelos tem que estar presos sem que haja um frizz. Roupas alinhadas, com calçados que não sejam chinelos, tudo isso para ir apenas à esquina. Conversando com um grupo de três jovens negros de diferentes regiões e classes sociais acerca de suas vivências como negros essa narrativa era muito frequente. Ter um corpo e uma aparência sempre “perfeita” é a palavra de ordem: não podiam andar de qualquer forma, afinal, a qualquer momento poderiam sofrer retaliações por serem confundidos pelos estereótipos racistas de bandidos e/ou marginais, como na fala a seguir:

Era um conflito muito grande de entrar na loja e comprar o que eu queria, era um a sensação constante de que eu estava sendo vigiado. Agora eu entro ladranção mesmo, como se fosse roubar mesmo, com cara de mau.

Algo muito interessante que também apareceu, e que é muito frequente na fala do sujeito negro, é a sensação de que seus corpos estão constantemente sendo vigiados, olhados e seguidos. Não é difícil ouvir de um sujeito negro narrativas sobre estar em um lugar público ou privado e ser seguido por guardas, ou olhados como se estivessem fazendo coisas erradas. Eis algumas dessas falas:

[...] parece que você não pode relaxar... tem que estar na vigilância, mantendo o tempo inteiro a postura, porque realmente podem pensar que você roubou aquela mochila e está querendo ver o que está dentro dela. Você na loja não está pensando em roubar, mas aí o segurança está te olhando aí você já tem que ver uma postura de quem realmente não vai roubar [...].

As narrativas sobre o quanto corpo negro é sentido como algo que está o tempo todo sendo perseguido, sendo olhado e, por isso, necessariamente vigilante e tenso, apareceram em diversos momentos. Este aspecto me chamou atenção e me levou a pensar o conceito Foucaultiano de panopticon, algo que permite a vigilância e controle social de alguns corpos de forma mais eficientes. Parece que internalizamos o medo de ser constantemente vigiados pelo colonizador. Os corpos negros sentem que estão o tempo todo sendo vigiados, como se ainda de alguma forma restassem resquícios do olhar e perseguição da colonização. Isso retrata o quanto o racismo pode aprisionar o sujeito ainda que não tenha grilhões. É algo tão estruturante e estrutural que condiciona o sujeito negro a uma realidade de não liberdade. De não cidadania.

“[...] O que me marca é isso, crianças negras que transitavam pela cidade. A gente andar em grupo era uma questão, para o mal e não para o bem. Algumas pessoas seguravam as suas bolsas, e olhavam mesmo com estranheza [...]”.

O corpo negro não é livre para caminhar e habitar em determinados espaços sem que esteja sendo vigiado e sem que um outro delimite até onde eu posso ir e estar através de seu olhar - e assim também eu me vigio. Uma estratégia então, baseada na disciplina e no controle em uma sociedade, estimula a vigilância dos corpos potencialmente perigosos para então poder puni-los.

“[...] O olhar do outro me incomodava como uma crítica. Quando o outro olhava para mim eu pensava que meu cabelo estava bagunçado, ou talvez porque minha roupa não tivesse tão legal, não estava com a roupa da moda [...]”.

“[...] Diariamente há olhares para mim [...]”.

“[...] Parece um corpo estranho, um corpo hostil [...]”.

Neste caso, as falas apresentadas estão, todas, relacionadas ao olhar do outro, do não negro, e a sensação corpórea desse olhar. A experiência corporal do negro é vivida sobre desconforto, opressão e vigilância reinando no corpo “uma atmosfera densa de incertezas” (FANON, 2008. p.104). O corpo negro é atacado de várias maneiras isso interfere na sensação de prazer com relação ao próprio corpo. O **esquema corporal relacionado ao gozo cede lugar ao “esquema epidérmico racial”** (FANON, 2008, p.105).

