

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Medicina

Programa de Pós-graduação em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência

Cristiane da Silva Ribeiro

***TORNAR-SE NEGRO, DEVIR SUJEITO: uma investigação psicanalítica acerca
das reverberações clínicas e políticas do racismo***

Belo Horizonte
2020

Cristiane da Silva Ribeiro

TORNAR-SE NEGRO, DEVIR SUJEITO: uma investigação psicanalítica acerca das reverberações clínicas e políticas do racismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência.

Área de concentração: Medicina Preventiva e Social.

Linha de Pesquisa: As múltiplas faces da violência e seu impacto para a saúde das pessoas e populações.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cristiane de Freitas Cunha Grillo.

Coorientador: Prof. Dr. Fábio Santos Bispo

Belo Horizonte
2020

Ribeiro, Cristiane da Silva.
R484t Tornar-se negro, devir sujeito [manuscrito]: uma investigação psicanalítica acerca das reverberações clínicas e políticas do racismo. / Cristiane da Silva Ribeiro. - - Belo Horizonte: 2020.
116 f.
Orientador (a): Cristiane de Freitas Cunha Grillo.
Coorientador (a): Fábio Santos Bispo.
Área de concentração: Medicina Preventiva e Social.
Dissertação (mestrado): Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Medicina.

1. Racismo/tendências. 2. Acontecimentos que Mudam a Vida. 3. Construção Social da Identidade Étnica. 4. Estresse Psicológico. 5. Grupo com Ancestrais do Continente Africano. 6. Psicanálise. 7. Literatura. 8. Filosofia. 9. Política Pública. 10. Pesquisa Qualitativa. 11. Dissertação Acadêmica. I. Grillo, Cristiane de Freitas Cunha. II. Bispo, Fábio Santos. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Medicina. IV. Título.

NLM: WA 305



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
CENTRO DE PÓS GRADUAÇÃO
FACULDADE DE MEDICINA

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DA ALUNA CRISTIANE DA SILVA RIBEIRO

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO DE PROMOÇÃO DE SAÚDE E PREVENÇÃO DA VIOLÊNCIA.

Realizou-se, no dia 28 de agosto de 2020, às 14:00 horas, plataforma virtual, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Torna-se negro, devir sujeito: uma investigação psicanalítica acerca das reverberações clínicas e políticas do racismo.*, apresentada por CRISTIANE DA SILVA RIBEIRO, número de registro 2018711932, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PROMOÇÃO DE SAÚDE E PREVENÇÃO DA VIOLÊNCIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Cristiane de Freitas Cunha Grillo - Orientador (UFMG), Prof(a). Fábio Santos Bispo (UFES), Prof(a). Vitoria Regia Izau (UEMG), Prof(a). Jaqueline de Oliveira Moreira (PUC /MG), Prof(a). Mametu Muiandê / Efigênia Maria da Conceição (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 28 de agosto de 2020.

Prof(a). Cristiane de Freitas Cunha Grillo (Doutora)

Prof(a). Fábio Santos Bispo (Doutor)

Prof(a). Vitoria Regia Izau (Doutora)

Prof(a). Jaqueline de Oliveira Moreira (Doutora)

Prof(a). Mametu Muiandê / Efigênia Maria da Conceição (Mestre)



Documento assinado eletronicamente por **Cristiane de Freitas Cunha Grillo, Professora do Magistério Superior**, em 21/09/2021, às 14:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Vitória Régia Izaú, Usuário Externo**, em 21/09/2021, às



22:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Santos Bispo, Usuário Externo**, em 22/09/2021, às 18:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Efigenia Maria da Conceição, Usuário Externo**, em 14/10/2021, às 20:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jacqueline de Oliveira Moreira, Usuário Externo**, em 09/11/2021, às 16:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0820766** e o código CRC **4FEF40C6**.

A todas as Mulheres Negras, de todos os tempos e lugares, que não consentiram com o silenciamento imposto pelo Outro e por si mesmas, e se autorizaram ao ato subversivo da escrita. Eis-me aqui!

À primeira feminista negra que conheci na vida, ainda que sobre isso nada soubesse: Vó Chica, minha Amora.

A cada mulher da Rede Mães de Luta MG.

À filha única de Orixá solteira, Benilda Brito, que transpira e inspira com sua existência e que emprestou sua escrevivência a esse trabalho.

Ao amor companheiro que me encontrou ao longo dessa jornada: obrigada, Eliane Dias!

AGRADECIMENTOS

Prepara que lá vem textão! Apostar em uma escrita que valorize a autoria me deixa esse desafio de tentar enfiar um mundo de gentes que fizeram parte dessa trajetória nesta parte do texto. Certamente, gastaria outra dissertação para descrever a importância de cada pessoa nessa encruzilhada da minha vida. Tentarei ser breve!

Olorum, Supremo Maior.

À Oxum, à Oxóssi e à Iansã, que me cuidam desde antes de eu saber deles. Asè!

Às mulheres da minha louca família — e que os homens se sintam contemplados —, desde a matriarca suprema Dona Chica, que pariu mulheres pretas poderosas, entre elas minha Mãe Marli que, por sua vez, pariu mulheres que deveriam se atrever a ser o que quisessem na vida. Entre elas, estou eu, que contei sempre com as preciosas companhias da nossa rainha Greice Kelle e da nossa pequena grande mulher Jéssica Fernanda. Papai Wantuir e irmãozinho Coelho, vocês são muito importantes para nós. Aos sobrinhos amores Paulinho e Théó!

À Mametu Muiandê, que me adotou no coração e que me cuida.

À Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência, Prof.^a Dr.^a Elza Machado de Melo, que transformou sua indignação em ato diante das impossibilidades de muitos sujeitos ingressarem no formato clássico do Mestrado acadêmico e sustenta, juntamente com outros professores, o Mestrado profissional na Faculdade de Medicina da UFMG a partir de um conceito ampliado e cidadão de Saúde.

À orientadora Cristiane Cunha, que acolheu minhas questões de pesquisa com tanta generosidade e cuidado, sendo constante seu incentivo diante dos impasses.

Ao coorientador Fábio Bispo, que me orienta desde construções de projetos anteriores, sempre com muito cuidado, carinho e transmissão lacaniana cercada de afeto.

Às amigas-irmãs mais fantásticas do mundo, que quase sempre compreenderam as minhas ausências das festividades durante esse percurso de pesquisa: Marina, Elaine, Vanessa, Paulinha, Bruna e Vanessa. Vocês são meu refúgio nos momentos mais difíceis.

À companheira de vida e de luta, Ayala, por ser essa doçura em formato de rocha que tanto me incentiva.

Aos amigos Régis Spíndola e Helton Sales pelas conferências filosóficas da realidade urbana pelos bares de Belo Horizonte.

Aos companheiros do Programa de Residência no Complexo da Maré, onde pudemos dividir sonhos, medos e os desafios de uma moradia compartilhada durante seis meses: Mona, Alex, Drica, Cata, York, Tim, Paula, Nhaga, Giovanni e Jiobardjan. Confluência!

À equipe de agentes do não-todo do Projeto Desembola na Ideia, pelo desejo cotidiano na invenção de novas formas de conexão aos adolescentes. Musso Greco, obrigada por ter lido minhas mãos há dois anos. Obrigada, Olívia Viana, minha grande amiga artista psicanalista antirracista, por todas as trocas. Obrigada, Vinícius, Marcelo, Nara, Bárbara, Diana, Bia, Clara, Guto, Núria, Rosalva, Fábio, Bianca, José, Gabi, Márcio, Letícia, Louise, Thiago e Seu Zé.

Obrigada Rafa, nossa Presidenta da Associação Imagem Comunitária, pela aposta constante no meu trabalho e por ter possibilitado esse encontro lindo que potencializou a luta dessas mulheres a partir da Rede Mães de Luta MG.

Às companheiras do cartel “Psicanálise e Segregação”, Elaine, Gabi, Marcela e Paulina e nosso “mais um” Henri Kaufmanner. Um brinde à questão de cada um e ao nosso modo de compartilhá-las.

À professora Andréa Guerra, por todos os encontros, convites, apostas e, principalmente, pelo comprometimento com o antirracismo e sua transmissão.

À professora amiga querida, Elisa Massa, pelos encontros, discussões, dicas, amparo e cervejas.

Ao grande Mestre Quilombola, Antônio Bispo dos Santos, pelos ensinamentos inspirados na cosmologia politeísta afroquilombola que nos chama a todos pra gira.

À analista Fernanda Otoni, que me ajuda a seguir orientada pelo meu desejo.

À Nayara Garófalo, que além de ter acolhido meu pedido por revisar esse texto com a técnica de uma profissional e os olhos de uma mulher negra, ainda é a Presidenta do maior Bloco Afro que a cidade de Belo Horizonte já sentiu. Vida longa ao nosso Bloco Afro Angola Janga!

Às mulheres que encontrei e que me encontraram na Rede de Mulheres Negras de Minas Gerais e no Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras. Vocês são semente!

A cada mulher-mãe da Rede Mães de Luta MG por mais de um ano de afeto, parceria, lágrimas, dores e incidência política. Vocês são pura rebeldia: Kaká, Tereza, Débora (SP), Jhutay, Nívia (RJ), Cléo, Myrian, Makota Cássia, Ednéia, Sheila, Elizete, Ana Paula, Nina, Lúcia, Sílvia e Celina.

“Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar essas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência.” (Conceição Evaristo, *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, 2016)

RESUMO

As múltiplas faces da violência e seu impacto para a saúde das populações são manifestas e se apresentam no sofrimento psíquico das pessoas negras em decorrência do racismo. Tal fenômeno, cada vez mais, deixa de ser tratado como questão unicamente de ordem social e econômica e torna-se um problema de saúde pública de urgência na promoção e proteção à cidadania de populações vulnerabilizadas. Movimentos sociais organizados e poder público somam esforços traduzidos em políticas públicas que objetivam a redução das desigualdades por meio da equidade, como a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Contudo, diante do cenário da necropolítica e da expansão do genocídio, o racismo estrutural brasileiro sustenta a exclusão social e a violação de direitos à população negra, incidindo sobre a saúde mental dessas pessoas. O objetivo desta pesquisa foi analisar, a partir de narrativas individuais e coletivas, as dimensões, subjetiva e política, das saídas construídas por pessoas negras diante da violência do racismo na perspectiva da psicanálise lacaniana. Realizou-se uma pesquisa qualitativa, a partir da análise de três narrativas de experiências, individuais e coletivas, nas quais o fenômeno da violência do racismo se apresentou de forma manifesta e nas quais foram elaboradas saídas da situação de sofrimento advindas da mesma. Adotou-se o método das escrituras e de sua análise a partir de referenciais teóricos da filosofia e da psicanálise lacaniana que tratam do tema do racismo e da violência. Na segunda seção, foi possível destacar o racismo estrutural como fenômeno presente na sociedade brasileira e sua incidência na saúde mental de pessoas negras como sofrimento psíquico. A terceira seção foi dividida em três partes, sendo que, na primeira, uma escritura foi analisada e destacou-se o modo como a dimensão racista da violência se apresenta no discurso e no laço social a partir da banda de Moebius da topologia lacaniana, e duas estratégias construídas por sujeitos de um território a partir do conceito do “devir negro no mundo” de Achille Mbembe (2018). Na segunda parte, foi analisada a escritura de uma rede de mulheres-mães militantes que foi inaugurada com o nome Rede Mães de Luto e Luta MG e que, menos de um ano depois, foi modificada para Rede Mães de Luta MG, em que foi possível pensar na operação subjetivo-política implicada na supressão do significante “luto” como um deslocamento, um giro que possibilitou um escoamento da dor, diante do Real indizível do luto e da dor sempre presente, mas que pode construir outros objetos e discursos para reduzi-la. A terceira parte contém a escritura de uma mulher negra intelectual militante, que foi analisada na quarta seção a partir da operação “tornar-se negro” proposta por Neusa Santos Souza (1983) e de psicanalistas lacanianos que trabalharam os conceitos de nomeação e violência em suas elaborações teóricas. Foi possível destacar que a militância não pode ser descartada, em sua função de tratamento, por não trazer garantias subjetivas, e, de igual modo, a saída subjetiva não pode ser descartada por não trazer garantias coletivas.

Palavras-chave: Racismo. Escritura. Tornar-se negro. Devir negro. Psicanálise.

ABSTRACT

The multiple faces of violence and its impact on the health of populations are manifested and present themselves in the psychic affliction of black people as a result of racism. This phenomenon, even more, discontinues to be treated as an issue singularly of social and economic order and converts into an urgent public health problem in the promotion and protection of citizenship of vulnerable populations. Social movement organizations and public authorities add efforts turned into public policies that intend to reduce inequalities through equity, such as the National Policy for Integral Health of the Black Population. Nevertheless, given the scenario of necropolitics and the expansion of genocide, the structural racism in Brazil supports social exclusion and the violation of rights for the black population, causing damages to the mental health of these people. The main goal of this research was to analyze from the individual and collective narratives to the dimensions, subjective and political, of the sources built by black people that faced the racism violence, using the perspective of Lacanian psychoanalysis. Qualitative research was conducted, based on the analysis of three narratives of experiences, individually and collectively, in which the phenomenon of violence of racism manifested itself clearly, which emerged from the situation of suffering results from it. The *writingvivence*¹ method and its analysis were adopted based on theoretical references of Lacanian philosophy and psychoanalysis that deal with the theme of racism and violence. In the first chapter, it was possible to highlight the structural racism as a phenomenon present in Brazilian society and its impact on the mental health of black people as psychological distress. The second chapter was divided into three parts being that, in the first part, a *writingvivence* was analyzed and highlighted how the method of how the racist dimension of violence manifests both in the discourse and in the social bond of Mobius strip of the Lacanian topology, and two strategies constructed by subjects of territory based on "becoming black in the world" by Achille Mbembe (2018). In the second part, it was analyzed the *writingvivence* of a network of militant women-mothers was founded under the name of Mothers Network of Mourning and Fight MG (Rede de Mães de Luto and Luta de MG) which that, in less than a year later, its name was switched to Mothers Network of Fight MG (Rede de Mães de Luta MG), in which it was possible to think of the subjective-political operation implied in the suppression of the meaning of the word "mourning" as a displacement, a turn that made possible the discharge of the pain, facing off the real unspeakable of mourning and pain that is always present, and that can construct other objects of discourses to reduce them. The third part counts on the *writingvivence* record of a black intellectual militant woman, which was analyzed in the third chapter from the operation of "becoming black", proposed by Neusa Santos Souza (1983) and from the Lacanian psychoanalysts that worked on the concepts of denomination and violence in their theoretical elaborations. It was possible to highlight that the militancy cannot be discarded, in its function of treatment, for not bringing subjective guarantees, and, likewise, the subjective exit cannot be ruled out for not bringing collective guarantees.

Keywords: Racism. "*Writingvivence*". Becoming black. Converting black. Psychoanalysis.

¹ *Writingvivence* is the junction of the words "writing" + "vivence"; Term created by Conceição Evaristo, one of the most influential black writer of the world, to describe the writers that use literature to survive.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 O RACISMO À BRASILEIRA INTERROGA A PSICANÁLISE?	27
3 ESCRIVÊNCIAS: O LUGAR DA AUTORIA NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO	36
3.1 R(existir): o <i>devir-negro no mundo</i> a partir das encruzilhadas	39
3.2 O luto que funda um coletivo: o luto e a luta em uma rede de mães militantes	56
3.3 Política do bem-viver: a escriturância de uma mulher negra militante ...	67
3.3.1 Entrevista de Benilda Regina de Paiva Brito na íntegra.....	68
4 TORNAR-SE NEGRO: DIMENSÕES SUBJETIVAS E POLÍTICAS DA NARRATIVA DE UMA MULHER NEGRA.....	81
4.1 Uma leitura de <i>tornar-se negro</i> a partir da narrativa de uma mulher negra militante	82
4.2 Um modelo para se constituir – narcisismo e Ideal do Eu em <i>Tonar-se Negro</i>	87
4.3 Saídas em construção: paradoxo	90
4.4 Entre o universal e o singular, a política e a clínica, o social e a subjetividade.....	94
5 CONSIDERAÇÕES ENCRUZILHADAS	100
REFERÊNCIAS.....	110

1 INTRODUÇÃO

Eu não sou uma negra alforriada, serei sempre uma negra valente e atrevida.

Mametu Muiandê

A presente pesquisa busca investigar algumas das formas de elaboração do sofrimento psíquico do sujeito negro diante da violência cotidiana do racismo a partir da teoria psicanalítica. Quais trabalhos psíquicos, subjetivos e políticos serão necessários para que o sujeito negro torne menos profundas as marcas da violência racista? A partir desta questão, meu objetivo geral será analisar, a partir de narrativas individuais e coletivas, as dimensões subjetivas e políticas das saídas construídas por pessoas negras diante da violência do racismo na perspectiva da psicanálise lacaniana. Mesmo não perdendo de vista a dimensão absolutamente singular pela qual são construídas as saídas psíquicas do sofrimento de cada sujeito, essa questão parte da hipótese — a partir da minha vivência de participação em coletivos e movimentos sociais — de que há uma dimensão na participação política que produz efeito de redução no sofrimento psíquico de pessoas negras e que é pouco considerada em sua função clínica nos estudos psicanalíticos.

A presente questão surgiu a partir da maturação de vivências pessoais e profissionais na relação com coletivos e movimentos sociais, dos quais enfatizo a Rede Estadual de Mulheres Negras de Minas Gerais², o N'ZINGA Coletivo de Mulheres Negras³ e a Rede Mães de Luta MG⁴. A questão raça/racismo é presença constante na minha vida pessoal, acadêmica e profissional. Mulher negra e moradora de periferia, esses atravessamentos foram tomando diferentes contornos

² A Rede de Mulheres Negras de Minas Gerais é um movimento de militância composto por mulheres negras que têm como bandeiras centrais a luta contra o racismo, contra o sexismo e pelo bem viver. Cf. https://www.facebook.com/rededemulheresnegrasdeminasgerais/?ref=page_internal. Acesso em 10 mai. 2020.

³ O N'ZINGA Coletivo de Mulheres Negras é uma organização feminista negra, fundado em 1986, e que contou com a intelectual e ativista Lélia González como uma de suas fundadoras. Suas bandeiras são a luta contra o racismo, contra o sexismo e contra toda forma de opressão contra a população negra. Cf. <https://www.facebook.com/profile.php?id=100007537129134&sk=about>. Acesso em 10 mai. 2020.

⁴ A Rede Mães de Luta MG foi fundada em maio de 2019 e conta atualmente com a participação de mais de 30 coletivos e entidades, com o objetivo de dar visibilidade à atuação de mulheres que tiveram filhos ou outros familiares assassinados ou encarcerados, e que buscam fazer incidência política com sua luta. Cf. https://www.facebook.com/maesdelutamg/about/?ref=page_internal. Acesso em 10 mai. 2020.

na medida em que me foram possíveis alguns acessos. Localizo o ingresso na vida acadêmica como o lugar que inaugura minha posição de me colocar a trabalho a partir dessas marcas e iniciar minhas elaborações subjetivas e construções textuais acerca dessas questões. Durante a graduação, dois projetos de iniciação científica foram fundamentais nesse processo: “Imagens construídas: um estudo de caso das representações sociais de jovens a respeito da violência urbana no aglomerado Morro das Pedras/Belo Horizonte” e “O papel da escola pública na formação da identidade de alunos e ex-alunos negros”. Na primeira pesquisa, entre outros fatores, foi possível analisar a função do racismo como fator predominante no processo de exclusão de jovens atravessados pela criminalidade, influenciando radicalmente suas escolhas, seus projetos e suas trajetórias de vida. Já na segunda pesquisa, eu fui uma das entrevistadas. A experiência de narrar minha própria história a partir das memórias das relações escolares me possibilitou nomear uma série de afetos e sentimentos. E, desde então, as formas de lidar com esses sofrimentos do racismo cotidiano, inclusive nas vivências das relações acadêmicas, foram radicalmente afetadas. Para falar sobre essa dupla experiência do racismo, ou seja, de um lado saber da existência do fenômeno e de outro nomeá-lo como experiência viva no próprio corpo, utilizarei Frantz Fanon em *Pele Negra Máscaras Brancas* (2008):

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsistência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês. Que conclusão tirar de tudo isso? (FANON, 2008, p.132)

Assim se seguiram e ainda seguem minhas trajetórias pessoal, profissional e acadêmica afetadas por novos contornos e formas de lidar com os sofrimentos dos racismos cotidianos, em dimensões subjetivas e também políticas, à medida que investigações e análises se desdobram delas. É nesse movimento constante, impulsionada pelo desejo de saber, pelas contingências, encontros e trocas que

destaco a sabedoria ancestral da Mestra Mametu Muiandê⁵ que, durante uma disciplina ministrada na UFMG⁶, localiza o processo de formação como um “trocar de folhas” cotidiano. Mais do que um conceito, é a transmissão de um modo de vida, de (r)existência. Ela aproxima o Doutorado na academia àquele que se dá na Umbanda e no Candomblé após 21 anos de dedicação aos “conhecimentos, saberes e fazeres”. Com quarenta e dois anos de santo na Umbanda e mais de trinta anos de “despertamento” de sua Inquice Matamba no Candomblé, o processo de aprendizagem e de transmissão é um processo de formação permanente, constante e contínuo, folha a folha. Ao trabalho!

Durante mais de 10 anos de trabalho com política de segurança pública, na execução de medidas socioeducativas e de prevenção à criminalidade, a questão racial sempre esteve presente nos atendimentos e acompanhamentos de equipes. Presença que nomearei como paradoxal uma vez que porta, por um lado, o real dos corpos negros dos adolescentes e jovens atendidos, mas por outro, a presente recusa e negação de tornar este fenômeno questão de trabalho. Nunca estive presente em uma formação ou capacitação, entre 2005 e 2016 — período em que fui trabalhadora dessas políticas públicas —, que localizasse raça e racismos como tema central. Raça se resumia, nesses espaços, naquele dado estatístico sempre mencionado nos diagnósticos de letalidade juvenil ou da criminalidade violenta, mas nunca aprofundado no sentido de se pensar suas causas e consequências, tanto no que se refere ao público atendido, quanto às dinâmicas internas do trabalho. O racismo aparecia naquele questionamento feito por algum profissional da equipe, geralmente negro, que por constrangimento e/ou negação, não lograva em produzir qualquer avanço na discussão. Em suma, esses elementos configuravam um dado a ser preenchido nos formulários e protocolos, mas que representavam sempre um hiato entre profissionais que diziam não saber como abordar essa pergunta com os jovens ou familiares, aqueles que preenchiam o dado de acordo com “sua própria

⁵ Efigênia Maria da Conceição, Mametu Muiandê ou Mãe Efigênia, nascida em 02 de janeiro de 1946, é uma sacerdotisa da Umbanda e do Candomblé de nação Angola e matriarca do quilombo Manzo Ngunzo Kaiango, fundado por ela há mais de 40 anos. É um Quilombo urbano, situado no bairro Paraíso, em BH/MG. A comunidade obteve, em março de 2007, o certificado de auto-reconhecimento como remanescente de quilombo, título que somente três quilombos possuem na cidade de Belo Horizonte. Cf. <http://www.kilombomanzo.org/>

⁶ Disciplina “Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé”, que compõe o Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais com o ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira, tornado obrigatório pela Lei 10.639/03. Cf. <https://www.saberestradicionalis.org/>

percepção” e, ainda, aqueles que decidiam por não preenchê-lo. Os resultados são políticas que transmitem dados não confiáveis e/ou subnotificados, incapazes de retratar a parcela da população brasileira que mais as utiliza. De acordo com os dados publicados pelo Governo Federal, em 2018, relativos ao Levantamento Anual do Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS, 2018), com dados referentes ao ano de 2015, em relação ao perfil dos jovens em restrição e privação de liberdade no Brasil, 61% foram considerados pretos ou pardos, 23% brancos e 14% não tiveram registradas sua raça ou cor. O que significa não ter uma cor registrada? Não foi perguntado? Não foi respondido?

No que se refere ao público atendido, o silenciamento diante da cor da própria pele não é diferente. Uma cena se repetiu inúmeras vezes durante meus atendimentos aos jovens. Quando eu perguntava como declaravam sua raça/cor, conforme é solicitado em grande parte dos formulários de atendimento, respondiam: “brancos”. Visivelmente não o eram. Ora cabisbaixos, ora sem modificar a tonalidade da voz que já respondera diversas outras perguntas, respondiam: “sou branco”. Com espanto, que fazia muita questão de trazer estampado em meu rosto, questionava: branco? E as reações eram as mais diversas. Risadas seguidas de “tô brincando, sou moreno”; silêncios e constrangimentos; familiares que estavam presentes no atendimento e que “consertavam” a resposta pelos jovens, ao que eles apenas consentiam; e outros tantos que usavam meu corpo como referência e me perguntavam “você é de qual cor?”.

Kangenguele Munanga (2017) refere-se à ambiguidade do racismo à brasileira em comparação a outros povos, como os norte-americanos e sul-africanos. O fato do racismo no Brasil se dar de forma implícita, ou seja, nunca ter sido “institucionalizado ou oficializado com base em princípios racialistas de pureza de sangue, de superioridade ou inferioridade raciais” (MUNANGA, 2017, p. 38) como naqueles países, reduz a discriminação a questões econômicas e de classe social. O autor nomeia como “inércia do mito da democracia racial brasileira” esse modo dos brasileiros se olharem no espelho dessas outras realidades e se “perceberem sem nenhuma mácula, em vez de fitarem o próprio espelho” (MUNANGA, 2017, p.38). Assim, perpetuamos e garantimos a manutenção dessa lógica de construção social, na qual a negação do racismo estrutural produz dispositivos cada vez mais sofisticados de opressão, violência e extermínio.

Em 2016 e 2017, retornando à Política de Prevenção à Criminalidade na gestão do Programa Fica Vivo e do Programa Mediação de Conflitos em dois aglomerados na zona sul de BH — locais onde atuei anteriormente como oficinaira (2007) e como técnica (2011) —, ampliei meu campo de atuação para além dos jovens, considerando as violências e as estratégias de sobrevivência desses jovens de maneira singular, mas também conectados, ou na relação, com suas comunidades. O trabalho com os jovens nos seus territórios de moradia me possibilitou ampliar a reflexão sobre o genocídio e o encarceramento da juventude negra. A violência institucional, advinda do racismo estrutural, que muitas vezes impossibilita o acesso aos direitos mais básicos, produz adoecimentos que têm como resultado tantas ou mais mortes do que àquelas produzidas pela violência urbana. Na minha vivência, a organização comunitária se coloca como uma das possibilidades de se fazer com que saídas individuais e coletivas sejam elaboradas, transformando o sujeito e o próprio coletivo.

Durante essas trajetórias, segui e sigo fazendo que o incômodo da elaboração de uma resposta singular sobre raça/cor se torne material de trabalho nos atendimentos, juntamente com outros elementos que irão produzir escolhas e projetos de vida que, possivelmente, terão reverberações políticas e coletivas. Como operar com a fragilidade e a precariedade dos laços sociais estabelecidos entre os jovens e as instituições, começando pela própria transmissão familiar? Como operar com a descrença desses jovens de que algo ou alguém possa assumir a consistência de que eles necessitam para elaborar e sustentarem seus projetos de vida? Como construir questionamentos aos jovens sobre suas escolhas “forçadas”, buscando elaborar saídas menos devastadoras e mortíferas, nessa sentença em que a sociedade lhes apresenta como imperativa a própria morte ou a daqueles que têm a mesma cor deles?

Mesmo com tantas questões voltadas diretamente para o contexto dos adolescentes e jovens nomeados como vulneráveis ou em situação de risco social, escolhi, para a presente pesquisa, um recorte que passa também por outros caminhos. Tanto nas experiências com trabalhos em comunidades como nas minhas vivências como militante em movimentos de mulheres negras, apesar de constatar que a violência dos racismos e seus efeitos não eram menores do que nos atendimentos individuais, sempre me provocou entender o que faz com que algumas

peças se mantenham unidas em tomo das bandeiras de luta. Mesmo reconhecendo que a dimensão de sofrimento que cada pessoa apresenta individualmente passa por construções radicalmente singulares a partir de cada história de vida, parece-me que a nomeação daquele espaço coletivo é algo que “fortalece” e do qual cada um pode fazer o próprio uso para aplacar dores e sofrimentos advindos da violência do racismo. O que mantém cada sujeito em um coletivo? Como movimentos históricos, por exemplo o Movimento Negro, incidem nas singularidades de seus membros? Qual a função de um coletivo na vida dos sujeitos? Provocada pela aparente escassez de estudos psicanalíticos sobre as questões raciais e, também, sobre a função de um coletivo na vida dos sujeitos decidi que algumas dessas questões poderiam encontrar lugar neste trabalho.

O apagamento, na seara de referências intelectuais, de psicanalistas negras como Virginia Leone Bicudo, Lélia González e Neusa Santos Souza, além de Frantz Fanon, entre outros pensadores que se utilizaram da psicanálise para suas elaborações, me fez pensar na importância da narrativa de pessoas negras no contexto da produção de saber. Quem está autorizado a produzir conhecimento? E, mesmo quando esse conhecimento é produzido, quem o legitima como aquele que será difundido em determinado campo de saber? O que produz reconhecimento e o que é preciso para ser reconhecido intelectualmente?

Meu contato com a obra *Tornar-se Negro*, de Neusa Santos Souza (1983) que, cabe salientar, não é sua única obra⁷, se deu muitos anos após a conclusão da minha graduação. Acaso ou deficiência do meu currículo de formação? O fato de Jurandir Feire Costa, responsável pela escrita do prefácio de seu livro, e que foi republicado novamente em seu livro *Violência e Psicanálise* (2003)⁸ sem sequer mencionar a obra de Neusa, foi um mero esquecimento? O que quer escancarar o apagamento de Virgínia Leone Bicudo da produção intelectual da sociologia e também da psicanálise brasileira? Virgínia foi a primeira psicanalista não-médica do Brasil, autora da primeira tese⁹ brasileira sobre relações raciais no país, responsável, juntamente com Florestan Fernandes e Roger Bastide, pelo estudo da

⁷ Cf. SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: LeBooks, 2019; SOUZA, N. S. *A psicose: um estudo lacaniano*. Revinter, 1999; HANNA, M. S. G. F.; SOUZA, N. S. *O objeto da angústia*. 7 Letras, 2005.

⁸ Cf. COSTA, J. F. *Da cor ao corpo: a violência do racismo*. In: _____ *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 2003. P.135 – 153.

⁹ Cf. BICUDO, Virginia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Edição organizada por Marcos ChorMaio. São Paulo, Editora Sociologia e Política, 2010, 192 pp.

UNESCO¹⁰ que desvelou o mito da democracia racial em um momento em que o Brasil exportava a tecnologia social da harmonia na convivência racial tendo a mestiçagem como identidade nacional. Qual o lugar relegado à sua produção intelectual? De acordo com Ana Paula Mussati (2015), dois anos após a primeira publicação do estudo, a nova edição foi publicada sem nenhuma menção à participação de Virgínia (MUSSATI, 2015). O que estou nomeando como apagamento não se resume apenas às elaborações intelectuais e teóricas. A autora relata que na ficha de graduação de Virgínia Bicudo na Escola de Sociologia e Política, em 1936, a mesma é categorizada como branca, assim como na foto em sua homenagem na sede da Sociedade Brasileira de Psicanálise em Brasília, onde não é possível identificá-la como uma mulher negra. Qual variável teve mais força para o seu apagamento? Podemos elencar algumas: ser mulher; ser uma psicanalista que não era médica; ser negra. Neusa Santos Souza era uma psicanalista com formação em Medicina. Contudo, isso não lhe garantiu um lugar no rol de intelectuais.

Portanto, minha aposta é na possibilidade de uma discussão psicanalítica que passe por construções mais “nativas” nas nossas articulações teóricas brasileiras, tal como já vem ocorrendo por parte de diversos estudiosos da área¹¹. Conforme localiza Rosane Borges (2017), pensar a construção da sociedade brasileira e disso “que resiste ao tempo, perdura, escapa das vicissitudes, sobrevive com obstinação” (p.8), ou seja, do racismo à brasileira. Adiciona-se que isso de forma alguma significa abandonar os importantes referenciais teóricos consolidados. Muito pelo contrário, conforme nos aponta Freud (1921/1996), o pai da Psicanálise, tudo o que é individual se institui num território de imbricamento que é radicalmente social.

