



Juan de Araujo Telles

**Psicologia, decolonialidade e perspectivas
afrodiaspóricas: Dimensões subjetivas e
objetivas das relações raciais no Brasil**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do
Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maria Helena Rodrigues Navas Zamora

Rio de Janeiro,
Março de 2022



Juan de Araujo Telles

**Psicologia, decolonialidade e perspectivas
afrodiaspóricas: Dimensões subjetivas e
objetivas das relações raciais no Brasil**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia
Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo.

Profa. Maria Helena Rodrigues Navas Zamora

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Leonardo Fernandes Martins

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Kenia Maia Soares

Universidade Federal do Tocantins

Profa. Clélia Rosane dos Santos Prestes

USP

Rio de Janeiro, 15 de março de 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Juan de Araujo Telles

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) com início em 03/2020. Bolsista do Programa Mestrado Nota 10 da FAPERJ. Graduado em Psicologia pela PUC-Rio. Membro do Grupo Internacional de Pesquisa e Intervenção Antirracista Porta da Lembrança. Psicanalista em formação do Instituto de Formação em Psicanálise da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Atua na área de psicologia clínica e psicanálise de jovens e adultos.

Ficha Catalográfica

Telles, Juan de Araujo

Psicologia, decolonialidade e perspectivas afrodiáspóricas : dimensões subjetivas e objetivas das relações raciais no Brasil / Juan de Araujo Telles ; orientadora: Maria Helena Rodrigues Navas Zamora. – 2022.

120 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Raça. 3. Racismo. 4. Branquitude. 5. Decolonialidade. 6. Psicologia. I. Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD:150

Agradecimentos

Aos meus ancestrais, que abriram os caminhos para que eu chegasse até aqui.

À minha família por sonhar comigo.

Ao Cadu Paschoal pelo afeto, companheirismo, suporte emocional, acolhimento e auxílio nas correções deste trabalho.

Aos meus amigos pelo incentivo, cuidado e apoio que me foi necessário para permanecer firme nessa árdua travessia.

Ao Coletivo Nuvem Negra pela rede de afeto tecida que assegurou a minha sobrevivência no espaço da universidade.

À minha orientadora e amiga Maria Helena Zamora pela aposta e incentivo.

Ao grupo de estudos antirracista Porta da Lembrança pelo espaço de aprendizagem e crescimento que construímos ao longo desse tempo.

À PUC-Rio, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela concessão de bolsas de estudos. Sem as quais, seria impossível a realização deste trabalho, em tempos tão adversos como esse da pandemia da covid-19.

À todxs aquelxs que lutaram e lutam bravamente para que os espaços acadêmicos acolham minimamente corpos pretos, lgbtqi+s, pobres e favelados, como o meu.

Àqueles que assim como eu, lutam pela descolonização do conhecimento da psicologia e da psicanálise.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Telles, Juan de Araujo; Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas. **Psicologia, decolonialidade e perspectivas afrodiaspóricas: Dimensões subjetivas e objetivas das relações raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, 2022. 120 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa pretende analisar como o racismo e a raça constituem subjetividades, saberes e práticas em Psicologia na realidade brasileira. A raça, apesar de ser uma construção social sem base biológica, ainda produz numerosos efeitos psicossociais. Amplia-se a discussão refletindo sobre as repercussões subjetivas e objetivas da raça na manutenção do racismo e das desigualdades raciais dentro e fora do campo *psi*, a partir da literatura revisada e ancorada em perspectivas decoloniais e afrodiaspóricas. Por fim, se interroga o silenciamento da Psicologia frente ao problema do racismo, convocando-a a trazê-lo para o centro de suas discussões, e a repensar seus saberes e práticas, que ainda estão alicerçados predominantemente em perspectivas euro-brancocêntricas.

Palavras-chave

Raça; racismo; branquitude; decolonialidade; Psicologia.

Abstract

Telles, Juan de Araujo; Zamora, Maria Helena Rodrigues Navas (advisor). **Psychology, decoloniality and afrodiasporic perspectives: Subjective and objective dimensions of race relations in Brazil.** Rio de Janeiro, 2022. 120 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research intends to analyze how racism and race constitute subjectivities, knowledge and practices in Psychology in the Brazilian reality. Race, despite being a social construction with no biological basis, still produces numerous psychosocial effects. The discussion is expanded by reflecting on the subjective and objective repercussions of race in the maintenance of racism and racial inequalities inside and outside the psycho-social field, based on the literature reviewed and anchored in decolonial and afrodiasporic perspectives. Finally, it questions the silencing of Psychology in the face of the problem of racism, calling on it to bring it to the center of its discussions, and to rethink its knowledge and practices, which are still predominantly based on Euro-white-centric perspectives.

Key-words

Race; racism; whiteness; decoloniality; psychology

Sumário

1. Introdução	9
2. O paradoxo racial brasileiro: por uma inversão necessária	18
2.1 A herança branca da escravização: branquitude, colonialidade e poder.....	23
3. A neurose cultural brasileira: pistas sobre o racismo no Brasil	45
3.1 Apagamentos, encruzilhadas e saídas epistemológicas: (re)pensando a Psicologia e o cuidado	53
4. Psicologia, psicanálise e relações raciais no Brasil	74
4.1 E o que a Psicanálise tem haver com isso?.....	78
4.2 Por uma posição contracolonial no campo <i>psi</i>	92
5. Às pessoas negras: Política do afeto - amar para sobreviver	100
6. Considerações finais.....	104
7. Referências bibliográficas	107

*Por que escrevo?
Por que tenho que
Porque minha voz
Em todas as suas dialéticas
Foi silenciada por muito tempo
Jacob Sam-La Rose*

1.

Introdução

O racismo no Brasil é uma realidade tão presente quanto negada. Estudos apontam que esse paradoxo é resultado da ferida colonial, ainda aberta, produzida pelo extermínio incontável de povos originários e pelos mais de 350 anos de escravização de povos africanos em suas terras (Nascimento, 2017).

O racismo é estrutural de nossa sociedade, ou seja, é o principal motor e catalisador das múltiplas desigualdades e opressões que assolam a população negra e indígena (Almeida, 2018). A noção de raça, apesar de ser uma construção social, sem base concreta, ainda mantém um padrão de relações de poder, que naturaliza hierarquias raciais, socioculturais, políticas e econômicas, produzindo assim numerosos efeitos psicossociais (Carone & Bento, 2002; Zamora, 2012; Schucman, 2014).

Os estudos decoloniais e afrodiaspóricos revelam que a lógica colonial não se extinguiu com o fim administrativo das colônias, mas assumiu novas roupagens, difundindo o “ethos” da colonização, que tem a raça como fundamento (Césarie, 1978; Quijano, 1997). Por esta razão, sua atemporalidade constitui os sujeitos, as instituições e, também, os saberes – inclusive os saberes e práticas da Psicologia.

A compreensão destes aspectos coloca o grande desafio de interrogar às heranças escravocratas - materiais, simbólicas e psíquicas -, em uma sociedade que não quer se haver com sua história e muito menos pensar em medidas reparatórias, visto que possui um “acordo tácito” de não falar sobre o racismo e de atribuir ao negro o problema das desigualdades raciais (Hasenbalg, 1979).

Com base nesse postulado de Hasenbalg (1979), é possível compreender o que Kilomba (2019) chamou de racismo cotidiano, que se refere à gama de discursos, vocabulário, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro como o outro indesejado – outridade -, a partir do mecanismo psíquico chamado projeção, que possibilita o não reconhecimento do grupo branco enquanto racista.

Bento (2002) nomeia esse fenômeno de pacto narcísico da branquitude, que se caracteriza pelas alianças e acordos inconscientes, por meio do qual os brancos se unem uns aos outros para assegurarem seus interesses e se silenciarem diante das desigualdades raciais, promovidas pela sua historicidade de violências contra os negros.

A herança escravocrata deixada por um processo de mais de 300 anos, onde as condições sociais ainda são profundamente diferentes para negros e brancos, propicia a manutenção do poder nas mãos da minoria branca. Não é por acaso que a elite política e intelectual branca hegemônica, ao tratar sobre o tema das relações raciais, desde sempre, o reduz a um problema do negro, silenciando assim a herança branca deixada pelo período escravocrata, e mantendo a branquitude como a “[...] guardiã silenciosa de privilégios” (Bento, 2002, p. 44).

Sendo assim, urge refletir criticamente sobre a herança que constitui as relações raciais no Brasil, visto que possibilita evidenciar as memórias que a elite intelectual e econômica branca deseja esquecer, para atualizar a manutenção das desigualdades sociais e do racismo, engendrando assim a colonialidade.

Cardoso (2018) chama atenção para o fato de que as discussões sobre relações raciais, comumente, pautam os impactos desses processos de violência na produção das condições desfavoráveis de vida, em que se encontra a maior parcela

da população negra, sem que seja ressaltado que isto só ocorre porque o grupo branco tem suas condições favorecidas pela dinâmica sofisticada do racismo brasileiro.

O racismo à brasileira se apresenta pela “inexistência de racistas [...]” (Zamora, 2012, p. 4). A autora, ao analisar variadas pesquisas, relata que nas entrevistas, as pessoas reconhecem a existência do racismo na sociedade, mas não o admitem em si mesmas. Todavia, quando interrogadas sobre as propostas de mudanças de tal problemática, defendem a ideia de que não há nada a se fazer, pois o povo brasileiro é marcado pela mistura e pela cordialidade.

Veiga (2019) argumenta que isto ocorre porque o mito da democracia racial, aliado à lógica humanista ocidental, tão presentes no imaginário social, produz a falsa ideia de que “somos todos iguais”. Entretanto, dados como os do Mapa da Violência (2021) revelam uma realidade muito desigual e não raro mortífera para os negros, não sustentando este discurso. Lélia Gonzalez (1983), por razões semelhantes, referencia o racismo como a sintomática da neurose cultural brasileira.

Nascimento (2017) assinala que o Brasil, é marcado pelo racismo antinegro, que se diferencia de todo o resto do mundo. Por esta razão, a constituição e o processamento dos efeitos desta lógica sistêmica ocorre maneira muito particular, visto que se vivenciam segregações implícitas, silenciosas, que se deram na mistura, como as disseminadas pela lógica do branqueamento da população, que ainda segue operando.

Telles, Zamora & Câmara (2020) evidenciam que é neste cenário que surge a Psicologia brasileira, e sustentam que a desconstrução do mito da democracia racial parece ser uma das maiores dificuldades para este campo do saber, que

ainda reforça estes pressupostos, afirmando saberes universalistas. Outra questão levantada, que também corrobora com este argumento, é o fato de que a imensa maioria dos currículos não contemplam disciplinas que abordam o racismo e a saúde mental da população negra, bem como não inclui em suas referências bibliográficas intelectuais negros e negras (Veiga, 2019).

A partir disso, se realiza o que Ramos (1995) nomeou de “negro-tema”, ou seja, o negro surge apenas como objeto de investigação, manipulável, e isso pode facilmente reforçar o imaginário epistêmico racista. Entretanto, o autor reitera que é preciso apostar na dimensão do “negro-vida”, daquele que não se pode ser imobilizado, apreendido, pois é multiforme em sua maneira de ser e estar no mundo (Ramos, 1995, p. 215).

Neste sentido, seguindo o pensamento de Ramos (1995) e Bento (2002), Cardoso (2014) faz uma inversão epistemológica interessante e urgente, que é a de pensar o branco-tema, não para torná-lo manipulável, mas para que o pesquisador negro tome o branco como objeto de pesquisa para enunciá-lo como o cerne das discussões sobre as relações raciais, convocando-o para o debate.

Por esta razão, este trabalho evoca pensadores negros (as) e não negros (as) antirracistas que, anteriormente, assumiram o compromisso de escancarar e interrogar a herança escravocrata e seus efeitos nos dias de hoje, a partir do reconhecimento de que só haverá mudanças efetivas e reparatórias na sociedade, quando esta temática for atravessada com responsabilidade ética e política.

Recorre-se a estas vozes-denúncias, trazendo-as para falar a partir de inquietações pessoais como psicólogo e pesquisador neste campo de disputas de saber-poder (Foucault, 1975; 1982/2012), permeado pela colonialidade, afirmando

a ideia de que o racismo precisa estar no centro das discussões em Psicologia (Santos, 2018).