A experiência que vivo em minha clínica não é tão diferente, a maior parte dos pacientes negros em algum momento já narrou um desconforto em estar sendo seguido e vigiado. E mais: muitos apenas se perceberam negros a medida que estiveram em algum ambiente majoritariamente branco e hostil.

A rebote, o terceiro elemento constitutivo da violência racista no processo identificatório seria a ruptura da dimensão do prazer do corpo do sujeito negro, pois o racismo priva este sujeito de poder pensar o prazer, e o mesmo deixa de funcionar em liberdade. No lugar do prazer, o que entra na psique é a dor. O pensamento do sujeito negro é um pensamento sitiado pela dor do racismo e o prazer se retira. Esta dor nasce de um desequilíbrio psíquico provocado por um trauma específico causado pela violência. Para Costa:

A reação do pensamento negro frente à violência do ideal branco não é uma resposta ao desprazer da frustração, elemento periférico do conflito, mas uma réplica à dor. [...] O tributo pago pelo negro à espoliação racista de seu direito à identidade é o de ter de conviver com um pensamento incapaz de formular enunciados de prazer sobre a identidade do sujeito. O racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer (COSTA, 1983, p. 10).

Observamos que as experiências negativas em relação ao seu corpo vão deixando marcas no aparelho psíquico do sujeito, podendo levá-lo ao auto ódio uma vez que o efeito do racismo vai atacar de forma direta na auto percepção e no autoconceito, acarretando em uma desvalorização da própria imagem, já que o preconceito racial

agride o que dá a consciência da identidade, ou seja, o corpo, ao fenótipo negro. Como exemplo, as situações de jovens negros relatados em diversos meios acerca de ataques gratuitos claramente ligados à questão racial. O ataque ao corpo negro é composto por situações que provocam uma baixa autoestima e o leva à produção de uma autoimagem negativa e irreal.

Bell hooks³² propõe que por conta da opressão, e exploração da escravização, os negros tiveram falta de nutrição da capacidade de se auto amar, de se vulnerabilizar e de se colocar disponível nas relações parentais e intrínsecas.

Por conta do processo de escravidão, muitos negros não puderam experimentar o amor. Famílias foram desfeitas, assassinadas, separadas. Casais eram proibidos de se encontrar. Filhos não conheciam seus pais, quando ainda possuíam alguém de sua parentela viva. A vida dos negros no processo de escravização era extremamente precária e violenta e, obviamente, com o término da sociedade escravocrata os negros não se sentiram imediatamente livres para amar e serem amados. Hooks ainda ressalta que provavelmente essa era a “razão pela qual muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão”. A autora, em seu texto “Vivendo de Amor” faz menção a um documento datado de 1845 que mostraria o quanto era difícil para o escravo mostrar emocionalmente vulnerável, uma vez que sua sobrevivência estava muitas vezes ligada à capacidade de poder reprimir seus sentimentos.

Num documento datado em 1845, Frederick Douglass lembra que foi incapaz de se sensibilizar com a morte de sua mãe, por ter sido impedido de manter contato com ela. A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros- o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome- fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. Somente em espaços de resistência cultivados com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas. Então, aprenderam a seguir seus impulsos somente em situações de grande necessidade e esperar por um momento “seguro” quando seria possível expressar seus sentimentos³³.

Essa citação expressa a importância do ambiente em que o corpo negro esteve e a relação consigo mesmo e com o outro, não apenas a realidade do contexto

³² A grafia em letras minúsculas é uma assinatura intencional da autora em todas as suas publicações, o primeiro nome da autora só estará em maiúsculo quando estiver no início da oração.

³³ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>

americano em que bell hooks se espelha, Mas também se estende aos demais contextos que foram regidos pelo sistema escravocrata, como no Brasil. Estar em um ambiente seguro é importante para as manifestações das sensações que não puderam ser expressas em algum momento. Assim, vivenciar o afeto essencial é necessário para poder integrar e vivenciar seu verdadeiro self.