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo [...] perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto [...] algo mais está invariavelmente envolvido na vida psíquica do indivíduo [...] de maneira que, desde o começo, a psicologia individual neste sentido ampliado, mais inteiramente justificado das palavras é, ao mesmo tempo, também psicologia social. (FREUD 1921/1996 p.81)

¹⁰ Cf. BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. Brancos e negros em São Paulo. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Nacional, 1959.

¹¹ Cf. Neusa Santos Souza (1983), Lélia González (1983), Maria Lúcia da Silva (2017), Isildinha Baptista Nogueira (2017), Fúlvia Rosemberg (2017).

Considerar essa recusa a uma relação dicotômica entre individual e social na constituição subjetiva do sujeito é o que fundamenta minha aposta de ir um pouco adiante nessa discussão. Como saída ao sofrimento psíquico resultante da violência do racismo, Neusa Santos Souza (1983) desenvolve o discurso de que o sujeito pode construir sobre si mesmo, como uma operação de tornar-se negro, que *pode* (grifo nosso) vir a ganhar corpo em um movimento de militância. O que a autora nomeou como essa operação de tornar-se negro? Podemos localizar, nos movimentos sociais organizados, função de elaboração subjetiva diante do sofrimento psíquico causado pelo racismo?

Pensando sobre o recorte necessário ao presente trabalho, tecerei considerações a partir dos seguintes objetivos específicos: na segunda seção, com o objetivo de analisar perspectivas sociais, políticas e filosóficas acerca da questão racial no Brasil e no mundo na contemporaneidade, serão utilizadas as elaborações dos intelectuais Achille Mbembe em seus livros *Necropolítica* (2013) e *Crítica da Razão Negra* (2018), que dialogam sobremaneira com o pensamento de Abdias Nascimento (2016) acerca do genocídio do negro brasileiro. Ainda nessa seção, um diálogo a partir de Freud, Lacan e Célio Garcia tem como objetivo localizar alguns caminhos iniciais e algumas chaves de leituras psicanalíticas para a violência racial e seus efeitos de sofrimento psíquico para sujeitos negros.

A terceira seção, através de escrevivências — cujo conceito será pormenorizado nas linhas a seguir — individuais e coletivas, intenciona abordar o objetivo específico de articular esse método com leituras filosóficas e psicanalíticas dos modos como os sujeitos constroem saídas diante da violência cotidiana do racismo. A seção está dividida em três partes, sendo a primeira uma escrevivência a partir de um território periférico assolado pela violência de Estado e algumas saídas coletivas construídas por seus moradores. A análise dessa narrativa será feita a partir da banda de Moebius da topologia lacaniana e no modo como a dimensão racista da violência se apresenta no discurso, sendo analisada também a partir do conceito de “devir negro no mundo” de Achille Mbembe (2018). A segunda parte da seção apresenta um movimento social organizado chamado Rede Mães de Luta MG. O objetivo é pensar acerca da operação subjetivo-política implicada na supressão do significante luto que, no momento de sua fundação, compôs o nome da referida rede, mas que, por decisão das mulheres da Rede, foi retirado quase um

ano depois. Mesmo considerando a experiência clínica do luto como um retorno do narcisismo ao próprio ego, o que dificultaria um investimento no social, conforme o pensamento freudiano, a aposta é de que podemos analisar, a partir desse escopo, a experiência na Rede Mães de Luta, que possibilitou a constituição de um coletivo à elaboração subjetiva do luto. A terceira parte contará com a escrevivência da intelectual Benilda Regina de Paiva Brito acerca de sua trajetória como militante de movimentos sociais desde a década de 80. A análise dessa escrevivência será realizada na quarta seção, a partir da operação de “tornar-se negro” proposta pela psicanalista Neusa de Santos Souza (1983), e outras obras psicanalíticas, como Freud e Lacan. O objetivo é atualizar a leitura acerca das saídas ao sofrimento psíquico de pessoas negras elaboradas por Neusa Santos Souza, a partir da narrativa de uma mulher negra intelectual militante, trinta e sete anos depois da obra de Souza. A entrevistada possui características similares àquelas das pessoas entrevistadas por Neusa Santos Souza, o que foi um dos critérios para essa escolha.

Conforme apontado pelo professor Fábio Santos Bispo (2018), é sempre um desafio na pesquisa psicanalítica “encontrar um tom preciso e definido para a exposição do método” (BISPO, 2018, p.27). Não se trata de fazer cada um a sua maneira, pois apesar do que afirmou Freud (1915/1996) acerca do manejo da transferência, que “o caminho que o analista deva seguir [...] é um caminho para o qual não existem modelos na vida real” (FREUD, 1915/1996, p.183), trata-se do esforço da construção de um percurso que esteja implicado com a escolha de um caminho que o justifique, pois, “embora a estrutura da psicanálise esteja inacabada, ela apresenta [...] uma unidade da qual os elementos componentes não podem ser separados ao capricho de qualquer um” (FREUD, 1933/1996, p.137).

Em seu estudo sobre as vicissitudes da identidade de negros brasileiros que ascendem socialmente, Neusa Santos Souza (1983) privilegia o estudo de caso como método qualitativo de análise sob a prerrogativa de que qualquer unidade social pode ser tomada como representativa da totalidade. “A construção de um discurso do negro sobre o negro” (SOUZA, 1983, p.17), no que se refere à sua emocionalidade, a partir de suas experiências e vivências, é uma das formas de comprometer-se com essas histórias e de recriarem-nas em suas potencialidades. Nesse estudo de Souza, são analisadas histórias de vida de dez pessoas negras que compartilhavam o fato de estarem em ascensão social e viverem em uma

“sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca que, paradoxalmente, veicula a ideologia de democracia racial, em contradição com a existência de práticas discriminatórias racistas” (SOUZA, 1983, p.70). Ainda segundo a autora:

Aqui esta experiência é a matéria prima. É ela quem transforma o que poderia ser um mero exercício acadêmico, exigido como mais um requisito de ascensão social, num anseio apaixonado de produção de conhecimento. É a ela que, articulada com experiências vividas por outros negros e negras, transmutar-se-á num saber que – racional e emocionalmente – reivindico como indispensável para negros e brancos, num processo real de libertação (SOUZA, 1983, p.18).

Assim como no estudo realizado por Neusa Santos Souza (1983), não restam dúvidas de que o objetivo central deste trabalho é trazer a experiência à luz da teoria. As vivências, as experiências, as narrativas e a autoria serão utilizadas como matéria-prima para transformar esse exercício acadêmico em produção de conhecimento, articuladas à teoria psicanalítica e a referências filosóficas. Conforme aponta Giovana Xavier (2019), a aposta é no “uso da “narrativa na primeira pessoa” como ferramenta para visibilizar o conceito “ciência de mulheres negras” e seus significados” (XAVIER, 2019, p.16). A referida aposta é fundamentada no ponto de que para “além do discurso da neutralidade científica” (XAVIER, 2019, p.17), o objetivo é de aproximação da origem de quem produz com o conhecimento produzido e, em última instância, “sobre o que é conhecimento e quem está autorizado a produzi-lo” (XAVIER, 2019, p. 17). Com o objetivo de aplicar esse método ao presente trabalho, o mesmo é escrito em 1ª pessoa. No que se refere às questões que serão analisadas e estudadas ao longo das seções seguintes, também serão privilegiadas a autoria, no caso da entrevista que foi realizada e que está reproduzida em sua íntegra, bem como a narrativa sobre a minha experiência em um Programa de Residência, em um curso de Especialização na favela Nova Holanda, no Complexo da Maré e, ainda, sobre a experiência em uma rede de militância de mulheres-mães chamada Rede Mães de Luta MG.

Conforme Conceição Evaristo (2009), às pessoas africanas escravizadas no Brasil durante o período colonial e imperial (1500 - 1888) foram atribuídas a contribuição com a formação da Cultura Brasileira na forma da transmissão oral, o que incluiu ditados e provérbios, personagens folclóricos, bem como aspectos ligados às artes, à religião e à culinária. No que se refere mais especificamente à

literatura, mas que pode ser estendido também aos outros campos do saber, os personagens negros são comumente representados de maneira estereotipada, destoando de valores e traços presentes nos demais personagens das narrativas. São diversas as produções nacionais nas quais os homens negros são descritos como medrosos, submissos, desprovidos de recursos intelectuais ou mesmo sem voz própria. As mulheres negras, quando figuram nos textos, são apresentadas como interesseiras, malvadas, de sexualidade perigosa, entre outros atributos de valoração negativa. Esse processo de desumanização a que os personagens negros são constantemente submetidos, expressa o que o poeta Cuti (1985) aponta, ao afirmar que "a literatura tem o poder de injetar em várias gerações a seiva de suas conquistas, ou o teor de suas misérias". Ainda corroborando com esta mesma lógica, Ella Ferreira Bispo e Sebastião Alves Teixeira Lopes (2018) localizam os privilégios concretos e simbólicos dos quais gozam as pessoas brancas ao terem 80% dos personagens da literatura brasileira representados como brancos.

Rosângela Aparecida Cardoso da Cruz (2017) situa a literatura afro-brasileira como uma construção contra-narrativa por abalar a ideologia nacionalista e por estabelecer um olhar crítico sobre o Estado e a identidade nacional, bem como por sua capacidade de reescrever a história a seu modo. Ao discorrer sobre o lugar da narrativa, Giovana Xavier (2019) localiza seu recuo diante de uma perspectiva de disputa de narrativa que é amplamente utilizada nas construções textuais e orais para descrever o movimento de se contar a história a partir de uma perspectiva de pessoas até então excluídas do campo da produção de conhecimento. Segundo a autora, enveredar pela disputa de narrativa seria afirmar que existe uma verdade histórica em jogo e, mais, que o referencial continuaria ancorado no mesmo dispositivo colonizatório, o branco (XAVIER, 2019). Trata-se, segundo a autora, de abrir novos espaços para novas autorias, a partir de singularidades que têm vocação de representar o coletivo tendo o político como posição singular. Para tanto, Giovana Xavier destaca três pontos como fundamentais na construção desse processo: 1) Narrativa em primeira pessoa, em uma perspectiva da construção de um método que não separe o sujeito e o objeto na construção de pesquisas científicas; 2) Escrivências como lugar da produção de conhecimento científico "ligados à memória, oralidade, histórias, trajetórias familiares e demais narrativas das classes trabalhadoras, desqualificadas pela *mainstream*" (XAVIER, 2019, p.77); e 3) permitir-

se, o que pode ser localizado como a ação através da qual o próprio sujeito se autoriza à autoria, ou seja, não se trata de abandonar qualquer rigor teórico metodológico, mas se autorizar ser portador de um conhecimento a partir de sua singularidade, que pode ser transmitido para corroborar ou refutar o saber estabelecido. A partir desse convite de Giovana Xavier, me permitirei, sempre que possível, a escrever todos os nomes completos de autores negros. Esse ato não acarretará qualquer prejuízo quanto ao rigor teórico e metodológico do meu trabalho, sendo meu objetivo estender a autoria a intelectuais que são pouco lidos e reconhecidos nas produções acadêmicas e que representam o cerne das reflexões que me foram possíveis construir neste percurso.

Lissandra Vieira Machado Soares e Paula Sandrine Machado (2017) lançam mão da noção de "Escrevivência", forjada por Conceição Evaristo, como método de investigação, de produção de conhecimento e do que nomearam como uma posicionalidade implicada. As autoras se utilizam da obra *Becos da Memória* (2017), de Conceição Evaristo, e a via pela qual a autora reflete que, em uma escrevivência, "as histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. Entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade" (SOARES, MACHADO, 2017, p.11). Escrever, nesse sentido, significa contar histórias absolutamente singulares, mas que remetem a outras experiências que podem ser tomadas como portadoras de traços que aludem ao coletivo. Uma existência que pode ser localizada como um comum constituinte entre autoria e protagonismo, seja por lugares compartilhados por imposição de marcadores sociais, seja pela experiência vivida, ainda que de posições distintas.

Cabe aqui mencionar as elaborações propostas pelo psicanalista Garcia (2010), que serão pormenorizadas ao longo da construção deste trabalho, mas que corroboram com a construção da proposta metodológica aqui sustentada. O desafio contido nas elaborações subjetivas do sujeito estaria justamente na subversão discursiva, de forma que o sujeito se autorize a falar de si mesmo, arcando com todas as potencialidades e responsabilidades implicadas nessa operação. A partir de tais colocações, podemos apostar na escrevivência como ferramenta metodológica, que porta uma dimensão ética ao alçar a autoria como um lugar de enunciação, que pode também ser tomada como coletiva, de alguém que evoca do lugar do "um", por meio de sua própria narrativa e voz, a história de um "nós" compartilhado.

O percurso teórico deste trabalho se dará também na continuidade deste esforço de entrecruzamento entre teoria psicanalítica e teorias sociais, filosóficas e saberes populares, traduzidas no que o pedagogo Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017) nomeou como “Exu e a pedagogia das encruzilhadas”. A partir das elaborações do autor, Exu, não como signo do repertório cultural das religiões de matriz africana, mas um princípio explicativo da vida e do mundo como projeto inacabado que pode se constituir como possibilidades diante do caos e do desmantelamento. Já encruzilhada será lida como essa perspectiva de que não há só um caminho, ou seja, na contramão da construção binarista, polarizada e dicotômica do saber cartesiano ocidental, os entrecruzamentos entre saberes figuram como um projeto epistemológico, de conhecimento e ética que têm como possibilidade a produção de “invenções paridas nas fronteiras e nos vazios” (RUFINO, 2017, p.71).

Em suma, o objetivo desta pesquisa será analisar, a partir de narrativas individuais e coletivas, as dimensões, subjetiva e política, das saídas construídas por pessoas negras diante da violência do racismo na perspectiva da Psicanálise lacaniana. Será realizada uma pesquisa qualitativa a partir da análise de três narrativas de experiências, individuais e coletivas, nas quais o fenômeno da violência do racismo se apresenta de forma manifesta. Os objetivos específicos se darão no intento de tecer considerações acerca das saídas subjetivas e políticas que estes sujeitos constroem diante do sofrimento advindo dessas violências. Será adotado o método das escrituras e de sua análise a partir de referenciais teóricos da Filosofia e da Psicanálise lacaniana que tratam do tema do racismo, da segregação e da violência.

A partir da afirmação de Noemi Moritz Kon (2017) de que “toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história”, seguimos nas encruzilhadas das dimensões singulares e coletivas no tratamento psíquico das pessoas negras.

2 O RACISMO À BRASILEIRA INTERROGA A PSICANÁLISE?

A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa grande' e sim para incomodá-los em seus sonos injustos. Conceição Evaristo (EVARISTO, 2007, p. 21).

A discussão sobre a questão étnico-racial e as violências que o racismo à brasileira produz nas vivências da população negra e periférica, caracterizando o conceito de genocídio¹² formulado por Abdias Nascimento (2016), tem ocupado as construções de narrativas na atualidade. Seja por meio dos discursos de movimentos sociais ou de elaborações acadêmicas, a falência do mito da democracia racial brasileira traz consigo a necessidade de elaborações que tenham como efeito a construção de novas formas de organização social.

O racismo está implícito no fato de um conceituado restaurante na cidade de São Paulo ter o nome de “Senzala” e isso não causar qualquer incômodo ou questionamento, conforme nos aponta Tânia Corghi Veríssimo (2017). Essa não seria uma possibilidade caso o uso fosse o nome Auschwitz. O racismo pode ser constatado, ainda, nos diversos pontos turísticos que compõem a “Estrada Real” e a “Rota do Ouro” nas Minas Gerais, repletos de elementos que aludem à escravização e isso também não causa qualquer mal-estar que traga elementos de elaboração ou reparação.

Os dados relativos à letalidade da juventude negra ou, ainda, do feminicídio de mulheres negras são aqueles que têm se apresentado com maior destaque nas discussões acerca da problemática da questão racial vivenciada no Brasil na contemporaneidade. De acordo com o Atlas da Violência 2019, em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios no Brasil eram pessoas negras, ou seja, 3 a cada 4 pessoas

¹² O genocídio é um conceito formado pelas palavras “genos”, que em grego significa tribo, raça ou nação, e do termo de raiz latina “cida”, que significa matar. De maneira objetiva, o genocídio se refere ao processo sistemático de eliminação de um determinado grupo racial, étnico ou religioso. Em 1948, inspirada nas reflexões de Raphael Lemkin, a Organização das Nações Unidas (ONU) promove a Convenção sobre a Prevenção e Repressão do Genocídio. Desse encontro, saiu o tratado que define a prática como crime internacional. O genocídio passa a ser entendido como: os atos cometidos com a intenção de destruir de maneira total ou parcial grupos nacionais, étnicos, raciais, ou religiosos, por meio do assassinato de membros do grupo; geração de danos à integridade física ou mental de membros do grupo; imposição de condições de vida ao grupo que possam causar sua destruição física total ou parcial; imposição de medidas que impeçam a reprodução física dos membros; e a transferência forçada de crianças de um grupo para outro. Cf. BORGES, Pedro. **Existe genocídio negro no Brasil?** In: Alma Preta - Jornalismo Livre. [s/l], 2017. Disponível em: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/existe-genocidio-negro-no-brasil> Consulta em 20 maio 2018.

assassinadas no país do carnaval e do futebol eram pretas ou pardas. No que se refere ao fenômeno do feminicídio, o mesmo estudo apresenta um aumento, em relação a 2016, de 29,9% entre as mulheres negras e um aumento de 1,6% entre as mulheres não negras (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2019). Na perspectiva de que o racismo no Brasil é questão estrutural e de que o conceito de genocídio se refere a outros fenômenos para além dos crimes violentos, mesmo sendo dados tão alarmantes, outros aspectos da sua manifestação precisam ser considerados.

O epistemicídio¹³ figura como uma das formas de genocídio da população negra. Desconsiderar toda forma de conhecimento produzida por essa parcela da população tem garantido que uma história anterior ao processo de escravização não seja transmitida geracionalmente. Não raro, crianças negras brasileiras têm, como memória escolar de suas origens, imagens de homens e mulheres, negros e negras, usando grilhões, em senzalas ou no interior de navios nos livros didáticos de História. Uma origem fundada na escravização. É muito recente o levantamento — e sua consequente transmissão —, de quais tribos e povos, dos diversos países do continente africano, se originaram as pessoas escravizadas e trazidas para o Brasil.

O conhecimento formal tem sido debatido como principal meio de segregação da população negra dos processos históricos, sociais e econômicos. Ações afirmativas nas mais diversas esferas de ensino e pesquisa têm sido, por meio da reivindicação dos movimentos sociais, construídas com o objetivo de produzir reparação e acesso da população negra a lugares que lhe garantam autoria na produção de conhecimento. As leis 10.639/2003¹⁴ e 11.645/2008¹⁵, apesar de não

¹³A principal referência no tema no Brasil é a filósofa Sueli Carneiro, quem descreve, em sua tese de doutorado, publicada em 2005 pela Universidade de São Paulo (USP), que o epistemicídio se configura “pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio”. Cf. BORGES, Pedro. **Epistemicídio, a morte começa antes do tiro**. In: Alma Preta - Jornalismo Livre. [s/l], 2017. Disponível em: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/epistemicidio-a-morte-comeca-antes-do-tiro> Consulta em 23 de agosto de 2019.

¹⁴ A lei 10.639/2003 é uma lei do Brasil que estabelece a obrigatoriedade do ensino de "história e cultura afro-brasileira" dentro das disciplinas que já fazem parte das grades curriculares dos ensinos fundamental e médio. Também estabelece o dia 20 de novembro como o dia da consciência negra no calendário escolar. O propósito é incluir a temática "história e cultura afro-brasileira" nos ensinos fundamental e médio. BRASIL. Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 25 de outubro de 2019.

implementadas categoricamente no país, são conquistas legislativas importantes que têm o objetivo de incidir na forma de transmissão de conhecimento formal às crianças e adolescentes brasileiros.

O quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) localiza, no saber formal e acadêmico, o dispositivo mais eficiente do processo de colonização. Segundo o autor, na medida em que só o que está escrito tem valor, e que essa escrita historicamente foi campo estrito de domínio do colonizador, está inaugurada a segregação e as diversas formas de expropriação de bens e conhecimentos acionada na lógica da colonização. O loteamento dos espaços quilombolas e dos povos originários, ou indígenas, por meio da instauração contratual, e a evidente e esperada perda dessas mesmas terras por desconhecimento do saber dominado pelo colonizador é um dos exemplos que o autor utiliza do uso da escrita como forma de segregação e extermínio. Na contemporaneidade, a violação dos direitos que deveriam estar garantidos para todos à medida de suas necessidades, bem como os dispositivos que decidem quem ingressa ou não nas universidades, são exemplos de que a utilização da escrita continua sendo aplicada para o mesmo fim, ou seja, para a exclusão daqueles que ainda lutam pelo status de humanidade.

Faz-se importante analisar as consequências do conhecimento tido como legítimo, considerando que esse está fundamentado centralmente no eixo eurocêntrico, restando ao mundo se adequar a esse contexto. É esse o conhecimento que funda a noção de mundo e de humano que exclui e segrega todos os outros. Podemos tomar como exemplo, uma vez que também se configura como objeto de sustentação teórica do presente trabalho, a construção da teoria psicanalítica, ou melhor, os modos através dos quais psicanalistas irão colocar essa teoria a serviço da prática clínica nos atendimentos às pessoas que irão lhes endereçar o tratamento de seu sofrimento psíquico.

O Brasil tem uma marca deletéria, que foi a escravização. De acordo com o estudo clássico de Phillip Curtin (1969), estima-se que perto de 15 milhões de

¹⁵ A Lei 11.645/2008 altera a Lei 9.394/1996, modificada pela Lei 10.639/2003, a qual estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena”. BRASIL. Lei 11.645/2008, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 25 de outubro de 2019.

peças foram transferidas da África para as Américas, entre os séculos XV e XIX, dos quais 4 milhões foram para o Brasil. Ser o país que, no Novo Mundo, recebeu o maior número de pessoas escravizadas a partir do Tráfico do Atlântico e que, após a abolição, relegou essa mesma população à miséria extrema não é um fato que pode ser desconsiderado ao pensar na dinâmica social na qual os sujeitos se constituem psiquicamente no Brasil.

Abdias Nascimento (2016) demonstrou de forma bastante contundente que a perpetuação das relações de dominação, desde o período da escravização, sempre se valeu de diversas estratégias para dissimular sua violência e crueldade. As estratégias por ele descritas de branqueamento racial e cultural inscrevem-se, por um lado, em discursos supostamente científicos que buscam validar a superioridade branca, mas, por outro lado, estão sempre permeadas por um silenciamento de qualquer discurso que pretenda ressaltar a violência sofrida pela população negra.

Se, em um determinado âmbito, vemos operar até hoje as estratégias apontadas por Abdias Nascimento, há também especificidades nos modos de dominação contemporâneos. Achille Mbembe (2013) apresenta os conceitos de necropolítica e necropoder para referir-se às formas contemporâneas de subjugar a vida ao poder da morte, que estariam além do conceito de biopoder proposto por Foucault (2007). Mais do que ditar quem pode viver e quem deve morrer, trata-se de construir novas existências sociais, provocando a destruição máxima das pessoas, criando-se “mundos de morte” nos quais vastas populações estariam submetidas ao estatuto de “mortas-vivas”. Em *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe (2018) afirma o negro como um ente que comporta três dimensões: uma palavra, um nome e uma cor.

Uma palavra com consistência e densidade, capaz de provocar sensação, sentimento e ressentimento na consciência daquele a quem se destina ou a quem a ouve. Um nome que contém uma sina, nome que irá designar a posição que o sujeito irá ocupar em um espaço do mundo. Um nome que não foi escolhido pelo próprio sujeito, mas no qual, de alguma forma, esse se reconheceu na herança que quem o nomeou lhe impingiu. Como afirma Achille Mbembe (2018):

Tal como a palavra, o nome só existe se for ouvido e assumido por quem o carrega. Ou melhor, só existe nome quando quem o carrega sente os efeitos do seu peso em sua consciência. Há nomes que carregamos como um insulto permanente e outros que carregamos por hábito. O nome “negro”

deriva de ambos. (...) Seu poder era extraído da capacidade de sufocar e estrangular, de amputar e castrar. Aconteceu com esse nome o mesmo que com a morte. Uma íntima relação sempre vinculou o nome negro à morte, ao assassinato e ao sepultamento. E, óbvio, ao silêncio a quem deveria ser necessariamente reduzido a coisa – a ordem de se calar e não ser visto (MBEMBE, 2018, p. 265).

Por fim, o “negro” como uma cor, ao mesmo tempo sintoma e destino, dotada de certas propriedades: uma recordação primitiva que remete a uma herança que ninguém é capaz de modificar, pois o negro não pode mudar a sua cor; um exterior-interior que sustenta o negro no lugar desse outro que sempre será desconhecido, ou ainda, uma revelação que somente será possível por meio de uma ocultação. “Portanto, a cor negra não tem sentido”, acrescenta o autor, só existindo “por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e axiomatiza” (MBEMBE, 2018, p.265).

Para pensarmos a questão da nomeação a partir de Achille Mbembe, mas, também, por um viés psicanalítico, referimo-nos a Garcia (2010), psicanalista brasileiro que se debruça sobre a interface da Psicanálise com o direito, e constrói elaborações sobre a importância que a nomeação adquire para marcar a violência simbólica. O autor afirma, evocando Heidegger, que alguns nomes cumprem a função de significantes destinais, no sentido de marcarem um tempo para além da história, ou seja, o próprio predicado já é uma ameaça para quem o recebe por marcar, de forma antecipada, um destino destrutivo.

Qual estatuto de tratamento pode ser dado diante do sofrimento psíquico dos sujeitos negros com vistas à elaboração da violência simbólica racial? Os crescentes números de mortes entre a população negra poderiam ser pensados como resultado do silenciamento diante dos efeitos do racismo cotidiano nos processos de constituição subjetiva? A vergonha da cor da pele, do cabelo “ruim”, do olhar segregatório, do sentimento de inferioridade, da ocupação de lugares sociais “menores”, do inalcançável contido nos discursos meritocráticos que produzem exceções que confirmam regras. As pessoas negras que enfrentam esses e outros sofrimentos advindos da violência do racismo parecem ter dificuldades em encontrar o espaço para suas necessárias elaborações.

Afirmar que o racismo é um efeito discursivo do laço social não isenta a Psicanálise de um posicionamento com relação aos efeitos de dominação desse

discurso. Os determinantes históricos dos percursos subjetivos apresentados hoje por pessoas negras que endereçam suas questões à escuta de um psicanalista necessitam de uma leitura atenta. Uma pessoa negra que demanda, hoje, ser apresentada a um analista negro pela suposição de que será “melhor escutada” ou de que não terá suas “questões raciais” desconsideradas, deve encontrar um analista à altura da “subjetividade de sua época” (LACAN, 1953/1998, p. 322), isto é, seja negro ou branco, o psicanalista deve estar advertido de que essa é uma elaboração importante na sua clínica. “Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico” (LACAN, 1953/1998, p. 322)?

Não cabe aqui apontar a Psicanálise ou os psicanalistas como racistas, ainda que não possamos deixar de sublinhar que a questão racial é pouco debatida por seus operadores. Ao contrário disso, o objetivo é levantar questões que possam ter como efeito provocar nos praticantes da Psicanálise a lembrança de que, assim como qualquer teoria que, em certo momento, tenha sido utilizada a serviço da manutenção de um poder tido como universal e, portanto, dominante, também nesse campo é necessária sua constante evolução. Podemos ponderar que se torna necessário que a Psicanálise se engaje nos debates contemporâneos, dado que a teoria e a prática se atualizam diante dos sujeitos que a elas endereçam seus gozos e saberes. Consideramos, portanto, que os modos de gozo dos sujeitos são tributários das mudanças sociais, afinal, como apontou Lacan em seu Seminário 14, “o inconsciente é a política”. (LACAN, 1966 - 1967, p. 236).

O que a contemporaneidade parece nos mostrar, tal como localiza Lacan, é o imperativo de que os analistas que utilizam a teoria psicanalítica como instrumento — uma vez que nenhuma forma de conhecimento fundada na centralidade eurocêntrica de construção de saber está isenta dessa dívida — se coloquem a trabalho na escuta do sofrimento psíquico desses sujeitos, com vistas à elaboração da violência simbólica racial, bem como no uso da fala e da língua para que essas vozes, por tanto tempo silenciadas, possam construir formas de expressão e de saídas subjetivas.

Ao se referir a três pacientes, atendidos no pós-guerra, originários do Togo¹⁶ e que ali passaram sua infância, Lacan (1969-1970/1992) diz que não lhe foi possível identificar qualquer rastro de suas histórias tribais originárias, elementos que eles conheciam e não haviam esquecido, mas do ponto de vista apenas de uma descrição etnográfica. E prossegue:

Devo dizer que tudo dispunha a separá-los disso, tendo em vista o que eles eram, esses mediquinhos que tentavam se meter na hierarquia médica da metrópole – estávamos ainda na época colonial. Portanto, o que conheciam disso no plano do etnógrafo era mais ou menos como no do jornalismo, mas seus inconscientes funcionavam as boas regras do Édipo. Era o inconsciente que tinham vendido a eles ao mesmo tempo que as leis da colonização, forma exótica, regressiva, do discurso do mestre, frente ao capitalismo que se chama imperialismo. O inconsciente deles não era o de suas lembranças de infância – isto era palpável –, mas sua infância era retroativamente vivida em nossas categorias *famil-iares* – [...] (LACAN, 1969-1970/1992, p.96).

Poderíamos pensar, a partir desses apontamentos do próprio Lacan, que o inconsciente pode ser colonizado?

Um equívoco que os psicanalistas correm o risco de cometer é deslegitimar muito rapidamente a problemática da identidade do sujeito negro com a alegação de que a Psicanálise propõe uma desidentificação. Se a necessidade de destituir as fixações promovidas pelas identificações fálicas nunca isentou a Psicanálise de se perguntar sobre o que uma menina precisa fazer para *tornar-se mulher*, por que a destituição de um suposto Ideal de Eu Branco (SOUZA, 1983) como sujeito universal deveria silenciar os paradoxos do *tornar-se negro*? Como pensar nessa diferença como algo menor, se o racismo à brasileira funda um mito racial para o qual o sujeito ideal é o branco? Mito esse, cabe explorar, em que as relações raciais se dariam de forma cordial, mas que nas vivências e relatos diários de sujeitos negros, que contradizem essa falácia, trazem como desdobramentos violência física e psíquica nas suas mais cruéis e nefastas expressões. Os psicanalistas poderiam se interrogar acerca dessa questão na sua clínica, sem prejuízo para sua prática, uma vez que

¹⁶O estreito território do Togo, cerca de 100 quilômetros de largura, está localizado na porção oeste do continente africano, limitando-se a leste com Benin, ao norte com Burkina Fasso e a oeste com Gana, além de ser banhado pelo golfo da Guiné, ao sul. O nome do país, na língua nativa, significa “costa do lago”. Entre os séculos XVI e XVIII, era uma importante rota comercial europeia para o tráfico de pessoas, conhecida como “Costa dos Escravos”, sendo de domínio colonizatório da França e Inglaterra. Cf. FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e. "Togo"; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/togo.htm> Consulta em 15 de março de 2020.

ela não abandona a política da falta-a-ser que sustenta sua função e que amplia a escuta das experiências particulares dos sujeitos negros na sua relação com o Outro Social.