Neste trabalho, se assume, portanto, o compromisso de não apenas reconhecer as heranças deixadas, mas de também de interrogar as memórias construídas pela elite branca brasileira para manutenção do esquecimento político dos benefícios que usufruem na dinâmica racial que inventaram. É urgente que a Psicologia, profissão formada majoritariamente por pessoas brancas (Veiga, 2019), se implique nesta questão.

Santos (2018) defende que, para a produção de práticas antirracistas e não discriminatórias, o/a profissional da psicologia precisa compreender que o racismo existe em nossa sociedade, e afeta de forma decisiva sua forma de compreender o mundo. Portanto, é fundamental para o profissional entender como o racismo atravessa o seu processo de subjetivação, bem como a subjetividade de seu paciente.

A pandemia da covid-19, contexto no qual este texto foi escrito, tem ratificado o quanto as desigualdades raciais são heranças vivas do passado-presente escravocrata, fruto do racismo. Esse dado não é novidade, visto que a intelectualidade negra está denunciando este cenário há tempos. Atravessar esta temática, em meio a este cenário caótico, que tem escancarado ainda mais estas disparidades significativas, evidenciadas no acesso à saúde e às condições materiais fundamentais de existência, não tem sido fácil, sobretudo, por também ser afetado diretamente por esta dinâmica.

É desafiador sustentar essa discussão e o ofício liberal de psicólogo, sendo um profissional negro. Mas esta escrita pode nutrir e fortalecer, através da rede de afeto, que tem sido tecida ao longo desse tempo pelos movimentos negros. Não à

toa este trabalho é finalizado apontando para esta direção, a partir do pensamento de bell hooks.

Nessa escrita há o compromisso ético, político e estético de afirmação das múltiplas formas de ser e estar no mundo, em especial da população negra, que atravessa não só a minha atuação na Psicologia, mas, sobretudo na vida, apostando na (re)invenção, na criação e na descolonização, como definidas por Fanon (2008).

Enquanto não se assumir esta posição, o fim do mundo não será adiado, como diz o autor indígena Ailton Krenak (2019). Afinal, não basta reconhecer e mudar as visões sobre o que assola, é preciso mudar e criar novas coisas. Não é idealismo, mas uma aposta nessa alternativa, a partir do possível, e desses referenciais, longe das ficções eurocêtricas que não são cabíveis para a realidade brasileira. É preciso produzir uma Psicologia situada, encarnada, aterrada, responsável e comprometida politicamente com a alteração da realidade.

Por estas razões elencadas até então, este trabalho tem por objetivo analisar como o racismo estrutural produz subjetividades, saberes e práticas em Psicologia, dada a lacuna significativa, ainda existente, na formação inicial e continuada de grande parte dos (as) psicólogos (as) e acadêmicos (as) de psicologia: a relação entre Psicologia e Relações raciais.

Para atingir o objetivo proposto, será desenvolvida uma pesquisa conceitual analítica no campo da Psicologia Social, seguindo referenciais afrodiaspóricos e decoloniais como pilares teóricos. Desta forma, os conceitos de raça, racismo, colonialidade, subjetividade, bem como branquitude, serão de suma importância ao longo deste trabalho.

O levantamento bibliográfico foi realizado em diversas bases de dados bibliográficos científicos e de busca *on-line*, disponíveis através do acesso remoto a bibliotecas e catálogos virtuais, entre outras fontes de informação, como livros, artigos e periódicos.

O percurso metodológico do estudo está estruturado da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, serão conceituados os elementos sócio-históricos, teórico-culturais e jurídicos-políticos centrais do estudo interdisciplinar sobre o racismo, através de obras clássicas e recentes sobre o tema. As fontes, neste eixo, serão articuladas entre os saberes da Psicologia e outras áreas do conhecimento, como Sociologia, História e Antropologia.

Para isto, o ponto de partida serão as reflexões de Iray Carone e Maria Aparecida Silva Bento em “Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil”, publicado em 2002, visto sua contribuição teórico-epistemológica na compreensão das desigualdades raciais, evidenciando a importância de pautar o branco e a branquitude nos estudos sobre as relações raciais brasileiras. E, em seguida, dos apontamentos feitos em “O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado” (2017) de Abdias Nascimento, por sua vez publicado em 1978.

No mesmo eixo, o diálogo seguirá com Ani (1994), Ramos (1995), Quijano (1997; 2007), Guimarães (1999), Munanga (2004), Fanon (2005; 2008), Grosfoguel (2007), Cardoso (2008, 2018), Mignolo (2010, 2017), Césaire (2010), Moore (2012), Schucman (2012), Ballestrin (2013), Nascimento (2017), Maia e Zamora (2018), Almeida (2018), Moura (2019) e outros (as) pensadores (as).

O segundo capítulo aborda a especificidade do racismo à brasileira, que opera materializando efeitos coloniais no presente. Serão analisadas as lógicas que

engendram desigualdades, assim como as dimensões subjetivas e objetivas das relações raciais que atravessam significativamente os processos de subjetivação e socialização, a partir do pensamento de Gonzalez (1983, 1988), Halsenbag (1979), Santos (1983), Azevedo (1987), Adesky e Munanga (1997), Guimarães (1999a, 1999b e 1999c), Munanga (2004; 2017), Carneiro (2005), Himmelstein *et al.*, (2015), Werneck (2016), Bernardino-Costa (2016), Borges (2017), Nogueira (2017), Nascimento (2017), Schucman (2012), Zamora (2012), Schucman e Martins (2017), Mbembe (2018), Moura (2019), Borges (2019), Pires (2018), Schucman e Gonçalves (2020), Vargas (2020) e W.E.B. Dubois (2021).

No terceiro e último capítulo, se refletirá criticamente sobre a posição que a Psicologia ocupa na produção de saberes e práticas no campo das relações raciais no Brasil, se estendendo à psicanálise. E, por fim, se pensará caminhos para produção de novas epistemologias, que evidenciem outras formas possíveis, e pluriversais, de se fazer e pensar a Psicologia, fornecendo subsídios para a compreensão dos mais diferentes aspectos e elementos sócio raciais da população brasileira. Sendo assim, se recorre a Fanon (2005; 2008), Freud (1914, 1915, 1921, 1923, 1929), Ferenczi (1932; 1987), Carneiro (2005), Nobles (2009), Gomes (2013), Coutinho *et. al.* (2013), Santos & Schucman (2015), Laborne (2017), Silva (2017), Oliveira e Nascimento (2018), Sampaio (2018), Santos (2018), Damasceno & Zanello (2018), Gomes e Laborne (2018), Santos (2019a), Kilomba (2019), Kon, Silva & Abud (2019), Tavares & Kuratani (2019), Bernardino-Costa, Maldonado-Torres & Grosfoguel (2019), Nogueira (2017; 2021) Gondar (2020), hooks (2010; 2020), Amendoeira (2020), Prestes (2020), Nogueira (2020) e Paim Filho (2021).

Em virtude do racismo epistêmico, presente na academia, apagar a diversidade de epistemologias e desconsiderar o conhecimento produzido por intelectuais negros (as), a bibliografia deste trabalho será composta majoritariamente de negros (as), especialmente psicólogos (as) e psicanalistas. Em diálogo com pensadores do campo antirracista e decolonial, formam um corpo-denúncia que interroga o silenciamento da Psicologia frente ao problema do racismo, convocando-a a trazê-lo para o centro de suas discussões, e a repensar seus saberes e práticas, que ainda estão alicerçados predominantemente em perspectivas euro-brancocêntricas.

2.

O paradoxo racial brasileiro: por uma inversão necessária

O tema do racismo e da raça no Brasil já foi estudado por diversas áreas do conhecimento, de diferentes e opostas maneiras. Num curto período temporal, passamos da apreciação um tipo de paraíso racial, marcado pela ideia de democracia racial, para a compreensão um racismo presente e estruturante dos modos de socialização e subjetivação.

Discursos de diversas procedências apontavam o Brasil como o lugar da convivência racial pacífica e harmoniosa entre brancos e não brancos. Por outro lado, estudos revelavam a histórica desigualdade racial constitutiva da estrutura social (Hasenbalg, 1979; Gonzalez, 1983; Guimarães, 1999; Carone & Bento, 2002; Schucman, 2012; Nascimento, 2017; CFP, 2017; Almeida, 2018).

Atualmente, convivemos com ambos os discursos em nossa sociedade. Essa realidade paradoxal é no mínimo curiosa, e fornece pistas sobre a complexidade dessa realidade e seus múltiplos efeitos. Podemos observar que estas perspectivas, mesmo opostas, demonstram que o pensamento racial está enraizado em toda estrutura social, cultural, e também na produção de conhecimento e na constituição dos sujeitos que compõem essa complexa dinâmica racial (Souza, 1983; Carneiro, 2005; Schucman & Martins, 2010; Schucman, 2012; Nogueira, 2017, 2021; Laborne, 2017; Nascimento, 2017, Munanga, 2017).

Entretanto, falar de raça e racismo no Brasil, mesmo considerando seus efeitos concretos, impõe uma série de desafios, dado que o país ainda se identifica com as ideias e valores de mistura racial, e miscigenação cultural, como identidade nacional.

O racismo ainda é silenciado ou estranhado, reduzido à dimensão individual (Oliveira & Nascimento, 2018; Sampaio, 2018; Almeida, 2018). Todavia, o cotidiano vivido pela população negra e indígena demonstra as contradições deste discurso, que solidifica e mantém, não só as desigualdades socioeconômicas, mas também culturais e simbólicas.

A raça, como constructo sociológico, é fundamental para compreendermos as relações sociais cotidianas. Segundo Carone & Bento (2002), a raça se apresenta nos mais diferentes âmbitos da vida social, como nas distribuições de recursos e poder, nas experiências subjetivas, nas formas culturais, nas organizações sociais e nas identidades coletivas. Segundo as autoras, o racismo e a discriminação racial são as explicações mais consistentes para tais desigualdades, atravessando a constituição dos sujeitos brancos e não brancos. O contexto multirracial produz mediações diferenciadas para a constituição dos sujeitos, perpassando todo processo de socialização, marcado pela valorização do branco (Ramos, 1995; Schucman, 2012; Cardoso, 2014).

Cardoso (2014; 2018) aponta que isto ocorre devido aos privilégios e vantagens raciais que os sujeitos brancos gozam nessa estrutura, até mesmo na sua produção ativa, através de diversos mecanismos diretos de discriminação, e a propagação da ideia de democracia racial e de branqueamento da população.

Por estas razões, o autor ratifica a ideia de que a branquitude precisa estar no cerne das discussões sobre racismo. Isso porque, a sociedade brasileira ainda se mobiliza por ideais brancocêntricos, no campo estético, político, econômico e cultural, revelando, assim, o desejo de se tornar uma sociedade branca. O resultado dessa movimentação aparece em números, como apontam os diversos indicies que revelam a mortandade de pessoas negras. Um exemplo notável é o

aumento progressivo de homicídio de pessoas negras, ao passo que há uma diminuição significativa de homicídios de pessoas brancas (Mapa da Violência, 2016). Corroborando com este dado, o Atlas da Violência (2021) demonstra que as pessoas negras têm 2,6 vezes mais chances de serem mortas, e compõem 77% das vítimas de homicídio. No que se refere aos números de pessoas mortas entre 2009 e 2019, o homicídio cresceu 1,6% entre negros e caiu 33% entre não negros.

Este cenário revela que a morte matada no nosso país tem um alvo preferencial: pessoas negras. Os dados e as estatísticas revelam que há uma linha de continuidade daquilo que Abdias do Nascimento, em seu livro “O genocídio do negro brasileiro” (2017), escrito em 1978, chamou de eliminação da “mancha negra”. Ele aponta que, no pós-abolição, a elite se organizou no intuito de eliminar a massa negra, pois esta representava um atraso para uma sociedade que se pretendia moderna. Alcançar a modernização, para o pensamento da época, era embranquecer.