Bell hooks aponta que tratava-se de um contexto onde os negros nunca podiam prever quanto tempo estariam juntos, portanto, praticar o amor nesse cenário poderia tornar uma pessoa vulnerável a um sofrimento insuportável. De forma geral, era mais fácil para os escravos se envolverem emocionalmente, sabendo que essas relações seriam transitórias. A escravidão criou no povo negro uma noção de intimidade ligada ao sentido prático de sua realidade, uma vez que um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver. Portanto, a prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem.

Essa narrativa me fez lembrar de algumas histórias que ouvi no consultório. Uma Jovem mulher negra de 26 anos falava o quanto era difícil para ela chorar e se *“mostrar fraca”*, uma vez que em sua família todos eram bem fortes e não tinha espaço para dores. *“Eu convivo com pessoas que sofrimento é coisa de molengas.”*

Isso demonstra o quanto as memórias ficam guardadas em nossos corpos e o quanto aprendemos na relação com o outro e com os nossos cuidadores. Assim, os registros mnêmicos das famílias negras foram aprendendo ao longo das gerações a não se amarem e a não se sensibilizar com a própria dor e com a dor dos seus. O registro mnemônico é observado como um mapa corporal, que está repleto de informações acerca das dores, dos amores e sentimentos que são significativos para a constituição do psiquismo do sujeito.

Ainda segundo hooks, para conhecermos o amor, primeiro precisamos, como negros, aprender a responder às nossas necessidades emocionais. Isso pode significar

um novo aprendizado, pois fomos condicionadas a achar que essas necessidades não eram importantes. Isto é, ter experiências emocionais corretivas³⁴ que façam com que nossos corpos memorizem sensações boas e se acostumem com elas, podendo vivê-las de forma autêntica e espontânea, encontrando o prazer e o amor em um corpo antes tensionado pelo ódio. Muitas vezes confundimos o reconhecimento de nossas emoções com o desejo de se manter em controle. Quando ignoramos nossas reais necessidades, a tendência é nos fragilizarmos, tornarmos-nos vulneráveis e emocionalmente instáveis. As mulheres negras se esforçam muito para esconder essa situação.

Em nossa sociedade onde prevalecem os privilégios e o poderio dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros, temos sido profundamente feridos - como dizemos, “feridos até o coração” - e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e, conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência para os negros

Como afirma Izildinha Nogueira (1998), existe um processo histórico para que os negros ignorem seu próprio corpo. É comum que o negro seja levado à autodestruição que começa no “apagamento” de marcas físicas e da psique. Todo esse processo influencia na construção de uma identificação que se afirma diante da negação da auto imagem, internalizando apenas características socialmente aceitáveis - ou seja características do branco. Esses limites acerca do que é ou não aceito socialmente impossibilitam que o jovem negro crie para si um sentimento de auto estima baseado em um pertencimento racial da cultura e estética negra.

3.3 – Linguagem como conjuntos de signos e a internalização da cultura

A fala é divinamente exata, convém ser exato com ela. A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente³⁵. [Komo Dibi de Kulikoro]

³⁴ Sobre experiência emocional corretiva, ler Sandor Ferenczi (1992).

³⁵ HAMPATE BÂ, A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (coord.). História geral da África. Pag 187.

Neste capítulo observaremos como a linguagem é utilizada como ferramenta para fundar a nossa identificação, ou seja, o ser humano se funda na linguagem que o outro apresenta para ele e sobre ele. Visto isso, como o negro é fundado numa linguagem que já existe uma predisposição de significados sobre ele? O que pode acontecer com o ser humano quando o outro já diz o que ele é antes mesmo que ele nasça? A linguagem sobre o negro já o coloca em um lugar simbólico na sociedade e muitas das vezes também o coloca em um lugar físico.