Não restam dúvidas de que o acesso crescente de pessoas negras, a partir de importantes ações afirmativas, em espaços de produção de conhecimento já começa a produzir seus efeitos. No campo psicanalítico não é diferente. A presença cada vez mais expressiva desses corpos e discursos tem produzido em ato o efeito de inauguração de importantes espaços de discussões e construções que têm contribuído sobremaneira para a implicação dos psicanalistas brasileiros. Obras como *O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise* (KON; ABUD; SILVA, 2017), que reúne elaborações tecidas a partir de experiências práticas e reflexões teóricas, pode ser tomada como expressão desse empreendimento monumental que é revolver o campo da Psicanálise. Há que se compor um escopo reflexivo-analítico que possa espelhar as contradições desse tempo e desse lugar chamado Brasil. O apagamento histórico de produções de psicanalistas negras e negros, assim como intelectuais de outras áreas do saber, já não pode ser sustentado. Retomar obras e autores, que não foram silenciados porque se autorizaram ao ato da escrita, mas que tiveram suas elaborações relegadas ao lugar da recusa e do esquecimento no escopo teórico da Psicanálise retornaram para sobre elas novas chaves de leituras a serem construídas.

Esta implicação com a questão racial e o sofrimento psíquico advindo da violência do racismo vem ganhando campo e possibilidades dentro das construções psicanalíticas. Lançarei mão de dois eventos que considero outros bons exemplos da materialização dessa implicação. O primeiro deles, em que tive a oportunidade de compor uma mesa, é o *II Fórum Zadig – Por que só há raças de discurso: desafios à democracia*¹⁷, organizado em 2018 pela Escola Brasileira de Psicanálise¹⁸, Seção Minas Gerais. A partir da dedução de que o princípio básico do racismo é a diferença no modo de gozo do Outro que, portanto, deve ser repellido, rechaçado e — acrescentaria — eliminado, o racismo se constitui como o maior desafio para a

¹⁷ Cf. FÓRUM ZADIG DOCES&BÁRBAROS, 2018, Belo Horizonte. Organizado pela Escola Brasileira de Psicanálise. Tema: Por que apenas existem raças de discurso: desafios da democracia. Disponível em: https://www.ebp.org.br/correio_express/extra001/. Acesso em 23 de junho de 2020.

¹⁸ “A Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais compõe, juntamente com as demais Seções e Delegações brasileiras, a Escola Brasileira de Psicanálise, fundada em 1995, filiada à Associação Mundial de Psicanálise (AMP), fazendo parte da rede da Fundação do Campo Freudiano”. Disponível em: <https://ebp.org.br/mg/>. Acesso em: 23 de junho de 2020.

consolidação da democracia e da própria Psicanálise. “Uma sociedade restrita a *significantes-mestres* da legalidade e da norma jurídica é incapaz de se contrapor aos inimigos do gênero humano e nela o racismo se revela, ao longo dos tempos, uma arma privilegiada”¹⁹ (SANTIAGO, 2018). O circunscrito na ocasião é compromisso na discussão acerca das formas de se operar com o sintoma do racismo a partir de discursos públicos que constituam orientações e valores civilizatórios compatíveis com a vida. Para finalizar, o segundo exemplo que cito é o *IX Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana*²⁰, realizado em 2019, e que recebeu o título *Ódio, Cólera e Indignação*. Essa ocasião teve a questão racial contemplada em seus eixos temáticos e, entre outras produções, fez-se presença no texto do psicanalista Kaufmanner (2019) que, ao construir elaborações a partir das nomeações dos três eixos que titularam o evento, colocou na indignação, guardadas as devidas proporções, a aproximação com a *revolta de uma boa maneira* orientada por Miller (2010), e que está aí o interesse aos analistas e também à Psicanálise. Estendo o convite do autor neste momento: “Indignai-vos, porém...”.

À vista disso, nesta seção foi possível problematizar como, mesmo diante de tantos dados estatísticos e qualitativos que deveriam ser suficientes para causar na sociedade brasileira incômodo e indignação suficientes para motivar a elaboração de estratégias de combate ao racismo no Brasil, essas iniciativas ainda são muito tímidas. A partir do conceito de genocídio e epistemicídio de Abdias Nascimento (2016), que há muito denunciam o extermínio da população negra no Brasil, o que se tem é a recusa ao necessário abandono do mito da democracia racial. O país ainda convive e sustenta marcas de um passado escravagista que apenas atualiza as formas de escravização da população negra. Dessarte, a forma de produção de conhecimento pode ser demonstrada como importante dispositivo de manutenção dos lugares de poder e segregação. A partir de Achille Mbembe (2018), nos foi possível fazer uma análise sob a perspectiva histórica da ficção em torno do nome

¹⁹ Cf. SANTIAGO, Jesus. **Por que apenas existem raças de discurso: desafios da democracia**. In: FÓRUM ZADIG DOCES&BÁRBAROS, 2018, Belo Horizonte. Organizado pela Escola Brasileira de Psicanálise. Tema: Por que apenas existem raças de discurso: desafios da democracia. Disponível em: https://www.ebp.org.br/correio_express/extra001/texto_Jesus%20Santiago.html Acesso em: 23 de junho de 2020.

²⁰ Cf. ENCONTRO AMERICANO DE PSICANÁLISE DE ORIENTAÇÃO LACANIANA, IX., 2019, São Paulo. **ENAPOL** [...]. São Paulo: Federación Americana de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana, 2019. Tema: Ódio, Cólera e Indignação. Disponível em: <https://ix.enapol.org/>. Acesso em: 23 de junho de 2020.

negro como uma palavra, um nome e uma cor, e das implicações nefastas que essa nomeação sustenta. Ainda sobre a nomeação, pudemos pensar, com base em Célio Garcia (2010), a partir do conceito de nomeação predicativa, a função de significantes destinais que podem marcar um destino destrutivo para o sujeito. Por fim, valemo-nos dos apontamentos feitos por Lacan (1953/1998) na perspectiva de que a Psicanálise tem como ponto ético e político o engajamento em debates contemporâneos, que é o solo social e coletivo no qual a subjetividade dos sujeitos se constitui. O próprio Lacan apresenta um relato de atendimento a pacientes originários de África que nos deixa a questão acerca da possibilidade do inconsciente ser colonizado (LACAN, 1966-1967). A recusa de explicações simplistas e reducionistas acerca da questão da identidade do sujeito negro e do sofrimento psíquico advinda da violência racista se mostra fundamental para que a Psicanálise contribua com a necessária elaboração do trauma que a escravização produziu e ainda produz.

A partir deste momento, na terceira seção, aprofundaremos em narrativas individuais e coletivas e teceremos considerações a esses discursos, articuladas a conceitos psicanalíticos e filosóficos. O entrecruzamento entre psicanalistas clássicos e contemporâneos e conceitos filosóficos e sociais será utilizado para elucidar as saídas coletivas e individuais diante da violência do racismo.

3 ESCRIVÊNCIAS: O LUGAR DA AUTORIA NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. Lélia Gonzalez. (GONZALES, 1.984).

Somente quem sofre um ato discriminatório ou segregatório é capaz de descrever qual o grau de devastação, as angústias e os traumas que ele mobiliza. Dizer que as pessoas que sofrem esse ato são capazes de definir seus efeitos não significa que todos irão experimentar a mesma sensação, o mesmo descontentamento, ou seja, que irão mobilizar os mesmos afetos. Significa circunscrever que essas pessoas terão a mesma dificuldade em transmitir ao outro o

quanto aquela experiência lhes afeta, justamente por serem tocados em lugares tão particulares e tão singulares. Podemos pensar que, na própria ordem cultural, barreiras simbólicas e imaginárias acabam por tornar mais árduo o trabalho de circunscrição pela linguagem dessa experiência que tem como imediato um efeito de corpo.

Apontar as saídas do sofrimento psíquico enfrentado cotidianamente por pessoas negras significaria dizer que tais saídas são tão numerosas quanto o número de pessoas existentes. Entretanto, também significaria supor que há alguns elementos contidos no ato ou no olhar do Outro Social que faz com que as pessoas, em uma fração de segundos, rememorem aquilo que é capaz de lhes produzir sofrimento e que irá incidir, em maior ou menor grau, contra seu próprio corpo, sua própria existência. Como localiza a psicanalista Neusa Santos Souza (1983):

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (SOUZA, 1983, p.18).

Com o objetivo de circunscrever alguns dos efeitos dessas violências nas experiências de vida das pessoas, a seguir serão apresentadas algumas narrativas que me permitirei classificar como *escrevivências*, o que esta pesquisadora que ora escreve entende como importantes. Antes de serem importantes para quem as lê, são importantes para quem as narrou e para quem as descreve e escreve, sem deixar de considerar os equívocos e incompreensões às quais todos nós, seres falantes, estamos submetidos.

Cabe aqui retomar a metodologia da *escrevivência*, tal qual concebida por Conceição Evaristo (2017): narrativas singulares que têm vocação de representar o coletivo, tendo o político como posição singular. Também é relevante retornar à concepção do psicanalista Garcia (2010) de que se falar em primeira pessoa é a subversão discursiva necessária à elaboração do sujeito das amarras da nomeação predicativa.

Sendo assim, as *escrevivências* estão divididas em três partes. Na primeira delas, as considerações serão tecidas a partir de uma experiência de residência e curso de especialização vivenciada por mim, no Complexo da Maré, na cidade do Rio de Janeiro. O objetivo é considerar, a partir da minha *escrevivência* nesse

território, a lógica necropolítica vivenciada pelos moradores desse território, mas também algumas das estratégias coletivas de sobrevivência. As considerações desta narrativa serão tecidas a partir da topologia lacaniana e no modo como a dimensão racista da violência se apresenta no discurso e, também, a partir do conceito de *devoir negro no mundo* de Achille Mbembe (2018) e do conceito de *pedagogia da encruzilhada* de Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017).

Na segunda parte, as considerações serão tecidas a partir de um breve relato da experiência de participação e acompanhamento da Rede Mães de Luta MG, fundada em maio de 2019 e composta por mães de periferia que tiveram seus filhos assassinados. O objetivo é pensar acerca da operação subjetivo-política implicada na supressão do significante luto que, durante longo período, compunha o nome da referida rede. Mesmo considerando a experiência clínica do luto como um retorno do narcisismo ao próprio ego que dificultaria um investimento no social, a aposta é de que podemos aproximar a experiência na Rede Mães de Luta que possibilitou a constituição de um coletivo à elaboração de um luto. A análise desse relato será realizada a partir da leitura de psicanalistas que se debruçaram na operação necessária à elaboração do luto (Freud 1917[1915]/1996, 1915/1996; Lacan 1958[1959]/1996).

Na terceira delas, será apresentada uma escrevivência, narrada em 1ª pessoa, da intelectual Benilda Regina de Paiva Brito, integrante de importantes movimentos sociais e políticos desde a década de 80. A partir dessa entrevista, poderemos pensar, na seção posterior, no lugar da militância não como uma saída universal, mas naquilo que porta uma experiência singular de formação e transmissão. Como pensar o coletivo, que tem efeito de grupo, de alienação, mas também de constituição do próprio sujeito a partir da singularidade, da subjetivação de cada trajetória de vida? Essa análise será feita a partir das considerações da psicanalista Neusa de Santos Souza (1983) e de elaborações psicanalíticas de Freud (1914/1996; 1921/1996), Lacan (1962-63/2005; 1972-73/1985), Garcia (2010; 2012), Fanon (2008), entre outras obras.

A escolha desses três relatos se dá por se tratarem de experiências que transitam entre o individual e o coletivo e que trazem um objetivo íntimo, de elaboração, e um objetivo público, de transmissão, para que, a partir daí, algo possa ser traduzido, em reposicionamento individual e em incidência no coletivo.

3.1 R(existir): o *devir-negro no mundo a partir das encruzilhadas*

A possibilidade de participar de um Programa de Residência em um dos maiores complexos de favelas do país, juntamente com outras 11 pessoas do Brasil, América Latina, África e Europa com o objetivo de inaugurar uma articulação internacional de tecnologias sociais, de periferia para as periferias, me afetou de forma intensa. Se, por um lado, eu me questionava porque escolheria sair da favela onde moro para ir morar numa das favelas apontadas socialmente entre as mais perigosas do Rio de Janeiro, por outro, poder aprender e colaborar na construção de narrativas, elaboradas considerando a centralidade e a autoria de sujeitos segregados a partir de vários marcadores subjetivos e sociais, e que contribuíssem para o deslocamento da posição criminalizada das periferias brasileiras e de seus moradores me fez concorrer e por fim embarcar nesta experiência.

Morar numa favela não é uma experiência que deve ser romantizada ou criminalizada. Sob uma perspectiva, tem-se o imaginário social de ser um lugar habitado por pessoas violentas, bandidos e assassinos. Em contrapartida, têm-se as violências estatais, que insistem em construir suas políticas de privações e de morte, com objetivo de destituir seus moradores de qualquer direito à vivência digna e cidadã. Construir uma dinâmica social na qual as pessoas mal conseguem construir limites entre o público e o privado, com moradias irregulares e improvisadas, onde a instituição mais atuante é o braço armado do Estado, poderia ser um ambiente fatidicamente impossível de se estabelecer relações que não fossem violentas. No entanto, o que se percebe são pessoas que vão construindo, de forma individual e coletiva, afetos e laços que fazem com que a vida nas periferias seja comparada à vida em cidades do interior, onde as pessoas se conhecem e constroem estratégias coletivas para minorar as violências diversas.

Como bem localizou Márcia Cruz (2009), as vivências cotidianas de uma periferia são pautadas no deciframento de códigos diversos, da mistura entre o sagrado e o profano, do samba ao rap, passando pelos clássicos, das mais diversas lógicas espaciais, de agitações e silêncios, de tempos de guerra e de paz, de festas e enterros, de derrotas e vitórias. Os habitantes de cada favela constroem seus códigos e sua forma de organização diante de suas potências e vulnerabilidades.

Com as vivências e os conhecimentos dos códigos construídos e decifrados por 37 anos morando em uma favela de Belo Horizonte, cheguei ao Complexo da Maré, na cidade do Rio de Janeiro, em agosto de 2017, para uma experiência que me exige muitas elaborações, ainda em curso.

A cidade do Rio de Janeiro, ou Cidade Maravilhosa, é um dos principais cartões postais do Brasil. Um dos principais destinos turísticos nacionais e internacionais por suas belas praias e paisagens, é a segunda cidade mais populosa do país, atrás apenas de São Paulo. É um polo econômico e cultural, o mundo das celebridades, dos esportes e dos megaeventos, eternizada em músicas e poesias. Já sediou um império europeu e já foi a capital federal da República. Contudo, nem só de maravilhas vive a cidade do carnaval. Suas radicais contradições também compõem esse cenário. Pobreza, miséria e violência são uma realidade para muitos habitantes, em uma espécie de não lugar ou, como localiza Alba Zaluar, “um espelho invertido da civilização” (2015). E mesmo encobertas por tapumes, como pôde ser assistido durante os Jogos Olímpicos Rio 2016²¹, as periferias resistem, imprimem sua marca e inscrevem seu lugar na dicotomia morro-asfalto que compõe a cidade.

O Conjunto de Favelas da Maré²² está localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro, entre as duas principais vias que atravessam a cidade: a Avenida Brasil e a Linha Vermelha. Ali, habitam aproximadamente 129 mil moradores espalhados por 16 favelas, em uma extensão de 800 mil metros quadrados, segundo o Censo Maré 2010²³. As favelas que formam todo o conjunto são: Baixa do Sapateiro, Morro do Timbau, Parque Maré, Nova Maré, Nova Holanda, Rubens Vaz, Parque União, Conjunto Esperança, Conjunto Pinheiros, Vila do Pinheiro, Vila do João, Salsa e Merengue, Marcílio Dias, Roquete Pinto, Praia de Ramos e Bento Ribeiro Dantas. Atualmente, ocorreu a formação da favela Mandacaru, aumentando o número para 17 comunidades no Complexo da Maré.

O Programa de Residência para o qual me candidatei teve como proposta que pessoas, moradores e pesquisadores de/sobre periferias morassem juntos em uma das comunidades do Complexo da Maré, tendo dois eixos principais em vista,

²¹ Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/esporte/olimpiada-no-rio/2016/07/1790702-rio-de-janeiro-comeca-a-passar-por-processo-de-embelezamento-para-os-jogos.shtml>

²² Cf. <https://jornalocidadao.net/mare/>

²³ Cf. <https://redesdamare.org.br/br/info/12/censo-mare>

desenvolvidos integralmente em território periférico: o primeiro, um Curso de Especialização em Inventividades Socioculturais em Periferias, tendo como base o conteúdo programático de aulas que foram ministradas por pessoas ligadas a movimentos sociais e acadêmicos, nacionais e internacionais, parceiros do Observatório de Favelas do Rio de Janeiro, da Redes da Maré e do Instituto Maria e João Aleixo²⁴, bem como de militantes e moradores das periferias daquela cidade. As aulas foram ministradas no espaço do Observatório de Favelas²⁵, localizado dentro do Complexo da Maré²⁶, e o programa foi-nos apresentado como sendo um primeiro passo rumo ao ambicioso projeto da construção de uma Universidade das Periferias em uma periferia.

O segundo eixo teve como objetivo a integração dos residentes na dinâmica social da comunidade, participando de projetos e organizações sociais do território. A proposta era o compartilhamento da prática de trabalho e das vivências que cada residente trazia de seu território na participação dos projetos locais, culminando na sistematização de tecnologias sociais de atuação em periferias. Fomos 11 residentes: 02 de Belo Horizonte/MG; 01 de São Paulo/SP; 01 de Barras/Piauí; 01 de Recife/Pernambuco; 02 de Medellín/Colômbia; 01 de Oaxaca/México; 01 de Sintra/Portugal; 01 de Bissau/Guiné Bissau; e 01 de Praia/Cabo Verde.

A moradia dos estudantes residentes por seis meses foi na Comunidade Nova Holanda, uma das favelas do Complexo da Maré que é, de acordo com a ONG local Redes da Maré²⁷, um local com uma história peculiar: foi construída pelo governador Carlos Lacerda a partir do aterramento de uma parte da Baía de Guanabara para servir como um Centro de Habitação Provisória (CHP). Ali, as pessoas removidas de outras favelas cariocas deveriam permanecer por um tempo, até serem reassentadas em conjuntos habitacionais construídos na zona oeste da cidade. Os novos moradores sofreram muitos preconceitos e foram estigmatizados como “não civilizados” pelo governo e, para que eles adquirissem “novos hábitos” — de limpeza, de higiene e de convivência — considerados mais apropriados pelo governo, instalou-se a Fundação Leão XIII e um posto de polícia que, juntos, controlavam a vida local. Em 1984, um grupo de moradores (Chapa Rosa) assumiu

²⁴Cf. <http://imja.org.br/pt-br/>

²⁵ Cf. <http://of.org.br/apresentacao/>

²⁶ Cf. <https://www.redesdamare.org.br/br/quemsomos/apresentacao>

Cf. ²⁷https://redesdamare.org.br/media/livros/GuiaMare_26mai.pdf

a Associação de Moradores — até então controlada pela Fundação Leão XIII — o que garantiu uma série de melhorias — construção de escolas, creches e postos de saúde, entre outras — e luta pela permanência da comunidade em sua área original.

O que ficou marcado no tempo de moradia na referida comunidade é que muito dos estigmas vividos no momento de sua fundação ainda acompanhavam os moradores e o território da Nova Holanda. Visivelmente aglutinando o maior número de pessoas negras, ou de pessoas negras de pele mais retinta, era também a favela que apresentava maior vulnerabilidade social entre as demais do Complexo: saneamento básico precário, com ruas de esgoto a céu aberto, constantes problemas com falta de fornecimento de água e energia, casas com estruturas mais frágeis do que nas demais favelas do Complexo, menor número de instituições públicas de atendimento à comunidade, maior presença de civis armados nas ruas e maior frequência de presença policial exercida de forma violenta.

De acordo com os levantamentos da ONG Redes da Maré, o Complexo da Maré possui, circulando em suas comunidades, 03 grupos civis armados e 01 grupo paramilitar. A Nova Holanda é um dos poucos territórios onde ainda se encontra civis armados do Comando Vermelho²⁸ no poder. Segundo os moradores, tendo perdido espaço em outros territórios, as pessoas desse grupo teriam sido expulsas de outras comunidades após confrontos por disputas de território e migraram, então, para a Nova Holanda. O fotógrafo Bira Carvalho, com quem circulávamos com frequência pela comunidade, faz sua avaliação:

Com a vinda de pessoas envolvidas de outras comunidades para a Nova Holanda, a forma de comunicação com a comunidade mudou muito. Antes conhecíamos as pessoas, que haviam sido criadas junto com todo mundo, ou seja, era possível mediar várias situações porque a pessoa era cria da favela. Hoje, como muitas lideranças vêm de outras comunidades que perderam o território pra outras facções, temos mais dificuldade em livrar os jovens quando acontece algo errado (sic). (Informação verbal, 2017)²⁹

²⁸ Cf. Folha online. **Organização nasceu do convívio com grupos de combate ao regime militar.** Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2002/traficonorio/faccoes-cv.shtml> Acesso em: 25 de abril de 2020.

²⁹ BIRA CARVALHO. Relato compartilhado durante circulação na Favela Nova Holanda, considerada atividade formativa do Curso de Especialização de Inventividades Socioculturais em Periferias. Bira é um reconhecido fotógrafo que mora na favela Nova Holanda e que, durante o Programa de Residência e o Curso de Especialização, ficou responsável por acompanhar os estudantes em diversas atividades de circulação entre as 16 favelas do Complexo da Maré. Setembro de 2017.

O fato dos civis armados na Nova Holanda serem do Comando Vermelho aponta para marcas bem singulares, de acordo com os moradores: em nenhuma outra comunidade do Complexo se viam tantas armas sendo portadas à luz do dia. A cada esquina, fuzis eram exibidos por jovens, na maioria homens, com idades que, aparentemente, variavam entre 12 e 20 anos. Segundo os moradores, essa era uma marca daquela facção, o que também servia como justificativa para o fato de que, naquele local, serem realizadas as operações policiais mais violentas. Uma vizinha diz: *“aqui eles (policiais) entram e acham que não estão mexendo com pessoas. Nem com bicho, porque bicho é tratado com mais dignidade e respeito do que a gente aqui na Nova Holanda” (sic)*. (Informação verbal, 2017)³⁰.

Na primeira operação policial realizada após o início do Programa de Residência, pudemos sentir o significado dessa fala. Primeiro, ouvimos um completo silenciamento da favela — poucos sons são tão preocupantes em uma favela quanto o silêncio. Parece que até os animais domésticos conseguem sentir que há algo acontecendo. Logo após o funesto silêncio, pudemos ouvir o som do sobrevoos de um helicóptero e incontáveis e incessantes tiros. Não demorou muito para avistarmos, da nossa pequena varanda, o temido caveirão, andando vagorosamente pelas ruas menos estreitas da comunidade, acompanhando o grupo de policiais que iam a pé e circulavam pelas ruas mais estreitas por onde o carro não teria condições de passar. Se vê-lo pela TV é ameaçador, avistá-lo tão próximo, com suas pequenas aberturas que deixam à vista apenas os canos das armas de grosso calibre em direção às pessoas e às casas, é aterrorizante. Porém, a grande surpresa dessa cena foi ver, logo atrás daquele monstruoso carro, um grupo de mulheres, e é importante marcar aqui que eram mulheres, em sua maioria, negras. Elas seguiam o carro e gritavam várias palavras e frases, que demorei a conseguir entender, pois vinham misturadas aos xingamentos dos policiais, que também gritavam. Da boca dos policiais, era possível ouvir: “suas vagabundas, voltem pra dentro de suas casas”; “ser mãe e mulher de bandido dá nisso”; “pretas fedidas, vão pra casa lavar uma roupa”; “esses aqui vocês já perderam, isso aqui não tem mais jeito”; entre outras coisas, que me custam repetir, mas que não se cansam de ecoar na minha cabeça. Entre o grupo de mulheres que, nesse dia, deviam ser entre dez e doze, era

³⁰ Conversa informal com vizinhas após operação policial na qual presenciamos cenas de violência verbal contra algumas mulheres que estavam em um bar próximo. Agosto de 2017.

possível ouvir: “levem eles para o batalhão”; “vocês não vão sumir com eles”; “nós não vamos sair daqui”; “vocês não têm o direito de tratá-los assim”; “vocês não vão matá-los porque estamos aqui”. E, assim, prosseguiram até a chegada ao 22º Batalhão da Polícia Militar, que ficava nos limites da comunidade com o bairro Bonsucesso, na Linha Vermelha.

Depois de passado o terror da operação, conversei com algumas vizinhas sobre a cena vista anteriormente e o risco que elas pareciam correr com aquela atitude e elas explicaram aquela estratégia com certo orgulho:

Aqui na Nova Holanda, eles (os policiais) entram nas nossas casas, quebram tudo, roubam e torturam a gente. Eles pegam os meninos e somem com eles. A maioria eles matam ou levam para outras favelas onde têm guerra, o que também significa que eles vão morrer. Eles somem com os meninos. Com o tempo, descobrimos que sair de casa e seguir o caveirão em dia de operação é um jeito de evitar ou diminuir isso. Quando a gente vê que um policial tá entrando na casa de um vizinho, e às vezes nem tem ninguém lá, a gente já vai pra rua e começa a fazer barulho e filmar com o telefone. Eles xingam muito a gente, às vezes batem, às vezes pegam o telefone da gente e apaga tudo ou quebram. Mas quanto mais mulheres tiverem, mais certo dá. E a gente segue o caveirão até o batalhão porque aí fica mais difícil de sumir com os meninos ou levar pra outra favela. E é mulher que tem que fazer isso porque homem eles forjam e levam junto. Eles xingam a gente toda e muitas vezes eles batem também, mas esse é o jeito. Denunciar eles não adianta nada, então a gente mostra do que as mulheres pretas da Nova Holanda são capazes. (sic). (Informação verbal, 2017)³¹

O psicanalista Lacadée (2011), no prefácio do livro *O Despertar e o Exílio*, discorre sobre uma situação de tumultos nos subúrbios franceses no outono de 2005 e sobre o tratamento que o governo decidiu dar ao ocorrido. Ao longo do texto, o autor se utiliza dos discursos proferidos pelas autoridades governamentais que traduziriam a estratégia de utilizar repressão para acalmar os ânimos: “... os que fazem isso, que não chamo jovens, mas delinquentes, não tem nenhuma vontade de voltar ao sistema escolar” — e continua, com a promessa de resolução da questão — “... Eu vou livrá-los disso, vou livrá-los daqueles assim nomeados que a sociedade produziu”. (LACADÉE, 2011, p. 11).

Na localização feita por Lacadée, podemos ler que a nomeação conferida pelas autoridades aos jovens transgressores, e que podemos estender aqui a todos

³¹ Conversa informal com vizinhas após operação policial na qual presenciei, da varanda da casa onde eu morava, mulheres andando atrás das viaturas policiais que, aparentemente, haviam prendido jovens que elas conheciam. Setembro de 2017.

os moradores de territórios periféricos, os segrega de forma a torná-los não-cidadãos. A partir do momento em que esses sujeitos são despossuídos desse nome que os conferiria um lugar de existência, está colocada a autorização para que o Estado possa livrar-se deles, ou seja, está autorizada sua eliminação com os meios que forem necessários. Esses episódios ilustram muito bem essa nova face da necropolítica brasileira, que admite o extermínio de pessoas excluídas da condição de civis, ou de cidadãos, ou de humanos como parte de uma política de segurança pública.

A banda de Moebius da topologia lacaniana (LACAN, 1961) pode nos ajudar a pensar as formas pelas quais essa dimensão racista da violência se apresenta no discurso, para além da relação imaginária intersubjetiva. No texto *Psicanálise e política: contribuições metodológicas* (2013), as professoras Andréa Maris Campos Guerra e Aline Souza Martins usam como aporte teórico o Seminário *A identificação de Lacan* (1961-62) para fundamentar uma proposta metodológica de intervenção junto a jovens atravessados pelo crime, com vistas a propostas públicas de combate e violência e letalidades desses jovens. De acordo com as autoras, a faixa ou banda de Moebius é apresentada por Lacan:

[...] assinalando a divisão do sujeito, que expõe sua dimensão mais íntima, moebianamente articulada ao campo do Outro, expondo-o no espaço público. Lacan identifica, assim, o sujeito, entendido como determinado pelo inconsciente, ao corte que a faixa de moebius apresenta. Em sua essência, a banda é o próprio corte, podendo, por isso, ser tomada como suporte estrutural da constituição do sujeito, pensado como dividido por aquilo que ultrapassa sua consciência. [...]. Será o elemento temporal que permitirá situar o ponto de corte. É na torção, responsável pela inversão desses dois planos, que os acontecimentos podem determinar tomadas de posição em que os dois lados colidem, interferindo nas respostas que o sujeito constrói ao longo de sua vida. Nesse corte que torce a faixa, o lado de dentro torna-se, ao mesmo tempo, externo (...) a partir do ponto de perda que o corte engendra (GUERRA; MARTINS, 2013, p. 96-97).

A premissa lacaniana da qual partem as autoras, de que a dimensão política e a dimensão subjetiva são dois lados interligados de uma mesma lógica de constituição do sujeito no laço social, corrobora com a aposta desta pesquisa. O professor Fábio Santos Bispo (2018) também trabalha parte dessa premissa da topologia lacaniana da banda de Moebius a partir de uma dupla face do simbólico: a mesma lei que pode funcionar como um elemento pacificador para o laço social acaba sustentando essa pacificação na perpetuação de uma situação de exclusão e

de violência que, no Brasil, volta-se preferencialmente contra a população negra. O autor utiliza Freud (1915/1996) para demonstrar que a tentativa de erradicação do mal na civilização estaria apoiada no mesmo impulso violento contra o qual se insurge. É nos tempos de guerra que o cidadão pode se dar conta, horrorizado, de uma situação apenas longinquamente cogitável em tempos de paz — a ameaça que o Estado representa ao indivíduo: “Um estado beligerante permite-se todos os malefícios, todos os atos de violência que desgraçariam o indivíduo” (p. 289). Nessa referência, Freud constata que essa face violenta do Estado não é episódica ou acidental, mas é uma situação estrutural que se torna patente nos momentos de exceção. Podemos, então, utilizar essa lógica para abordar a violência do racismo no Brasil na medida em que as pessoas negras parecem ser constantemente situadas nesse lugar de exceção.

Essa face violenta do Estado sempre esteve, de alguma forma, voltada contra os jovens negros. Do ponto de vista social, podemos destacar a concepção de racismo estrutural proposta por Sílvio Almeida (2018), na qual afirma que o racismo não é criado pelos indivíduos e instituições, mas por eles reproduzido em “decorrência da própria estrutural social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares” (ALMEIDA, 2018, p. 38). Conforme proposto por Fábio Santos Bispo (2018), a topologia lacaniana pode dialogar com essas distinções e abrir novas formulações. Como a estrutura atravessa o sujeito por meio da linguagem, do ponto de vista psicanalítico, não há propriamente uma dualidade entre a dimensão subjetiva e a dimensão social do racismo. Dessa forma, não seria necessário um governo manifestamente racista para que constatássemos os efeitos nefastos das políticas de segurança contra a população negra. Ao inscrever-se em uma dimensão estrutural, essa violência pode atuar insidiosamente sem fazer grandes alardes.