Moura (2019) elabora o conceito de gradiente étnico para pensarmos esse processo. Segundo ele, a alta sociedade se auto intitula branca e tem como modelo ideal o branco europeu. A partir da relação dicotômica entre o branco, representando a evolução e o negro representando o atraso, se estabeleceu uma escala de valores, onde o indivíduo que mais se aproxima do ideal branco será mais valorizado. A escala não resulta em uma relação democrática ou igualitária; pelo contrário, ela demonstra que o indivíduo está preso a dois padrões idealizados pelo branco e que seu lugar social será medido a partir de sua aproximação ou afastamento de determinado polo da escala.

A partir de tal gradiente, se constituiu a fuga de uma realidade discriminadora, por parte de segmentos populacionais não brancos, na medida em

que se aproximam do ideal branco estabelecido. O branqueamento, como ideologia das elites, faz com que haja uma espécie de acomodação de valores, por parte de grupos não brancos. Dessa maneira, eles são afastados da possibilidade de elaborar uma “consciência de identidade étnica capaz de criar uma contra ideologia neutralizadora da manipulada pelo dominador [...]” (p. 99), tornando-se simples objetos do processo histórico, social e cultural.

Isso demonstra como as relações de poder afetam camadas profundas da existência, incidindo sobre as dimensões intrapsíquicas dos sujeitos. À vista do que foi descrito, o gradiente étnico se funda como um gradiente de poder.

Na sociedade brasileira, a busca pelo branqueamento é, na verdade, uma busca por poder, que se dá na dinâmica da vida cotidiana, através de hábitos diários, sutis, que são capazes de moldar e formar o pensamento social, e não necessariamente em uma instância superior. Esse poder é exercido pelo branco, mesmo que este não se valha do poder. Por ser imperceptível e tão concreto no cotidiano, torna-se muito difícil a libertação do jugo deste poder, que ele se exerce diretamente sobre os corpos dos indivíduos, de maneira imperceptível e negada (Foucault, 1986).

Moura (2019) postula que esse é um modelo de sociedade que se constrói a partir de uma concepção branca e do desejo de se tornar branca, onde existe a ideia de uma suposta liberdade e mobilidade social. Na verdade a mobilização se dá em uma única direção: ao branqueamento, em suas múltiplas dimensões. Nesta via direcionada ao branco, existe, ainda, a construção de diversas barreiras de controle e paralisação de corpos, ideais, e saberes, de populações não brancas, discriminadas por essa estrutura. A sustentação desta sociedade depende, portanto,

dos mecanismos implícitos de segregação racial, que estão no cerne das relações sociais.

Para Ramos (1954; 1955) o branqueamento é um destes mecanismos. O desejo- processo de tornar-se branco está no bojo do que ele nomeia de patologia social do branco. Para o autor, isso ocorre em todas as sociedades dominadas por povos europeus, e no Brasil, sociedade europeizada, não seria diferente. A estética social se configura a partir dos valores europeus, e os indivíduos intelectualizados os assimilam de maneira mais intrínseca.

O autor afirma que foram as pessoas brancas letradas as responsáveis pela distorção e idealização da brancura, disseminando seus ideais estéticos, seus valores, e moldando a realidade social, fazendo com que esta se aproximasse fantasiosamente cada vez mais do branco europeu. Por essa razão é preciso que tais práticas e mecanismos sejam repensados, visto que ainda estão muito presentes na sociedade, criando a realidade cotidiana, e assegurando o aparelho ideológico de dominação que se instaura na sociedade escravista, gerando um pensamento racista que vigora até os dias de hoje.

Neste ponto, como elabora o autor, ao contrário do que muitos estudiosos sociais escrevem, a herança da escravidão não está no negro, mas nos brancos que compõem a classe dominante, e que atualizam valores discriminatórios. É através desses valores que barram a consciência crítica negra, nos níveis econômico, social, cultural e existencial. Desse modo, torna-se difícil, ou quase impossível, a elaboração de uma nova ordenação social, estabelecendo, verdadeiramente, uma democracia racial no país.

É a partir da herança branca que este estudo analisará as relações raciais no Brasil, visto que é preciso que se paute o quanto os brancos também estão “[...]”

alienados inconscientemente ao ideal de eu branco, que mantém na realidade concreta uma configuração narcísica unicista e todo um sistema simbólico de privilégios” (Guerra, 2020, p. 10).

2.1

A herança branca da escravização: branquitude, colonialidade e poder

“Pode-se dizer que, no Brasil, o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro, sem por este último ser visto. Nossa sociologia do negro até agora tem sido uma ilustração desse privilégio” (Ramos, 1995[1957], p. 202).

O ponto de partida será a produção intelectual negra sobre branquitude, de Guerreiro Ramos (1995), Maria Aparecida da Silva Bento (2002a; 2002b) e Lourenço Cardoso (2008; 2014; 2018). Estes autores são expoentes da temática e seus estudos fornecem um enorme arcabouço teórico, que possibilita a compreensão da categoria analítica e política em questão, e a reflexão crítica sobre a complexa dinâmica sócio racial brasileira.

Estes estudos compõem uma dimensão de análise preciosa sobre as relações raciais, que comumente são invisibilizadas nas universidades e pouco debatidas nos movimentos sociais, gerando produções acerca do racismo que não problematizam, no grupo classificado como branco, o impacto do preconceito e da discriminação racial que praticam e, ainda, não questionam os privilégios, as vantagens e o poder que esse grupo possui em uma sociedade estruturalmente racista (Carone e Bento, 2002; Cardoso, 2008, 2018; Laborne, 2017; Silva, 2017).

Portanto, pautar este tema é urgente, dado que as abordagens sobre relações raciais, dentro e fora das universidades, habitualmente reduzem a temática racial

ao “problema do negro”, consequentemente mantendo o ciclo de invisibilidade do branco nas relações raciais e reforçando a ideia de que o branco é a norma, o ideal, o referencial de humano, enquanto os outros grupos racializados são apenas grupos “Outros” (Bento, 2002).

Quando se indaga o branco, é reiterado que este possui uma identidade racial, como qualquer outro grupo étnico e racial, demonstrando que o “branco não questionado” é apenas uma construção fictícia de um ser universal. Esse deslocamento se deu especialmente pelos agenciamentos e potência dos Movimentos Negros e da luta antirracista, ao criticar esse suposto sujeito universal.

Ao escrever “branco” e “negro”, se emprega os termos enquanto constructos sociais, entendendo que as pessoas são classificadas socialmente como brancas ou como negras dentro da lógica de pensamento hierárquico racial operante. Portanto, não se trata de uma concepção biológica de raça, e sim de uma construção social. Desde os anos 1970, devido às postulações dos movimentos negros e de intelectuais das ciências humanas e sociais, raça é pensada como constructo social. Por este motivo, é necessária sua utilização como instrumento analítico neste trabalho (Guimarães, 1999b; Schucman, 2012).

Raça é um conceito histórico e social, isto é, que muda ao longo do tempo. Desta maneira, conceitua-se como “[...] constructos sociais, formas de identidade baseada numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios” (Guimarães 1999b, p. 153). Sua utilização elementar na luta antirracista significa dizer que, se os negros brasileiros são discriminados por seus traços físicos e cor da pele, deve-se pensar em uma articulação política em torno da negritude, de forma que as mesmas

características, que são hoje objeto de preconceito, sejam ressignificadas positivamente e também fonte de reparação social (Schucman, 2012).

Kabengele Munanga, em “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia” (2004), explicita que a categoria de raça operante no imaginário social e na produção de discursos e práticas racistas, é ainda a ideia produzida pela ciência moderna no séc. XIX. Essa categoria serve para classificar e hierarquizar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, que possuem características fenotípicas comuns, sendo estas apontadas como responsáveis pela determinação das características morais, intelectuais, psicológicas e estéticas dos indivíduos dentro destes grupos, situando-se em uma escala de valores desiguais.

Lourenço Cardoso (2018) aponta que, em meados dos anos 1950, Guerreiro Ramos, destaque nas ciências sociais e na política, trouxe essa questão de maneira concisa para o mundo. Porém, ressalta que os pesquisadores brasileiros, em sua maioria, inclinam seus olhares para Europa ou para os Estados Unidos, o que consequentemente, faz com que a academia não reconheça este fato, devido ao seu “complexo de vira-lata”. Neste sentido, ainda aponta que os estudos decoloniais propõem o rompimento com essa mentalidade colonizada dos nossos acadêmicos.

Ainda de acordo com o autor, Guerreiro Ramos foi pioneiro em problematizar o branco de forma mais proeminente, em seu livro “Introdução crítica à sociologia brasileira” (1957). Criticava o eurocentrismo da academia e a partir de seu encontro com outros intelectuais e ativistas negros, como Abdias do Nascimento e Fernando Góes, foi proposta a análise do branco enquanto “objeto”

da ciência, uma vez que, até então, a Sociologia se debruçava apenas sobre o negro como objeto da ciência.

Segundo Cardoso (2008), Guerreiro Ramos defendia que na sociedade existia uma patologia social do ‘branco’, que consistia na negação da descendência biológica ou cultural de matriz africana. Em outras palavras, para o brasileiro era vexatória toda e qualquer situação que remetesse à sua descendência negra, devido à história da identidade racial branca ser considerada superior, em virtude das hierarquias raciais estabelecidas pela lógica racista colonialista.

Desta forma, os brasileiros desejavam ser brancos europeus ou norte-americanos. Com isso, o autor constata que a ideologia do branqueamento impactou até mesmo o grupo branco. É importante evidenciar esse fato, porque os pesquisadores da época pensavam apenas o impacto dessa ideologia no grupo negro e descreviam em suas teorias o desejo negro de se embranquecer, como “complexo de inferioridade”, mas os brancos brasileiros também desejavam ser como os brancos europeus ou norte-americanos.

Além de Ramos, Cardoso (2018) destaca que Maria Aparecida da Silva Bento, doutora em Psicologia Social, é outra sumidade acerca do assunto. Nos anos 2000, lançou “Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil”, fruto de sua tese de doutorado. A coletânea é uma grande referência sobre o tema, e a coloca como uma das pesquisadoras mais importante sobre branquitude no Brasil (Cardoso, 2018). Sua tese central é a ideia de que os brancos se unem para defender e assegurar seus privilégios, mantendo assim a lógica racista e supremacista branca. Por essa razão, cunhou o conceito “pactos narcísicos”, fugindo da ideia comum de que as desigualdades raciais eram

fruto somente do preconceito racial ou do racismo, mesmo quando não intencional.

Cardoso (2008) sublinha que a obra de Guerreiro Ramos representa o projeto de se questionar e problematizar o branco nas relações raciais; por outro lado, a obra de Maria Aparecida Bento, é a representação prática desse desejo. Ambos impulsionaram as novas gerações de pesquisadores com relação à temática, como o próprio sociólogo Lourenço Cardoso. Ele foi o primeiro pesquisador a escrever uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado sobre a identidade racial branca no Brasil (Cardoso, 2018). Além de aprofundar o tema, Cardoso têm produzindo novas reflexões e conceituações sobre a branquitude. Autor de diversos artigos e organizador do livro “Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil” (2017) têm despontado nos estudos sobre as relações raciais.

Nesse âmbito, também surgiram intelectuais brancos nos estudos da branquitude no país, como Edith Piza, César Rossatto, Verônica Gesser, Liv Sovik e Lia Vainer Schucman, com contribuições notáveis dentro de suas áreas de conhecimento. Mas foram os pesquisadores negros, os responsáveis por tornar o problema científico, o que anteriormente não era nem considerado uma questão acadêmica. Estes pesquisadores, como “negros”, foram investigados e coisificados, tornaram-se objetos da ciência, porém se deslocaram para o “lugar” de cientista e passaram a nomear o branco e a defini-lo, também como objeto de pesquisa, através de uma inversão metodológica e epistêmica (Cardoso, 2018).

Neste sentido, podemos reiterar que houve um deslocamento significativo “[...] das margens para o centro [...]” (Steyn, 2004, p. 121). Esse movimento nos convoca a pensarmos o racismo como fenômeno que também considera as

estruturas de poder e envolve a todos, tendo a ideia de raça entrelaçada com todas as formas de dominação, perpetuando e garantindo privilégios estruturais e simbólicos para o grupo branco (Laborne, 2017).