Saussure (1975) diferencia a linguagem da língua, afirmando: “não é a linguagem que é natural do homem, mas a faculdade de constituir uma língua, vale dizer: um sistema de signos que corresponda a ideias distintas” (SAUSSURE, 1975, p.18). Segundo o autor, a linguagem é a estrutura genérica e abstrata onde a língua será abarcada, é a possibilidade da comunicação. Para o autor, o que predomina é o significado, enquanto o significante é unicamente um detalhe, um nome simplesmente que aquele significado recebeu.

Lacan propõe uma mudança na teoria de Saussure, para ele, o significante é aquele que é mais importante, os significados só irá ganhar uma coerência na rede de significantes. Os significados entropõe os significantes e o que da forma a linguagem são os significantes. Cada significante vai ter um sentido único para cada sujeito, esses significantes vão se ligar em outros significantes dando origem a uma rede onde os sentidos vão deslizar. Quando o sujeito introjeta esses significantes, que são oferecidos pela cultura, é o momento em que a linguagem é acessada. Neste momento o sujeito é gerido e constituído pela ordem do simbólico. É famosa a tese lacaniana de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem.” Lacan inicia um diálogo também com a linguística pragmática, que considera o discurso como prática social. Lacan, ao trabalhar com o discurso afirma que o discurso perfaz laço social.

A palavra, ou signo, não é a relação entre um nome e uma coisa, mas uma entidade psíquica composta pelo significado e significante. Se aplicarmos essa ideia ao termo “negro”, perceberemos que negro é o significante (som da palavra proferida) e a construção social imagética que se tem do negro é o significado. Antes mesmo do sujeito negro nascer já existe uma expectativa sobre ele, um significado para a palavra negro, signos essencialistas a respeito dele. Por exemplo, se for um homem, um jovem negro, pobre, morador de alguma favela. Espera-se que o jovem negro vá tender à

criminalização e à violência. Há, então, um discurso, uma linguagem que nomeia o negro, diz quem ele é e quem será na sociedade, que antecede a sua chegada e que vem de um Outro.

Para Mbembe (2014), os signos inferidos aos negros carregam tanta força que já não estão mais em um lugar de possibilidade de vir a ser, mas estão postos como um lugar de realidade. Isso acaba aprisionando o negro nesses estereótipos racistas e preconceituosos, pois na relação de poder, o outro diz quem seria o sujeito negro nessa relação. Dessa forma, o pensamento lacaniano parece pertinente à análise dada sua atenção à relação eu-outro. Lacan sugere que a construção da identificação se dará a partir da aquisição desses símbolos.

Quando pensamos a relação homem-cultura, não faz sentido pensar em impactos da cultura sobre o homem e sua subjetividade como duas partes diferentes, pois a medida que o sujeito faz as aquisições simbólicas, ele é construído como um integrante da comunidade e ao mesmo tempo que constrói um mundo ao seu redor. A cultura é parte constitutiva de subjetivação do Eu. Para Costa (1983), as regras das identificações estruturantes, definidas anteriormente, permitem que o sujeito acesse a cultura. Esta passa a ser uma segunda fonte de verdade ou realidade do sujeito, paralela às palavras e aos desejos maternos que anteriormente eram os únicos. Dessa forma, a relação que antes era exclusiva entre mãe-bebê é interrompida, primeiramente, pela presença de um terceiro, que faria o papel do pai e, posteriormente pela presença dos pares (sujeitos exteriores à família-sociedade e cultura). São essas instâncias que irão indicar ao sujeito o que é lícito e o que não é. São as identificações normativas propostas pelos cuidadores aos filhos que irão fazer a mediação necessária entre a cultura e o sujeito. Portanto, não existe natureza humana dissociada da cultura. Cada membro desse grupo é um portador de uma constelação de símbolos culturais, bem como criador, transmissor e reproduzidor desses símbolos.