Esse aspecto é fundamental para compreendermos como a denúncia de genocídio, proposta por Abdias Nascimento (2016), em sua relação com o “processo de um racismo mascarado” poderia ser lida hoje. Mesmo diante do alarmante número de mortes violentas e do encarceramento em massa que atinge os jovens negros, ainda há dificuldades para se admitir o uso da noção de genocídio. Parte dessa dificuldade pode ser compreendida a partir de um mecanismo psíquico descrito por Freud: o desmentido. Embora esse mecanismo tenha sido associado ao

fetichismo, ele é primeiramente descrito no quadro de uma histeria de angústia, a fobia do pequeno Hans (FREUD, 1909/1996) e, posteriormente, é evocado para descrever uma divisão (*Spaltung*) do ego nos processos de defesa (FREUD, 1940 [1938] /1996). Žižek (2012) o utiliza, retomando Octave Mannoni (1969 apud ŽIŽEK, 2012), para abordar os paradoxos da posição subjetiva diante da crença: “Na medida em que a estrutura da crença é aquela da *Spaltung und Verleugnung* (cisão e desmentido) fetichistas (‘Sei que não há grande Outro, mas ainda assim... [secretamente creio Nele]’)” (ŽIŽEK, 2012, p. 12). Ele também associa essa cisão a outras atitudes liberais frente às previsões de catástrofes globais: “Eu sei que o aquecimento global é um problema grave, mas ainda assim...” (ŽIŽEK, 2012, p. 15). Safatle (2010) também destaca como, nesse texto de 1938, Freud evoca o desmentido como um processo em que o Eu se divide para preservar sua unidade, desmentindo o que pode ameaçá-lo: “O Eu deve aparecer como espaço heteróclito de contradições que são suspensas sem se resolverem; espaço em que o saber advindo da inscrição da ‘percepção’ e a crença fantasmática estão em contínua dissociação” (SAFATLE, 2010, p. 103). Dessa forma, transpondo a operação para a situação nas favelas do Rio de Janeiro, a frase seria a seguinte: ‘Nas favelas do Rio de Janeiro, temos dados alarmantes acerca do extermínio praticado pelo braço armado do Estado, atingindo, sobretudo, jovens negros, mas ainda assim... não há racismo’.

Safatle (2010) sugere, ainda, que é justamente em situações sociais de desagregação, nas quais os padrões normativos são abalados e há uma crise de legitimidade — justamente as situações que vivenciamos desde o início do golpe parlamentar que destituiu um governo eleito — que o Eu tende a desenvolver-se internalizando o que ele chama de “estruturas duais de organização, em que determinações contraditórias convivem de maneira ‘flexível’ no interior de uma instância psíquica clivada” (SAFATLE, 2010, p. 104). Essa hipótese nos ajudaria a entender, por exemplo, porque um político como Jair Bolsonaro, que fala abertamente em matar, defende ostensivamente a liberação de armas de fogo e prega o ódio deliberado contra negros e homossexuais, acabou recebendo o apoio de parcelas supostamente instruídas da população que, se perguntadas diretamente, talvez não tivessem coragem de tomar como suas essas ideias violentas.

A percepção apontada pela antropóloga Lilia Schwarcz (2019), em seu recente livro *Sobre o autoritarismo brasileiro*, é de que a pretensa cordialidade nacional, que servia de verniz para as históricas relações de intolerância e autoritarismo, teria se dissipado. Parece que nossa atual situação política passa de um fascismo velado e que opera de maneira encoberta para um fascismo que se mostra abertamente e sem nenhuma vergonha. Trata-se, literalmente, de um Estado beligerante, capaz de fazer os estragos que Freud advertiu poderem desgraçar a vida dos indivíduos.

A operação discursiva que foi constituída para que a crescente violência mortífera contra pessoas negras permanecesse impassível às críticas foi justamente associá-las à criminalidade violenta e ao universo do tráfico de drogas. Essa lógica da construção do inimigo que justifica o extermínio é sentida cotidianamente na favela Nova Holanda. Em nome da “guerra às drogas”, o Estado aumenta a repressão armada, que aumenta a resistência de forma ainda mais violenta por parte dos Comandos, que irão utilizar o trabalho dos adolescentes negros para o combate. A situação de guerra acaba colocando todo o território como inimigo do Estado, generalizando as ameaças de morte para todos os jovens de cor preta, mesmo aqueles que conseguem escapar de serem inseridos na linha de frente do combate. Ou seja, a guerra às drogas surge como um discurso que serve à constituição de um lugar social de exclusão radical no qual aquelas vidas tornam-se descartáveis. Essa condição pode ser pensada a partir da figura do *homo sacer*, exposta por Agamben (2010) para referir-se àquelas pessoas cuja inclusão na vida pública é marcada unicamente pela exclusão e cuja vida e o consequente direito de viver são politicamente irrelevantes.

No entanto, mesmo com tantas manifestações de que a necropolítica e seus sofisticados dispositivos, materiais e simbólicos, de extermínio da população negra estão escancarados, sujeitos em movimentos sociais organizados se mantêm nas construções de saídas singulares e coletivas diante dessas violências. No relato acima, onde o território da Nova Holanda — em situação similar a todo o Complexo da Maré — é atacado constantemente pela violência do Estado, diferente daquilo que se espera — ou seja, que as pessoas amedrontadas se refugiem em suas casas —, o que as mulheres daquele território construíram foi radicalmente contrário. Serem vistas pelo outro é o que pode reduzir a violência desse outro que as

invisibiliza. O que elas definiram como estratégia de segurança foi estarem nas ruas, preferencialmente juntas, para serem vistas. Cada uma, a partir da própria experiência com a violência, via, naquela estratégia coletiva, um sentido que a fazia concordar e participar.

Não demorou muito para percebermos que a própria comunidade acompanhava esse mesmo movimento de “se fazerem visíveis e juntos”: a Nova Holanda não dormia. Alguns pontos de comércio local na Rua Principal, que liga Nova Holanda à Avenida Brasil, funcionavam 24 horas por dia. Um movimento que, perceptivelmente, conferia maior sensação de segurança aos moradores da favela.

A capacidade de invenção de tecnologias sociais para sobrevivência dos moradores das periferias, diante do contexto extremo de adversidades das mais perversas ordens vindas por parte do braço armado do Estado, da ausência de políticas cidadãs por parte desse mesmo Estado, acrescidas dos conflitos entre os civis armados, se reafirma em um lugar de potência que impressiona qualquer acadêmico, ativista ou artista.

Residir no Complexo da Maré implicava em tê-lo não como simples espaço de estudo/intervenção/invenção, mas pensar a ação a partir da vivência das situações cotidianas. Não se tratava de como os moradores e moradoras daquela comunidade poderiam criar espaços de resistência e garantia de direitos diante das violências, mas participar das formas como aqueles sujeitos construíam aqueles espaços e das estratégias para lidar com as questões que se apresentavam, porque as nossas condições de sobrevivência também dependiam disso.

Nessa mesma lógica de estratégias coletivas para resistência à violência, vale ser destacada — por ser um dispositivo construído coletivamente e amplamente utilizado por grande parte dos moradores e visitantes do Complexo da Maré — a página de *Facebook* chamada Maré Vive. Com o início de suas publicações em março de 2014, a página conta, hoje, com mais de 180 mil seguidores e se descreve da seguinte forma:

Maré Vive é um canal de mídia comunitária feito de forma colaborativa. Nossas notícias são desenvolvidas através da colaboração dos moradores, o canal é feito por todos nós aqui da Maré. Nossa fonte de informação são os próprios moradores, checamos os informes que chegam sempre com mais de uma fonte para desenvolver

melhor a notícia através de outros pontos de vista e cruzamento de informações.

Mantemos as notícias constantemente sendo atualizadas, enquanto chegam informes e relatos, assim diminuimos os riscos de cometer erros ou publicar algum dado equivocado.

Sua contribuição é fundamental para que possamos levar as notícias de forma rápida e confiável.

Nossa política é de manter o anonimato das pessoas que colaboram com a página, não divulgamos o nome ou qualquer outro dado que possa identificar quem colaborou, a não ser que seja da vontade da própria pessoa de se identificar.

Somos um espaço plural e democrático, sempre aberto ao diálogo e com a disposição de crescer e evoluir sempre.

Achar que fazemos um trabalho leviano e irresponsável, é um erro.

Estamos desenvolvendo uma atividade jornalística da mesma forma que qualquer outro jornal, revista ou TV faria, mas com a nossa visão, sob o ponto de vista da comunidade do Complexo da Maré.

É raro surgir um veículo de mídia disposto a mostrar o lado da favela e seus moradores, normalmente somos marginalizados e mostrados de forma negativa, mas aqui não!

Não temos nenhum posicionamento anti-exército, anti-polícia ou qualquer outro na hora de noticiar um fato.

Nosso posicionamento é sempre em favor dos moradores, esse sim é nosso lado e não temos problema nenhum em assumir isso.

Tamo junto, Favela!

#marévive (MARÉ VIVE, 2014)

Essa página é muito utilizada pelos moradores para as mais diversas finalidades. A divulgação de cursos, festas, prestações de serviço local, matérias jornalísticas, entre outras, é debatida, defendida ou rechaçada em intensas manifestações em forma de comentários dos moradores das comunidades do Complexo. O seu alcance no mapeamento de eventos de segurança ligados às operações policiais, ocupações do exército ou conflitos entre os civis armados é impressionante. Mensagens, vídeos e fotografias enviadas por diversos moradores mostram, em tempo real, quais locais da comunidade oferecem algum risco ou tem um conflito acontecendo. Mães consultam a página antes de levarem ou buscarem os filhos na escola. As pessoas informam e são informadas sobre o funcionamento do serviço de saúde ou outros equipamentos públicos consultando a página. Em dias de operações, o que se percebe, acompanhando os diálogos, é que as pessoas utilizam aquelas informações para decidirem os trajetos até suas casas e, até mesmo, para saber se é seguro prosseguir ou se esperam por um momento. Essa comunidade parece ter conseguido construir um dispositivo que traduz uma experiência de segurança cidadã comunitária, em uma sofisticada tecnologia social de uso não violento do simbólico.

Com objetivo de pensar que, mesmo diante de tantas adversidades, é possível localizar estratégias de sobrevivência como as apontadas acima e tantas outras que mantiveram a (r)existência da população negra em tantas partes do mundo, lançarei mão das elaborações do filósofo Achille Mbembe (2018) e seu conceito de *devir-negro do mundo*. O autor, ao discorrer sobre a questão do racismo e seus dispositivos, faz uma leitura do atual momento histórico como a experiência fundamental da nossa época, em que a “Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (MBEMBE, 2018, p.11). O desafio proposto é justamente examinar quais as implicações deste “desmantelamento”, ao mesmo tempo “carregado de perigos, mas também de possibilidades para o pensamento crítico” (MBEMBE, 2018, p.11).

Para compreendermos a dimensão do conceito de *devir-negro do mundo*, Achille Mbembe (2018) nos convida a uma série de reflexões sobre o modo como o pensamento europeu abordou a identidade a partir de seu próprio espelho, ou seja, em uma lógica de autoficção, autocontemplação e de enclausuramento, em que o negro e a raça figuram como mantenedores do seu lugar de sujeito universal. O autor apresenta a ficção do negro a partir da tríade do “negro ser este (ou então aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender”, e de ser uma categoria que “ninguém — nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome” gostariam de ser tratados como tal (MBEMBE, 2018, p.12-13). O negro e a raça são, nesse sentido, reduzidos a sinônimos no imaginário das sociedades europeias, fundando o que nomeou como “figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu” (MBEMBE, 2018, p.12).

Os dois termos, negro e raça, convergem no tráfico atlântico, que transforma indivíduos provenientes de África em “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2018, p.14). Um discurso tecido durante todo o tempo colonizatório, através da construção de ficções e fabulações que reafirmam a humanidade ausente ou precária desses indivíduos que habitam esse não lugar, África: indivíduos sem direitos jurídicos, que podem ser desapropriados do seu passado, do presente, do corpo, dos laços de parentesco e da língua, sem possibilidade de futuro.

Achille Mbembe (2018) tece elaborações considerando, ao menos, três momentos deste projeto moderno de governo que se instaura no início do século

XVIII a partir da lógica colonizatória. No primeiro momento, caracterizado pelo tráfico atlântico (do século XV ao XIX), o capitalismo produziria o combustível para sua manutenção. O recém-inventado negro é subjugado como mercadoria, objeto e moeda, tendo como operador a subtração de seu nome e de sua língua, elementos centrais de sustentação da posição do ocidente constituídos como racionalidade. Sem o nome e sem a língua, acaba-se com a existência de quem se é e de sua origem. Essa lógica de subtração do nome e da língua ainda se faz presente quando observamos o objetivo completamente higienista na história de formação da favela Nova Holanda.

No segundo momento, no final do século XVIII e que corresponde ao nascimento da escrita ocidental, tem início uma reivindicação, da população negra pelo lugar de humano no mundo dos vivos. A estratégia é o início da retomada de uma linguagem própria e de uma escritura, ou seja, ter um nome e uma língua significa voltar a ser. Revoltas, lutas por combate ao tráfico de escravos, pelas descolonizações africanas e lutas por direitos civis marcam esse momento. A luta pela independência da Haiti (1804) e o desmantelamento do *apartheid* nos últimos anos do século XX são alguns dos resultados apresentados pelo autor, mas acredito poder estender seus resultados até os momentos atuais, seja na resistência das mulheres da Nova Holanda, seja na de vários outros movimentos espalhados pelo Brasil e pelo mundo (Movimento Negro, Rede de Mulheres Negras, Panteras Negras, *Black Lives Matter*³², entre muitos outros).

O terceiro momento (início do século XXI) é marcado pelo neoliberalismo, como a globalização dos mercados, pelo tempo curto, pela ideia de que tudo pode e o tempo é convertido em “forma-dinheiro” (MBEMBE, 2018, p.15). A humanidade se torna supérflua e é inaugurada uma ficção que é o homem “*empreendedor de si mesmo*” (MBEMBE, 2018, p. 267). A exigência é do sacrifício de um aprendizado permanente, ou seja, de um conhecimento que se esvai, que não é cumulativo, e de uma flexibilidade do trabalho e do tempo. O que era, antes, um delírio se torna, então, uma lógica esquizofrênica de construção das relações. Ninguém pertence a lugar algum e o corpo já não serve nem mesmo para ser explorado, tornando a humanidade supérflua. O sujeito do mercado e da dívida em uma civilização da imagem tem sua singularidade completamente apagada.

³² Cf. <https://blacklivesmatter.com/>

Mbembe nomeou como “universalização da condição negra” (2018, p.17) esse efeito da fusão entre capitalismo e animismo presente no neoliberalismo. Não se trata mais de uma condição dos povos de origem africana, conforme o primeiro capitalismo, mas sua “institucionalização como padrão de vida e sua generalização pelo mundo inteiro” (MBEMBE, 2018, p. 20). Nesse momento, se inaugura a produção de um excedente de indivíduos supérfluos, desnecessários ao capital, que devem ser segregados e podem ser exterminados. Esse excedente é representado pelos jovens de periferia, mas que a lógica neoliberal visa estender essa condição de abandono sempre existente nas favelas para toda a população. Dessa forma, os investimentos em saúde e educação são cada vez mais reduzidos, enquanto o financiamento das guerras em nome da segurança pública segue em pleno vapor. A lógica atual do estado mínimo está a serviço da universalização da condição negra e da expansão máxima da necropolítica.

A partir de toda essa construção, Achille Mbembe (2018) levanta duas questões fundamentais para pensarmos o significado da destituição europeia do centro do mundo. Estaríamos presenciando a era da extinção da ficção da raça e do racismo e a dissolução de seu significante primordial, o negro? Ou, pelo contrário, estamos testemunhando, a partir da lógica neoliberal e suas conexões, um novo racismo fabricado em escala global, garantindo a universalização da condição negra?

A raça é um conceito que permite estratificar esses grupos em relação ao seu risco e valor, em uma lógica do curral (MBEMBE, 2018, p. 74). O tráfico de escravos, a *plantation* e a colônia fabricaram o racismo que hoje atravessa todo o tecido social e econômico. A segregação dos corpos, atualmente, tem o refinamento genômico, digital, que marca as pessoas e os grupos que não devem atravessar as fronteiras — cada vez mais definidas — da Europa e dos Estados Unidos e que abre perspectivas de controle e manipulação dos corpos e da vida.

Achille Mbembe chama a atenção para o fenômeno contemporâneo do “racismo sem raças” (2018, p. 21). Trata-se do dispositivo atual de se operar a discriminação de forma livre, ao mesmo tempo em que se faz dela algo impensável conceitualmente, ou seja, cultura e religião são hoje convocadas a assumir o papel da biologia em tempos passados. Enquanto se nega qualquer discurso em relação à

raça, os não brancos e suas supostas origens são categorizados e racializados, tal como o autor exemplifica com a “islamofobia” (MBEMBE, 2018, p. 22).

Ainda de acordo com Achille Mbembe (2018), seja como algoz ou como vítima, na dialética dessa herança europeia, o que se apresenta no momento atual é a impossibilidade de uma posição imparcial. Essa trama discursiva que constitui a razão negra se apresenta a partir de uma dialética que não pode mais ser desconsiderada. Se, por um lado, é o dispositivo inventado pelo europeu a partir do qual sua superioridade foi sustentada tendo a ficção do negro como seu radical diferente, por outro, é o meio através do qual o sujeito pode construir sua saída do lugar de objetificação, advertido quanto à segregação identitária marcada no agrupamento pela diferença.

É justamente diante desta destituição de lugar da Europa, que produz um vazio, que Achille Mbembe (2018) metaforiza a partir de um rio com seus múltiplos afluentes, o *devir negro no mundo*, mas que também podemos aproximar do conceito de *Exu - pedagogia das encruzilhadas* do pedagogo Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017), em que acredito podermos localizar não só as estratégias singulares coletivizadas que vivenciei no Complexo da Maré, como também tantas outras lutas e revoltas de movimentos sociais diversos pelo mundo, tais como o Movimento Negro brasileiro e o atual *Black Lives Matter* que ocupa as ruas por todo o mundo.

Assim como o filósofo Achille Mbembe (2018), o pedagogo Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017) também lança mão da obra de Frantz Fanon (2008) sobre a incidência da violência colonial sobre o corpo e o psiquismo do colonizado, ressaltando a importância do luto e do tratamento das pessoas submetidas a essa necropolítica. Ou seja, “como nos reconstruímos diante do trauma vivido e nos lançamos nas batalhas contra a violência imposta por esse sistema?” (RUFINO, 2017, p. 73) — e acrescenta — “quais caminhos se abrem enquanto possibilidade?” (RUFINO, 2017, p.73).

Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017) apresenta as encruzilhadas como campo de possibilidade, de tempo/espço de potência que se entrecruzam — por que não dizer? — moebianamente, se entroncando e se contaminando mutuamente. Mais do que uma subversão que substitua uma perspectiva por outra:

O que reivindico como outros caminhos possíveis não se credibiliza a partir da ignorância ou da negação dos conhecimentos já produzidos e

institucionalizados pelo Ocidente. O que sugiro como caminho é o cruzo (Rufino, 2017), entre essas perspectivas e muitas outras historicamente subalternizadas, partindo da premissa de que a diversidade de experiências e práticas de saber (Santos, 2008) são infinitamente mais amplas do que aquilo que é autorizado pela narrativa dominante. Nesse sentido, é na potência do cruzo e na emergência do que eclode nas zonas de fronteira entre o que é cruzado que se fundamenta a minha reivindicação por Exu. (RUFINO, 2017, p.75)

Os dois autores propõem um trabalho com e contra o passado, a partir da abertura de múltiplas possibilidades do agora e do devir, instituindo uma política de reparação, restituição e responsabilização, possibilitando a construção de um coletivo de singularidades com a partilha das diferenças que, nesse momento, ainda têm que ser proclamadas. Trata-se de descolonização mental como possibilidade diante do fenômeno de racismo global tecido pelo capitalismo e suas evoluções, que coloca todos os viventes como os novos negros. O *devir negro no mundo* seria, então, a proposta de uma nova forma de universalidade, como um risco, mas, também, como uma possibilidade crítica de inaugurar “uma política do humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto em que, cabe admitir, o que partilhamos logo de início são as diferenças” (MBEMBE, 2018, p. 307).

A provocação que podemos tomar como orientadora neste trabalho, e que está sendo vivenciada por diversos sujeitos em diversos territórios, dá conta de que, neste momento em que a Europa está se perguntando onde se situa no mundo, seria o momento de começar por si mesma e fundar algo completamente novo, pois, se “toda humanidade subalterna se tornasse efetivamente negra, que riscos acarretaria um tal devir-negro do mundo à promessa de liberdade e igualdade universais da qual o termo negro foi a marca patente no decorrer da era moderna?” (MBEMBE, 2018, p. 22). Sem dúvidas, essa já é a estratégia aplicada pelas mulheres na Nova Holanda e pelos idealizadores da página Maré Vive, assim como tantas outras. A invenção de um jeito de resistir e existir: algo novo a partir das construções que os sujeitos fazem na coletividade. Uma imagem que pode evocar toda humanidade se tornando efetivamente negra é ver pessoas de diferentes comunidades engrossando essas fileiras de resistência, tornando visível o caráter criminoso da violência que atinge as comunidades de modo a tornar sua luta por proteção viável. Assim como o caso George Floyd pode fazer eclodir muitos movimentos de revolta ao redor do mundo, é preciso que as resistências cotidianas

dessas mulheres e de tantas outras ganhem reverberações em nossos meios acadêmicos, políticos e sociais. Nenhum de nós é dispensável nessa luta!

3.2 O luto que funda um coletivo: o luto e a luta em uma rede de mães militantes

Esta seção tem por objetivo tecer considerações acerca da formação e transformação de uma rede de militância de mães que foi fundada sob o nome Rede Mães de Luto e Luta MG e teve, ao longo de um ano, a supressão do significante luto, tornando-se Rede Mães de Luta MG. A aposta é de que essa supressão não se deu a partir de uma aleatoriedade, mas de um ato subjetivo e político com reverberações individuais e coletivas.

A atual Rede Mães de Luta MG³³ é composta por mais de 30 coletivos e entidades que têm como principais objetivos dar visibilidade às violências sofridas por moradores de periferias e favelas, sobretudo por jovens, e que atingem as mulheres, com maior ênfase nas mulheres negras. São mães, avós, irmãs e companheiras que são criminalizadas e brutalizadas pelo poder público por terem seus entes queridos em algum envolvimento com a criminalidade ou que tiveram os seus familiares assassinados pela violência de Estado e que lutam por direitos e dignidade em um movimento social com objetivo de incidência política.

A Rede teve início em maio de 2019 a partir de um seminário de lançamento, em Belo Horizonte, do documentário “Nossos mortos têm voz”³⁴, de Fernando Sousa e Gabriel Barbosa (2018), protagonizado por mulheres da Baixada Fluminense, do Rio de Janeiro, que tiveram seus filhos e familiares assassinados por agentes do Estado em uma chacina ocorrida em 2005. Nesse seminário, estiveram presentes mais de 70 pessoas, entre sociedade civil e representações do poder público. Ao final do encontro, um dos encaminhamentos foi o de que as pessoas e entidades ali presentes poderiam passar a compor uma rede de enfrentamento que se inaugurava naquele momento como Rede Mães de Luto e Luta MG.

³³ Cf. <https://www.facebook.com/maesdelutamg>

³⁴Cf. <http://www.quiprocofilmes.com.br/pt/filme/nossos-mortos-tem-voz>

Passei a compor a referida rede a partir da minha instituição de trabalho, Associação Imagem Comunitária/AIC. A função inicial era uma espécie de secretária executiva da Rede, com responsabilidades que, a princípio, seriam de ordem administrativa e, principalmente, de articulação política. Entretanto, rapidamente esse lugar e essa função demonstraram ser de outra ordem. Não era possível ouvir mulheres que perderam seus filhos assassinados por agentes do Estado ou que estão com seus filhos no sistema prisional sofrendo as mais gravosas violações de direitos cumprindo apenas funções administrativas. Era necessária alguma elaboração de luto daquelas mulheres, cada uma por seu motivo, para que aquelas lutas pudessem fazer algum sentido. Era preciso construir formas de intervenção, ainda que não clínicas, diante do adoecimento psíquico que aquelas mulheres apresentavam e que poderia, inclusive, ser reforçado a partir do contato com outros sofrimentos naquele espaço coletivo.

Cada coletivo da rede possui suas próprias estratégias de funcionamento e de acolhimento de seus membros e de novas pessoas que se interessam em compor. Com diferentes tempos de existência, número de membros e modos de funcionamento, o desafio proposto era o de criação de algumas conexões entre aquelas mulheres que caracterizariam a atuação a partir de uma rede de luta por direitos.

Como mencionado anteriormente, o afeto fundador da Rede Mães de Luto e Luta MG foi justamente esse intraduzível provocado pela morte. No evento que originou a Rede, mencionado anteriormente, um dos principais motes para a continuidade daquele movimento foi a narrativa de uma mãe que teve o filho assassinado no sistema prisional de Minas Gerais. Mesmo que nem todas as mulheres fossem mães que perderam os filhos assassinados — havendo situações de encarceramento, toxicomanias, orientação sexual criminalizada socialmente, entre outras questões —, a dor e o sofrimento da morte de um filho assumia protagonismo discursivo nas reuniões e encontros. A descrição quase obscena da dor e do horror da morte, com riqueza de detalhes, era repetida a cada vez como se a cena tivesse acabado de acontecer, suscitando algo de insuportável na tarefa de escutar e compartilhar essa experiência.

Freud (1917 [1915]/1996), em *Luto e melancolia*, reconhece o luto como um “afeto anormal” diante de uma perda sofrida (p.249), e prossegue:

O luto profundo, a reação à perda de alguém que se ama encerra o mesmo estado de espírito penoso, a mesma perda de interesse pelo mundo externo — na medida em que este não evoca esse alguém —, a mesma perda da capacidade de adotar um novo objeto de amor (o que significa substituí-lo) e o mesmo afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre ele. É fácil constatar que essa inibição e circunscrição do ego é a expressão de uma exclusiva devoção ao luto, devoção que nada deixa a outros propósitos ou a outros interesses. (FREUD, 1917 [1915], p.250).

A partir das elaborações de Freud, torna-se uma questão pensar no engajamento de uma mãe que perdeu seu filho em um movimento de militância, estado em que a conexão com o mundo externo está prejudicada devido a um estado de devoção quase que exclusiva ao luto. E, ainda, outra questão: como pensar uma operação de luto quando essa perda não é reconhecida socialmente devido a uma organização de sociedade que destitui essas vidas de valor e localiza essa perda como natural e não passível de luto? A aposta era de que a entrada em um movimento de militância, para algumas dessas mães, poderia ser uma tentativa de elaborar essa perda.

Utilizarei a narrativa de uma das mães da Rede, e coordenadora do Movimento Mães de Maio de MG, Maria do Carmo Silveira, ou Kaká, como é conhecida. Esse relato se encontra no livro *Memorial dos nossos filhos vivos: as vítimas invisíveis da democracia*, organizado e publicado pelo Movimento Mães de Maio de São Paulo, no ano de 2019:

Meu nome é Maria do Carmo, sou mãe do Thiago Vinícius.

Ainda bem jovem fui para São Paulo. Com 23 anos engravidei e passei muitas lutas e muitas dificuldades. Fui mãe solteira, tive meu filho e cuidei tanto quanto pude cuidar. Orientação que dava com relação à educação. Eu tinha que tratar ele de duas formas, uma hora dando carinho e outra hora batendo. Thiago cresceu um menino saudável, perfeito, inteligente. Quando engravidei estava sozinha, sem minha família e eu tinha muito medo que ele nascesse com problemas. Custei a comprar enxoval, tinha medo que ele poderia nascer com algum problema ou morto e por isso eu não comprava nada. Foram minhas amigas do trabalho que fizeram para mim o enxoval. Depois de muito tempo que eu consegui comprar uma banheira. Até os 7 anos de idade escolar o Thiago era um menino tranquilo, era meu filho né, toda mãe tem seu filho como bom. Foi para a escola, estudou, chegou ao ginásio não quis continuar. Dei liberdade para ele estudar ou ficar sem estudar, porque se ele não fosse mais estudar não iria mais comprar caderno, não ia comprar mais nada. Tive muito pouco tempo para curtir o meu filho. Curti meu filho do Nascimento até os 17 anos. Dos 17 anos em diante, meu filho resolveu seguir o caminho que eu não esperava para ele. Só fui descobrir sobre as drogas agora, bem pouco tempo, em Belo Horizonte que ele confessou para mim. Quando ele chegou

nos 17 anos eu não conseguia mais dominar. Ele já tinha crescido, aí começou em São Paulo, acompanhado de outro rapaz. Começaram a fazer as coisas, foram parar lá em Santos e roubaram uma pessoa. Foi colocado como se ele tivesse feito o sequestro. Quando cheguei lá em Santos, o vi em uma cela imunda. Foi algemado para dentro da sala do juiz e as pessoas que estavam condenando ele ficaram todas falando: "é ele!".

Thiago passou pela fundação, pela FEBEM aos 17 anos. Acho que ele ficou lá 9 meses. Tinha um sofrimento né, mas graças a Deus nunca peguei uma rebelião, não encontrei ele machucado, mas sabia de outros que estavam sendo espancado, sendo judiado e aquilo doía no coração de qualquer mãe, porque uma sofre com a outra. Se o filho da outra apanha a gente também apanha... Aí seguiu: 18, 19, 20. O Thiago passou mais tempo preso do que solto. Por isso não tive uma convivência maior com ele, para curtir, pra lutar pra ele estudar. Passou no presídio de São Paulo. Há 5 anos atrás, ele veio pra Belo Horizonte e foi preso novamente. No dia que ele foi preso novamente a mulher dele também estava junto, esperando ele roubar chocolate no supermercado para ela sair vendendo. Foram os dois presos e a Nicole, que é a minha neta, ficou com a gente porque os dois foram presos e eu só podia visitar ele porque a mãe dela é de São Paulo. Visitei ela um dia só e falei: "eu não posso ficar em dois lugares não posso escolher você e deixar meu filho de lado". Quando foi no ano de 2013, já fazia uns três anos que ele estava cumprindo pena e era para ele ter saído no meio do ano e não saiu. Eles embargaram a saída dele, então ele escreve uma carta pra mim dizendo: "mamãe, eu estou muito chateado aqui dentro, estou muito triste...". Estava chegando já o final do ano fui para a cidade de Igarapé (MG) para conversar com o juiz, para saber se não tinha nenhum embargo da saída dele, porque ele não saía. Tinham desaparecido com o papel dele. Ninguém sabia onde estava. Aí, a juíza fez um documento para que o liberassem, mas só liberaram meu filho no dia 3 de janeiro de 2014. E, eu querendo que ele passasse o ano novo e o Natal comigo e ele só foi liberado depois. No dia 3 de janeiro de 2014 ele veio para casa e no dia 5 de janeiro ele saiu com a filha dele. Foram para o parque, brincaram, divertiu-se com a filha. No dia 6 eu já não vi mais meu filho. Pedi a minha irmã que ligasse para o presídio para saber se ele tinha voltado para lá. Falaram que não. O Thiago estava sentado na calçada, parecia que comia alguma coisa, alguém deve ter dado porque lá tem pessoas que distribuem comida na rua. Lembro que ele tirou o que parecia um pão e começou a comer. Dentro do estabelecimento tinha outro rapaz e quando eles saíram como era a câmara de olho vivo da polícia ficou focando onde ele estava sentado. Meu filho foi para prisão à uma hora da manhã do dia 8. Passou seis dias dentro do presídio e não deu nem tempo nem de levar algo que ele gostasse para comer. Nem roupa, aquilo que a gente leva quando o filho da gente vai preso. Com seis dias eles torturaram meu filho e penduraram meu filho numa corda. Entregaram meu filho como suicida. Eu não aceito meu filho suicida, e a menos que eles consigam me provar. Como eles têm a certeza, eu gostaria também de ter a certeza. A forma como meu filho foi entregue para mim, todo cortado... O IML, fez perícia, e muita coisa aconteceu naquela noite do dia 13. No dia 14 era o aniversário dele e antes de ser preso falou com a minha irmã o que ela daria de presente pra ele porque dia 10 ele teria que voltar para o presídio e ele não ia estar lá.

Dentro do processo surgem muitas coisas, muitas falas aonde o Thiago gritou "liga para a minha mãe! Eu quero a minha mãe, eles vão me matar!". Mas esse grito eu não ouvi!

Quando foi de manhã a reportagem da Alterosa que é o mesmo que SBT daqui, foi fazer uma reportagem e eu perguntei por que a reportagem chegou primeiro do que eu? Eles me responderam: "foi uma denúncia anônima". Eu disse: "denúncia anônima é a pessoa que fez, mas o local não é anônimo porque vocês não me avisaram?".