W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon, Stive Biko, Albert Memmi, e depois a produção que emergiu nos anos de 1990 nos Estados Unidos, se destacam nos estudos da branquitude. Mas, apesar de serem referências relevantes, nesse primeiro momento, não se poderia deixar de destacar o papel da produção científica negra brasileira na história do branco enquanto objeto de investigação, para se pensar as relações raciais brasileiras, visto que a invisibilização e apagamento da produção negra de conhecimento é prática habitual da branquitude acadêmica (Silva, 2017; Cardoso, 2008; 2018). Esta prática é chamada por Sueli Carneiro (2005) de epistemicídio¹.

Os trabalhos desenvolvidos por pensadores brasileiros sobre branquitude proporcionaram a interpretação do conceito na sociedade e possibilitaram o deslocamento dos estudos sobre relações raciais a partir da a) inserção do debate pela relação teoria-pesquisa social; b) problematização do viés interpretativo recorrente nos estudos sobre relações raciais, ao inverterem o sentido e colocarem o foco dos estudos na identidade racial branca; c) revisão de conceitos fundamentais à interpretação de nossa sociedade como, por exemplo, mestiçagem e democracia racial, levando em consideração aspectos da branquitude; d) problematização da identidade racial branca como elemento de análise na produção da pesquisa social, bem como na produção intelectual. Além de contribuírem ao lançarem luz sobre questões até então majoritariamente interpretadas a partir de teorias e conceitos centrados nos arcabouços antropológicos e sociológicos já existentes (Silva, 2017, p. 27).

Na década de 1990, nos Estados Unidos, pensadores introduziram uma reflexão sistemática acerca do fenômeno da branquitude e seus efeitos. As universidades se fortaleceram nas tendências de investigação em que o branco é o objeto a ser estudado e se tornaram o principal centro de pesquisa da época. Os trabalhos despontaram no globo e ficaram conhecidos como estudos críticos da branquitude. Também foram produzidas pesquisas acadêmicas na Inglaterra, na África do Sul e na Austrália (Silva, 2017; Schucman, 2012; Cardoso, 2018).

Os estudos críticos da branquitude surgem em virtude da constatação de que era necessário analisar o papel da identidade racial branca, enquanto elemento constitutivo das relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu. Embora estivessem em diferentes contextos históricos e sociais, diversos intelectuais chamaram à atenção para os efeitos nocivos do racismo e da colonização na subjetividade não só do negro, mas também do branco.

Estes estudos revolucionaram a forma como se pesquisava a categoria raça nos Estados Unidos, a partir da formulação e aplicação do conceito de branquitude, dado que acreditavam que as relações raciais se restringiam as pessoas negras ou não-brancas. Entretanto, os trabalhos demonstraram que como qualquer outro grupo racial, o estudo sobre as relações raciais é aprofundado com a pesquisa sobre o branco.

Silva (2007) relata que estes trabalhos apresentavam duas vertentes. A primeira delas se propunha a uma reconstrução da raça branca, que mantivesse a sociedade racializada, mas com a abolição das hierarquias sociais, sustentada pelo ideal ativista antirracista. Já a segunda, defendia um projeto de sociedade não racializada, pois não se convenciam da “[...] possibilidade de expurgar os traços racistas da identidade racial branca” (Cardoso, 2008, p. 175). Todavia o que está

em discussão em ambas as vertentes é a compreensão e superação dos efeitos da branquitude nas relações sociais.

Lia Schucman (2012) aponta que os estudos sobre branquitude formaram um campo de estudos que atravessou o oceano Atlântico e conectou as ex-colônias. Assim, as culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas são historicamente criadas e recriadas a partir da relação e troca de pesquisas e ideias entre Américas, Europa e África.

A branquitude é construída como constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam a si mesmos como norma e padrão dos mais diferentes aspectos da vida humana, e subjagam os outros grupos, reduzindo suas humanidades (Schucman, 2012).

Dada à complexidade e multiplicidade dos fenômenos e de suas articulações contextuais, a definição do conceito de branquitude não é simples, tampouco sobre o que é ser branco. Ao longo do tempo ganhou diversos contornos sócio-históricos, uma vez que se trata de um fenômeno fluido. No entanto, é consenso entre os pesquisadores que algumas características se mantêm, e recorrentemente aparecem nas pesquisas.

A branquitude deve ser compreendida basicamente como a identidade racial branca, concebida como constructo ideológico de poder e uma produção da dominação colonial europeia, ligada a supremacia branca global (Frankenberg, 1995; Bento, 2002a; Steyn, 2004; Cardoso, 2014 e 2018; Schucman, 2012; Laborne, 2017; Silva, 2017).

Ruth Frankenberg (1995), socióloga britânica e destaque nestes estudos, entende a branquitude como um posicionamento de vantagens estruturais e de privilégios raciais e pontua que é o lugar ao qual o branco olha a si mesmo e aos

outros da sociedade. Ela enfatiza que os sistemas baseados na diferença, moldam os privilegiados tanto quanto os que são oprimidos por eles. Assim, brancos são racializados por viverem numa sociedade racializada e se não as percebem ou as veem como neutras, é fundamental observar a experiência do ser branco. Desta forma, a branquitude se refere a um conjunto de práticas socioculturais que geralmente não são nomeadas.

Sobre os atravessamentos de raça e classe, Bento (2002b) menciona que o branco, mesmo em situação de pobreza, tem o privilégio da brancura. Essa é uma menção extremamente relevante, porque frequentemente se tenta diluir o debate sobre a raça, analisando apenas a classe social. Contudo, inúmeros dados e índices revelam que a população negra está em condições muito inferiores em relação à parcela branca, ainda que empobrecida. Desta maneira, estas categorias se distinguem, mas não se excluem uma da outra.

O legado da escravização para o branco é algo que o país não quer discutir, pois há benefícios concretos e simbólicos em não mencionar o lugar ocupado pelo branco na história. Desta maneira, não se reconhecer como participante dessa história é não assumir um legado que acentua o lugar do privilégio que as pessoas brancas desfrutam na atualidade (Bento, 2002a).

A partir das considerações feitas até aqui, pode-se sumariar o conceito da seguinte maneira:

É um constructo ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são fruto de uma desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos. Ela apresenta-se como norma, ao mesmo tempo que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente consciência de seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios (Silva, 2017, p. 27).

Schucman (2012) destaca que o poder está associado à identidade branca. Portanto, é importante compreender que são construídas estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se fundamentam, produzindo efeitos e materialidades.

É importante ressaltar que a branquitude não pode ser entendida como universal, pois assim como no Brasil, varia nos contextos nacionais, principalmente em como a ideia de raça compôs essa história. Também não se deve pensar apenas na dualidade branco/negro, pelo contrário, deve-se compreender os efeitos produzidos pelos processos de miscigenação e pela ideologia do branqueamento (Silva, 2017).

Para Bento (2002b), esses processos se deram em virtude da construção da ideia de “Outro”. Cada cultura constrói categorias para conhecer, classificar e pensar o “Outro”, porém, os esquemas de pensamentos ocidentais conceberam o Outro como inferior, com o objetivo de subjugar-lo. Desta forma, tomaram a si como modelo universal e projetaram sobre o Outro dimensões humanas tidas como negativas.

Neste sentido, Silva (2017) destaca que o “Outro” se torna o balizador da identidade branca, passando a ser reafirmada na oposição com o não branco. Deste modo, o negro será sempre o “Outro”, ou seja, aquele que é concebido como a antítese do branco nas sociedades marcadas pelo colonialismo europeu.

Essa lógica perversa foi criada para justificar hierarquias sociais pautadas na ideia de superioridade racial. Por sua vez, essa estrutura resiste a diferentes contextos sociais sem perder sua natureza, pois assim assegura os privilégios e o poder do grupo racial branco (Silva, 2017). Desta maneira, o Brasil, por ter sua história extremamente marcada pela expansão colonialista, e ainda tão marcada

pela colonialidade, é possível afirmar a presença da branquitude em nossa sociedade (Cardoso, 2014).

Os estudos revelam que a branquitude deve ser compreendida como resultante da estrutura colonialista, que constituiu a estrutura de poder mundial. Assim, é entendida como uma produção inventiva da máquina colonial, por sua vez, “os brancos, como grupo privilegiado, tomam sua identidade como a norma e o padrão pelos quais os outros grupos são medidos [...]” (Steyn, 2004, p. 115). Segundo Steyn (2004), a branquitude é a posição social ocupada pelas pessoas de ascendência europeia, como resultado das ideologias raciais do colonialismo e do imperialismo europeu. Enquanto posição de vantagem social, é construída historicamente e ideologicamente naturalizada, e também a visão que o branco tem de si a partir dessa posição.

Como Silva (2007), Laborne (2017) destaca que as definições globais e locais sobre a branquitude estão interligadas, porém é importante que a branquitude seja particularizada e historicizada, a fim de perder seus “status” de norma universal. Mas ao mesmo tempo, não podemos perder de vista os processos que dificultam a identificação racial de maneira global, pois embora a pseudociência biologizante do século XIX, que atestava as diferenças raciais e a inferioridade do negro tenha sido abolida no campo científico, continua presente no imaginário, reforçando representações negativas sobre pessoas negras, quando se somam com a naturalização das desigualdades raciais e o imaginário racista ainda difundido pela colonialidade.

Para adentrarmos no tema da colonialidade, cabe inicialmente uma diferenciação do conceito de colonialismo. Embora haja diferenças conceituais, eles não se excluem. Contudo, ressalta-se que há concepções diversas no campo

das ciências sociais e humanas sobre o tema, defendidas por diferentes correntes de pensamento. Porém, este trabalho não se aterá aos rigores e conceituais das diferentes abordagens, mas refletirá a partir de uma perspectiva ampliada das lutas revolucionárias, anticoloniais e decoloniais, a importância de se pensar o colonialismo como processo que estrutura o sistema mundial, e assim discutir sobre as continuidades e descontinuidades deste processo.

Frantz Fanon, filósofo e psiquiatra formado na França, nascido na ilha da Martinica, colônia francesa desde o século XVII, povoada majoritariamente por descendentes de africanos escravizados, foi um dos principais intelectuais e ativistas do século XX. Seus estudos versavam sobre as consequências psicológicas da colonização e sobre o processo de descolonização, considerando os mais diferentes aspectos. Inspirado nas lutas dos movimentos de libertação negra e anti-coloniais, influenciou muitos dos pensadores que escreveram sobre a diáspora africana e a opressão dos povos colonizados.

Fanon produziu uma perspectiva única a respeito do processo colonial em “Os condenados da Terra” (2005), fornecendo elementos imprescindíveis para analisar a colonização que se deu nas Américas. Na elaboração de seus argumentos sobre o colonialismo, a violência assumiu o papel central de análise do processo, porque não existe sistema colonial que não se baseie na violência para impor o seu domínio.

A violência começa a partir do encontro entre os europeus e os povos originários, uma vez que os primeiros possuíam o interesse de explorar terras e as riquezas, dominar para o trabalho e exterminar os que viviam nas regiões pretendidas. Assim surge o colonizador, aquele que deseja retirar e se apropriar de

tudo da colônia, e o colono, aquele delegado ao trabalho em benefício do colonizador.

Em consonância com Fanon, Marimba Ani (1994), argumenta que os europeus acreditavam em sua “própria superioridade”, por este motivo acreditaram que poderiam dominar outros povos. O conceito de “asili” empregada pela intelectual, contribui para o entendimento dos motivos pelos quais os europeus maquinaram processos de desumanização e genocídio contra os povos que queriam colonizar. O asili é “[...] o germe/semente de desenvolvimento de uma cultura. É a essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada a fim de fazer sentido às criações coletivas de seus membros [...]” (p. 54).

Ani conclui, que o “logos” cultural do europeu é estruturado na dominação dos outros povos e a própria história europeia demonstra isso. Por esta razão, o contato dos europeus com os povos não europeus foram marcados por uma relação intensa de domínio, captura e genocídio. Esses fenômenos impactaram diretamente as subjetividades dos que eram submetidos às práticas perversas impostas pelos europeus e o modo de organização de suas sociedades e suas formas de vida, pois resultaram no extermínio de muitos povos originários e a escravização de diversos povos africanos.