Compreendemos a identificação, tanto individual quanto coletiva, como um sistema que se organiza em torno dos signos e significações das experiências e do ambiente que foram vivenciadas no contexto sócio histórico do sujeito. Podemos então pensar que internalização desses signos pode direcionar a atuação do sujeito negro na sociedade, seguindo a lógica em que a eficácia dessa internalização serve a manutenção das relações de poder.

Fanon (2008) nos ajuda a pensar em linguagem a partir de outro ponto de vista, o da assimilação³⁶. Quando o sujeito assimila uma linguagem, automaticamente, assume um mundo. Para o autor, falar “é sobretudo assumir uma cultura” (p. 33). Ou seja, o negro será visto como branco, como humano, à medida que adotar para si a língua dominante. Lembro-me de uma situação para exemplificar esse contexto. Durante minha graduação, estive em certo momento, com um colega branco, graduando de direito, no pilotis da PUC-Rio. Estávamos conversando ao mesmo tempo em que estava tendo uma espécie de palestra. Como estávamos distraídos não vimos quem estava falando apenas ouvíamos o discurso. Em um determinado momento o colega que estava comigo, procura com olhar curioso quem falava no meio da multidão. Até que solta uma fala racista: “nossa, é um homem negro que ta falando, como ele fala bem. Digo isso porque você sabe né, a gente tem forma específica para falar”. Nessa experiência o colega me questionou se surpreendeu a partir de uma fala dentro das normas cultas brasileiras e era um negro que possuía esse conhecimento. O acesso a linguagem culta, localizou o sujeito dentro da sociedade, ela já possuía uma fala branca, “nada mais sensacional do que um negro que se exprime corretamente, pois, na verdade, ele assume o mundo branco (p. 48)”. Outro exemplo é a fala desta jovem negra passou por uma experiência similar:

Já teve gente de eu abrir a boca e a pessoa falar “ué você fala diferente”. Diferente do que? Diferente como? Como é que se espera que eu fale? Tudo isso na adolescência. Isso me entristecia muito.

Quando o negro acessa a linguagem comum, dita universal, ele passa a poder ser percebido e reconhecido como semelhante. Muitas vezes o indivíduo sofre pressão por parte da sociedade a se adequar aos padrões culturais e dominantes, enquanto sua forma de falar é rechaçada.

O outro lado da moeda que Fanon (2008) traz a cerca da linguagem, é a forma depreciativa que o branco se dirige ao negro. Mudar as palavras, a forma de tratamento e por vezes falar ou agir de forma infantilizada para que o outro, o negro, possa entendê-lo. Isso é tentativa de enclausurar o negro nesse lugar dependente e de não saber. Aqui trago mais uma vivência pessoal durante minha graduação, como objetivo de exemplificar a teoria. No quarto período de psicologia, cursei uma matéria obrigatória chamada linguagem e cognição. Depois da matéria dada, chegou o momento de

³⁶ Sobre o conceito de assimilação, ler Fanon, 2008, p. 50 e Mbembe, 2018, p. 157.

avaliação, como de costume, era uma prova. O material foi distribuído e a turma iniciou a tarefa. A professora, já citada anteriormente e que possui processos por injúria racial, começou a caminhar pela sala, olhando os alunos, passando entre os corredores e cadeiras, de forma silenciosa. Uma hora depois do início da prova, essa professora para ao meu lado, olha a minha prova, olha para mim e simplesmente me dá a resposta da questão que eu estava fazendo seguido de um sorriso “afetuoso”. Conversei com meus colegas e nenhum vivenciou essa situação. Na época em questão eu fiquei bem incomodada e triste também. Essa atitude me comunicou que ela, a pessoa branca, é aquela que detém o conhecimento, e que eu, segundo ela, só posso acessá-lo a partir da ajuda benevolente dela.