Quando foram umas 8 horas da manhã ligaram para minha mãe, minha mãe tem 85 anos hoje e ela já desconfiada perguntou o que estava acontecendo. Falaram para minha mãe o que tinha acontecido. Eu morava em outro bairro, aí minha mãe me ligou e eu comecei a bater a cabeça na parede e gritar e gritar! Já conhecia uma psicóloga e uma assistente social, liguei para elas e falei o que estava acontecendo. Elas vieram me buscar na minha casa. Cheguei ao IML 11 horas da manhã, só sai de lá 5 horas. Não me chamaram nem para reconhecer o meu filho. Enfeitaram o caixão dele todinho, e eu não vi como estava o corpo do meu filho. Sei que foi velado a noite inteira, e tive vontade de tirar as flores, mas ninguém deixou porque eu acho que o meu filho estava todo quebrado. Ele tinha os lábios bem finos e a boca dele estava toda estufada... E já se vão 4 anos e o ministério público insiste entregar meu filho como suicida! Já fiz de tudo. Em determinado momento do processo, pegaram essa carta que levei porque tinha que provar que o que estava escrito na dele lá do presídio era letra dele. Os técnicos, os peritos fizeram exame grafotécnico só de algumas letras tipo ABCDF. Essa foi a perícia feita. Arquivaram o processo umas duas ou três vezes e já quase no final do ano passado, encontrei uma promotora que fez a denúncia, onde com certeza ela ouviu alguns comentários, porque onde eu li, não foi uma coisa feita para mim, foi feita para tirar das costas do sistema, tipo: armas e drogas dos agentes. Essa foi investigação, e ela ouviu as pessoas falando a respeito desse caso que deu muita repercussão. Eles falaram que teve muita gente nesse dia... Isso foi em 2014 e quando essa defensora foi lá, já era 2017 e ainda se ouvia o comentário.

Um rapaz que estava lá junto com ele denunciou e já morreu. Outro denunciou também e tem um advogado cuidando dele. Então o que espero é que eles me façam acreditar que meu filho tenha se suicidado, porque enquanto eles não me provarem eu não vou deixar de falar do meu filho. Um agente foi fotografado saindo da cela 108, antes da perícia chegar. As perícias falaram que quase não fizeram a perícia porque já tinham mexido (no local do crime). Total falta de respeito! Fizeram por cima né? Fazia seis dias que meu filho estava lá dentro. Já tinha esse colchão com beirada e dizem que ele fez a corda com papel higiênico e com tecido. Dentro de seis dias? Não entra nem o que a mãe leva que são os pertences. Mais uma caneta tinha dentro dessa cela, e esse colchão com uma beirada de pano. Não sei se foi com ela que o meu filho fez. Sei que os peritos falam que quando chegaram à cela, mal encostaram nele, ele caiu no chão. Estava a seis centímetros do chão. Teria dado tempo de parar, se ele realmente tivesse praticando suicídio, porque se ele quis chamar atenção de alguém. Como contam também, que tinha uma historinha que eles iam fazer uma brincadeira com ele. Mas é tudo história contada né? "Você pendura e a gente chama os agentes", mas ele estava a seis centímetros do chão, dava tempo dele segurar a corda... então eu não acredito que o meu filho tenha se suicidado. Eu acredito que os agentes, ou manipularam os colegas de cela ou eles mesmo mataram meu filho em algum canto do presídio. E ele era magrinho, bem magrinho. Três homens, quatro homens conseguiam colocar ele nessa corda e deixar a corda descer e ainda com certeza ficaram vendo a derrota do meu filho. Ele é meu único filho. Nessa camisa tem algo escrito, e ele estava sem camisa na noite anterior e quando foram pegar ele essa camisa estava do lado avesso. Vestiram a camisa dele pelo lado avesso. O rosto do meu filho, a boca ficou toda inchada e quase que separa o pescoço do meu filho do corpo. Alguém me pergunta como você aguenta? Essas são as últimas fotos que eu tenho do meu filho (fotos da cena do crime), eu não tenho mais. Não vou ver meu filho envelhecer. Então essas são as fotos que eu tenho para mostrar do meu filho.

Ele tinha um verdadeiro carinho pela filha dele. Fazia planos, mesmo estando lá na cadeia. Nas últimas vezes que eu fui visitá-lo... a mulher dele não estava indo porque ela já tinha arrumado outro homem, e ela não fez mais visita para ele. Ficava muito aborrecido dela não ir. Ele a queria e ela não ia.

Sei que ela abandonou meu filho, e um pouco da infelicidade que ele colocou na carta era falta dessa mulher. Quero que um dia Deus me dê coragem para perdoar ela. Pelo que ela fez, pelo abandono que ela deixou. Ela era a mulher e eu sou a mãe. Então ele já tinha outra identidade, já tinha uma família. (SILVA, 2019, p.157-160).

Silveira (2019) tece elaborações sobre mulheres atendidas nos serviços públicos de saúde e que tiveram entes queridos assassinados de forma violenta, seja em conflitos entre grupos rivais, seja por agentes do Estado. A autora localiza uma suspensão ou impedimento do luto desses sujeitos, uma vez que a vida assassinada é destituída socialmente de valor, localizando essa perda como não reconhecida e que, portanto, não deve ser lamentada ou chorada. Sob as máximas sociais de que “ele mereceu”, “se envolveu com o que é errado” e tantos outros julgamentos morais aos quais mães e familiares são cotidianamente submetidos, morrer figura como o corolário esperado e merecido diante de uma escolha de vida. O relato de Kaká ainda apresenta uma particularidade, para além da elaboração da perda do filho: o fato de lutar por comprovar que o mesmo não se matou, mas foi assassinado no sistema prisional, o que lhe adiciona um enorme custo emocional.

Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud (1915/1996) discorre sobre a naturalidade da relação com a morte que as pessoas têm à primeira vista, sendo um resultado necessário da vida, inegável e inevitável. No entanto, diante da impossibilidade de imaginarmos a nossa própria morte e, mesmo o fazendo, “ainda estamos presentes como espectadores” (FREUD, 1915/1996, p.299), o autor afirma que o “inconsciente, portanto, não crê em sua própria morte: comporta-se como se fosse imortal” (FREUD, 1915/1996, p.306). A morte, então, pode ser definida como esse real intolerável que carece de simbolização. No que se refere às pessoas amadas, Freud (1915/1996) aponta que há nessas mortes uma dimensão de admissão da própria morte, mas também a dimensão de que, como patrimônios íntimos, trata-se da morte de parte do próprio eu. Assim, conclui:

em sua dor, foi forçado a aprender que cada um de nós pode morrer, e todo seu ser revoltou-se contra a admissão desse fato, pois cada um desses entes amados era, afinal de contas, uma parte de seu próprio eu amado. (FREUD, 1915/1996, p.303).

Retomando, então, *Luto e melancolia* (FREUD, 1917[1915] /1996), o trabalho do luto pode ser apresentado como a constatação da inexistência do objeto amado e

a exigência de que esta libido não esteja mais ligada a esse objeto (FREUD, 1917[1915] /1996, p.250), fazendo com que o ego fique outra vez livre e desinibido quando o trabalho do luto se conclua (FREUD, 1917[1915] /1996, p.251).

Lacan (1958-1959), em *O desejo e sua interpretação*, circunscreve o luto como a abertura de um furo no Real, sendo da ordem da privação e apelando ao simbólico e ao imaginário na busca de significantes na tentativa de elaborar-se. Diante da inexistência da falta no real, que já compreendemos com o ensino freudiano a partir da impossibilidade de imaginar nossa própria morte, só pode ser apreendida pelo simbólico. Nesse sentido, as palavras, aquilo que dá o sentido social do que motivou aquela morte, os ritos fúnebres, entre outros, são recursos utilizados para recobrir o real que é a morte. A execução desses ritos é o que faz coincidir o furo no real com o furo no simbólico.

Silveira (2019), a partir da premissa de que o luto está condicionado à sua constituição como ausência e ao seu reconhecimento como falta, traz o questionamento sobre qual o impacto dessas vidas que não são reconhecidas como perdas no espaço público. A perda sofrida não é testemunhada, uma vez que essas vidas são destituídas de valor, o que não dá lugar ao luto nos laços sociais. Alencar (2011) lança mão de *Totem e tabu* (FREUD, 1913-14/1996) para localizar uma condição de autorização necessária ao luto do pai imaginário. Essa autorização é a condição do laço social na qual os filhos podem reconhecer a falta do pai e se saberem faltantes e desejantes. A identificação a partir do objeto perdido é o elemento constituinte da civilização, tornando o luto uma experiência que se faz em laços compartilhados (ALENCAR, 2011, p. 98-99). A nomeação como “bandido”, destituindo essas vidas de valor e de reconhecimento, pode obturar o saber de quem sofreu essa perda exatamente no que deveria servir como suporte para elaborá-la como falta.

Progredindo na análise, o Movimento Independente Mães de Maio foi criado em São Paulo, em 2006, a partir de uma rede de familiares de centenas de vítimas de assassinatos que ocorreram em uma onda concentrada de violência entre os dias 12 e 20 de maio de 2006. Sob o lema de “Parir um novo Brasil”, e trazendo como principais bandeiras de luta a memória, a verdade e a justiça, o movimento conta hoje com coletivos de mulheres em diversos estados do Brasil e da América Latina.

Segundo Kaká Silveirah, quando seu filho foi assassinado no sistema prisional de Minas Gerais, imediatamente iniciou sua luta em comprovar que a morte do filho não havia sido ocasionada por suicídio, mas por assassinato. Importante ressaltar que mesmo para aqueles casos de suicídio, o Estado deveria reconhecer sua responsabilidade sobre a vida que está sob sua guarda. Kaká diz que não conseguiu acessar nenhum coletivo em Belo Horizonte que pudesse acolhê-la em sua dor e acompanhá-la em sua demanda por justiça e reparação acerca da denúncia contra o Estado. Em São Paulo, onde já havia residido por muitos anos, encontrou no Movimento Mães de Maio o apoio de outras mães que haviam vivenciado a mesma perda e orientações para sustentar a denúncia da violência do Estado. Há seis anos, Kaká dá continuidade no processo de seu filho, em tramitação na justiça estadual, que já foi arquivado diversas vezes, necessitando que a mãe movimentasse o sistema de justiça a partir de delegados, promotores e defensores e prosseguisse com seu objetivo de provar que o filho foi assassinado no sistema prisional e, doravante, que o Estado deve ser responsabilizado por sua morte. Somente em 2019, com a criação da Rede Mães de Luto e Luta MG, Kaká fez uma vinculação de luta no estado de Minas Gerais, sendo incentivada pela coordenadora do Movimento Mães de Maio de São Paulo a fundar o Movimento em seu próprio estado.

Considerando, então, os elementos necessários para a elaboração do processo de luto, bem como a negação social dessa vida “de bandido” como passível de luto, qual função poderíamos pensar para um coletivo de militância para essas mães? Viñar (2011), a partir das experiências de ditaduras, totalitárias e de guerras, traça um comparativo entre o trauma decorrente dessas violências e daquelas a partir da violência produzida no processo de marginalização e exclusão do laço social a que estão submetidas algumas populações. O autor considera que o trauma da violência política e da exclusão é uma enfermidade do laço social, e não do aparato psíquico do indivíduo (VIÑAR, 2011, p.61). Sendo assim, propõe como uma possibilidade que, a fim de amenizar seu retorno ao próprio sujeito como enfermidade, que esse trauma possa ser subvertido em ato político. Como exemplo, o autor lança mão das Madres de la Plaza de Mayo³⁵, que tornaram públicos seus lutos e dores como transmissão dessa memória traumática, em contraposição ao

³⁵Cf. <http://madres.org/index.php/la-historia-de-las-madres/>

sistema oficial ditatorial que não assumia os assassinatos, desaparecimentos e torturas que produziu. O Movimento Mães de Maio, descrito anteriormente, pode ser utilizado para corroborar essa função de transmissão pública do luto e da luta por justiça, memória e verdade diante da necropolítica em curso pelo e no Estado brasileiro.

Retornando às questões que fundamentaram este texto e à descrição da fundação da referida Rede de Mães, cabe destacar que as repetições acerca da morte, cada uma à sua maneira, são acolhidas em encontros periódicos com a finalidade de transmissão e formação das pautas e bandeiras, e compartilhadas pelos coletivos. O necessário cuidado individual com a saúde mental e física de cada uma é pauta constante nas nossas reuniões. No segundo semestre de 2019, as vozes e lutas dessas mulheres foram publicizadas e materializadas na construção de dois Projetos de Lei protocolados na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, sendo eles o PL1160/2019, que institui a Semana Estadual de Vítimas de Violência de Estado de Minas Gerais, e o PL1360 /2019, que institui a Política de Atendimento e Reparação às Pessoas Vítimas de Violência do Estado de Minas Gerais.

Imersos nessa linha de raciocínio, um coletivo de militância pode ser prescrito a todas as pessoas que perdem seu ente querido vítima da violência genocida do Estado? Radicalmente respondo que não. Não se trata de uma prescrição. Trata-se, antes, de reconhecer que para as mulheres que, a partir de seus motivos singulares, escolhem esses espaços, pode haver um uso possível, que cada uma decidirá qual é. Inclusive, cabe ressaltar a dimensão de sofrimento, que é presença constante nesses espaços a partir dos discursos dessas mulheres. Não só a morte, mas outras formas de subjugação violenta da vida desses corpos matáveis são atualizadas e é também nestes espaços que essas mulheres buscam parte do amparo e acolhimento do qual precisam em muitos momentos. De forma alguma se trata de substituir a elaboração do luto individual, mas, pelo contrário, trata-se de lançar mão de processos coletivos, sobretudo para essas vidas matáveis que constituem a engrenagem neoliberal da necropolítica, como possibilidade de representar essa autorização que é condição para o luto. A operação que me parece ser possível na Rede Mães de Luta MG, não só pelos espaços da rede, mas, também, por ele, é a autorização e a transmissão dessas dores de forma coletiva, pública e compartilhada, e o suporte em alçar essas vidas a uma inscrição social que retorna

à vítima a sua condição de sujeito, de ser falante e de cidadão a partir do direito à memória, ou seja, um pouco de escoamento para a dor.

A arte é um bom exemplo em que podemos perceber essa implicação de muitos, necessária na publicização dessas dores, não pela via da obscenidade que pode ser vista nos programas sensacionalistas de TV, mas a partir da sensibilidade com a finalidade do afeto, ou seja, de afetar as pessoas e causar a indignação necessária para a mobilização da sociedade. Daiana Rocha, idealizadora e executora do curta-metragem *Braços Vazios* (2018), produto de sua conclusão de curso em Cinema na Universidade Federal do Espírito Santo, em uma entrevista sobre o curta, localiza sua produção como produto de sua indignação diante da execução de cinco jovens pela Polícia Militar com mais de 50 tiros em 2015. Essa cena se instaura como o estopim que a levou a querer fazer algo sobre o assunto, o que resultou no ato político do curta-metragem. Mesmo considerando imprescindível o trabalho dos movimentos de militância, chegando a citar as *Mães de Maio SP* como uma importante referência, Daiana Rocha estabelece seu compromisso em pensar artisticamente a produção, recusando qualquer aproximação com estereótipos para a personagem no cuidado com as cores, fotografia, figurino, entre outros elementos. O mesmo cuidado com a transmissão pode ser percebido no já mencionado documentário *Nossos mortos têm voz* (BARBOSA; SOUSA, 2018). Mesmo partindo do protagonismo de seis mães que tiveram seus filhos vítimas da violência letal do Estado, apresentam não o depoimento, mas o conhecimento que essas mulheres desenvolveram na produção de novas saídas, individuais, na medida em que cada uma movimenta a luta por justiça, memória e reparação por seu próprio filho, mas coletiva, na medida em que lutam para que outras mães não sofram a dor de perder um filho.

A representação topológica desse movimento coletivo de mulheres-mães poderia ser a da *dobradiça*, dispositivo que conecta e articula objetos, sujeitos e afetos, aproximando-os e afastando-os uns dos outros, de modo que o “corpo” não se fixe, não se cristalice (afinal, sem dobradiça, uma porta vira um muro), mas se dobre e desdobre em qualquer coisa. A dobradiça movimenta os laços das mães com os outros eixos públicos (Estado, Justiça, cidade, luta) e privados (família, subjetividade, luto). Lacan (1.967) utilizou esse termo na sua acepção latina (*cardo*) para criar o dispositivo do cartel na sua Escola. A estrutura do cartel, consonante

com a do próprio sujeito, está calcada na topologia do nó borromeano, em que x (número de aros) mais-um (qualidade borromeana) se enlaçam, preservando o fundamental para o desejo de cada um: o furo no saber. Na *Proposição de 9 de outubro de 1967*, ao destacar a passagem de psicanalisante a psicanalista, Lacan figura uma porta cuja *dobradiça* é o resto que constitui a divisão entre essas duas posições, divisão que não é outra que a do sujeito. O resto/dobradiça seria justamente o que funcionaria como causa do sujeito.

A dobradiça aqui, tal como a aplica Musso Greco (2020) ao projeto *Desembola na Ideia*, é "um dispositivo de tensionamento entre os limites de cada campo, sem a imposição de um sobre o outro, ainda que estes promovam entre si uma divisão permanente, sob a forma de influência ou questionamento". E o advento de um sujeito é o que está no horizonte com esse movimento, que mantém todos os envolvidos, ao mesmo tempo, íntimos e externos ("extimos", como diriam os psicanalistas). São os movimentos de dobradiça que permitem efeitos de subjetivação não só entre as mães, mas também com quem entra em contato com suas ações ou reivindicações, escapando de uma dureza discursiva institucionalizada que a todo o momento é preciso colocar em xeque, trazendo o que é singular a um campo forjado na universalização.

A coordenadora do *Grupo de Amigos e Familiares de Pessoas Privadas de Liberdade*, Maria Teresa dos Santos, sempre muito atuante na Rede, durante participação no *Programa Rolê nas Gerais*³⁶, de 27 de julho de 2020, disse que sempre viu a Rede como um espaço de acolhimento muito importante para as mães e que potencializa muito todos os coletivos que fazem parte dela. No entanto, no dia 07 de abril de 2020, quando seu filho foi assassinado após ajudar uma jovem que estava sofrendo violência de seu companheiro, ela pode sentir a importância de ter cada uma daquelas companheiras ao lado. Segundo ela, "E se não fosse aquele movimento eu não teria sobrevivido naqueles dias." (sic).

Partindo do objetivo inicial dessa discussão de pensar o significante *luto* no nome da Rede, talvez seja possível concluir mais por um deslocamento do que por uma supressão — uma espécie de giro: um pouco mais de espaço para o ato político e para o cuidado por meio da redução do espaço para o sofrimento e a dor, que poderia ter como efeito apenas o congelamento, a paralisação. Talvez o uso

³⁶ Cf. <https://globoplay.globo.com/v/8729111/programa/>

possível seja mesmo o de *escoamento*, na perspectiva de resto de uma operação de dobra sobre a linguagem na ação militante, na certeza de que a dor será presença, mas que podemos construir outros objetos e discursos para reduzi-la, às vezes um pouco mais, outras um pouco menos, na medida do desejo de saber e da autorização de cada uma. Alguns intervalos. Algum “entre” nesse Real indizível do luto.

3.3 Política do bem-viver: a escrevivência de uma mulher negra militante

Considerando as elaborações construídas até o momento sobre a escrevivência como metodologia, e a autoria da narrativa como lugar de produção de conhecimento do sujeito sobre sua própria história, a seguir será descrita, na íntegra, a entrevista com Benilda Regina de Paiva Brito em janeiro de 2020. A presente entrevista foi realizada, gravada e transcrita por mim no dia 18 de fevereiro de 2020. Eventuais correções gramaticais foram realizadas com objetivo de melhor transmissão da linguagem formal, garantido o compromisso de fidedignidade com todo o conteúdo da narrativa. Sua leitura e aprovação foram condições para apresentação desse conteúdo neste trabalho.

Benilda Regina de Paiva Brito é Mestra em Gestão Social - CIAGS/UFBA (2015), com elaboração de trabalho com o título: *“Aláfia: Um Modelo Afrodiaspórico para Análise do Perfil de Negras Gestoras Sociais Incorporado pela Ancestralidade Africana”*, e graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais (1996). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Pré-Escolar. Possui pós-graduação em Psicopedagogia, Recursos Públicos e Direitos Humanos. É professora de Direitos Humanos da PUC/MG e ativista dos Movimentos Feminista e Negro desde a década de 80. Coordena o Nzinga - Coletivo de Mulheres Negras de BH. É certificada pelo Canal Futura/ Fundação Roberto Marinho pelo Projeto A Cor da Cultura - implantando a Lei 10.639/03 (obrigatoriedade do estudo de História e cultura africana nos currículos escolares). Coordena o Programa de Direitos Humanos do ODARA - Instituto da Mulher Negra/ BA, com ênfase nas frentes: Mulheres Negras Contra o Extermínio da Juventude Negra e a Rede de Mulheres Negras do Nordeste Brasileiro. É membro titular do Grupo Assessor da Sociedade Civil da ONU MULHER.

A escolha por ouvir Benilda se deu, a princípio, por minha admiração por sua trajetória pessoal e profissional como mulher negra que compõe movimentos sociais feministas e antirracistas desde a década de 80, sendo responsável pela fundação de muitos desses. Essa escolha se deu, também, devido ao fato da entrevistada ter, como um dos principais motes de seus discursos e práticas nas organizações que compõe na atualidade, temas como o “autocuidado” e o “bem-viver”. Contudo, o principal interesse nessa entrevista são as características similares entre Benilda e as pessoas entrevistadas por Neusa Santos Souza, a saber, ser uma mulher negra em ascensão social e que, entre outras características sociais, vive em uma sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca (SOUZA, 1.983 p.70). A partir dessa aproximação entre os perfis, o objetivo é analisar, a partir desse relato singular, as possibilidades e limites da participação em coletivos e movimentos sociais como forma de lidar com o sofrimento psíquico de pessoas negras.

A fim de lançar reflexão sobre essa questão, a entrevista foi estruturada a partir de perguntas sobre a trajetória pessoal de Benilda desde a infância, dando ênfase à transmissão de suas referências familiares acerca da questão racial. Outros pontos abordados na entrevista foram: as motivações para inserção em movimentos coletivos; a função da participação em organizações coletivas e sua relação com sofrimentos do racismo cotidiano; e o lugar do cuidado individual na busca por tratar esses mesmos sofrimentos.

Com a palavra, Benilda Regina de Paiva Brito.

3.3.1 Entrevista de Benilda Regina de Paiva Brito na íntegra.

‘Acho que poucas vezes falamos da dor do jeito que sentimos de verdade. Até porque, pela literatura e por tudo aprendemos, e sou uma militante que estudou muito no Movimento Negro, sempre muito organizado na época em que eu comecei a estudar, há 40 anos. Eles faziam a gente aprender que externar sentimento é fraqueza, é sinal de mais violência. Então aquela história que Lélia também conta, que Bell Hooks também fala, entre outras pensadoras, que quando a mãe verbalizava a dor de ver o filho na senzala, no pelourinho, — por isso praticavam infanticídio como sinônimo de resistência —, se verbalizasse a dor, era mais

sofrimento para o filho. Porque o capataz e o senhorzinho sabiam que, ao machucar a criança iriam atingir a mãe.

E, assim, crescemos aprendendo a engolir choro, a engolir dor, o que me marcou em todas as literaturas que eu fiz. Desde novinha — porque eu entrei no Movimento Negro com 13 anos —, eu aprendi que tínhamos que ser fortes. Por isso, hoje me irrita tanto esse negócio de que “tem que ser forte”. Eu não quero ser forte. Estou cansada de ser forte. Mas eu fui forte por muito tempo, no sentido da palavra. Por quê? Vamos lá!

Eu sou de uma família de sete irmãos. Minha mãe, Zaíra, teve um filho atrás do outro. Nossa diferença lá em casa é de um ano de idade. Então, durante oito anos, a minha mãe pariu. Perdeu um, que veio depois de mim e antes da Benícia, minha irmã. Mas a mamãe vem de uma outra história. Temos que ver como a ancestralidade pesa na vida da gente. Minha avó era mãe solteira, da Serra do Cipó, do Açude. Ela engravidou do meu avô e fugiu pra não se casar com ele. Ela falava que nasceu para ser mãe e não para ser esposa. Ficou em pânico quando descobriu que estava grávida. Minha avó é de 1916, minha mãe é de 1934. Então, minha avó falou “não quero” e veio para Belo Horizonte trabalhar em casa de família. Sempre que meu avô descobria uma casa onde ela estava, ela pulava para outra. Mais tarde, no Movimento Feminista, eu entendi: “eu nasci para ser mãe e não para ser esposa” é o que chamamos de direitos sexuais e reprodutivos. Minha avó nem sabia por onde passava isso, nem eu. Mas eu cresci ouvindo vovó falando isso e aprendi isso bem mais tarde no movimento.

Mas a vovó, pela dureza de tudo o que ela viveu, era uma pessoa muito singular e, por isso, talvez, ela seja minha maior referência na vida. Ela aprendeu a preservar o amor no meio de tanta dor e violência. Então, para vovó, dos netos todos, eu era a predileta. E isso me levou para um lugar de conforto muito grande. Mas, também, por algum tempo, me iludiu por achar que com a proteção e o carinho dela eu não fosse viver tantas durezas que eu vivi depois, ao longo da vida.

Em 1981, minha mãe conheceu meu avô numa situação inusitada. Minha mãe já tinha os sete filhos. E meu pai, ausente: um péssimo pai, do qual todos os filhos têm péssimas referências. Fomos criadas pela mamãe e pela vovó. Corre aqui, corre ali, segura, sustenta, alimenta, escola... e a vovó me tinha como predileta. Eu dormi a vida inteira na cama da vovó, até os 19 anos. Saí para ir para o convento com 13

anos, voltei com 15 anos e dormi [na cama da vovó] até os 19 anos, quando eu me casei.

Tive poucos episódios de viver situações em que eu tinha que assumir sozinha a minha autonomia de mulher negra. Muito cedo, aprendi que o fato de ser negra, pobre, sem pai, filha de mãe solteira, me levava para uma outra condição na vida. Isso era dito na escola, isso era dito na igreja. Minha avó era muito católica, então, na hora de coroar Nossa Senhora, quando diziam que criança negra não podia coroar, vovó ia pra cima: “minha neta vai coroar sim”. Eu sou uma criança negra que colocou coroa, que cantou. E isso fez uma diferença muito grande na minha vida. Minha mãe fazia nossas roupas. Uma criança criada com muita pobreza, comendo muito fubá suado, tomando muito chá de folha de abacate, mas com um afeto muito grande.

As duas tinham um ritual: vovó e mamãe. Como vovó nunca deixou de morar com mamãe porque ela só tinha a mamãe de filha, minha mãe, à noite — mesmo casada e com todos os filhos —, ia para o quarto da vovó contar as dificuldades, os medos, a luta, as angústias, as depressões. A vovó conversava muito com mamãe naqueles momentos e dava conselhos. Como eu dormia com vovó, eu fingia que estava dormindo pra escutar. Por isso, hoje eu sei das histórias delas mais do que qualquer irmão meu. E, talvez, isso tenha fortalecido ainda mais minha admiração e meu amor por elas. Mas isso também me fortaleceu, no meu cantinho de menina, na minha imaturidade e ingenuidade infantil. Eu pensava: “nossa, ela passou por tudo isso?”. Elas conversavam muita coisa. Então, eu cresci assim.

Casei-me com 19 anos. Foi meu primeiro namorado. Eu tinha saído do convento aos 15 anos. Achei que ia anunciar o evangelho através dos meios de comunicação social, fui ser Paulina – Seguidora de Pe. Thiago Alberoni. Porque eu já era da pastoral de juventude e adorava cantar e falar. Então, a minha militância política começou muito cedo e começou na igreja católica. Depois, eu fiz parte do movimento da Teologia da Libertação, era do Grupo de Jovens Amizade / GRUJOA. Quando acabava a reunião, eu e os outros jovens limpávamos a igreja, preparávamos a missa. Eu fui catequista de catequese, de eucaristia, de crisma. Tive uma formação muito católica. Até que cheguei naquele momento da Teologia da Libertação que sonhávamos com um Reino de Deus de Justiça e Paz, para todo mundo, principalmente os mais pobres e, cada um dentro do seu modo específico,

que nasce das comunidades eclesiais de base, movimentos CEBES e as pastorais de juventude, vão ficando mais específicas dentro do seu meio. Então, tinha a PJU, que era a pastoral universitária, a *PO que era a Operária*, a PJE, que era a estudantil, a PJMP, que eu fazia parte, que era a Pastoral da Juventude do Meio Popular. E da PJMP eu fui para o Movimento Negro, fui para o GRUCON — Grupo da Consciência Negra, e o N'zinga – Coletivo de Mulheres Negras. O que foi um caminho sem volta. Só depois fui para a militância em partido político. Fui para o PT (Partido dos Trabalhadores).

O Movimento Negro sempre esteve muito atrelado à minha formação pessoal. Definiu a minha formação acadêmica, o nome dos meus filhos, que são nomes africanos. Definiu meu casamento como ato político. Foi em 1988, no centenário da abolição, na semana da consciência negra, no dia 19 de novembro, véspera do Dia Nacional da Consciência Negra. Foi transmitido pelo Fantástico. Eram quatro padres negros. A Guarda do Congado Estrela do Oriente do Aarão Reis foram meus porta-aliança. Tinham padres que eram nossos formadores políticos. Pe. Henrique Faria. O Pe. Lélis. Clóvis Cabral e Alfredo Dórea, eram padres jesuítas negros super ativos, politizados. Então, assim que eu cheguei ao movimento, fui orientada: “Benilda, vem aprender a fazer jornal; esse mês você tem que ler dois livros e falar sobre eles, etc”. Minha militância política começou muito cedo. Eu tive uma bagagem muito importante de militantes muito companheiros e que eu aprendi a crescer nesse misto da dificuldade, da pobreza, da necessidade, mas de uma autoestima... porque o Movimento Negro é que me ensinou a olhar para o espelho e achar minha cara preta bonita. Claro, vovó trançava meus cabelos e dizia: “minha neguinha tá linda”. Então, eu cresci sabendo que era negra linda. Mas politizar essa beleza eu aprendi no movimento negro, principalmente de Mulheres Negras.

Aprendi que era importante reconhecer e assumir as minhas tranças e assumir a minha luta a partir do meu corpo, que sempre foi um corpo gordo, sempre foi um corpo grande. Eu era a maior. Eu sempre falei muito alto. Talvez por isso, uma das coisas que mais me atacou como sequela das violências todas que eu vivi tenha sido a voz. Eu fui ter um câncer na tireoide e eu não acho que isso veio por acaso. Porque quando eu tive o diagnóstico, o médico me falou: “conta toda sua história”. Quando eu contei, ele riu e disse: “pelo menos um câncer na tireoide, né,

minha senhora, a senhora tinha que ter”. Porque... como é que uma mulher pode passar por tantas coisas?

Casei aos 19 anos, engravidei aos 19, tanto que muita gente fez contas no dedo pra ver se eu casei grávida. Meu filho nasceu em agosto, nove meses depois: eu engravidei na lua de mel. Eu estava muito nova, não tinha faculdade, não tinha nada. Quando eu soube da notícia da gravidez, tive que me virar no mundo. Tive um companheiro que, no início, foi presente. A gente teve o primeiro filho, teve o segundo. Ele também veio da igreja, e usávamos o método Bilings, que era o método natural, então eu me lembro que assim que acabou a menstruação, eu engravidei. Não foi uma gravidez planejada e nem desejada no início. Depois, se tornou bastante desejada, mas eu me vi com 19 anos tendo que assumir uma vida nova com um neném no colo. Eu não queria. Foi um processo muito violento. Eu acho que a maternagem também é um processo muito violento, e a gente tem que fingir que dá conta, mas é muito difícil principalmente para quem não estava emocionalmente preparada. Meu peito feriu muito e, o bico do seio sangrava bastante na hora de amamentar. Meu primeiro filho, nasceu no parto normal. Eu não estava preparada pra isso, mas tive que assumir. Pouco tempo depois, engravidei do segundo filho, também sem planejar. Com 2 filhos pequenos, separei do pai das crianças. Vivi sozinha, encarando a solidão com muita garra. Voltei, após um ano separada e engravidei da minha filha na sequência. E, aos 27 anos, eu me vi sozinha, com uma criança de dez meses, uma de quatro e uma de sete anos. Por isso que eu falo que esse negócio da força é foda e eu odeio ter que falar que eu sou forte. Mas eu tive que ser.