A perspectiva de uma cisão racializada entre homem branco e homem negro podem ser encontradas nas obras de Fanon antes mesmo de “Condenados da Terra”. Embora em “Pele negra, máscaras brancas” a questão central é a interiorização da “inferioridade”, e não a violência em si, apesar das distinções, são concepções complementares, porque o questionamento sobre os motivos de sustentação da dominação racial sempre estiveram presentes.

É evidente que ambos os processos sustentam um sistema essencialmente desumano, por meio da opressão. Assim, o colonialismo é o “regime da opressão [...]”, sendo a violência e a exploração o meio e o fim de manutenção do sistema colonial (Fanon, 2005).

Nesta direção, para Quijano (2007), o colonialismo é um regime de dominação que se instaura quando povos colonizadores adentram o território de outro povo, expropriam e exploram suas terras, suas riquezas, bem como sua força de trabalho em benefício próprio. Isto é, os subjugam por meio de todo seu aparato político, religioso e bélico, e estabelecem a soberania sob aquele povo.

Segundo Césaire (2010), foi em nome de um suposto “processo de civilização [...]” que o colonialismo se constituiu. Um processo que hipoteticamente levaria melhores condições de vida para o não europeu. Desta forma, os europeus conseguiram estabelecer seu domínio e justificar toda a barbárie perpetrada em nome da “civilização”. Dado que, ninguém coloniza o outro ingenuamente, há sempre um pseudo argumento para subjugar o outro. Com isso, os processos escravagistas ocorreram e foram, de certa forma, minimizados pela história inventada por eles.

O autor ainda argumenta que, tudo isso foi fruto das numerosas investidas do povo europeu, conduzidos dogmaticamente por suas próprias elucubrações delirantes, baseadas num tipo de conhecimento que sustentava ideais de “civilização” e “progresso”.

A grande questão abordada por Césaire é que o pensamento colonial não se extinguiu com o fim das colônias, pelo contrário, ele assumiu e repercutiu com novas roupagens, difundindo o “ethos” da colonização, perpassando e

constituindo as práticas cotidianas e a produção de conhecimento científico, em outras palavras, às epistemologias.

Fanon (2005) ressaltou que as formas e estratégias de dominação vigente nas regiões coloniais, diferiam do modo próprio que a população do país de origem se encontra, pois a exploração europeia era camuflada por uma série de mecanismos criados para assegurar uma imagem benevolente. Neste sentido, a Igreja Cristã é apontada como um dos grandes agentes da dominação do sistema colonial no continente africano, e pode-se dizer que aqui no Brasil também, corroborando com a ideia do colonizado como sujeito histórico subjugado, pois essa era sua natureza (Nascimento, 2017).

Abdias do Nascimento, em seu livro “O genocídio do negro brasileiro” (2017), escrito em 1978, descreve que a Igreja Cristã ocupou o papel de principal ideóloga da escravização em toda a sua perversidade. Os seus pensadores endossaram e justificavam as violências cometidas partindo da premissa da salvação. Ainda ressaltou que o colonialismo português disfarçou de maneira estratégica as atrocidades racistas perpetradas. Mascararam a ideologia imperialista que operavam, utilizando-se principalmente de artifícios religiosos da fé cristã para imprimir ideais de bondade e caridade – e assim comprovar a ausência das violências do racismo.

Esse processo é tão violento quanto os outros métodos de repressão utilizados, pois as missões religiosas demonizavam as formas de vida que diferiam das dos europeus, atuando na desumanização e animalização da vida do povo colonizado, impondo como única forma de redenção a aceitação completa dos costumes e valores impostos por eles.

Entender o papel destes agentes é fundamental para compreendermos o modo como Fanon define o mundo colonial, uma vez que para ele, este regime da opressão e violência existe para sustentar um mundo de interdições, ou um mundo cindido.

Para Fanon (2005), o colonialismo é o mundo cindido, dividido em dois, já que vão existir deliberadamente lugares muito bem demarcados dentro da sociedade, territorialidades bem distintas umas das outras, completamente opostas, principalmente em relação ao acesso aos bens para suprimir necessidades básicas. Essa cisão possui um caráter racial bem determinado, visto que a segregação está entre brancos estrangeiros e povos nativos e negro-africanos.

Consequentemente, o discurso da superioridade ocidental, com o intuito de aniquilar as referências do mundo do colonizado, impondo seus valores e cultura ocidentais, disfarçadas de universalidade, isto é, a sociedade europeia como sendo universal e única forma sociedade humana, por sua vez, com o dever de se impor para o restante da humanidade que supostamente viveria na barbárie.

Assim, os povos não europeus foram privados de sua própria humanidade, em especial, porque, os valores humanistas e universalistas como a Fraternidade, Liberdade e a Igualdade foram igualmente impostos pela violência. Tais imposições de valores e práticas, tiveram o intuito de aumentar o alcance da dominação, atingindo também ao que Fanon descreveu como dominação psíquica, levando a internalização da suposta inferioridade em relação ao europeu.

Fanon relata que mesmo com todos os dispositivos e mecanismos de dominação e repressão, não existe a possibilidade destes “dois homens” viverem juntos. A total segregação e violência geraram o efeito contrário para a dominação colonial. Devido às múltiplas formas de contestação e enfrentamento do

colonizado ao regime colonial, a busca pela sua própria humanidade, passou a ter como prioridade uma completa transformação desse mundo, sobretudo, a partir da expulsão do colonizador, de um processo chamado descolonização, em seus mais diferentes aspectos.

O colonialismo é um tema fundamental na construção da obra de Frantz Fanon, devido à sua vivência da dominação do colonialismo imperialista, que assolou terrivelmente seu lugar de nascimento. Por esta razão, lutou pela independência e descolonização, visto que, seu desejo era se livrar das múltiplas formas de dominação e reconstruir seu próprio país.

Para Grosfoguel (2007) o “colonial” não é apenas o “colonialismo clássico” que conhecemos, muito menos pode ser reduzido à presença de uma “administração colonial”. Ele utiliza o termo “colonial” para se referir ao que chama de “situações coloniais”, demonstrando que a existência do colonialismo independe de uma administração colonial formal. A mesma inversão faz ao pensar a colonialidade, ao se referir as situações coloniais, no período atual, em que as administrações coloniais praticamente não existem no sistema-mundo capitalista.

As “situações coloniais” são caracterizadas pela “exploração/pressão cultural, política, sexual, espiritual, epistêmica e econômica dos grupos étnicos/racializados subordinados por grupos étnicos/racializados dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais” Portanto, o autor afirma que com a descolonização jurídico-política passamos de um período de “colonialismo global” para o atual período de “colonialidade global”. (Grosfoguel, 2007: 219-220)

O autor ainda reitera que, embora as administrações coloniais tenham sido quase totalmente eliminadas dos países colonizados e tenham se tornado Estados

independentes, os não europeus, continuam vivendo sob a crua exploração Europeia/euro-americana, pois com a “divisão internacional do trabalho” e a acumulação de capital em escala mundial, as antigas hierarquias raciais coloniais se mantiveram (Grosfoguel, 2007).

Sendo assim, a colonialidade pode ser entendida inicialmente como uma dimensão simbólica do colonialismo. Expressa como um padrão de relações de poder que opera pela naturalização de hierarquias sociais, políticas, econômicas, territoriais, culturais, de gênero, epistêmicas, baseadas na ideia de raça, garantindo assim, a exploração de um grupo em detrimento de outro, formando assim uma matriz de poder.

O termo colonialidade surge a partir dos estudos de Quijano (1997; 2007), no final dos anos de 1980, sob o conceito de colonialidade do poder. Estes estudos chamam a atenção para ideia de raça presente na constituição das Américas, dos lugares no mundo que os diferentes sujeitos ocupam e para o racismo, que segundo ele, é o princípio organizativo da economia, da política e das inúmeras formas de poder e existência. Em suas palavras:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (Quijano, 1997, p. 1).

Neste sentido, não haveria economia mundial capitalista sem a exploração das Américas e de outros territórios. No século XVI, a expansão colonial inaugurada pelas grandes navegações e o “descobrimento” das Américas, e

posteriormente, as investidas político-econômicas da colonização, asseguraram a manutenção do capitalismo industrial, que em seguida tornou-se global. Visto que, mesmo com a extinção formal dos regimes coloniais, os países periféricos não tiveram condições para emancipação político-econômica e cultural (Quijano, 1997).

Por estas razões, Quijano (1997) cunhou o conceito de colonialidade, como algo que transcende as especificidades do colonialismo “histórico” e não extingue com a independência ou com a descolonização. Essa elaboração surge na tentativa de explicar a Modernidade como um processo produzido pela experiência colonial, permitindo explicar a continuidade das formas coloniais de dominação, produzidas pelo sistema-mundo colonial moderno.

Para Walter Mignolo (2017) a colonialidade é a face oculta da Modernidade, isto é, “a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos tem sido uma dimensão constituinte, embora minimizada [...]”. (p.1)

Entretanto, a versão tradicional da História da modernidade que é ensinada e naturalizada nos períodos escolares, invisibiliza sua outra face, pois o paradigma dominante é o eurocentrismo. O mito da modernidade se baseia, ainda que inconscientemente, na superioridade europeia. Assim a “modernização” e “globalização” estão intrinsecamente calcados em pressupostos coloniais desenvolvimentistas. Desta forma, o Estado moderno também não pode ser visto separadamente do colonialismo.

A modernidade é vista como um fenômeno inteiramente positivo, atingindo seu ápice no Iluminismo e com a aposta na razão humana. Mas os autores mencionados reforçam que a Modernidade é uma autonarrativa europeia de

exaltação da cultura branca. Portanto, defendem a ideia de que não há modernidade sem colonialidade. De igual modo, não há colonialismo global, sem colonialidade global (Mignolo, 2017). Mignolo (2010) sustenta que a colonialidade abrange outros âmbitos que não só o poder, pois a matriz colonial é uma estrutura extremamente complexa e interligada a outros fatores, como controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento.

Nesta direção, Grofoguel (2007) assinala que a colonialidade permite compreender a continuidade das formas coloniais de dominação depois da extinção das administrações coloniais, produzidas por culturas e estruturas coloniais no sistema- -mundo capitalista/moderno/colonial/patriarcal. Assim, podemos perceber que colonialidade, colonização e a constituição da economia global capitalista são frutos do mesmo processo histórico.

Pode-se constatar que as hierarquias coloniais de raça e gênero estabelecidas nestes processos, permaneceram produzindo a realidade, constituindo assim as principais instituições da sociabilidade, o modo de organização do trabalho, os espaços, as relações e o Estado, perpetuando a lógica da existência de sujeitos inferiores e superiores. Sendo o homem branco, o sujeito que ocupa o lugar mais alto da hierarquia, seguido das mulheres brancas, e posteriormente os homens negros e as mulheres negras, formando assim uma grande matriz de poder expressa pela colonialidade, em que o homem branco detém o controle.

Por estas razões, o conceito de colonialidade traz de maneira contundente para a ciência, a leitura da raça e do racismo como princípios que organizam e estruturam todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo em que esta sociedade está inserida (Ballestrin, 2013).

Cabe destacar, conforme Balestrin (2013) reitera, que a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: do poder, do saber e do ser. Anibal Quijano cunhou o conceito de colonialidade, posteriormente às suas contribuições, Walter Mignolo desenvolveu a ideia de colonialidade do saber, enquanto Nelson Maldonado Torres formulava o conceito de colonialidade do ser.

Para Bernardino-Costa (2018), a colonialidade do poder se refere à constituição de um padrão de poder que tem como princípios organizadores a acumulação do capital em escala global e das relações de poder no sistema-mundo a raça e o racismo, envolvendo também o controle do Estado e suas instituições, do gênero, da sexualidade, do conhecimento e da natureza.

O autor demarca uma posição importante. Trata-se do desenvolvimento analítico destes conceitos, e estas formulações podem ser encontradas na tradição do pensamento negro. Portanto, o movimento negro é decolonial, muito antes da formação do grupo de estudos Modernidade/Colonialidade e de suas sistematizações teórica. Por esta razão, a contribuição destes autores e autoras é trazida para o centro da discussão.