Sendo assim, o sujeito vai se constituindo a partir das relações sociais nos contextos que estão inseridos. Apesar do negro viver em uma sociedade racista e esse significante ter sido inventado como algo depreciativo e pejorativo, isso tem caminhado para um lugar diferente. Hoje, em alguns contextos tem sido visto como algo que não precisa ser negado e que pode ser vivido como um motivo de orgulho. Transformando a relação entre sujeito negro e sua pele. Para Mbembe (2018) “essa palavra também é sinônimo ‘de luta tenaz pela liberdade e [indômita] esperança’” (p.276). Esta narrativa tem aparecido, ainda que timidamente em nossas falas, quando perguntei para um jovem negro o que significava ser negro eu ouvi a seguinte resposta: “[...] *é sobre tudo essa capacidade de resignificar, de se reinventar neste mundo e ser sujeito de nossa própria história. É mais ou menos isso, eu acho que ser negro é isso, é ser resiliente*”. O significante negro junto ao seu significado negativo não desaparecerá de nossas memórias e nem de nossos corpos, mas é preciso universalizar o termo negro como a “figura a daquele que está a caminho, que está pronto a se por no caminho” (p. 277), podendo se agentes de esperança em meio a toda uma sociedade estruturalmente racista.

Considerações Finais

A vida cotidiana dos sujeitos, em geral, é permeada por histórias e narrativas que causam, em nós, diversos sentimentos, tanto no enunciador, quanto no ouvinte. Ouvir as narrativas orais dos pacientes negros da clínica psicoterapêutica, dos adolescentes do projeto Há Esperança e de jovens negros, muitas vezes me impacta, pois se tratam de histórias com temáticas profundas, que podem até atravessar minha história pessoal. Ter acesso a essas narrativas, torna possível recordar de eventos que antes eu havia esquecido, gerando a possibilidade de resignificação. Para Bakhtin

(1992) as narrativas funcionam como estratégia para formar consciência, conceder a oportunidade de se deparar com situações vividas que provocam sensações, reflexões e formas de identificação que acrescentam valores na consciência do leitor ao se identificar com os personagens. Algumas narrativas nos fazem sorrir, outras chorar, outras sentir raiva e muitas despertam um misto de intensidade de sensações. Neste texto, trataremos de histórias de sujeitos negros em situações “comuns” de seu dia-a-dia, na família, no trabalho e nas relações em geral. Vou tratar dessas histórias, acreditando que o conceito de narrativa pode gerar compreensão da vida social em geral e da experiência humana.

Foi um exercício de rememorar diversas situações raciais, vividas desde a infância até os dias atuais. É como se eu legitimasse a partir de um documento essas vivências e seus impactos. Dando voz, escrita como processo de cura e catarse

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda. **The danger of a single story**. Youtube, 7 de Outubro de 2009. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg>> Acesso em 08/11/2017.

Alvarez, J., & Passos, E. Cartografa é habitar um território existencial. In: Passos, E., Kastrup, V., & Escóssia, L. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**, p. 131-149. Porto Alegre: Sulina, 2012.

BELEI, Renata. O uso de entrevista, observação e videogravação em pesquisa qualitativa. **Cadernos Educação FaE/PPGE/UFPel**. Pelotas, p.187-199, Janeiro/junho, 2008. Disponível em: http://www.ufpel.edu.br/fae/caduc/resumos_ed30.htm. Acesso em: 07 de maio de 2018.

BENTO, Maria Aparecida. CARONE Iray (Orgs). **Psicologia Social do racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6ª edição, editora vozes, Brasil, 2014.

BECKER, Fernando. **Epistemologia de professor: cotidiano da escola**. Petrópolis: vozes. 1986.

BERTAUX. Daniel. **Historias de vida dos padeiros da França**. Palestra proferida na Fundação Getúlio Vargas, Outubro de 1987.

_____. **Los relatos de vida**. Barcelona (ESP): Bellaterra, 2005.

BONDIA, Lorrrosa Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência**. Tradução de João Wanderlay Geraldi. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Linguística. Nº 9, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão bibliográfica. In: Ferreira, Marieta de Moraes e Amado Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Fundação Getúlio Vargas, 2006.