Minha mãe queria que eu voltasse para casa. Minha avó, apavorada, também dizia para eu voltar. Mas eu não podia. Eu saí sozinha e não podia voltar com três crianças. Eu não podia. Então, ali eu me vi com muito medo. Eu me via muitas vezes acordada à noite, olhando para as crianças e pensando “eu não vou dar conta, eu não vou conseguir”. Mas precisava rir no outro dia, passar um batom e fingir que tudo estava lindo e que eu era a melhor mãe do mundo. Enquanto isso, na minha vida política, tinha a militância, paralela a tudo isso, que foi me fortalecendo no coletivo. Porque aí afirmo que, talvez, sem a militância, considerando toda a espiritualidade e a ancestralidade — que mais tarde eu entendi que eu sou filha de lansã e minha mãe não me abandona, que eu sou filha de Xangô, Senhor dos

trovões e da justiça, os que me cuidam e orientam —, mas, naquele momento, o que me salvou foi a luta política, foi o Movimento Negro. Estar em uma organização política e estar com outras pessoas como eu, me aliviou a alma, me fortaleceu como pessoa.

Muito cedo eu me preparei pra encarar essa contradição e esses desafios da violência racial na vida. Eu sei que sou uma militante cara porque o Movimento Negro investiu muito em mim. Eu costumo dizer que o Movimento Negro, principalmente as mulheres negras, foram as que me deram régua e compasso para vida, para me preparar com as armas que hoje eu tenho, e sustento, com a minha fala. Eu venho de uma formação que ensinaram a gente a falar: “olha para o espelho; fala mais alto; não tá bom; leia isso; o que você entendeu deste texto?”. Então, “As Veias Abertas da América Latina” eu li no Movimento Negro. Falar de mártires, de luta, de desigualdades, de dados de racismo, tudo isso eu aprendi no Movimento Negro. O que eu aprendi na Igreja Católica com a metodologia do Jorge Boran do ver, julgar, agir e celebrar, eu aperfeiçoei dentro do Movimento Negro. Então, foi uma sequência política de formação muito importante que nos levou onde estamos. Até que eu saí do GRUCON e entrei no Coletivo de Mulheres Negras, que mais tarde passou a se chamar N’zinga e que, neste ano de 2020, está fazendo 33 anos.

No Coletivo de Mulheres Negras, nós discutíamos que tínhamos que ter um preparo para encarar os desafios individuais e políticos com formação acadêmica. Porque todo mundo nos pesquisava e como não “sabíamos falar”, as pessoas usavam nossas falas, ressignificavam nossas falas e levavam para dentro da academia. E não tínhamos retorno. Então, começamos a entender que tínhamos que estudar. Fomos fazer o ensino médio, fomos fazer faculdade e definir — de novo, o Movimento Negro definindo na minha vida privada — quem ia fazer qual curso. Por isso, eu fui para a Pedagogia. O que quero dizer com isso? Que a minha vida foi pautada, moldada, articulada, pensada, projetada, desde a esfera mais íntima e pessoal até a pública e política, dentro do Movimento Negro. Eu sou uma pessoa que respira esse movimento. Esse movimento sempre esteve na minha vida. E, como eu dizia anteriormente, fazer parte de um grupo, de um coletivo, poder externar minhas dores, falar de racismo sabendo que a pessoa está entendendo, denunciar o racismo para a esfera pública, me fortaleceu. Importante? Muito.

Tivemos avanços? Vários. Mas é evidente que eu sou uma pessoa sequelada pelo racismo. É evidente que eu sou uma pessoa sequelada pelo silêncio. Também assumo que eu sou uma pessoa sequelada por tanta força que eu tive que demonstrar e que eu não tinha. Eu tenho medo de escuro. Eu tenho medo de assombração. Eu tenho medo da solidão.

Sou uma pessoa que vive cercada de gente porque não gosto de viver sozinha. Atualmente, estou até curtindo a experiência de morar sozinha em Salvador, mas é porque eu sei que eu vou ficar sozinha por três dias e, no quarto dia, vai chegar gente lá em casa. Porque eu não gosto de estar sozinha. Eu não gosto de encarar desafios sozinha. Sou uma pessoa coletiva e não sei pensar no bem-estar só para mim. Eu divido o que eu não tenho. Eu trago para dentro de casa pessoas que nem mereciam estar, em nome dessa importância de ter uma participação política e coletiva. Porque eu acredito nesse princípio africano de que “só é bom para mim se for bom para o outro; só é bom para mim se fortalecer a outra pessoa”.

Mas, dos meus medos de fantasma, de escuro, de assombração: muitas vezes nem me foi permitido falar, tendo em vista o tamanho da fortaleza que eu tinha que ser e que eu tinha que ter com três crianças pequenas, sozinha dentro de casa. Minha mãe também sempre se espelhou muito em mim. Eu fui a primeira filha a fazer a faculdade, a primeira filha a sair de casa, a filha que era arrimo de família. Comecei a trabalhar aos 13 anos de idade, de carteira assinada. Então, mamãe tinha em mim um respaldo muito grande. Ela também achava que eu era muito forte. Meus filhos me olhavam com muita admiração desde muito pequenos, também achando que eu era muito forte. E só minha avó percebia que eu não era essa fortaleza toda. E, percebendo minha fragilidade, me aconselhou, principalmente no sentido de querer me proteger, a não me casar e não ir para o mundo, o que eu também não podia fazer. Então, o afeto, a partir do amor, veio muito por parte da vovó. Mamãe tinha menos tempo, mas também era uma pessoa muito carinhosa. Não era de beijar e abraçar, mas era muito carinhosa.

O que eu acho disso tudo? O grande desafio foi conseguir reafirmar o que é ser gorda. Porque eu sempre fui gorda e depois dos filhos eu fiquei ainda mais gorda. O que é ser sozinha? Porque eu não tinha com quem discutir as dificuldades da maternidade. Então, durante o tempo em que eu fui casada, eu percebi que eu

era uma pessoa sozinha junto. Meu marido estava fisicamente em casa, mas não fazia parte do dia a dia e das discussões das crianças. Eu me vi sozinha por muito tempo com elas. E eu tinha que encarar o que é ser uma mulher preta nesse contexto todo.

Eu fui pra universidade quando eu tive meu primeiro filho. Meu desprendimento e minha boa formação política me ajudaram a ter bons lugares no mercado de trabalho. Eu tive muitos cargos de coordenação, de chefia, de discussão, de montagem de equipe, que também me obrigaram a ser forte. Esses lugares também me obrigaram a ser forte. E eu tive pouco tempo para pensar em mim. Os últimos sete anos... são sete anos consecutivos em que eu faço intervenções cirúrgicas no meu corpo. E eu sei que isso não é por acaso. O Eneagrama, esse negócio de Mapa Astral, jogos de búzios, tudo vem dizer que eu preciso parar. E parar é, em algum momento, parar para olhar para mim.

Eu tinha alguns caminhos, como o suicídio, o alcoolismo, ou continuaria fingindo que era forte até que meu corpo fosse gritar tudo o que grita hoje. Sou uma pessoa que bebo muito, para além das coisas, mas é uma forma que eu tenho também de alívio. Lidar com esses sete anos acabou por desenvolver um câncer, mas também um vitiligo, que também não foi por acaso. A dermatologista me disse isso e entendi o que é esse processo do vitiligo. Mas eu ainda consigo administrar porque a minha obrigação política do Movimento me obriga a abrir mão de ser uma pessoa alcoólatra. Eu teria toda tendência para ser, para me entregar. Mas como no outro dia eu tenho uma obrigação moral, racial, de gênero, como lésbica, de identidade sexual dentro do Movimento, isso também não me permite só me abraçar a uma coisa que eu faria com toda tranquilidade do mundo, que é uma área de conforto, que é a do álcool. Eu adoraria não ter esses outros compromissos. Porém, são esses compromissos que me salvam de uma vida que poderia ser bem danosa, com grandes estragos sociais, familiares e pessoais. Então, eu não acredito que nós não sejamos sequelados mesmo por essa violência. Eu acho que cada um administra de um jeito, mas fazer parte de um Movimento Político, eu quero reafirmar, me salvou. Continuar fazendo parte me salva. Mas eu não vou dizer que eu não tenha as minhas insônias também.

Namorei mulheres brancas e isso foi muito difícil, porque o enfrentamento racial é constante. Então, hoje, me relacionar com uma namorada negra que me

escuta, que partilha, assim como outras mulheres negras que eu tive, fortalece muito minha identidade. Ter filhos que não se envolveram com tráfico, com confusão, que dão conta da vida também... É como se eu tivesse um reconhecimento, como se eu pudesse agradecer tudo isso que passou.

Eu também queria comentar o que minha tia de 93 anos me falou outro dia. Eu dizia para ela que sou uma pessoa que hoje não tem medo da morte. Que já criei os meninos, que eles são independentes. Que eu tinha medo de morrer quando os meninos eram pequenos. E eles são independentes hoje, eles dão conta da vida. Cada um dá conta da sua vida. Então, hoje eu posso morrer tranquila. Ela olhou bem pra mim e falou: “Benilda, por que você não consegue falar outra coisa? Você deveria dizer que agora você não quer morrer porque o pior você já passou, que os meninos cresceram. É como se sua vida fosse pra você parir, sofrer, criar os meninos e, agora, morrer. Por que você não consegue pensar em uma outra esfera hoje? Já que os meninos estão grandes, já que os meninos cresceram, agora você pode viajar, namorar, curtir a vida.”. A partir desse puxão de orelhas da minha tia, comecei a fazer o exercício pessoal de pensar no privilégio que eu poderia e mereceria ter agora, depois de ter vivido tanta violência, tanto sofrimento. Eu ainda não me vejo nesse lugar e acho que o racismo fez isso. Acho que a violência cotidiana faz isso.

Mas algum exercício é necessário. Fui muito forte durante muito tempo. Hoje, é como se essa fortaleza não precisasse mais ser primária. Hoje, tenho menos paciência. Engulo menos sapo. No mercado de trabalho então, eu já engoli muito sapo porque eu tinha que sustentar os meninos, tinha que dar conta de tudo. O compromisso político ainda me exige manter minha sanidade mental, mas hoje eu engulo menos sapo. Eu poderia estar em uma autonomia muito maior, mas eu não consigo me vislumbrar nesse lugar ou pensar que eu mereço porque o racismo fez isso: como se você não pudesse. Você tem um dinheiro pra viajar para o exterior com uma amiga, mas como você vai fazer isso sendo que tem tanta gente lascada, tanta gente que não tem condições pra isso? Então, você ainda acaba limitando possibilidades. Principalmente, a maternagem faz isso porque ela é cruel. A maternagem é um dos lugares que nunca me permitiu dizer que eu não queria ficar com os meninos porque era pesado, porque eu tinha medo, porque eu também não

estava preparada pra dar conta, e tive que dar conta. E as sequelas todas que eu carrego da vida vêm ao longo disso tudo.

Quanto às concepções de bem-viver e autocuidado, elas surgem exatamente porque percebemos que não tem essa separação entre individual e coletivo. Sentimos que o Movimento te fortalece politicamente e você dá conta de reagir e sobreviver pessoalmente. A mistura é muito grande. Por outro lado, a violência do racismo traz situações muito solitárias. Não tem nenhuma situação, nenhuma possibilidade — nada — que alivie, minimize os efeitos que o racismo provoca. Tem uma dor que, ainda que você tenha o fortalecimento político e coletivo, diante de uma situação de violência ou das sequelas, é uma dor muito pessoal. E ela vai transparecer em alguma situação da sua vida, como eu já disse antes. Então, eu acho que no coletivo a gente divide as dores, se fortalece para dar conta no outro dia. Mas, no travesseiro, na sua intimidade, sozinha, a vontade de morrer se faz presente. Por isso, já perdemos tanta gente. Por isso, tantos militantes já suicidaram das formas mais absurdas, de pular de prédio, pular dentro de rios, enfiar o saco plástico e ligar o gás da cozinha, etc. São tantas pessoas que já perdemos... sabemos que não é a consciência política, sozinha, que te faz ter fortalecimento. O racismo é uma estrutura muito poderosa. Essa violência é muito maior do que isso. Eu acho que aquele ensinamento da mamãe, da vovó e da família da responsabilidade social e do compromisso político faz você criar estratégias de sobrevivência e isso aprendemos na espiritualidade e na ancestralidade. Mas isso não garante que seja permanente. Acho que elas são momentâneas. Então, é aquela coisa: “ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro”. A gente fica bem por um período, no outro, a gente surta. E acho que nós somos surtadas mesmo. Vamos fingindo uma harmonia, fingindo um bem-estar, fingindo tranquilidade... mas, se eu pudesse não passar pelas dores e pela violência racial, eu preferiria.

Eu sei falar de Dandara, eu tenho referências ancestrais, mas é um peso muito grande ter a consciência da negritude. Eu tenho amigos negros, por exemplo, na ilha, em Salvador, que não sabem por onde que passa a discussão racial. Que olham para a minha cara e falam assim: “que saco, Benilda, tudo seu é racismo”. E tem horas que eu acho bom estar com eles, tem horas que eu também acho que já estou desse jeito de achar que tudo é racismo mesmo. Porque a gente vai perdendo a poesia, vai perdendo a alegria, vai perdendo a espontaneidade. O exercício que eu

faço, hoje, como uma mulher negra, gorda, sozinha, lésbica e sequelada, é me agarrar às coisas que eu acredito para não perder a poesia. E isso eu faço mantendo relações de amor, de cumplicidade, de amizade, de sair dessa esfera do enfrentamento, sair dessa esfera do discurso político, ter outros relacionamentos. Eu não sou uma pessoa que carrega uma mesma turma. Eu tenho várias turmas. Tenho gente para falar de política, gente para não falar nada, gente para cantar samba, gente só para beber, gente para rir do mundo e contar piada. Então, depende do contexto em que estou e isso, para mim, é uma estratégia de sobrevivência pra não morrer. Eu vou buscando essas alternativas na vida.

A militância foi importante e é? Extremamente. Para garantir esse outro lado social e público. Mas, individualmente, não tem como não carregar as sequelas dessa violência.

Meu filho ontem chegou e disse que estava no carro com meu sobrinho. Ele é *Black Power* e meu filho usa *dreads* nos cabelos. Ele falou que tinha uma blitz policial imensa na Antônio Carlos. Disse que estava tudo certo porque ele não bebe, a documentação do carro estava ok, mas ele usa *dreads* e meu sobrinho usa o cabelo *Black*. Meu filho decidiu que iria desviar da blitz, porque havia essa alternativa. Não queria que o primo, que tem 18 anos e estava tirando carteira, tivesse que viver o constrangimento que certamente iriam passar, de revistas, violências e agressividade. Os policiais iriam mandar revistar o carro. Então, é disso que estou falando. É de você ter que encarar tudo isso. Mesmo estando certo, você está errada. Mesmo estando tranquila, você está tensa. Porque coisas que poderiam ser rituais simples se tornam muito pesados. E é claro que você vai dormir à noite pensando nisso, é claro que sua pressão vai subir, é claro que sua alegria vai embora. Principalmente para as famílias negras. Sou uma pessoa negra que conseguiu viver isso que chamamos de resiliência, porque ainda consigo sorrir, brincar, beijar na boca, ler poesia, mas não vou negar que as sequelas são muito fortes e que elas são muito presentes. O Movimento colabora para garantir esse levantar todo dia pela manhã, mas em muitos momentos eu quis não levantar. Eu confesso que isso já aconteceu.

Eu não quero ser lembrada como ídolo, aquela que soube o que fazer com todos os efeitos desse sofrimento do racismo, não quero nada disso. A gente sofre e o que eu puder fazer para contribuir e denunciar os racistas e os racismos, eu vou

fazer. Mas, algumas vezes, eu vou tirar meu corpo da reta dessas violências. Algumas vezes, eu vou evitar. Até porque manter o corpo ali é provocar outras sequelas, mais sofrimentos. Meu filho é um menino que tem curso superior, que fala inglês, que não bebe, que estava todo certo na situação que relatei. Mas, para a polícia, isso não importa. Então, diante daquela atitude, ele saberia o que iria produzir nele. E, na hora, ele disse: “não quero”. Ele estava voltando de uma festa, ele estava feliz e ele sabia que isso seria algo muito pesado, que iria destruir a alegria que ele sentia naquele momento.

Se eu pudesse analisar o momento atual dos movimentos de militância, acho que nem considero como um novo momento. Acho que é um velho que trazemos para o novo, ressignificando algumas coisas. Vivemos em um período grande de uma ilusão em achar que havia uma participação política, de achar que era possível criar outros referenciais, de achar que as pessoas nos engoliam e nos respeitavam, de achar que as pessoas entendiam que a escravidão foi um processo extremamente violento e que deixou todo mundo sequelado. Mas era mentira. Não temos aliados. O processo de invasão de África, o processo de escravização — esse crime perverso — é muito danoso e traz consequências que vão mudando as fantasias, mas que estão sempre presentes ao longo da história. Então, eu acho que, mais do que nunca, nesse momento em que o ódio está legitimado, a violência está verbalizada, que está tudo escancarado, nunca foi tão necessário e urgente voltar às nossas origens, ao que éramos. Esse país não é nosso. Essa forma de democracia nunca garantiu à população negra viver numa democracia. Cresci, nesses anos inteiros de militância, aprendendo que democracia era um mito. Toda vez que se falava em democracia, se falava em mito da democracia racial. Então, democracia para mim sempre esteve acompanhada do substantivo mito, porque nunca existiu. Tanto não existiu que nem governos aliados, que achávamos de esquerda, que iam projetar a promoção de igualdade racial, não projetaram. Eles colocaram fatias, eles colocaram uma participação que acreditávamos ser direta, mas que não era.

Acho que vários autores que estudam o afrocentrismo, que têm trazido esse debate para o nosso dia a dia, têm reafirmado que existimos para nós negros, com um outro modelo de cooperação, de participação política, de respeito à igualdade e à diversidade. Se você voltar na história, você pega as irmandades — e eu tenho

lido muito sobre isso. Como as irmandades tinham essa sapiência de garantir a boa morte para aquele negro que morria, ligando os valores da ancestralidade com a violência do racismo, garantindo que aquele corpo negro tivesse dignidade, respeito e prosperidade. As irmandades que faziam políticas sociais, que o serviço social hoje não consegue entender, mas que já utilizavam dessas estratégias há muito tempo. É um povo que veio do maior crime contra a humanidade, a escravidão. Nós vamos dependendo do contexto político e social, criando novos modelos. Mas, eu, por exemplo, que estudo gestão social, sei que a gestão social acontece em várias esferas raciais. Os terreiros de Candomblé, por exemplo, são espaços de gestão social. É isso que eu discuto na minha pesquisa de mestrado. Como, naquele espaço, é possível garantir o bem-estar para todo mundo e que só vale se for para todo mundo? Como você garante a igualdade, partilha, participação, diversidade, ou seja, todos os valores do afrocentrismo, que vamos trazendo e ressignificando no cotidiano? Gosto muito de muitos autores, como Abdias, com o Quilombismo, e tantos outros... acho Lélia Gonzalez Beatriz Nascimento, Bel Hooks, Ângela Davis, Carolina de Jesus, fundamentais nesse debate ao afirmar a identidade, ao denunciar as violências, ao reafirmar de que lugar você veio, para onde você vai e como é que você vai junto. Para mim, são respostas expressivas e acredito que temos que trazer, para a nossa literatura, outros referenciais africanos, de pensadoras e pensadores negros que estão aí à margem da academia, mas que contribuem muito diretamente no nosso discurso.'

4 TORNAR-SE NEGRO: DIMENSÕES SUBJETIVAS E POLÍTICAS DA NARRATIVA DE UMA MULHER NEGRA

A psicanalista Neusa Santos Souza (1983), em sua obra *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, apresenta uma série de elaborações, entre as quais este trabalho pretende tecer algumas considerações, sobre a seguinte questão: Como pensar, a partir da orientação lacaniana, a operação de tornar-se negro? De acordo com a psicanalista, diante da consciência de um processo ideológico, a partir de um mito que pode aprisionar o sujeito numa imagem alienada, “ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer tipo de exploração” (SOUZA, 1983, p.77), ou seja, “ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (SOUZA, 1983, p.77). O objetivo será demonstrar que há duas faces dessa operação que estão correlacionadas e que se ligam a partir de vias próprias, aos modos de uma elaboração da violência cotidiana do racismo, a saber: 1) uma face subjetiva, que remete à violência cotidiana do racismo, marcada por ideais de branquitude; e 2) uma face política, que comporta a busca de uma transformação dos laços de dominação que incidem de modo violento sobre o corpo e a subjetividade.

A escrivência ao final da seção anterior de autoria de Benilda Regina de Paiva Brito será utilizada como possibilidade de articulação com as elaborações propostas por Neusa Santos Souza. Embora não se possa pensar a subjetividade sem a política e a política, por sua vez, sem a subjetividade, o objetivo é que a narrativa nos ajude a corroborar que, do ponto de vista da operação de tornar-se negro descrita pela autora, uma transformação subjetiva implica em uma transformação política, mas não necessariamente — em termos lacanianos, poderíamos dizer de uma transformação não-toda (LACAN, 1972-73/1985). De igual modo, uma transformação política pode ou não engendrar transformações subjetivas. Neusa Santos Souza apresenta, como saída para a pessoa negra diante do sofrimento psíquico advindo do racismo brasileiro, a necessidade de se construir autonomia e um discurso sobre si mesmo, que pode vir a ganhar corpo em um movimento de militância. A partir de Lacan, podemos pensar esse movimento de

militância a partir de tempos subjetivos diferenciados que vão nos permitir construir uma lógica para articular ambas as faces dessa operação.

A referência aos movimentos de alienação e separação (LACAN, 1962-63/2005) inspirados na dialética hegeliana pode ser uma chave para abrir a questão que deve encontrar, como horizonte político e subjetivo, a construção de uma forma singular de ser negro. Pode-se pensar em uma recusa dos ideais do Outro, servindo-se dos nomes que suportam esses ideais para dar-lhes um novo uso, a partir de uma enunciação nova com reverberações políticas.

4.1 Uma leitura de *tornar-se negro* a partir da narrativa de uma mulher negra militante

Neusa Santos Souza (1983) inicia suas construções em *Tornar-se Negro* destacando uma das saídas para o sofrimento da pessoa negra face ao racismo: “Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1983, p. 17). Contudo, quais operações psíquicas estão envolvidas nessa elaboração e construção que significariam deixar de tomar o branco como modelo de identificação por parte da pessoa negra? O que estaria em jogo para um sujeito “tornar-se negro”, uma vez que seu modelo de identificação (branco) representa o “sujeito universal e essencial”, aquele que tem o direito de “ser” por excelência? (SOUZA, 1983, p.4)

A proposta de possuir um discurso pode soar estranha se considerarmos à noção lacaniana de discurso “como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra” (LACAN, 1969-70/1992, pp. 10-11) e que, portanto, não se funda no sujeito (RABINOVICH, 2001). Entretanto, antes de recusar essa afirmação, é preciso interrogar o que a autora quer dizer quando aponta essa necessidade de se tomar a palavra em primeira pessoa, constituindo uma narrativa própria. Esse impasse entre ser tomado pelo discurso ou apropriar-se dele nos remete às elaborações propostas por Garcia (2010; 2012) acerca da nomeação predicativa e suas implicações no laço social. De acordo com o autor, a nomeação predicativa é a forma através da qual se constrói a ciência positiva. Constituída por sujeito, verbo e predicado, não há qualquer saída inventiva ou espaço para a contingência. O desafio necessário seria a lógica da não predicação, ou seja, a constituição de um saber que considera a

transformação constante de cada um, a inconstância. São apresentados três tipos de emprego do nome ou da nomeação. O primeiro seria aquele que se nomeia, em primeira pessoa: “Eu sou”, ou seja, o sujeito se autorizando a falar de si mesmo e arcando com as responsabilidades implicadas nessa operação discursiva; o segundo tipo, nomeação em segunda pessoa, descreve a nomeação pelo Outro, que o autor exemplifica com as classificações e com os diagnósticos, referindo-se ao efeito que carregam de “moldar as pessoas”; e o terceiro tipo, nomeação em terceira pessoa, se refere à forma mais devastadora, aquela que massifica e que, mais do que discriminar, pode decretar um destino funesto, uma sentença de extermínio, na medida em que apaga, sob um predicado arbitrário, qualquer expressão das singularidades (GARCIA, 2012).

Considerando, pois, essas elaborações, podemos ler a proposta de “possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1983, p. 17) como o apontamento sobre a importância de que os sujeitos possam “se falar em 1ª pessoa” (GARCIA, 2012). Esse seria um exercício pelo qual os sujeitos identificados como negros teriam condição de sair da posição de completa objetualização, da condição racializada imposta pela escravização e de suas consequências funestas que se perpetuam para, enfim, construir saídas próprias na condição de sujeitos.

Na escrevivência de Benilda Brito, presente na seção anterior, pode-se verificar a ambiguidade diante da operação do sujeito negro de falar e ser falado, no que se refere ao sofrimento psíquico. A autora relata a recusa discursiva de um lugar de fragilidade, fraqueza e sofrimento em decorrência da violência do racismo cotidiano. Sua narrativa acerca do custo da recusa em falar sobre a dor — que pode também ser lida como uma forma de legitimar o imaginário de força da pessoa negra presente no discurso racista — traz, no movimento de falar sobre a violência do racismo, a possibilidade de tecer elaborações sobre essa posição, produzindo apaziguamentos e reduzindo as formas de adoecimento psíquico. Essa elaboração do imaginário do Outro Social a partir de uma recusa desse lugar de sofrimento é tecida em práticas que Benilda Brito ressignifica à sua maneira: “O exercício que eu faço, hoje, como uma mulher negra, gorda, sozinha, lésbica e sequelada é me agarrar às coisas que eu acredito para não perder a poesia.” (p. 76)

Neusa Santos Souza (1983) não deixa de atentar-se aos paradoxos entrevistados nessa relação do sujeito com o discurso. A autonomia que ela menciona,

por exemplo, também pode implicar uma autonomia financeira, ou a chamada ascensão social. Essa ascensão, porém, ilustra bem esse paradoxo, à medida que, por meio dela, o sujeito pode ficar ainda mais exposto aos chamados “mecanismos de embranquecimento”. O cidadão respeitável político, social e economicamente sempre foi o sujeito branco e, para que o negro obtivesse algum reconhecimento como pessoa, precisaria ceder à determinação de assemelhar-se o quanto possível a esse outro. Essa exigência significa deixar de se identificar com o negro, que sempre foi definido como a marginalidade social, em um processo de assimilação que tem como objetivo final a destruição da possibilidade de o sujeito se identificar positivamente como sujeito negro. A identificação, em determinados momentos históricos, só poderia ser com a figura do negro como o de despossuído: de valores, de civilidade, de humanidade. Para se ver incluído socialmente, o negro teria que acreditar no mito racial e passar a se ver com os olhos do branco, referindo-se a si mesmo a partir da linguagem do dominador.

Neusa Santos Souza (1983) aponta que, nas relações sociais, tanto os movimentos de impor barreiras quanto os de abrir brechas para a ascensão social do negro, terminavam sempre por cumprir a mesma função: “fragmentar a identidade, minar o orgulho e dismantelar a solidariedade do grupo negro” (SOUZA, 1983, p. 21). Mesmo que o drama seja vivido subjetivamente, a autora pondera que há uma repercussão no laço social que erige barreiras adicionais para o negro. Qualquer anseio para “tornar-se gente” (SOUZA, 1983, p. 18) deve, então, obedecer ao seguinte tripé condicional: 1) o contínuo de cor (“quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação”) (SOUZA, 1983, p. 22); 2) a ideologia do embranquecimento, que aprisiona o sujeito em um lugar de desprestígio; 3) e a democracia racial, que denega as consequências subjetivas da desigualdade.

De acordo com a autora, seja para afirmar-se ou para negar-se, a referência do negro continuava sendo a mesma: o branco. O branco localizado como o que transcende o sujeito concreto e se inscreve como uma estrutura simbólica ou um lugar no discurso. Neusa Santos Souza propõe uma definição bem precisa do que viria a ser essa instância normativa, nomeada por Freud (1921) como Ideal do Eu e lida pela autora a partir da noção de Simbólico: “a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem” (SOUZA, 1983, p. 33). No prefácio do livro

de Neusa Santos Souza, Costa (1983) se remete a essa instância como um “modelo de identificação normativo-estruturante” com o valor de um fetiche: “o fetiche do branco, da brancura” (COSTA apud SOUZA, 1983, p. 4). A brancura deteria o olhar do negro antes que ele pudesse detectar ali qualquer falha. Esse fetichismo se sustentaria no fato de a ideologia racial fazer do predicado branco e da brancura o “sujeito universal e essencial”, e do sujeito branco, um predicado “contingente e particular” (COSTA apud SOUZA, 1983, p. 4).

É o Branco, como um lugar simbólico, que define as relações que se manifestam no tripé estabelecido para a ascensão do negro. No que se refere à cor, o branco e o negro seriam dois extremos da paleta de cores que marcam uma relação simbólica de oposição, de presença e ausência de humanidade, sendo que, quanto mais próximo do branco, maiores as possibilidades de aceitação e reconhecimento social. Miticamente — ou seja, tomando o mito como aquilo que dissolve simbolicamente as contradições da realidade com objetivo de “produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”” (SOUZA, 1983, p. 25) —, o sujeito negro seria o elo entre o macaco e o homem branco, sendo reduzido a uma coisa biológica. A autora discorre sobre o “mito negro”, destacando uma dupla função: como instrumento ideológico capaz de produzir um conjunto de representações a serviço da doutrinação e dominação; e como um produto psíquico, no qual predomina o processo primário, o princípio do prazer e a ordem do imaginário. A ideologia do embranquecimento obedece a essa lógica de relações, sendo aquilo que faz com que a pessoa negra negue seu grupo social, sua aparência e até seu próprio corpo. Esse movimento seria a exigência para que o negro consiga, individualmente, realizar seu objetivo de mobilidade vertical ascendente, desestimulando, cada vez mais, a solidariedade entre os negros.

Por fim, a democracia racial é a sustentação de que todas as pessoas estão submetidas às mesmas possibilidades, sendo que o esforço e o mérito individual definem a ascensão social de cada sujeito. Em outras palavras, pressupõe-se que a grande massa de pessoas negras no país encontra-se em situação miserável por escolha própria e seria unicamente delas a responsabilidade por esse lugar social historicamente ocupado. Denega-se, assim, qualquer reconhecimento das consequências subjetivas e sociais do processo de escravização executado contra povos de África ao longo dos séculos, substituindo-o, nos meios formais, por

narrativas que destacam processos pacíficos e harmoniosos por meio dos quais os povos negros teriam sido “salvos” de seu atraso e de sua ignorância pelos povos europeus.

Alcançada, então, a ascensão social, o que se tinha era o sujeito negro como exceção confirmando a regra, ou seja, seu mérito individual não significava uma reavaliação das pessoas negras enquanto grupo, mas uma exigência cada vez maior de que “perdesse sua cor” em nome do pertencimento ao grupo dominante, de modo a reforçar o mito da democracia racial e da meritocracia com igualdade de oportunidades.

Na escrivência de Benilda, é possível localizar uma estratégia de subversão nessa lógica de que o acesso à academia, principal forma de ascensão social para a população negra, não teria reverberações no grupo de pessoas negras. A escolha individual, a partir de orientação e suporte coletivos, é justamente o que pode dar um novo sentido à ascensão social, ou, na narrativa de Benilda: “fazer parte de um grupo, de um coletivo, poder externar minhas dores. Falar de racismo sabendo que a pessoa está entendendo e denunciar o racismo para a esfera pública me fortaleceu” (p.71-72).