Outra dimensão importante é a intersecção entre a raça e os eixos de poder, de gênero, e de sexualidade. Isso está presente, notadamente, na vasta produção de intelectuais do pensamento feminista negro e pós-colonial na América Latina e Caribe, como bell hooks, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Ochy Curiel, Gloria Anzaldúa, Lélia Gonzáles e tantas outras que evidenciam, por exemplo, como isso se implica na vivência e no lugar social de mulheres negras e indígenas.

Já que o conceito de colonialidade tem centralidade na construção da raça como fator estruturante no sistema-mundo moderno/colonial, ela, juntamente com

esses outros marcadores sociais devem ser evidenciados nos estudos, caso contrário continuarão a serem produzidas análises parciais, que invisibilizam produções de teóricas e teóricos negras e negros.

3.

A neurose cultural brasileira: pistas sobre o racismo no Brasil

“Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo?”
(Lélia Gonzalez)

O Brasil foi o último país a abolir formalmente a escravização nas Américas. Nascimento (2017) desconstrói a ideia de que o regime escravagista brasileiro foi menos violento do que ocorrido em outras partes do mundo, embora essa tenha sido a imagem internacionalmente projetada. O autor, a partir da ideia de genocídio, descreve, para além da violência aberta, as inúmeras violências cotidianas multiformes e naturalizadas, dando algumas pistas para entendermos as especificidades do racismo à brasileira.

Ainda segundo o autor, estima-se que aproximadamente mais de quatro milhões de africanos foram trazidos para o Brasil. Todavia, não há como precisar esse dado, não apenas porque o tráfico se tornou clandestino no século XIX como também porque Rui Barbosa, em 1891, na época Ministro das Finanças, ordenou que todos os documentos e arquivos relacionados ao regime de escravização fossem queimados. Segundo ele, era para que os "donos" de escravizados não reclamassem depois sua "propriedade" ou indenização, mas tal medida resultou, também, na falta de estatísticas sérias e comprometidas com uma possível reparação dos africanos e seus descendentes (Nascimento, 2017).

O sequestro, a travessia do Atlântico, o trabalho forçado e as imensuráveis violências sofridas provocaram uma cisão psicológica, que devastou as subjetividades dos povos negro-africanos. Entretanto, muitas foram às insurreições africanas espalhadas por todo o território, e que permaneceram ávidas

e combativas até as vésperas da abolição formal da escravatura de 1888 (Fanon, 2005; Moura, 1988).

Historicamente, a elite brasileira criou inúmeras estratégias e artifícios para invisibilizar os horrores da escravização, a fim de silenciar e se descomprometer politicamente com a reparação dos efeitos psicossociais causados por este regime. Além de planejar e executar estratégias articuladas de controle e, novamente, de domínio de todo aquele contingente (Nascimento, 2017).

As práticas genocidas apontadas por Nascimento, no período da escravização contra povos indígenas e negros, não ficaram no passado, tão pouco foram superadas. Elas são reatualizadas cotidianamente pela lógica do funcionamento do traumático, da compulsão e repetição, presente na estrutura das relações sociais do país, mantendo assim o *status quo* racista do segmento branco na sociedade brasileira (Gondar, 2020).

O domínio do contingente negro vem sendo construído, não só através dos corpos ou pela força, mas, sobretudo, através da dimensão psíquica, do imaginário e do mundo simbólico, que na sociedade brasileira estão alicerçados em valores brancocêntricos e eurocêntricos (Carone & Bento, 2002; Fanon, 2005; Santos, 2018; Sampaio, 2018; Veiga, 2019; Nogueira, 2021).

Isso promove o desejo latente pela proximidade entre brancos negros, ao ponto de tornar eficaz a miscigenação através de famílias inter-raciais, por exemplo. No Brasil, não houve regime segregacionista explícito, como em outras partes do globo, entretanto, este processo se deu na mistura, se caracterizando por uma segregação paradoxal, silenciosa, ao ponto de lançar as bases para a defesa da existência de uma democracia racial no Brasil (Nascimento, 2017).

O racismo opera nesta ordem, fazendo com que os sujeitos, inclusive os que são atravessados negativamente por esse sistema, duvidem de sua existência e operação social, naturalizando as práticas racistas e os lugares de poder, assim como as figuras que os detêm e que exercem o poder, tornando o Brasil um país racista, sem o reconhecimento de sujeitos racistas (Zamora, 2012; Munanga, 2017).

Gonzalez (1998) denomina esse processo de negação, de neurose cultural brasileira, que tem o racismo como sintoma. Segundo ela, o racismo à brasileira seria o da denegação, caracterizado pela recusa da nossa amefricanidade¹ e pela prevalência das “teorias” da miscigenação, da assimilação e da democracia racial. Esse tipo específico de racismo, altamente sofisticado, é também uma eficaz forma de alienação dos sujeitos.

Em consonância, Nogueira (2007) reitera que o racismo à brasileira, é também um racismo de marca, ou seja, que se caracteriza pelo preconceito e discriminação direcionados em maior intensidade a sujeitos de traços “negroides” demarcados. Portanto, um racismo direcionado aos sujeitos que são lidos fenótipa e socialmente como negros.

Guimarães (1999c) demonstra que o racismo no Brasil se desenvolveu de maneira muito peculiar, pois apesar do racismo não ter sido legitimado pelo Estado, ele sempre esteve presente nas práticas sociais e nos discursos, ou seja, naturalizado e normalizado. Todavia, não reconhecido pelo sistema jurídico e sistematicamente negado pelo discurso de harmonia social e pelo discurso não racialista brasileiro, conforme ilustra Gonzalez (1983):

¹ Categoria político-cultural cunhada por Lélia Gonzalez em 1988, para enfatizar as influências africanas e ameríndias na formação histórico-cultural das Américas, contrapondo-se aos termos imperialistas afroamericano e africanoamericano, para designar os/as africanos/as que vivem nas Américas.

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (p. 226).

Guimarães (1999c) elenca cinco pontos sobre os mecanismos de funcionamento deste tipo de racismo, característico do Brasil. O primeiro deles se refere à “substituição” da ideia de raça para a de cultura a fim de explicar as desigualdades sociais, permanecendo a hierarquia entre os europeus sobre os outros povos. O segundo foi o fato da raça ter sido atrelada a noção de cor e aparência física no imaginário da população, dificultando o processo de auto identificação de pessoas negras de pele clara.

Este segundo aspecto realocou as discussões sobre quem é negro no Brasil e as discussões sobre o quesito raça/cor. Sobre este aspecto, Schucman (2010) ratifica que os estudos sobre as relações raciais no país demonstram que, embora haja uma diversidade de classificações raciais, as desigualdades podem ser agrupadas em dois únicos grandes grupos: brancos e não brancos, pois apesar das diferentes formas de autoidentificação, o acesso às oportunidades sociais atendem a lógica hierárquica bipolar. Sendo assim, atestando à discriminação de cunho racial, vinculada a ideia de cor.

O terceiro ponto descrito por Guimarães (1999c) é o caráter informal da desigualdade diante da lei, que as relações raciais promovem, tornando o negro o suspeito em potencial, devido à construção de estereótipos negativos atribuídos aos traços físicos de pessoas negras, que permeia o imaginário social.

O quarto ponto é a negação sistemática do racismo pelo argumento de que o preconceito no Brasil é de classe e não de raça, fazendo com que a discriminação de cor não seja vista como discriminação racial, já que as raças não existem.

O quinto e último é a dissimulação do racismo em atribuir ao sujeito negro à culpa pela situação de empobrecimento em que se encontra a maior parte da população negra, impingindo um mecanismo de inferiorização.

Partindo da ideia de que o psiquismo se constrói no cotidiano vivido, Souza (1983) descreve os efeitos psíquicos nefastos que esses processos causam no sujeito negro, e demonstra que o racismo impacta negativamente na construção de uma estrutura psíquica harmoniosa, em razão da identidade do sujeito se constituir a partir dos laços sociais. Para que isso ocorra, é necessário que o corpo seja não só vivido, mas pensado como fonte de prazer. Entretanto, como efeito do racismo, o corpo torna-se um inimigo a ser combatido, visto como fonte de ameaça, de dor e até de morte.

Segundo Kilomba (2019), essa realidade alveja o sujeito negro, e o coloca diante uma experiência traumática. A autora descreve que este trauma tem um tempo específico, que lança o sujeito simbolicamente no tempo colonial. Esse é um ataque à sua própria integridade narcísica, além da destituição do seu lugar como sujeito que lhes é de direito.

Esses processos são efeitos da ideologia do branqueamento, que mantém os negros e indígenas na condição de inferiores no imaginário social. Desta forma, se perpetua a crença de que as construções, classificações e valores do ocidente branco são os únicos e verdadeiros, produzindo assim o desejo de embranquecer. Por esta razão, ocorre a negação de sua própria raça e cultura (Santos, 1983).

No pós-abolição, a ideologia do branqueamento foi uma das estratégias adotadas para eliminar a “mancha negra” do seio da sociedade. Por esta razão, através de políticas, o governo escancarou as portas para a imigração maciça de brancos europeus, conferindo-lhes terras, os recentes postos de trabalho, e os

incentivando a miscigenação. A elite intelectual também importou e adaptou teorias racialistas, eugenistas, higienistas – racistas - originárias da Europa, para justificarem a suposta inferioridade, a barbárie e as práticas genocidas contra os negro-africanos e seus descendentes (Nascimento, 2017).

Neste sentido, Maia e Zamora (2018) ressaltam que lógica era embranquecer para civilizar. Acreditava-se que quanto mais branco, mais humano. Essas perspectivas eram amparadas pelas teorias raciais pseudocientíficas, fundamentadas em pressupostos teóricos do positivismo, do evolucionismo e do darwinismo social, que atestavam diferenças biológicas entre os diferentes grupos humanos, e a suposta inferioridade do negro. Ainda segundo estas autoras, o Evolucionismo Social postulado por Herbert Spencer, a Eugenia postulada por Francis Galton, a Teoria das Degenerescências defendida por August Morel, a Craniologia de Cesare Lombroso, dentre outras teorias, que surgiram a partir destas, forneceram as bases do pensamento social brasileiro.

Nina Rodrigues, Gilberto Freyre e Oliveira Viana se destacam nesse cenário. Tais pensadores são os grandes “[...] responsáveis pela produção de conhecimento do racismo científico brasileiro e produtores de práticas, políticas e discursos raciais e discriminatórios” (p. 272). Neste sentido, Carone & Bento (2002) ratificam que o branqueamento foi a ideologia dominante brasileira a conduzir as relações sociais, impondo-se a toda população através dos mecanismos mais sutis aos mais concretos de sua efetivação.

Estas teorias se enraizaram no pensamento social brasileiro, e posteriormente reforçaram a ideia de democracia racial, poderosa ideologia produzida pela intelectualidade branca dominante, para socializar a população brasileira de brancos e não brancos como iguais, encobrindo, assim, o conflito

racial existente no Brasil, e ainda impedir o processo de reconhecimento da discriminação brasileira (Hasenbalg, 1979).

Neste sentido, a elite branca sempre pactuou narcisicamente², de maneira astuta, pela defesa de seus próprios interesses e pela permanência de suas ideologias. Buscavam de todas as formas possíveis, estratégias para lidarem com o terror de se afirmar como nação com uma população majoritariamente negra (Carone & Bento, 2002). Para Nascimento (2017), são essas políticas da negação, do silenciamento que perpetuam sistematicamente o genocídio contra a parcela negra.

O discurso negacionista vigora fervorosamente até os dias de hoje. De modo igual, as desigualdades raciais e seus efeitos nocivos, que atravessam significativamente as condições concretas e materiais de existência, afetam não apenas a vida social, mas, sobretudo, a vida psíquica da população negra (Kon, Silva & Abud, 2017; Sampaio, 2018).