BUENO, Lucia Maria; CASTRO, Ana Lucia de (orgs). **Corpo, Território da Cultura**. São Paulo: Annablume, 2005.

Canal Afro Brasileiro. Youtube. 30 de agosto de 2006. Discurso proferido por Malcom X, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TIEJJVEaRGk>. Acesso em: 23 de abril de 2018

CAPRA, F. **As conexões ocultas**. Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neuza Santos. **Tronar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2ª edição. Rio de Janeiro. Editora graal, 1983.

DALGALARRONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre, 2000. Editora Artes Médicas do Sul

DOMINGUES, Petrônio. **Uma história não contada: Negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição**. São Paulo: editora Senac, 2004.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador. Editora EDUFBA. 2008.

FERENCZI, Sándor. **Obras completas psicanálise IV, Confusão de línguas entre adultos e a criança (A linguagem da ternura e da paixão)**. São Paulo. Martins Fontes. 2011.

_____. Sándor. Reflexões sobre o trauma (1992). In: **Obras completas**. São Paulo: Martins Fontes, v.4, 1992.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes (O legado da raça branca)**. 3ª edição. Volume 1. São Paulo. Editora Ática. 1978.

FERREIRA, Ricardo Franklin. CAMARGO, Amilton Carlos. **A naturalização do preconceito na formação da identidade do afro-descendente**, São Paulo. EccoS Revista Científica. Vol. 3 núm. 1, pp.75-92. Universidade nove de julho, 2001.

FILHO, José Moura Gonçalves. Humilhação social: humilhação política. In: Souza, Beatriz de Paula (org). **Orientação à queixa escolar**. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2ª edição. 2007.

_____. José Moura Gonçalves. Humilhação social: Um problema político. In: **Psicologia USP**. São Paulo, v.9, n.2, p. 11-67, 1998.

FOSHA, Diana. **The transforming power of affect: a model for accelerated change**. New York, New York: Basic Books. 2000.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: vozes , 1987.

GOFFMAN, Erwing. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro. Zahar editores, 1980.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUATTARI, F. e ROLNIK, S. **Micropolítica Cartografias do Desejo**. 6ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 2000.

HALL, Stuart. Quem Precisa da identidade? Tradução de Tomas Tadeu da Silva. In: Tomas Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença: a Perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, p.103-133, 2000.

_____, Stuart. **Conferência em Goldsmiths College** — University of London. 1995. Disponível

em: www.youtube.com/watch?v=SIC8RrSLzOs&list=PL9DB8464B43CFAC14.

_____, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. 3ª edição. Rio de Janeiro. DP&A editora. 1999.

_____, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte. Editora UFMG 2003.

HIRIGOYEN, MF. **Assédio moral: a violência perversa no cotidiano**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HAMPATE BÂ, A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (coord.). História geral da África.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estado. Pesquisa Nacional por amostra de domicílio (Pnad). Dados disponível em: <https://noticias.r7.com/economia/ibge-salario-de-brancos-e-80-maior-que-de-pretos-e-pardos-23022017>. Acesso em: 02/04/18.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Atlas de Violência de 2017. Disponível em:

http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253.

Acesso em: 02/04/2018.

KEHL, MR. **Deslocamentos do Feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

LACAN, Jacques. **As Formações do Inconsciente**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1957-1958.

_____. **A Identificação, seminário inédito**, CIDADE E EDITORA, 1962.

_____. **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro. Zahar Ed.1985.

Mano Brown. 2006. **A vida é um desafio**. 1000 trutas, 1000 tretas, Racionais Mc's. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w59-lxxUyfE>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança, Lisboa: Antígona, 2014.