A partir da escrivência de Benilda Brito, podemos destacar a importância que a mesma confere aos espaços coletivos como capazes de ressignificar a ascensão social a partir da formação acadêmica. Em lugar de ser “a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais”, conforme pontuado por Neusa Santos Souza (1983), torna-se parte de uma estratégia coletiva, a partir das singularidades, de construção de um discurso em primeira pessoa (SOUZA, 1983, p.23). Ainda que o lugar do coletivo seja reconhecido como fundamental, a dimensão subjetiva individual não é, aqui, destituída de seu valor. O coletivo potencializa, mas não inventa. Uma boa cota da elaboração de saídas diante do sofrimento advindo do racismo estará absolutamente a cargo do trabalho singular. Quando, por exemplo, Benilda Brito se refere às discussões realizadas no coletivo de mulheres negras sobre a necessidade daquelas mulheres de se instrumentalizarem nos espaços acadêmicos, identificamos aí algo de uma elaboração coletiva. Sua decisão de fazer uma graduação e, ainda, de qual graduação fazer, e os cargos que ocupa doravante, embora também advenham de decisões coletivas, são, ao final, saídas individuais.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), Frantz Fanon apresenta, entre outras contribuições, a dimensão do olhar como um elemento de extrema importância na operação necessária ao sujeito negro para alcançar uma mudança subjetiva. O autor afirma que o sujeito negro se vê como sendo visto por uma pessoa branca: “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco (FANON, 2008, p. 104). Essa alienação atingiria sua relação com o próprio corpo à medida que se constitui como estrangeiro: “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104). O autor parece aqui apontar um ponto de interrupção na dialética constitutiva em que a operação de separação é impossibilitada pela densidade que esse olhar assume para o sujeito.

Que escolhas, inconscientes, pode ter o sujeito, já que se constitui a partir do Outro? Antes de dar continuidade a elaborações a partir desta questão, faz-se importante nos determos nos conceitos freudianos que Neusa Santos Souza (1983) considerou fundamentais para suas elaborações, a saber, o narcisismo e o Ideal do Eu.

4.2 Um modelo para se constituir – narcisismo e Ideal do Eu em *Tonar-se Negro*

Neusa Santos Souza (1983) afirma que o sujeito negro é excluído da cadeia de significantes, único lugar em que é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da Biologia à História. A partir da leitura dos conceitos de *narcisismo* e *ideal do eu* de Freud, em *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914) e *Psicologia de Grupo e a Análise do Eu* (1921), a autora apoia seu estudo. Essas duas forças são estruturantes do psiquismo e, de acordo com as elaborações da autora, possuem papel fundamental na produção do negro como sujeito sujeitado, identificado e assimilado ao branco.

Freud (1914) afirma o narcisismo primário como condição para que se constitua o eu. A partir desse investimento narcísico por parte dos pais se constitui o ideal do eu.

Primeiro o homem fixou um ideal em si mesmo, pelo qual mede seu eu ideal, ao passo que o outro não formou qualquer ideal desse tipo. Para o eu, a formação de um ideal seria o fator condicionante do recalque. Esse ideal do eu é agora o alvo do amor de si mesmo, desfrutado na infância pelo eu ideal. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ideal do eu, o qual, como o eu infantil, se acha possuído de toda perfeição de valor. (Freud, 1914/1996, p.100)

O ideal do eu é, portanto, o modelo através do qual o sujeito irá se constituir. Ainda que seja sempre inatingível, incompatível com a possibilidade de realização, será sempre, por parte do sujeito, objeto de busca pela recuperação do narcisismo original, utilizando como mediadores a idealização dos pais, de seus substitutos e os ideais coletivos. Como meta inegociável do Supereu, causará constante tensão ao longo da vida do sujeito.

O eu ideal é a instância imaginária, regida pelo signo da onipotência e pelas representações fantasmáticas. O ideal do eu é uma instância de ordem simbólica estruturada pela Lei, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico sustentado pelo discurso. É da tensão produzida entre o eu ideal e o ideal do eu que o sujeito irá construir sua imagem, sua relação consigo mesmo e com o mundo à sua volta.

Lacan (1953/1954), em seu seminário sobre os escritos técnicos de Freud, estuda sobre o narcisismo e a diferenciação entre o ideal do eu e o eu ideal. O conceito do eu ideal é formalizado enquanto uma instância imaginária: a imagem no espelho, uma projeção. É necessário que o olho, no esquema óptico, esteja em uma certa posição em relação ao espelho, ou seja, é preciso que o sujeito se localize em uma posição no simbólico para que essa imagem se constitua. O ideal do eu é a matriz simbólica que guiará essa projeção.

A partir dos conceitos freudianos — narcisismo e ideal do eu —, Neusa Santos Souza (1983) tece suas considerações e articulações com a vivência do sujeito negro em meio às ideologias dominantes que impõem o branco como ideal. Acerca dos embaraços dessa constante tensão, que não são específicos do sujeito negro, mas que neste se encontram afetados negativamente, a autora discorre:

Há sempre uma sensação de triunfo quando algo no Ego coincide com o Ideal do Ego. E o sentimento de culpa (bem como o de inferioridade) também pode ser entendido como uma tensão entre o Ego e o Ideal do Ego.

E o negro?

O negro de quem estamos falando é aquele cujo Ideal do Ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo [...].

Na construção de um Ideal do Ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer “mancha negra”. (SOUZA, 1983, pp. 33-34).

Como pensar a estruturação de uma identidade que esteve fundada na impossibilidade de ser branco e nessa associação do nome negro ao pior? E como fazer algo novo e singular com o nome do pior, sem, em uma perspectiva puramente imaginária, reafirmar a segregação através da distinção racial? São essas as questões que estarão envolvidas na operação apontada por Neusa Santos Souza (1983) como a possibilidade de o sujeito negro construir autonomia e um discurso sobre si mesmo. O que ela identifica é a necessidade de desmontagem desse tripé, que funciona como uma sintaxe simbólica, obrigando o negro a alienar-se a um discurso que o desumaniza. A expressão “possuir um discurso” (SOUZA, 1983, p. 17) merece ser destacada, pois nos remete a duas características sinalizadoras de uma autonomia subjetiva: a de tomar posse, no sentido de apropriar-se ou tornar próprio esse discurso que vem do Outro; e também a de tornar-se sujeito, ou seja, não ser possuído, mas possuir, passar de mero objeto para autor de um discurso. Creio que esses sentidos podem ser captados, nas entrelinhas, como um valor político do caminho subjetivo que a autora propõe, mas um caminho que tem suas armadilhas, na medida em que o próprio discurso construído é passível de ser tragado pela dimensão cristalizada no discurso que se pretende universal.

Sobre a potência das elaborações discursivas como forma de ressignificações e de autonomia, a escrituragem de Benilda oferece alguns elementos. A avó é narrada em vários momentos como transmissora fundamental em sua vida. O amparo à Benilda nas manifestações violentas do racismo cotidiano aparece, em vários momentos, como sendo fundamental para suas construções subjetivas. Uma avó que “ia pra cima” (p. 68) diante da proibição de que a neta dela coroa-se Nossa Senhora, ou seja, a máxima de que “criança negra não podia coroar” (p. 68), era subvertida por “minha neta vai coroar sim” (p. 68). Benilda chega a mencionar que a avó a iludiu com tanta proteção e carinho, fazendo-a acreditar que não viveria “tantas durezas” (p. 67) ao longo da vida. No entanto, podemos inferir que a transmissão enfatizada como fundamental nessa relação se faz a partir da própria história da avó: “Mas a vovó, pela dureza de tudo o que ela viveu, era uma pessoa muito singular, e por isso, talvez, ela seja minha maior referência na vida. Ela aprendeu a preservar o amor no meio de tanta dor e violência” (p. 67). A

singularidade aparece como um norteador, ao qual Benilda faz referência em diversos momentos de sua narrativa quando, confrontada com as violências do racismo, constrói suas saídas.

4.3 Saídas em construção: paradoxo

Neusa Santos Souza (1983) aponta ter encontrado, entre as entrevistas que realizou, duas formas de lidar com as identificações imaginárias, as quais nomeia como genéricas, para o sujeito negro, diante dessa opressão do ideal do eu que nomeou como Branco: “sucumbir às punições do Superego ou lutar, lutar ainda mais buscando encontrar novas saídas” (SOUZA, 1983, p. 40).

Na primeira possibilidade, ou seja, a sucumbência às punições do superego, ela localiza o adoecimento psíquico da pessoa negra pela falência do eu, a saber, a melancolia em seus diferentes matizes. Vale pontuar que a autora não parece, aqui, se referir à melancolia como um diagnóstico dos casos, mas visualiza neles uma característica específica da melancolia levantada por Freud, quando diz que, nessa patologia psíquica, “o objeto a que a ira do superego se aplica foi incluído no ego mediante identificação” (Freud, 1923/1996, p. 64) e “admite a sua culpa e submete-se ao castigo”. Trata-se, pois, de uma conformação com esse ideal impossível, que é vivido como uma impotência: “humilhados, intimidados e decepcionados consigo próprios por não responderem às expectativas [...]” (SOUZA, 1983, p. 41)³⁷. Não se trata de negar a dimensão opressora que o superego terá para qualquer sujeito, mas de destacar que a internalização da opressão de dominação por gerações de uma mesma população precisa ser devidamente considerada como uma fonte intensa de sofrimento, criticando-se os processos de negação típicos do discurso da democracia racial. É importante que, ao se deparar com as questões internas e externas do racismo cotidiano, o sujeito negro não mais seja “acusado” de apenas

³⁷ Pode-se dizer que essa vivência que a autora circunscreve sob uma denominação genérica de melancolia como uma “falência do Ego” (Souza, 1983, p. 40) se aproxima também da relação de anulação por meio da qual o obsessivo se aproxima do desejo, mortificando-se: “É que não somente a obra do sujeito *lhe* é furtada por um outro, o que é a relação constitutiva de todo trabalho, como o reconhecimento, pelo sujeito, de sua própria essência em sua obra [...] escapa-*lhe* igualmente, pois ele próprio “não está ali” [*n’y est pas*], está no momento antecipado da morte do mestre/senhor, a partir da qual viverá, mas à espera da qual se identifica com ele como morto, mediante o que ele mesmo já está morto” (LACAN, 1953/1998, p. 315-316). Não é à toa que, na passagem por ela comentada, Freud (1923/1996) arrisca justamente uma comparação entre a neurose obsessiva e a melancolia considerando os diferentes efeitos da incidência do superego.

reproduzir construções imaginárias. Manter aberta sua possibilidade de elaborar discursivamente essa relação com o Outro Social faz-se essencial para a construção de saídas singulares e coletivas.

Em relação à segunda saída — a luta por novos caminhos —, a autora destaca um caminho pela via amorosa, em que o sujeito eleva um objeto de amor ao lugar de substituto do ideal irrealizável. O ideal do eu inatingível poderia ser parcialmente realizado através da produção de uma identificação com um parceiro amoroso branco. O parceiro branco seria, aqui, um instrumento tático em uma luta em que a estratégia seria cumprir, ainda que parcialmente, os ditames superegoicos. No entanto, apesar de considerá-la melhor do que o adoecimento psíquico, Neusa Santos Souza (1983) considera que essa saída impediria que a pessoa negra tivesse a possibilidade de experimentar o que chamou de “amor autêntico” (SOUZA, 1983, p. 43), pois o sujeito continuaria sustentando uma posição inferiorizada e, portanto, submetida ao seu parceiro amoroso. Mantém-se uma relação sintomática de necessidade que conserva a alienação ao Ideal do Outro [essa é uma das formas utilizadas por Lacan para traduzir, em termos simbólicos, o Ideal do Eu freudiano: I(A)].

É na militância que Souza (1983) vislumbra uma saída como lugar privilegiado de uma construção transformadora da história do sujeito capaz de forjar um novo ideal do eu. Esse engajamento seria capaz de produzir a configuração de um rosto próprio à pessoa negra, fundado em uma perspectiva histórica que lhe garantiria encarnar valores e interesses pessoais que não tivessem mais o branco como referência. Essa, portanto, seria uma operação capaz de ofertar novos significantes aos sujeitos, com os quais pudesse construir outro discurso sobre si, apropriando-se de suas significações.

Podemos, então, localizar essas duas respostas subjetivas, propostas por Neusa Souza Santos (1983), entrelaçadas na trajetória de Benilda? Em vários trechos da escrevivência da autora é possível localizar a importância da sua participação em movimentos de militância como: o que foi capaz de fortalecê-la; local privilegiado para construção de saídas políticas e coletivas das diversas violências do racismo sofridas no seu cotidiano; e movimento que foi capaz de auxiliá-la no manejo com a ascendência social como algo que não a submeteria a um processo de assimilação e branqueamento. Nesse âmbito, Benilda chega a

localizar a militância como o lugar em que a sua “vida foi pautada, moldada, articulada, pensada, projetada, desde a esfera mais íntima e pessoal até a pública e política” (p. 71). É, desse modo, possível afirmar a função do coletivo de “resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (SOUZA, 1983, p.18) proposta por Neusa e corroborada pela narrativa de Benilda. No entanto, ela, por muitas vezes, passou por saídas que, nas elaborações tecidas por Neusa, são consideradas genéricas, e chegou a sucumbir a outras tantas.

Nas relações amorosas, Benilda afirma a importância de se relacionar com mulheres negras e o quanto isso a fortalece em sua identidade. Quando se refere aos relacionamentos com mulheres brancas, chamo a atenção para dois pontos, que não serão aprofundados, mas que vale destacar ao leitor. O primeiro deles é que, diferente do que é apontado por Neusa Santos Souza (1983) de que uma relação com um parceiro amoroso branco deixaria a pessoa negra numa posição de submissão, Benilda define tal situação como “enfrentamento racial” (p. 74); o segundo ponto é que, mesmo considerando a relação com as mulheres negras como o que melhor descreveria a experiência de “amor autêntico”, definido por Neusa (1983), Benilda, em nenhum momento, demarca que não voltaria a se relacionar com mulheres brancas. Essa abertura para construções a partir de contingências parece localizar essa posição de recusa aos grandes ideais, mesmo os da militância, em nome das saídas singulares. Podemos compreender que o próprio reconhecimento que ela auferiu do coletivo lhe serve de esteio para superação dos ideais de branquitude na esfera do amor. O que ela parece demonstrar em sua experiência é, por conseguinte, que uma elaboração desse impasse é possível, desde que se reconheça o caráter contingente dos encontros amorosos pelos quais o outro pode se descolar do lugar de Ideal.

Ainda nesse escopo, a sucumbência às punições do supereu também se faz presente na trajetória de Benilda. É possível apontar isso em momentos em que achava não ser possível sequer se levantar da cama; se nomear como uma pessoa sequelada pela violência do racismo; a vontade de morrer na intimidade da sua solidão; o câncer e o vitiligo como doenças a partir de somatizações de dores vividas; o alcoolismo como um risco constante, funcionando como alívio; e o medo e a insônia como visitas constantes.

Em uma última entrevista realizada com Neusa, antes de seu falecimento em dezembro de 2008, a psicanalista é interrogada sobre não ter continuado a desenvolver seus estudos sobre as questões raciais após a obra *Tornar-se Negro*. Ela responde discorrendo sobre a importância que teve esse trabalho nas suas construções em determinado momento da sua trajetória profissional e acadêmica. Reafirma o ponto de que, mesmo diante de uma sociedade ainda estruturalmente fundada em alicerces escravagistas e colonizadores, cabe à pessoa negra definir, singularmente, qual será sua forma de tratamento, sua saída pessoal e/ou coletiva diante do mal-estar próprio à sua condição (SOUZA, 2009). As palavras da autora nessa entrevista parecem nitidamente um recuo em relação à aposta que havia feito na via da militância como forma universal de destituição dos ideais opressores internalizados pelo eu. No entanto, também podemos escutá-las como um contraponto, ou seja, uma recusa de tornar a saída apontada um caminho obrigatório e generalizado para a pessoa negra, o que poderia vir a tolher, de outra forma, sua autonomia subjetiva. Podemos, então, inferir que a saída privilegiada primeiramente por Neusa ao sofrimento da pessoa negra porta uma dimensão coletiva, ou seja, aquela obtida através do engajamento na militância, mas que, em seguida, ela insiste em destacar uma dimensão singular: aquilo que o sujeito será capaz de elaborar como seu na história da qual se apropriou.

A narrativa de Benilda pode corroborar com a perspectiva de um contraponto que não admite qualquer reducionismo em relação às possibilidades de elaboração subjetiva diante do sofrimento psíquico. Com toda potencialidade de elaboração e fortalecimento atribuída ao coletivo, ainda resta algo que está além de suas possibilidades recobrir, algo que sempre resta nesta operação de elaboração e que somente a singularidade é capaz de alcançar. São os momentos em que sucumbe às agruras, ao sofrimento da violência, com graves sintomas que também incidem no corpo. Além desses, também estão presentes os momentos de forjar novos movimentos em direção à vida, muitas vezes a partir dos compromissos da militância, mas também a partir de grupos de amigos “que não sabem por onde que passa a discussão racial” (p. 75). A radicalidade da singularidade da escrevivência de Benilda pode ser localizada na recusa em reduzir sua vida à violência do racismo. Uma recusa em perder a poesia, a alegria e a espontaneidade. Nesse viés, como estratégias de vida, afirma: “eu faço mantendo relações de amor, de cumplicidade,

de amizade, de sair dessa esfera do enfrentamento, sair dessa esfera do discurso político, ter outros relacionamentos” (p. 76).

Assim, ser negro pode assumir essa dimensão universal, na perspectiva de se remontar uma história não veiculada pelas vias formais de transmissão por meio de coletivos, mas, sobretudo, é preciso indagar como será o “tornar-se” de cada sujeito. Tentaremos, então, na seção seguinte, tecer algumas considerações acerca desse impasse entre a saída coletiva, que denominamos de política, e o percurso subjetivo que o sujeito precisa fazer independentemente ou apesar de seu engajamento social.

4.4 Entre o universal e o singular, a política e a clínica, o social e a subjetividade

Podemos partir desse recuo crítico que a autora faz em relação ao próprio trabalho. Mais do que um simples distanciamento teórico, a autora assume uma posição política decidida: é uma recusa a falar do negro a partir de um lugar do saber, da nomeação predicativa, da redução a um signo. Não há dúvida sobre a existência de uma complexidade ao circunscrever os sofrimentos e operações subjetivas implicadas no processo de tornar-se de cada sujeito, seja no que se refere a “tornar-se uma mulher”, como indicou Simone de Beauvoir (1980) ou a “tornar-se um negro” (SOUZA, 1983), e a Psicanálise pode ser uma importante aliada nesse processo de elaboração. Faz-se imperativo, porém, evitar as “velhas rotinas” próprias ao discurso universitário e contra as quais Lacan (1973-1974) adverte que estamos sempre pouco precavidos. No Seminário 17, *O avesso da Psicanálise*, ele preconiza que “a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal” (LACAN, 1969-70/1992, p. 29). Os riscos contra os quais a autora se mostra bem advertida são, primeiro, o da universalização abstrata de outro ideal do negro — mesmo que em substituição ao mito funesto do negro circulante no discurso racista —; e, também, o de tornar necessária uma saída que poderia passar a lhe ser imposta como um destino ou um dever. Podemos articular essa posição, portanto, com o discurso do analista, tal qual formulado por Lacan no seminário supracitado. Trata-se de operar com o discurso do analista na construção a partir da singularidade, sem dar consistência à ficção do

que é ser um negro. Para a Psicanálise, o que importa é como cada sujeito é capaz de construir-se a partir do laço social como *um* radicalmente diferente de todos os outros.

É importante sublinhar que as saídas apontadas por Neusa Santos Souza (1983) foram auferidas da análise das narrativas de pessoas negras sobre suas vidas em entrevistas de pesquisa e não em atendimentos psicanalíticos. A análise teórica dessas narrativas, entretanto, convoca a Psicanálise a uma posição política diante da questão da relação entre inconsciente e racismo, nos convocando a ir além da afirmação de que o racismo é um efeito discursivo do laço social. Essa advertência justifica nosso convite a ler Neusa Santos Souza sempre interrogando a lógica de nossa orientação ao lidar com esses atravessamentos que permanecem atuantes na vida das pessoas que constituem, a propósito, a maior parcela da população em nosso país.

Algo que está implícito, portanto, na escolha que a autora faz pela militância como uma saída que parece aproximar-se da perspectiva de “possuir um discurso sobre si mesmo”, de tomar a palavra, é a relação inextricável entre a dimensão subjetiva e a dimensão política dos desafios que se colocam para a constituição de uma identidade da pessoa negra.

Ao invés de enveredarmo-nos pela problemática da identidade e das identificações, podemos nos concentrar na contradição entre a possibilidade de saída política, entrevista na militância, e o percurso subjetivo passível de ser proposto na clínica. Poderíamos, então, traduzir, hoje, a proposta de Neusa Santos de 1983 nos seguintes termos: se há um sistema simbólico de determinação ou um discurso que subjuga o negro, não basta para o sujeito construir um arranjo singular, pois essa solução estará sempre ameaçada pela violência do Outro. Daí a militância despontar como uma das formas mais promissoras de romper com o ciclo de dominação. Assim, para que uma solução subjetiva seja exitosa, faz necessário um engajamento político. A Neusa de 2008, por sua vez, vem apresentar uma contradição ou uma negação dessa afirmação. O que ela parece ter percebido é que o engajamento político pode até produzir efeitos importantes no laço social, mas não traz nenhuma garantia quanto aos arranjos singulares que, por sua vez, também não apresentam efeitos permanentes no constante processo de ressignificações subjetivas durante um tratamento clínico ou em um percurso de vida.

Em vários momentos, Lacan lança mão da lógica dialética, inspirada em Hegel, sinalizando uma forma de lidar com a contradição que não almeja simplesmente liquidá-la. Em termos hegelianos, poderíamos tomar a militância como uma saída pelo Universal, o que vem opor-se ao percurso clínico como uma solução particular. Ao discorrer sobre a dialética de efetivação da liberdade, Hegel (2000) nos sugere que podemos ler cada uma dessas saídas como um momento necessário, mas não suficiente e que, também, ambos os momentos podem permanecer como momentos abstratos — que em Lacan está articulado ao tempo da alienação — se não se faz uma superação dialética da contradição — que poderia ser traduzida em termos lacanianos como uma operação de separação ou de *suprassunção* (*aufhebung*) da alienação. Como propõe Fábio Santos Bispo (2014):

A ideia fundamental de Hegel é que o objetivo e o subjetivo (o universal e o particular; ou o Estado e o indivíduo) não se suprimem reciprocamente. A contradição ou o conflito levam a um outro nível de desenvolvimento da verdade que suprassume o primeiro. Ou seja, assume em um nível superior de inteligibilidade. Nesse sentido, a eticidade supera a contradição entre o direito abstrato e a moralidade fazendo com que a segunda realize o primeiro de forma concreta. A *aufhebung*, nesse sentido, seria a operação de superação das contradições. (BISPO, 2014, p. 91)

É importante lembrar que, embora Lacan seja simpático ao raciocínio dialético, ele não aposta em uma *aufhebung* completa, no sentido de que a contradição nunca é toda resolvida. Entretanto, o ponto que propomos aqui é o de que a saída pela militância não pode ser descartada por não trazer garantias subjetivas. De igual modo, a saída subjetiva — que podemos entrever nos resultados de uma análise, por exemplo — não pode ser descartada por não trazer nenhuma garantia coletiva.

Durante sua entrevista, Souza (2008) menciona, de forma rápida, a impossibilidade de se aplicar a Psicanálise à dimensão social. Isso, de fato, pode levar a muitos equívocos, como o de deslegitimar as demandas políticas de reconhecimento por considerá-las em oposição aos objetivos clínicos de despojamento das identificações. Por outro lado, *Tornar-se negro* nos mostra que a Psicanálise pode estar implicada em uma subversão dos discursos de dominação, no que segue as mais sofisticadas inspirações do *Seminário 17* de Lacan (1969-70/1992). Nesse sentido, não se trata de substituir a tarefa clínica pela prescrição de

uma militância, mas de permitir que, ao falar de si na primeira pessoa, o sujeito faça sua voz reverberar no laço social.

Essa relação entre um percurso clínico e seu valor político não deixa de nos remeter à própria lógica que Lacan (1967/2003) instituiu para a formação do psicanalista. Ao propor o dispositivo do passe, Lacan se propõe a formular um jeito de dar valor político a um percurso clínico. Poderíamos pensar essa proposta como uma espécie de militância do psicanalista. “Dar testemunho dos problemas cruciais” a partir da própria experiência é o desafio proposto para o passe político, para além do passe clínico³⁸. Que Lacan tenha depois resolvido dissolver esse dispositivo por considerá-lo fracassado³⁹ parece representar um movimento de recuo similar ao que faz a psicanalista Neusa Souza. Há qualquer coisa no movimento da política que parece, de fato, tender à totalização e que pode resultar em uma relação de alienação, mesmo para um laço de psicanalistas. Que o psicanalista só se autorize de si mesmo (LACAN, 1967/2003) não descarta a importância de que alguns resolvam se engajar em uma sociedade para apostar em uma ressonância política da experiência clínica.

Nesta seção, pudemos tecer algumas considerações às elaborações da psicanalista Neusa Santos Souza (1983), a partir da orientação lacaniana, acerca da operação proposta pela autora de *tornar-se negro*. Neusa aponta o ser negro como condição que não é dada *a priori*, mas como um *vir a ser* que deve ser constituído a partir de reconstruções históricas, tendo como espaço privilegiado para esse fim o movimento de militância. Nossas considerações foram fundadas no objetivo de demonstrar que a operação de *tornar-se negro* proposta pela autora se dá a partir de duas faces, que estão correlacionadas com vistas à elaboração da violência cotidiana do racismo: a face subjetiva, que remete a violência cotidiana do racismo, sobre a qual também pudemos tecer elaborações nas seções anteriores; e a face política, que visa à transformação dos laços de dominação que incidem de modo

³⁸Em 1953, Lacan já eleva essa questão do término da análise a uma dialética que “não é individual”, na medida em que destaca “o momento em que a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação de cada um, isto é, de todos aqueles com quem ela se associa numa obra humana” (LACAN, 1953/1998, p. 322). Talvez isso ilustre bem o que buscamos apreender com as reverberações políticas de um percurso subjetivo no tocante à nossa problemática, como apontado na experiência de Benilda com os movimentos sociais.

³⁹ Cf. Quinet (2002): “Após o diagnóstico de Lacan, em Deauville, em 1978, de que o passe na EFP era um fracasso, e posteriormente a sua dissolução, a Escola da Causa Freudiana (ECF), fundada sob o signo da contra-experiência, decidiu reabilitá-lo em 1983, retomando os princípios da “Proposição”, mas introduzindo modificações...” (QUINET, 2002, p. 99)

violento sobre o corpo e a subjetividade, e sob os quais os sujeitos irão construir suas saídas singulares com vistas às reverberações no coletivo.

A ascensão social de pessoas negras e suas vicissitudes é o tema central de estudo de Neusa Souza Santos (1983). Lançando mão dos conceitos freudianos de narcisismo e ideal do eu, a autora se debruça, analisando entrevistas realizadas com 10 pessoas negras em ascensão social, e em saídas construídas por esses sujeitos diante da violência simbólica e real do racismo cotidiano. Essas saídas teriam como objetivo principal deixar de tomar o branco como referência, com vistas à autonomia construída a partir de um discurso sobre si mesmo.

Neusa Santos Souza (1983) aponta duas saídas construídas pelas pessoas negras diante da violência do racismo, a partir das quais utilizei a escrevivência transcrita na seção anterior para fazer uma costura com as leituras da autora. Considerando que a obra de Neusa foi escrita nos anos 80, mesmo que o Brasil ainda esteja imerso na lógica racista e segregatória, acredito que articular as proposições de Neusa com a narrativa de uma intelectual militante no ano de 2020 atualizou as chaves de leitura para as saídas que a mesma propôs naquela ocasião.

A partir da movimentos de alienação e separação propostos por Lacan (1962-63/2005), inspirado na dialética hegeliana, podemos pensar a dimensão política e subjetiva implicada na forma singular de ser negro. A recusa aos ideais do Outro a partir da subversão dos nomes do pior que suportam esses ideais e lhes dão novos usos pode ser exemplificada a partir da escrevivência de Benilda com relação às construções do Movimento Negro. Nesse novo uso, a partir da descrição de Benilda sobre o significado deste lugar político para ela, na perspectiva de reconstrução de sua própria história, nos parece destacada a subversão desta ficção com características bem demarcadas do que caracteriza o nome negro, para uma apropriação e renomeação que se coloca em *Movimento* pela autonomia a partir de sujeitos em “Movimento Negro”.

Ainda que esta pesquisa não tenha aprofundado nesse aspecto, a lógica lacaniana do não-todo (LACAN, 1972-73/1985) foi presença constante nas elaborações acerca das saídas subjetivas e políticas construídas pelas pessoas negras diante do sofrimento da violência racista. A aposta é de não categorizar as saídas e, pelo contrário, demonstrar que elas se constroem de maneira singular, podendo ou não estar interligadas. A possibilidade de que uma se desdobre da

outra, mesmo que não necessariamente, se configurou como a chave de leitura, a partir da teoria lacaniana, para a operação de *tornar-se negro* forjada por Neusa Souza Santos (1983). Foi possível lançar mão das elaborações lacanianas do Seminário 17 (Lacan 1969-70/1992) como possibilidade de sustentar a implicação dos analistas nas questões raciais como importante para a clínica psicanalítica na realidade de formação social brasileira, substrato para a constituição desses sujeitos.

A primeira posposição de Neusa Souza Santos (1983) no sentido de “possuir um discurso sobre si mesmo”, que poderia ser recusada precocemente diante da noção lacaniana de discurso, por exemplo, foi trabalhada neste texto como questão. A partir das elaborações de Garcia (2010-2012) acerca das nomeações predicativas e suas implicações no laço social, nos foi possível ler a proposta da autora como fonte que destaca a importância de que os sujeitos possam “se falar em 1ª pessoa”. Se pudermos nomear a proposta de Neusa como a construção de uma autonomia discursiva, teremos como função o deslocamento do sujeito do lugar de objetualização — da condição racializada que sustenta a ficção do negro imposta pela lógica branca dominante — para a construção de saídas singulares com reverberações políticas e coletivas.

Toda construção teórica e analítica, a partir da articulação também com a escrevivência de Benilda, leva-me a confirmar a aposta de que há uma função na militância e na organização coletiva com finalidades de formação de seus membros, e que essa função, como todas as operações, são “não-toda” (LACAN, 1972-73/1985), ou seja, não podem ser totalizadas, sob pena de perderem seu potencial subversivo. Não há que se substituir o trabalho singular ao qual os sujeitos devem se dedicar nas construções singulares, mas é inegável que a possibilidade dessas duas dimensões, subjetiva e política, ou a possibilidade de que uma se desdobre da outra, mesmo que não necessariamente, está colocada.

5 CONSIDERAÇÕES ENCRUZILHADAS

Considero o percurso feito até aqui como encruzilhada tal qual trabalhada por Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017), e não como final. A troca de folhas constante e contínua — como bem ensinou Mametu Muiandê — possibilitou que perguntas fossem feitas, discussões fossem realizadas e elaborações fossem tecidas, folha a folha. Sendo assim, algumas conclusões “não-todas” (LACAN, 1972-73/1985) puderam ser demonstradas, considerando as questões iniciais propostas, bem como outras foram sendo formuladas ao longo do percurso. Parece-me importante iniciar por uma avaliação da aposta metodológica, pois foi um risco que poderia invalidar os argumentos deste trabalho do ponto de vista de uma lógica clássica. Entretanto, considerar a lógica lacaniana do “não-todo” (LACAN, 1972-73/1985), que bordejou esse percurso, parece-me um argumento adequado para sua sustentação. A partir dessa possibilidade de abertura para a subversão e para a invenção, implicada com a escolha de um caminho que as justifique, priorizei a experiência viva e a autoria, traduzidas pelas escrevivências (EVARISTO, 2009) e pela nomeação em primeira pessoa (GARCIA, 2010) como matéria-prima para esse exercício de produção de conhecimento.