Na década de 1950, no pós-guerra, surgiram os “Estudos UNESCO”, que investigavam a suposta harmonia racial brasileira. Vários intelectuais brasileiros de prestígio foram convocados, mas nenhum deles comprovou essa realidade. Pelo contrário, provaram um racismo muito forte, que se mascarava. Então, Florestan Fernandes, cunhou o termo “mito da democracia racial”, dado que o mito transcende a experiência fazendo com que acreditemos nele, mesmo vivendo uma experiência oposta (Schucman, 2012; Nascimento, 2017).

Atualmente, o Brasil é um país com mais da metade da população autodeclarada parda e preta, formando a categoria negra (IBGE, 2019). Contudo, os índices sociais revelam que a população negra ainda está em condições muito

² Alusão ao conceito de pactos narcísicos, elaborado por Maria Aparecida Silva Bento, que se refere à proteção narcísica e ao compromisso do grupo branco com manutenção da estrutura racial injusta que historicamente o privilegia.

inferiores em relação à parcela branca. Os negros e negras são o maior contingente nas prisões, nos manicômios, nas ruas e nas favelas, são o alvo preferencial da morte no Brasil, são as pessoas que recebem os menores salários, e vivem majoritariamente em condições de empobrecimento (Ipea, 2008, 2011; Mapa da Violência, 2016; Brasil, 2019; Atlas da Violência, 2021).

De acordo com Nogueira (2017), o racismo à brasileira se expressa pelo silêncio, e pela afirmação de que o sofrimento promovido pelo racismo é um problema individual, transferindo o que é da ordem do estrutural para o subjetivo. Embora não tenhamos vivido regimes de segregação institucionalizados, para a autora, vivemos um “apartheid psíquico”, que é uma separação, e silenciosa perpetuação da lógica racial excludente através das relações sociais, que promove um intenso sofrimento na população negra.

Schucman (2012) expõe que esses mecanismos de (re)produção de desigualdades raciais asseguram aos brancos a posição mais alta na hierarquia social, sem que se perceba que esse é um privilégio de raça construído historicamente. A crença na democracia racial isenta de responsabilidade a sociedade diante dos efeitos do racismo, e legitima o discurso liberal de igualdade de oportunidades, escamoteando as desigualdades raciais históricas. Com isso, problemas sociais estruturais enfrentados pela parcela negra e indígena não são enfrentados politicamente como se fossem um problemas de todos.

Com a importação de valores sociais estadunidenses, especialmente advindos da indústria cultural, o entendimento de racismo e segregação racial ainda se dá a partir da experiência dessa sociedade do norte da América, produzindo uma distorção em relação à realidade brasileira. Isso faz com que o

racismo e a segregação racial sejam camuflados, ou então como algo que não faz parte da realidade, como casos isolados.

Ao contrário disso, a realidade aponta que o racismo é a própria norma das relações sociais, é a base onipresente nas múltiplas dimensões e interações sociais, estando presente no cotidiano individual e na lógica de funcionamento de instituições, e ainda que invisíveis, há lugares demarcados para pessoas brancas e não brancas, e a este último grupo é reservada a subalternidade (Almeida, 2018).

Schucman (2010) argumenta que para que haja racismo não há a necessidade da ideia de raça ser legitimada pela ciência. As formas de legitimação social e o discurso sobre as diferenças humanas foram se transformando ao longo do tempo, dando outras formas de expressão ainda mais sutis e sofisticadas caras ao fenômeno. Esse é um dos aspectos que explicam a permanência do racismo na atualidade.

3.1

Apagamentos, encruzilhadas e saídas epistemológicas: (re)pensando a Psicologia e o cuidado

Segundo Munanga (2004), a ideia de raça e racialização do mundo foi uma das explicações que a humanidade encontrou para classificar e hierarquizar os diversos grupos humanos. É a partir do encontro dos europeus com os povos não europeus (asiáticos, africanos e ameríndios) que surge a necessidade de classificar e definir a humanidade. Portanto, as teorias sobre a diversidade humana e raças na cultura ocidental começam a ser pensadas a partir da empreitada colonialista europeia e suas “descobertas” no século XV.

Até o fim do século XVIII, a teologia definia o que era a humanidade e quem fazia parte dela, a partir de uma perspectiva monogenista, que defendia a ideia de que a espécie humana era apenas uma, oriunda de um ancestral comum, e que ao longo de seu desenvolvimento se aperfeiçoaria e alcançaria (ou não) um suposto grau de perfeição. Maia e Zamora (2018) destacam que essa é uma visão pré-evolucionista, que apontava o europeu como modelo de homem civilizado.

Ainda segundo Munanga (2004), com o nascimento das ciências modernas, em meados do século XIX, surge a visão poligenista, na tentativa de explicar quem eram esses “outros” diferentes da civilização europeia. Esta perspectiva defendia basicamente, que as diferenças raciais existiam devido às diferentes origens humanas, visto que, podiam-se observar os diferentes fenótipos e culturas os quais pertenciam, e isso era natural e essencial.

A ideia de raças biologicamente diferentes, que surgiu e prevaleceu no século XIX, parte desta última perspectiva. Assim, a raça ganhou substrato científico, como constructo biológico, reforçando o pressuposto da superioridade/inferioridade como base do pensamento científico (Schucman, 2012).

Ainda no século XIX, estas teorias racialistas biologizantes despontaram, influenciando o pensamento acadêmico que surgia. Enquanto o monogenismo afirmava que as sociedades humanas andavam na mesma direção, evoluindo de maneira linear, mas com gradações diferentes de progresso, o poligenismo defendia a ideia de que as sociedades, apesar de diferentes, são naturalmente hierarquizadas racialmente (Maia e Zamora, 2018).

No final do século XVIII, a humanidade foi dividida pela intelectualidade europeia, em três grandes grupos: brancos, amarelos e negros, dado que a cor da

pele, bem como outras características corporais, passou a ser considerada um dos critérios de classificação pela racialização. Já no século XIX, características morfológicas passaram a integrar a lista de critérios. Entretanto, ambos os tipos de classificação produziram ideias hierárquicas entre os humanos, sendo a civilização branca europeia privilegiada na escala, que foi inventada por ela própria (Munanga, 2004).

Em razão de a ideia raça estar historicamente presente na formação do que hoje chamamos de Américas, dos benefícios concretos e simbólicos deixados ao grupo branco, e da categoria ainda ser operante no imaginário social e na produção de discursos e práticas racistas, ainda tal qual concebida pela ciência moderna no século XIX, é utilizada do ponto de vista sociológico (Guimarães, 1999a).

O uso da raça na atualidade é, portanto, social. Entretanto, Schucman (2010) explicita que o imaginário da população, que legitima práticas e discursos racistas, ainda está permeado pela ideia de raça produzida pela ciência moderna nos séculos XIX e XX. Apesar da raça biológica não ecoar no discurso científico, ela ainda hierarquiza, diferencia e subjuga grupos fenotipicamente marcados, em razão de negros e brancos serem racializados em sua sociabilidade.

Moore (2012) evidencia que a raça é uma invenção muito antiga, todavia, Munanga (2004) ressalta que é apenas no século XIX que ela toma caráter biológico, conferindo ao fenótipo uma espécie de continuidade moral, intelectual e estética. Essa postulação trouxe consigo a noção de civilização, por trás da ideia de raça.

A raça postulada e estudada pelas pseudociências, foi muito útil para justificar as barbáries cometidas por pessoas brancas contra os povos não brancos.

Ela surge, como aponta Hanna Arendt (2013), em um período onde se buscava uma resposta para as desigualdades entre os seres humanos, e com o advento dos estudos de raça, as desigualdades passaram a ser explicadas a partir das diferenças biológicas, que segundo os pseudocientistas, tinham também um caráter hereditário.

Vale salientar que foi o grupo social branco, então, que inventou a raça nos termos descritos acima, e este mesmo grupo, curiosamente, se colocou no topo da categoria e determinou em suas pseudoteorias que haverá, sempre, um grupo superior e inferior no que tange à civilização, ou seja, valores morais, estéticos e intelectuais (Guimarães, 1999c).

A raça, na verdade, nada mais é do que uma categoria mental, com a serventia de justificar o imperialismo, como aponta Mignolo (2017), através da ciência. Neste sentido, tudo o que é produzido pelo branco europeu, automaticamente é identificado como superior, ao contrário das produções e saberes de povos não brancos. A relação com estes povos não europeus, suas produções e saberes, é de apagamento, silenciamento e exclusão, ou seja, uma relação epistemicida (Carneiro, 2005).

No Brasil, as teorias racistas, que surgiram a partir dos estudos das pseudociências do século XIX, serviram de base para o pensamento social, tendo como expoentes nomes como Nina Rodrigues, Gilberto Freyre e Oliveira Viana. Aqui, elegeu-se o negro como inimigo interno, portanto, qualquer ação contra ele era justificada, e não atoa esses mesmos pensadores citados são grandes responsáveis pela produção de conhecimento do racismo científico e produtores de práticas e discursos discriminatórios (Maia e Zamora, 2018).

Essas ideias não só se enraizaram no pensamento social brasileiro, como também criaram práticas e políticas que produziram o afastamento de populações negras e indígenas do convívio social, como as higienistas. Mais tarde, tais ideias ainda reforçaram a teoria de democracia racial, porém na prática o que se pode notar é o ideal de branqueamento operando (Nascimento, 2017).

Apenas no século XX, mais precisamente na década de 1930, é que a ideia de raça deixa de ter características biologizantes e passa a adquirir caráter cultural. O “responsável” por essa transição é Gilberto Freyre, com seus estudos culturais e antropológicos. Nesta época, vigorava a ideia de que o fruto da relação entre as raças, ou seja, o mestiço era degenerado. Freyre identifica este problema como algo a ser resolvido (Guimarães, 1999c).

A partir daí, começa-se a valorizar a figura do mestiço, pois esta era a imagem internacional do brasileiro. Em seu livro, Freyre (2001) relata que não há mais de uma espécie de raça biológica, no entanto, ele hierarquiza culturas em inferiores e superiores. Foi dessa forma que a ideia de raça manteve sua lógica intacta, mas transmutou para o âmbito da cultura, conservando a superioridade branca.

Essa superação do conceito biológico de raça foi essencial para a sustentação do discurso de negação do racismo, como apontam Munanga (2019) e Schucman (2010; 2012). É através deste discurso de negação das raças, que se argumenta sobre o problema da desigualdade ser social e não racial. É justamente por isso, que estes autores afirmam a importância de falar de raça como constructo político e social.

Este pensamento se coloca em debate, nos dias de hoje, por conta da emergência das lutas de movimentos negros, na década de 1970. É neste período

que a raça passa a ser entendida como uma estrutura social, visto que ela é do ponto de vista social e psíquico, extremamente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios (Guimarães, 1999b).

A raça é mais uma das construções que parte de significados construídos e inventados por humanos. Ao nascer, o sujeito herda este mundo e se constitui como o mundo é, com os significados e construções dispostos. Por esse motivo a raça é uma categoria de extrema importância para se pensar os processos descritos, que reproduzem o racismo e as desigualdades no Brasil (Hasenbalg, 1979; Schucaman, 2012).

É o racismo estrutural e operante que torna a utilização política desta categoria necessária, pois ela visibiliza a teia desigual das relações raciais (Carone & Bento, 2002; Schucman, 2012). É o racismo que constitui o tecido social brasileiro, portanto, é estrutural e estruturante dos processos de subjetivação e socialização. Ele é antes de tudo, uma forma de racionalidade, de normalidade, um processo histórico e político (Almeida, 2018). Souza (1983), Kilomba (2019) e Nogueira (2021) reiteram que o racismo é também uma fonte de extremo sofrimento psíquico para pessoas negras e não brancas.

Para Munanga (2004) o racismo é uma teoria essencialista, que divide e hierarquiza a humanidade em raças diferenciadas por características físicas que estão intrinsecamente relacionadas com características psicológicas, culturais e morais. Desta forma, supõe-se, de maneira equivocada, que cada grupo de pessoas possuiu uma verdade intrínseca que o caracteriza.

Como um grande polvo, possui inúmeros tentáculos e formas de expressões, alcançando todas as esferas da vida e organização humana, como:

Uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em

desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo social ao qual pertençam (Almeida, 2018, p. 25).