_____. **Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. Tradução de Renata Santini, n-1 edições, 2018.

_____. **Políticas de inimizados**. Tradução de Marta Lança, Lisboa: Antígona, 2017.

MOURA, Clovis. **O racismo como uma arma ideológica de dominação**. Disponível em:

http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina_inicial/Biblioteca/70_O_racismo_como_arma_ideologica_de_dominacao_Clovis_Moura_.pdf , 1994.

_____. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: átia, série fundamentos, v.34, 1988.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade nacional versus Identidade negra**. Petrópolis. Autêntica editora. 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo**. Rio de Janeiro. Editora paz e terra.1978.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo. Sankofa: matrizes brasileiras da cultura africana, 4. 2009.

IDEM DE CIMA SO QUE O ARTIGO DO NOBLES

NOGUEIRA, Izildinha Beatriz. **Significações do Corpo Negro. Tese de doutorado**. São Paulo: Universidade de São Paulo. 1998.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. Tempo Social: Revista de Sociologia da USP. 19 (1), 287-308; 2007.

POLLAK, Michel. **Memória, esquecimento e silêncio**. IN: Estudos Históricos, v. 2, n. 3. Rio de Janeiro, p.3-5, 1989.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. IN: Estudos Históricos, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

RAMOS, Guerreiro. In: Haroldo Costa. **Fala Crioulo**. Editora Record, 1932.

REVEL. Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Maria do Rosário e Nilton Milanez. São Carlos: claraluz, 2005.

ROUDINESCO, Elisabeth. PLON, Michael. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro. Zahar. 1998.

SABINO, Cesar. A louridade da loura. In: GOLDENBERG, Mirian (Org.) **O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultural brasileira**. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores Editora, 2007.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1975.

SOUZA, Mônica Lima e. **Heranças africanas no Brasil**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SOUZA, Neuza Santos. **Tronar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2ª edição. Rio de Janeiro. Editora graal, 1983.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudos psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**, 26 (1), 83-94. São Paulo. 2014.

VALLADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participantes. **Rev. bras. Ci. Soc.** V. 22, n. 63, p. 153-155, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092007000100012&script=sci_arttext. Acesso em: 07 de maio de 2018.

VERGNE, Celso de Moraes. VILHENA, Júnia. ZAMORA, Maria Helena. ROSA, Carlos Mendes; **A palavra...é genocídio: a continuidade de práticas racista no Brasil;** psicologia & sociedade, 27(3), 516-528, Rio e Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2015.

VILHENA, J. **A Violência da Cor: sobre racismo, alteridade e intolerância.** Revista de Psicologia Política, Belo Horizonte, vol. 6, n. 12, 2006.

VOLPI, José Henrique. **Somatização:** a memória emocional ancorada no corpo. Curitiba: Centro Reichiano, 2004. Disponível em: www.centroreichiano.com.br/artigos. Acesso em:

WILSON, Amos N. **The Falsification of Afrikan Consciousness: Eurocentric history, psychiatry the politics of White supremacy.** Afrikan World InfoSystems, 1993.

<https://www.youtube.com/watch?v=9VVtUCN2xLI> izquierdo, entrevista 2014. Acesso 20 de setembro de 2018

http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v21n02/v21n02_08.pdf

ALVARES e PASSOS, 2009 <https://www.editorasulina.com.br/img/sumarios/473.pdf>

A CARTOGRAFIA E A RELAÇÃO PESQUISA E VIDA*

Roberta Carvalho Romagnoli

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702005000200008

O desejo, metonímia do ser. KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões.* São Paulo: Boitempo, 2009 pagina 120

<https://www.youtube.com/watch?v=g52jzCTUKXA>

MEMÓRIA COLETIVA E LEMBRANÇAS INDIVIDUAIS A PARTIR DAS PERSPECTIVAS DE MAURICE HALBWACHS, MICHAEL POLLAK E BEATRIZ SARLO

Fábio Daniel Rios¹

Emicida