Este ato subversivo a partir de uma aposta metodológica parece-me ter sido impulsionado por minha pergunta inicial de elaboração desse trabalho, a saber: quais trabalhos psíquicos, subjetivos e políticos serão necessários para que o sujeito negro torne menos profundas as marcas da violência racista? Meu objetivo geral foi de analisar, a partir de narrativas individuais e coletivas, as dimensões, subjetiva e política, das saídas construídas por pessoas negras diante da violência do racismo. Minha hipótese inicial, que pode ser “não-toda” sustentada ao longo do percurso, era de que mesmo não desconsiderando a dimensão singular na qual cada sujeito constrói suas saídas subjetivas, havia uma dimensão política que era pouco considerada em sua função clínica nos estudos psicanalíticos aos quais tive acesso. Até onde pude constatar, ainda é tímido o debate das questões raciais entre os operadores da Psicanálise, ainda que o escancaramento de manifestações fascistas na atualidade tenha produzido movimentações bastante importantes nesse sentido. E, em espaços diretamente ligados à Psicanálise, trabalhos que se referem a movimentos de militância organizados ou coletivos com alguma função da qual seus

participantes possam fazer uso é ainda mais incipiente, com exceção dos dispositivos da própria Psicanálise, como a escola e o cartel, por exemplo, que são caracterizados como radicalmente diferentes deste primeiro.

Talvez as constatações anteriores fossem suficientes para impossibilitar a continuidade da minha pesquisa ou me fizessem restar apoiada no que a Psicanálise, à primeira vista, não pudesse ofertar como resposta. Mas a partir da encruzilhada da Psicanálise com outros saberes, implicada como operadora desse dispositivo que também se debruça sobre suas elaborações, decantei a primeira questão em outras tantas que pudessem nortear um percurso menos ambicioso e com mais possibilidades de elaboração. Partindo da questão “O racismo à brasileira interroga a Psicanálise?”, pude reafirmar a constatação de como o racismo, como uma questão estrutural na sociedade brasileira, tem provocado importantes discussões, ainda que seja um grande desafio diante de sua complexidade. A partir da leitura de Abdias Nascimento (2016), foi possível localizar décadas de denúncia do genocídio da população negra brasileira e dos dispositivos de manutenção e perpetuação das relações de dominação desde o início do período de escravização. Com as contribuições do filósofo Achille Mbembe (2013; 2018), foi possível atualizar os dispositivos da necropolítica decorrente da evolução do capitalismo em sua perspectiva neoliberal, que, por sua vez, pode ser transposto à lógica brasileira com suas particularidades constitutivas. Como país que figura entre os maiores receptadores de pessoas escravizadas no mundo, essas marcas seguem impressas na constituição da nossa sociedade, portanto na constituição subjetiva dos seus cidadãos. Partindo, pois, da construção pormenorizada de Achille Mbembe (2018) da construção do negro como ficção que porta a dimensão de uma palavra que produz efeito de corpo nos sujeitos aos quais se destina, de um nome capaz de produzir imperativo de sentença a ser cumprida nessas trajetórias, e de uma cor ao mesmo tempo sintoma e destino, foi possível iniciar a articulação com a Psicanálise, lançando mão do conceito de nomeação predicativa trabalhado por Célio Garcia (2010). Essa interlocução deu início ao efetivo questionamento sobre a posição da Psicanálise com relação às questões raciais, tendo em vista o desvelamento das violências aos quais os sujeitos estão submetidos em uma lógica racializada de construção social como a brasileira.

Um dos principais objetivos relacionados à Psicanálise da realização desse trabalho era se valer da afirmação de que considerar o racismo como efeito discursivo do laço social não a isentaria de um posicionamento com relação aos efeitos deste discurso. A produção de saber acadêmico pode ser localizada como importante base de sustentação e manutenção da lógica racista e segregatória, da qual nenhuma área de saber formal pode ser excluída. De mesmo modo, a Psicanálise está presente nas universidades e na Psiquiatria desde os anos 1920 e 1930, justamente o momento em que o país começava a se pensar a partir de formulações de grandes narrativas, como as de Sérgio Buarque de Holanda, de Gilberto Freyre, de Caio Prado e de outros pensadores que vieram depois de Freud. Nesse sentido, como ponto ético e político de engajamento com as questões contemporâneas as quais seus operadores estão submetidos, tal como preconizado por Lacan, esse campo pode ser pensado como importante parte na solução, mas também como sintoma do Brasil. Se debruçar sobre a questão do racismo brasileiro, seus modos de operar e de ser estruturado como discurso implica em revolver o próprio campo psicanalítico. A invenção, a muitas mãos, de uma ficção capaz de escravizar, subjugar, coisificar, segregar e exterminar sujeitos não pode ser reduzida ou simplificada diante da devastação psíquica que produz. Mesmo me parecendo ainda tímidos, fóruns, encontros, grupos de estudos, cartéis e outros dispositivos de ensino e formação do campo psicanalítico dão sinais da “*revolta de uma boa maneira*”, tal qual proposto por Miller (2010). Contudo, a questão sobre o ponto em que o racismo interroga a Psicanálise se mantém. Neste percurso foi possível elaborar uma questão que considero bastante importante para trabalhos posteriores. Localizo como uma questão de grande envergadura e que necessita de desdobramentos em trabalhos posteriores as considerações de Lacan (1969-1970/1992) a partir de três pacientes no pós-guerra, originários de um país do continente africano, nos quais não identifiquei nenhum rastro de suas histórias de origem, não do ponto de vista do esquecimento, mas na lógica constitutiva da subjetividade daqueles sujeitos. A questão feita nesta pesquisa — “O inconsciente pode ser colonizado?” — se mantém, portanto, como incipiente campo de investigação.

Como segunda folha nesse percurso, analisei algumas narrativas que pudessem apontar saídas subjetivas e políticas diante da racialização das estruturas

e relações cotidianas. Considerando que a violência do racismo cotidiano submete sujeitos e comunidades de variadas formas, pareceu-me relevante analisar as saídas subjetivas e políticas construídas para inferir se era possível afirmar que elas estão, necessariamente, interligadas. As escrevivências e a necessária autoria na elaboração discursiva capaz de produzir saídas singulares e coletivas ao sofrimento psíquico advindo da violência racista foram demonstradas a partir de três narrativas. A primeira delas foi a minha própria experiência em um Programa de Residência e um Curso de Especialização na Favela Nova Holanda, no Complexo da Maré, na cidade do Rio de Janeiro. A partir da psicanálise lacaniana (LACADÈE, 2011), analisei a minha vivência naquele território, considerando a lógica da nomeação e sua capacidade de destituir sujeitos e territórios do lugar de cidadania e existência, sustentado o discurso do Estado de autorizações em exterminá-los como parte de uma segurança pública para todos. A banda de Moebius da topologia lacaniana (LACAN, 1961) me auxiliou na elaboração das nuances da dimensão racista da violência presentes no discurso e no laço social, considerando as dimensões política e subjetiva como dois lados de uma mesma lógica de constituição do sujeito no laço social. A partir de uma dupla face do simbólico, lado e avesso, foi possível localizar que a mesma lei funciona como elemento pacificador para o laço social, ou seja, como elemento constitutivo da civilização, mas sustenta essa pacificação na perpetuação da segregação, violência e eliminação, tal qual testemunhei na experiência de moradia na Nova Holanda (FREUD, 1915/1996).

O racismo estrutural (ALMEIDA, 2018) foi chave de leitura fundamental para não incorrer no risco de reduzir a questão racial ao plano das relações pessoais e institucionais. Mesmo não desconsiderando os efeitos dessas duas dimensões, as mesmas são reproduções ancoradas em uma estrutura que “normatiza” e “normaliza” a constituição das relações políticas, econômicas, jurídicas e familiares. Na medida em que a estrutura atravessa o sujeito por meio da linguagem, não estamos diante de uma dualidade entre as dimensões subjetiva e social. Desse modo, a operação freudiana do desmentido (FREUD, 1909/1996; 1940[1938] /1996) pode ser localizada como paradoxo da posição subjetiva diante da crença de que, no caso da escrevivência na Nova Holanda, pode ser descrita a partir da operação: “Na Favela Nova Holanda, temos dados alarmantes do extermínio praticado pela violência Estatal, atingindo, sobretudo, a população negra, mais ainda assim... não

há racismo”. Essa lógica de construção discursiva de um inimigo pode ser elaborada como a operação necessária à generalização de constituição de um lugar social de vidas matáveis, pessoas cuja inclusão na vida pública se dá unicamente por sua exclusão. Uma sentença.

Entretanto, como encruzilhada que subverte limites em possibilidades, destaquei duas ações na favela Nova Holanda que me pareceram subversivas estratégias de r(existência) elaboradas como saídas diante da violência do racismo. A análise dessas ações, que são a página de *Facebook* Maré Vive e um grupo de Mulheres Negras que se une durante ações policiais na favela, foi feita a partir do conceito de *devir negro no mundo* de Achille Mbembe (2018). Partindo desse conceito, amparado pela concepção de *universalização da condição negra* que institucionaliza a segregação e o extermínio que era direcionado à população negra de forma generalizada pelo mundo, chegamos ao desafio contemporâneo ao qual estamos todos submetidos. A ficção do negro, à serviço da sustentação da autoficção, autocontemplação e enclausuramento do Europeu no lugar de universal, parece-me, nesse sentido, a operação moebiana (LACAN, 1961) que incide no lugar vazio diante do deslocamento da Europa do centro do mundo. Novos usos para os nomes do pior têm sido construídos por singularidades coletivizadas mundo afora, como a página de *Facebook* Maré Vive e a estratégia das Mulheres Negras da Nova Holanda. Ambas as situações — tanto as mulheres que vivenciam diferentes situações de violência e decidem se juntar nesse enfrentamento, quanto uma página virtual que serve a diversos usos a partir da necessidade de cada morador — mostraram ser possível situar essas saídas nesse lugar de invenção que funda novos modos de existir e novos modos de operar. Parece-me possível, pois, afirmar que são construções singulares que os sujeitos fazem na coletividade, tornando visível o caráter criminoso da violência racista que, ao mesmo tempo, viabiliza sua luta e sua proteção.

Dando seguimento a esse segundo passo no percurso da pesquisa, que também parte de uma experiência que vivenciei, analisei a Rede Mães de Luto e Luta MG e a mudança de nome para Rede Mães de Luta MG a partir da seguinte questão: “Seria possível aproximar o ato político de supressão do significante *luto* do nome da rede do ato subjetivo de elaboração do luto?”. Em Freud (1917[1915] /1996), foi possível localizar o luto como afeto anormal que fragiliza o laço entre a

pessoa que sofreu a perda e o mundo externo, experimentando uma devoção quase que exclusiva ao próprio luto. Diante da impossibilidade de simbolizar a própria morte, perder pessoas amadas se reverte na perda de parte do próprio eu. Diante da necropolítica, ou seja, do contexto de extermínio a que estão submetidos tantos jovens e que atinge essas mulheres-mães, outra questão pode ser formulada: “Essas mortes que não são socialmente reconhecidas ou, ainda, naturalizadas, produzem diferença na operação do luto para essas mães? Foi possível localizar estudos (Silveira, 2019; Alencar, 2011; Vinãr, 2011) contemporâneos que articulam a operação do luto à lógica da necropolítica atual e, a partir do atendimento de mulheres que tiveram seus entes queridos assassinados, apontam para uma suspensão ou impedimento do luto desses sujeitos. Esses autores defendem que tornar público o luto e a dor, como forma de transmissão de memórias traumáticas, têm função de tratamento do sofrimento para essas mulheres. A participação delas nos espaços coletivos funciona como uma espécie de autorização para que essas mortes sejam sentidas como perdas, possibilitando a elaboração do luto.

Após essas leituras e análises, é possível pensar que, de fato, ocorreu uma operação importante quando da mudança do nome da Rede Mães de Luto e Luta MG para Rede Mães de Luta MG. Parece-me possível afirmar que houve uma operação de deslocamento do significante, um giro que ofertou um pouco mais de espaço para o ato político em lugar da paralização e da dor. Um uso de *escoamento*, na perspectiva de resto de uma operação de dobra sobre a linguagem na ação militante, diante do Real indizível do luto e da dor sempre presentes, mas que podem construir outros objetos e discursos para reduzi-las, na medida do desejo de saber e da autorização de cada uma. Utilizar a *dobradiça* (LACAN, 1967/2003) como representação topológica desse movimento coletivo de mulheres-mães lhe conferiu a mobilidade de conexão e articulação necessária para sustentação de outros laços com a dimensão política (Estado, justiça, luta) e com a dimensão subjetiva (família, subjetividade, luto). Partir desse tensionamento que não produz imposição entre as dimensões, mas, pelo contrário, promove uma divisão permanente, impedindo a cristalização em posições universalizantes, não só entre as mães da rede, mas também na relação com a sociedade que elas buscam mobilizar com a publicização de suas dores. Acredito ser possível, a partir da análise realizada, localizar a Rede como um espaço com função, da qual cada mulher que dela se serve decide qual é.

Longe de ser uma coletividade a ser prescrita diante da violência e da segregação, ou que substitua a elaboração individual do luto, é, antes, um espaço de autorização social e transmissão dessas dores, uma a uma, com objetivo de uma inscrição social que retorna à vítima a sua condição de sujeito.

A terceira folha nesse percurso foi dedicada ao estudo da operação *tornar-se negro*, proposta pela psicanalista Neusa Santos Souza (1983). Neusa apresenta como saída para a pessoa negra, diante do sofrimento psíquico advindo do racismo brasileiro, a necessidade de se construir autonomia e um discurso sobre si mesmo que pode vir a ganhar corpo em um movimento de militância. Frente à tomada de consciência do processo ideológico em jogo no mito sobre o negro, que aprisiona e aliena o sujeito, a operação de criação de uma nova consciência foi nomeada como *tornar-se negro*. É importante lembrar que minha decisão em tecer considerações sobre esta obra se deu, em muito, pela minha indignação diante do processo de apagamento a que essa intelectual negra, assim como tantas outras, foi submetida no campo de saber que privilegiou e do qual também me considero parte, a Psicanálise. Sendo assim, poder reler sua obra, 37 anos depois de sua publicação, a partir da narrativa de uma mulher negra com perfil parecido àqueles analisados pela autora, foi fundamental.

O primeiro impasse encontrado nas elaborações a partir da obra de Neusa Santos Souza (1983) foi com relação à proposição de que o sujeito negro deveria “possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1983, p.17), uma vez que a noção lacaniana de discurso apresenta uma estrutura que ultrapassa em muito a palavra e que, portanto, não se funda no próprio sujeito. Nesse ponto, pude contar com as elaborações de Célio Garcia (2010; 2012) acerca da nomeação predicativa e suas implicações no laço social. O psicanalista define nomeação predicativa como a forma através da qual se constrói a ciência positiva, e que não deixa qualquer margem para saída inventiva ou espaço para contingência na trajetória do sujeito. Classifica as nomeações em primeira, segunda e terceira pessoa, sendo a última a mais devastadora na constituição subjetiva, pois considera a nomeação capaz de massificar, discriminar e sustentar o extermínio a partir do apagamento de quaisquer marcas de singularidade do sujeito a ela subjugado. Esse impasse foi resolvido à medida que foi possível ler a proposta de Neusa Santos Souza (1983) sob a luz da concepção de nomeação predicativa de Garcia (2010; 2012). Foi possível aproximar

as elaborações dos dois autores e apostar na operação subjetiva de que as pessoas negras possam se falar em primeira pessoa, sendo essa uma condição necessária ao deslocamento da posição de objetualização e racialização para a construção de saídas na condição de sujeitos.

Vencido o impasse, utilizamos a escrevivência de Benilda Regina de Paiva Brito para atualizar a leitura de importantes proposições de Neusa Santos Souza (1983). A primeira que destaco é a “autonomia”, que preconiza “possuir um discurso sobre si mesmo” nas construções a serem feitas pelas pessoas negras como saída diante do sofrimento psíquico. As entrevistas analisadas pela psicanalista, e que estão representadas no título do seu trabalho, são pessoas em ascensão social. Uma aproximação foi feita através do perfil de Benilda, caracterizado anteriormente à transcrição de sua escrevivência, conforme descrito por Neusa na metodologia de seu trabalho:

[...] a unidade está representada por dez histórias-de-vida de negros que compartilham o fato de estarem vivendo um processo de ascensão social numa sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca que, paradoxalmente, veicula a ideologia de democracia racial, em contradição com a existência de práticas discriminatórias racistas. (SOUZA, 1983, p.70).

Partindo das análises de Neusa Santos Souza, a ascensão social pode ser lida como um paradoxo. Ao mesmo tempo em que deslocava o sujeito, sem ressonância nas pessoas negras enquanto grupo, do lugar social de menos valia imposta pela lógica racial, expunha o mesmo a mecanismos ainda mais violentos de embranquecimento, uma vez que o sujeito respeitável era o branco. Fosse para afirmar-se ou para negar-se, a pessoa negra continuava aprisionada e alienada ao branco como ideal. Nesse ponto, utilizando a escrevivência de Benilda Brito, foi possível verificar como a participação em um movimento de militância organizado foi localizado como fundamental para a subversão dessa lógica. A escolha individual de sua formação acadêmica contou com orientação e o suporte coletivo que, por sua vez, compunha uma estratégia voltada a reverberações políticas. Ou seja, a dimensão subjetiva não é destituída de seu valor, mas o coletivo está preservado no seu lugar de potencialização.

Outras duas importantes análises foram possíveis a partir da Psicanálise lacaniana e da escrevivência de Benilda, a saber: as duas saídas propostas por

Neusa Santos Souza (1983). Retomando a sua proposição entre as entrevistas realizadas por ela, a autora aponta ter encontrado duas formas de lidar com as identificações imaginárias diante da idealização do branco: “sucumbir às punições do Superego ou lutar, lutar ainda mais buscando encontrar novas saídas” (SOUZA, 1983, p. 40). Na primeira saída, a autora situa o adoecimento psíquico pela falência do eu, que se aproxima à melancolia em seus diferentes matizes. Nesse ponto, é importante destacar que considero que a autora não parece apontar a melancolia como um diagnóstico dos casos, mas localiza neles posições melancolizadas diante da conformação com esse ideal impossível que é vivido como impotência. Na segunda saída, a autora destaca um caminho pela via amorosa, na qual o ideal do eu inatingível poderia ser parcialmente atingido na identificação com um parceiro amoroso branco. Neusa Santos Souza (1983) considera essa saída melhor do que a do adoecimento psíquico, mas adverte que ela mantém o sujeito em uma posição inferiorizada e identificada ao branco como referência. É, portanto, na militância que a autora localiza a saída capaz de restituir ao sujeito uma história capaz de forjar um novo ideal. Destituindo o branco do ideal de identificação, a operação de *tornar-se negro* seria capaz de ofertar novos significantes aos sujeitos, com os quais pudesse construir outro discurso sobre si, apropriando-se de suas significações. Utilizando a escrevivência de Benilda, foi possível localizar as duas respostas subjetivas apontadas por Neusa, através do exercício de entrelaçar sua trajetória de vida. Ao longo de sua narrativa, Benilda reafirma, em vários momentos, a função que destina à participação em movimentos coletivos e de militância em sua trajetória, que foram esteio de sustentação para momentos em que a violência racista a atingiu visceralmente. Contudo, também é possível descrever a eleição de saídas “menos autênticas” diante de relacionamento amorosos com mulheres brancas sobre os quais ela levanta questões, embora reconheça o caráter contingente dos encontros amorosos pelos quais o outro pode ser deslocado do lugar de ideal. Ainda pudemos localizar na sua trajetória de vida outras tantas vezes em que sucumbiu às punições do Superego, e sob as quais novos movimentos em direção à vida precisaram ser construídos.

Enfim, o que parece ser a análise importante possibilitada por essa pesquisa é a recusa fundamental à universalização abstrata de um ideal do negro — mesmo que em substituição a uma nomeação predicativa como significante destinal para o

pior —, o que não implica em sucumbir às explicações reducionistas diante do complexo processo de escravização a que foram sujeitas essas populações, tampouco os modos de vida a que são cotidianamente submetidos. O esforço de formalização disso, do ponto de vista do laço social, é justificável tanto para a transmissão da Psicanálise quanto para a fundamentação de sua prática. Afinal, se pudermos considerar, como apostei até aqui, o *devoir sujeito* como um *vir a ser* sustentado sempre por saídas singulares — com reverberações políticas, mesmo que não necessariamente — o *tornar-se negro* será construído a cada sujeito, a cada contingência, a cada encontro. Continuamos, pois, na encruzilhada, onde a militância não pode ser descartada por não trazer garantias subjetivas e, de igual modo, a saída subjetiva não pode ser descartada por não trazer garantias coletivas. Manter-se disponível à possibilidade de elaborar discursivamente essa relação com o Outro Social faz-se essencial para a construção de saídas singulares e coletivas. A única certeza é a de que a violência racista segue em pleno curso e é imperativo que, ao se deparar com as questões internas e externas do racismo cotidiano, o sujeito negro não mais seja “acusado” de apenas reproduzir construções imaginárias.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. v. I.
- ALENCAR, Sandra. **A experiência do luto em situação de violência**: entre duas mortes. 2011. Tese (Doutorado) - PUC/SP, São Paulo, 2011.
- ALMEIDA, Silvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BARBOSA, Gabriel; SOUSA, Fernando. Nossos mortos têm voz. [Filme-vídeo]. Direção: Fernando Sousa e Gabriel Barbosa. Produção: Gabriel Barbosa. Roteiro: Fernando Sousa e Gabriel Barbosa. Rio de Janeiro, Quiprocó Filmes, 2018.
- BISPO, Fábio Santos. **Morte violenta**: modalidades de apresentação no laço social. Curitiba: CRV, 2018.
- BISPO, Ella F.; LOPES, Sebastião A. T. Escrivivência: perspectiva feminina e afrodescendente na poética de Conceição Evaristo. **Revista Língua & Literatura**, v. 35, n. 20, p. 186-201, jan./jun. Disponível em: <<http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/viewFile/2598/2436>> Acesso em: maio/2020
- BORGES, Rosane. Prefácio. In: KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristina Curi; SILVA, Maria Lúcia da (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017, p.7-14.
- BROUSSE, M. H. As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. **Opção Lacaniana online nova série**, v. 9, n. 25 e 26, pp. 1-11. 2018. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_25/As_Identidades_uma_politica_a_identificacao.pdf>. Acesso em: maio/2019
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v.I.
- COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência e o racismo. Prefácio. In: SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. pp.1-16
- COSTA, Jurandir Freire. **Violência e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.
- COSTA, J. F. **História da Psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- CRUZ, M. **Morro do Papagaio**. Organizadores: José Eduardo Gonçalves e Sílvia Rubião. Belo Horizonte: Conceito, 2009.

CRUZ, Rosangela A. C. Gênero e educação nas escrituras de Conceição Evaristo: um olhar sobre Ponciá Vicêncio e Becos da Memória. In: V Simpósio Internacional em Educação Sexual. **Anais...** 2017. Disponível em: < <http://www.sies.uem.br/trabalhos/2017/3142.pdf>>. Acesso em> Maio/2020.

CURTIN, P. D. **The Atlantic Slave Trade: A Census**. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

CUTI. Literatura negra brasileira: notas a respeito de condicionamentos. In: QUILOMBOJE (Org.) **Reflexões sobre literatura afro-brasileira**. São Paulo: Conselho de Participação e desenvolvimento da Comunidade Negra, 1985. p. 15-24. Disponível em: <<https://www.cuti.com.br/ensaioliteraturanegrabrasileira>>. Acesso em: maio/2020.

EVARISTO, Conceição. Da grafia desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. pp. 16-21.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**. v.13, n.25, [s.l], 2009. pp. 17-31.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2016. 2. ed.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: R. da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FREUD, S. Duas Histórias Clínicas (o “Pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”. (1909). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 10. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Totem e Tabu In: FREUD, S. (1913-1914). **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 21-162.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. (1914). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996. **CONFERIR A REFERÊNCIA**

FREUD, S. Reflexões para os tempos de guerra e morte. (1915). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Luto e melancolia In: FREUD, S. (1917). **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 249-263.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. (1921). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O ego e o id (1923). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 15-80.

FREUD, S. Conferência XXXIV – Explicações, Aplicações e Orientações. (1933) apud FREUD, S. Novas Conferências Introdutórias e outros trabalhos. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 22. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 135-154.

FREUD, S. A divisão do ego no processo de defesa. (1937/1939) - 1940 [1938]. apud FREUD, S., Moisés e o monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 23. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 291-296.

GARCIA, C. Psicologia e direitos humanos: possibilidades e desafios dessa interlocução. **Pesquisas e práticas psicossociais**, ed. 5, n. 2, pp. 143-150. [s.l.], 2010. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalapip/volume5_n2/Garcia.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019.

GARCIA, C. Entrevista com o professor Célio Garcia. Entrevista concedida a José Luiz Quadros e Tatiana Ribeiro. **Camera 13**, 2012. Disponível em <<https://youtu.be/1xPPSPizmVg>>. Acesso em 19 jul. 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GRECO, Musso. Arte/Psicanálise/Política. In: **Desembola na Ideia**. Belo Horizonte: Redeversa Edições, 2020. *(no prelo)*.

GUERRA, Maris Campos; MARTINS, Aline Souza. Psicanálise e política: contribuições metodológicas. **Revista Borromeo**, n. 4, Argentina, 2013. Disponível em <<http://borromeo.kennedy.edu.ar>>. Acesso em: ago. 2019.

HEGEL, G. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução: O. Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). **Atlas da violência 2019**. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA; FBSP, 2019. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.

KAUFMANNER, Henri. Indignai-vos, porém... In: ENCONTRO AMERICANO DE PSICANÁLISE DE ORIENTAÇÃO LACANIANA, IX., 2019, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Federación Americana de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana, 2019. Tema: Ódio, Cólera e Indignação. Disponível em: <https://ix.enapol.org/indignai-vos-porem/>. Acesso em: 23 de junho de 2020.

KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lucia (org). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a Psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. 304 f.

LACADÉE, P. **O despertar e o exílio**: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: LACAN, J. **Escritos**. Tradução: V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. pp. 238-324.

LACAN, J. **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud (1953/1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, J. **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação (1958-1959). Tradução: Claudia Berliet. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LACAN, J. **Le séminaire, livre IX: L'identification** (1961-62). Inédito.

LACAN, J. **O seminário, livro 10**: a angústia. Tradução: V. Ribeiro (1962/1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, J. Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola. (1967). In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

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

LACAN, J. **O Seminário, Livro 20**: Mais, ainda. (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LACAN, J. **O Seminário, livro 21**: Os não-tolos erram. (1973-1974). [Versão eletrônica]. Disponível em: <http://pagesperso-orange.fr/espace.freud/topos/psycha/psysem/nondup/nondup11.htm>. Acesso em 19 jul. 2019.

LACAN, J. **Le séminaire, livre 14: la logique du fantasme**. (1966-1967). Paris: inédito.

MARÉ VIVE. **Maré Vive**: Página do Facebook. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <https://www.facebook.com/Marevive/>. Acesso em: 19 jun. 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. 2ª ed. São Paulo: N-1 edições, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MILLER, J-A. Comment se révolter ? **La Cause freudienne**, n. 75, Paris, 2010, pp. 212-217.

MINAS GERAIS. **PL 1160/2019**. Institui a Semana Estadual das Vítimas de Violência do Estado. Comissão de Constituição e Justiça. Assembleia Legislativa do Estado De Minas Gerais. Belo Horizonte: Diário do Legislativo, 3 out. 2019. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/atividade_parlamentar/tramitacao_projetos/texto.html?a=2019&n=1160&t=PL&utm_source=WhatsApp&utm_medium=Btn-Compartilhar&utm_campaign=Compartilhar>. Acesso em: 19 jun. 2020.

MINAS GERAIS. **PL 1360/2019**. Institui a Política Estadual de Reparação às Vítimas de Violência de Minas Gerais. Comissões CJU, DHU, APU e FFO. Assembleia Legislativa do Estado De Minas Gerais. Belo Horizonte: Diário do Legislativo, 13 dez. 2019. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/atividade_parlamentar/tramitacao_projetos/texto.html?a=2019&n=1360&t=PL>. Acesso em: 19 jun. 2020.

MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS (Brasília). Coordenação Geral do Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo. **Levantamento Anual SINASE 2015**, Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018, 23 f. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/criancas-e-adolescentes/programas/sistema-nacional-de-medidas-socioeducativas/Levantamento_2015.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

MUNANGA, Kangenguele. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristina Curi; SILVA, Maria Lúcia da (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017, pp.33-44.

MUSATTI-BRAGA, AP. **Os muitos nomes de Silvana**: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras. 2015. 288 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 1 ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NUNES, Sílvia. Da medicina social à psicanálise. In: Birman, J. (coord.). **Percursos na história da psicanálise**. Rio de Janeiro: Taurus, 1988, pp. 61-122.

QUINET, A. **As 4 + 1 condições da análise**. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

RABINOVICH, D. S. O Psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo. **Cadernos de Psicologia**, n. 11, Belo Horizonte, UFMG, 2001, pp. 9-28.

ROCHA, Daiana. Um filme sobre o extermínio da juventude negra: Dezesesseis minutos dura o filme Braços Vazios, de Daiana Rocha. A cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no Brasil. Toda uma vida dura a dor e o vazio das mães que perderam seus filhos. [Entrevista]. **Século Diário**, [S. l.], 8 mar. 2020. Cultura.

Disponível em: <https://www.seculodiario.com.br/cultura/um-filme-sobre-o-extermio-da-juventude-negra>. Acesso em: 27 mar. 2020.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese (Doutorado) - Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro- Faculdade de Educação, Rio de Janeiro, 2017, 231 f.

SAFATLE, V. **Fetichismo: colonizar o Outro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SANTIAGO, Jésus (2018) Por que só há raças de discurso: desafios à democracia . Disponível em: <<http://www.ebp.org.br/1por1/2018/01/25/por-que-so-ha-racas-de-discurso-desafios-a-democracia-jesus-santiago/>>. Acesso em: mar. 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SCHWARCZ , Lilia. Raça, cor e linguagem. In: KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lucia (org). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017. pp. 91-120.

SILVA, Débora Maria (org). **Memorial dos nossos filhos vivos: as vítimas invisíveis da democracia**. São Paulo: Editora Nós por Nós, 2019.

SILVEIRA, Elaine Rosner. Luto impedido, luto negado – violência e trauma ontem e hoje. In: **Psicanalistas pela democracia**. [s.l.], Psicanalistas pela democracia , 29. set. 2019. Texto originalmente publicado no livro “Por que uma clínica do Testemunho?” (Instituto APOA). Disponível em <psicanalistaspelademocracia.com.br>. Acesso em: jun. 2020.

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

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

SOUZA, N. S. Contra o racismo: com muito orgulho e amor. Especial para o Correio da Baixada. In: HERKENHOFF, A. **Racismo: por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no rio?** [s.l.], Site Mamaterra Press, 13 maio. 2008. Disponível em: <<https://mamapress.wordpress.com/2016/08/03/racismo-por-que-se-matou-a-psicanalista-negra-que-fazia-sucesso-no-rio/>>. Acesso em: 19 jul. 2019.

SOUZA, N. S. Entrevista de Neusa Santos Souza ao Programa Espelho [Entrevista concedida a Lázaro Ramos]. Programa Espelho. Canal Brasil, 2009. Disponível em: <<https://youtu.be/eugWGvhG48o>>. Acesso em: 19 jul. 2019.

VERÍSSIMO, Tânia Corghi. O racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. In: KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lucia

(org). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a Psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

VIÑAR, Marcelo. *El enigma del traumatismo extremo. Notas sobre el trauma e la exclusión. Su impacto en la subjetividad.* **Revista Uruguaya de Psicoanálisis**, Uruguai, n. 113, dez. 2011, p. 55-66.

XAVIER, Giovana. **Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história.** Rio de Janeiro: Malê, 2019.

ZALUAR, Alba; Alvito, Marcos. **Um século de favela.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2015.

ZIZEK, S. O violento silêncio de um novo começo. In: **Occupy**. São Paulo: Boitempo/ Carta Maior, 2012.