Além disso, o racismo é um fenômeno de muita complexidade, devido o seu caráter múltiplo, tornando difícil a sua compreensão. Isso exige uma elaboração constante e atualizada a respeito do tema, uma vez que o racismo se reinventa e se perpetua, à medida que é discutido e desvelado. Como aponta Fanon (1969), o racismo é um produto e um processo.

Um exemplo disso se dá no âmbito jurídico, onde alguns avanços foram garantidos graças à luta de movimentos negros, porém a reação a estes avanços também foram e são eficazes, uma vez que não há um completo entendimento da questão racial por parte de juristas que, sem se quer saber, endossam o racismo institucional presente nessas instâncias.

A partir dos apontamentos feitos por Pires (2018), pode-se pensar, ainda, que o enquadramento jurídico só criminaliza o “evento racial”, ou seja, aquilo que escapa, como a discriminação, ou a injúria racial. Não se resolve a cerne da questão, nem o problema do racismo em si. Além disso, é comum que muitos casos explícitos de racismo sejam reduzidos à injúria, tornando a penalização leve.

Deste modo, é possível notar que não há, na sociedade, um trabalho educacional em larga escala para o entendimento desta questão, muito menos um esforço público para que isto aconteça, promovendo mudanças na compreensão e a proximidade da população para com as leis, para que se compreenda a legalidade que pauta as relações raciais. Prova disso é o desconhecimento da diferença entre injúria racial e racismo, fruto da negação e do reconhecimento ainda equivocado do racismo que o reduz a um erro de natureza moral.

A injúria racial trata-se da ofensa a alguém, valendo-se de elementos como cor, raça, etnia, religião ou origem, enquanto o racismo atinge uma coletividade

indeterminada de indivíduos, discriminando a integridade da raça. No âmbito jurídico há diferença na penalização, sendo a primeira infração muito mais branda que a segunda. Só recentemente a injúria foi entendida como crime inafiançável e passível de prisão. Todavia, cabe destacar que, apesar dos avanços legais na criminalização do racismo, sobram ambiguidades legais que dificultam a realização do enquadre jurídico, e equívocos na compreensão dos juristas, que resultam em ações pouco efetivas para realização da penalização do racismo (Souza & Souza, 2020).

Diante disso, é preciso pensar no corpo jurídico. Souza & Souza (2020) argumentam que quem define a conceituação dos termos e os aplica na forma da lei, muitas vezes é um profissional branco, distante das discussões raciais do Brasil, que muitas vezes nem sequer se reconhece como parte de um grupo racializado dominante.

Evidencia-se que o âmbito jurídico não acompanhou as discussões sobre raça e racismo, e seus profissionais, majoritariamente brancos, não foram formados com o pensamento crítico a respeito dessas dinâmicas. Por isso, apesar de haver avanços nesta esfera, o sistema se atualiza mantendo as bases de segregação racial, aprisionando em massa os corpos negros, sem que isto seja um problema para a sociedade (Borges, 2019; Pires, 2018).

As expressões do racismo são múltiplas e se apresentam nos mais diferentes âmbitos da vida social. Por esta razão, suas conceituações também são. Este reconhecimento é importante para compreender os avanços e os limites colocados nas diversas conceituações, que também se ancoram em perspectivas diversas do campo dos estudos antirracistas.

A falta de compreensão deste fator limita o entendimento da sofisticação e da capilaridade que o racismo tem especialmente aqui no Brasil. Isso contribuiu para a invisibilização da questão racial na produção ativa das desigualdades e das injustiças sociais, promovendo equívocos discursivos e conceituais a respeito das ambiguidades colocadas pelo racismo (Munanga, 2017).

Com o avanço nas discussões sobre o tema, os conceitos também se modificam. Todavia, é comum que pessoas brancas, especialmente acadêmicas, que por desacreditarem na raça, se dizem não racistas. Outra distorção comum é a promovida pela redução do racismo ao preconceito racial ou a discriminação racial. Essa perspectiva enxerga o racismo como fruto do preconceito ou da discriminação, equiparando-os a outras formas de preconceito e discriminação, que facilmente individualiza o racismo, oculta seu caráter sistêmico e o coloca no campo moral, como um erro, uma patologia ou um evento isolado (Santos & Schucman, 2010).

Mais um tópico de discussão, utilizado para manter o problema do racismo invisibilizado, é a argumentação utilizada por pessoas que são contrárias as cotas raciais, que se utilizam da ideia de que o racismo parte da noção de raça, surgida no século XIX, mas na verdade, a dinâmica se dá ao contrário. A ideia de raça surge no século XIX, porém o racismo é muito anterior (Hasenbalg, 1979; Guimarães, 1999b e 1999c; Munanga, 2004; Moore, 2012; Carone & Bento, 2002; Nascimento, 2017)

Ainda no que tange aos embaraços no entendimento da questão, é importante ressaltar que a dimensão estrutural do racismo, como empregada na atual discussão sobre o tema, enquanto estrutura, não pode ser vista como algo distante, intangível ao indivíduo branco, como não sendo possível a sua

responsabilização (Almeida, 2018). Pelo contrário, apesar de ainda haver uma incógnita sobre o que exatamente se define por estrutura, o racismo está presente em todos os aspectos da vida social, e para se obter mudanças efetivas, os brancos precisam se implicar diretamente neste processo (Cardoso, 2014).

Estas considerações se fazem necessárias visto que, no cotidiano, todas essas questões se complexificam. Nesta instância há também a confusão de conceitos como preconceito racial, discriminação racial e racismo. Observando essa dinâmica é que os movimentos negros começam a diferenciar esses conceitos.

Em suas contribuições acerca destas conceituações, Almeida (2018) descreve que o preconceito racial tange a subjetividade do indivíduo, como um juízo que se baseia em estereótipos acerca de pessoas de grupos racializados, que pode ou não resultar em discriminação. A discriminação racial, que pode ser direta ou indireta, se caracteriza pela atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racializados, estando para a ação e vinculada ao poder. Embora haja relação entre os conceitos, como já definido, o racismo possui caráter sistêmico e não se resume a sentimentos, percepções ou a atos. Ele é um processo que cria condições de privilégio e de subalternidade distribuídos entre os grupos raciais, que são reproduzidas nos mais diversos campos da política, da cultura, da economia e das relações cotidianas.

Sendo assim, o racismo é uma relação de poder complexa, que atua em diversas dimensões, e que mobiliza a discriminação e o preconceito, tornando-os ferramentas a disposição do sujeito branco. Assim, cria-se uma gestão racial monopolizadora dos recursos em uma dada sociedade (Moore, 2012).

Werneck (2016) demonstra que o racismo tem, além disso, uma operação forte e intensa nas instituições, mesmo aquelas que se dedicam ao cuidado social e humanizado. Mesmo quando não há uma consciência declarada a respeito disso, é possível notar a operação do racismo, na relação dessas instituições com pessoas negras, operando no plano da normalidade. Isso ocorre porque muitas instituições estão alicerçadas em valores brancocêntricos, moralizantes, e que tem como modelo estético, filosófico e ideal, o branco europeu e suas produções (Carneiro, 2005). Esse modelo ideal, que alicerça as instituições e seus operários, não é capaz de dar conta da realidade de negros brasileiros, ocasionando, muitas vezes, uma relação conflituosa e danosa para este último grupo.

Adesky e Munanga (1997) assinalam que é preciso se ater a diferenciação a qual o racismo se mostra, por quais vias e lógicas ele opera, para então pensar em estratégias eficazes de seu enfrentamento, e a construção de uma retórica crítica. Os autores identificam duas vias discursivas pelas quais o racismo se configura: igualitarista e diferencialista.

Advindo do iluminismo, o racismo igualitarista parte da premissa de que todos são iguais, a humanidade viria de apenas um lugar e ao longo da história se espalhou pelo globo. É comum neste modo de pensamento haver ideias universalistas, ideais de igualdade e valores que transcenderiam os povos. Porém, ao observar as produções teóricas dessa escola de pensamento, vê-se que o modelo ideal de humanidade é o branco europeu. A Europa seria o máximo do desenvolvimento humano, servindo de exemplo para os demais povos e nações, como um objetivo último a ser alcançado.

É possível observar este tipo de ideia presente nos dias de hoje, principalmente em instâncias importantes, como a política e o sistema jurídico,

por exemplo. Enquanto a política se pretende para todos, não se atém as desigualdades, tornando-se um fértil campo de disputa para a manutenção de poder da classe dominante, que é branca. Vê-se o mesmo mecanismo no campo jurídico, onde todos são iguais perante a lei, mas há restrições e dificuldades no acesso a direitos.

Outra forma de exemplificar a operação do pensamento racista igualitarista, é quando se pensa em família, especificamente no Brasil. No campo político, nos últimos tempos, a defesa dessa instituição tem ganhado destaque. Mas cabe pensar qual modelo de família é defendido, qual modelo de família é visto como ideal. A ideia de família que vigora no Brasil advém do modelo branco europeu, cis, heteronormativo. Qualquer configuração familiar distante desse modelo ainda é vista como desestruturada – por sinal, esta é uma categoria psicológica.

Ainda segundo os autores, a forma diferencialista tem características científicas, e advém da ideia das ideias de seleção natural desenvolvida por Charles Darwin, se configurando em uma espécie de darwinismo social.

O racismo diferencialista aponta para uma barreira intransponível entre o branco e o negro, não há, entre esses dois, uma origem comum, e este último está impossibilitado de tornar-se humano. É a partir disso que surgem leis diferentes para brancos e negros, e a justificativa das desigualdades pela ideia de raça.

Nina Rodrigues é apontado como um grande nome brasileiro desses estudos, e ele desenvolve a ideia de que a cultura está ligada a raça, e esta última determina a personalidade do sujeito. A partir disso, corpos negros começam a ser criminalizados, assim como suas práticas culturais.

Observar essas diferentes formas de operação do racismo através do pensamento branco demonstra que o fato de abolir a crença na raça, não faz com

que este sujeito branco se torne menos racista, uma vez que a questão central do racismo é a interdição do reconhecimento do outro (negro).

Para Fannon (2008) o racismo é a negação da humanidade, a inferiorização concreta e objetiva. Com a colonização, vigora a ideia de que “o outro”, ou seja, aquilo que não é europeu é uma coisa, objeto. O racismo eleva a violência para outro nível, atuando no campo subjetivo e objetivo.

Portanto, o racismo é uma forma de não reconhecer o outro, na sua humanidade. É na relação que os sujeitos se constituem, ou seja, a partir do reconhecimento do outro. Quando este outro não o reconhece, ou se recusa a reconhecer, danos graves são sofridos pelo sujeito não reconhecido. Vê-se essa dinâmica sendo perpetuada até os dias de hoje na sociedade brasileira, de formas sutis e declaradas.

É possível identificar essa dinâmica, em suas múltiplas facetas, com o auxílio da teoria desenvolvida por W.E.B. Dubois (2021), onde é trazida a imagem de um véu, que distorce a realidade de brancos e negros, funcionando como uma dupla consciência. Este véu rasga a concepção da realidade, criando uma linha de cor no chão, e é este rasgo que duplica a consciência dos sujeitos.

A partir disso, o branco é o humano, o indivíduo. Já o negro, será sempre o Negro. A duplicação da realidade funcionaria da seguinte forma: O sujeito negro é um cidadão, portanto, tem obrigações e deveres para com a sociedade, porém, quando é chegado o momento de gozar dos direitos, este sujeito negro é posto de lado, ou não é reconhecido.

Isso denota ao negro o lugar de “outro” na sociedade a qual faz parte. Essa dinâmica é denominada por Grada Kilomba (2019) de outrificação, e por Audre

Lorde (2020) de hifenização. Este não reconhecimento o aparta dos benefícios sociais e até mesmo de direitos básicos para sua subsistência.

É esta dupla consciência que cria o lugar infernal do “outro” (Fanon, 2008), e, como diz Neuza Santos (1983), faz com que o sujeito negro nunca esteja “em casa”, distante do conforto ou na normalidade. Nessa lógica, o sujeito negro nunca estará à vontade, plenamente, com seu próprio corpo, e passa a ver o mundo a partir do olhar que o branco lhe conferiu.

O branco criou uma fantasia colonial do negro e as cola nos sujeitos negros, porém, essas fantasias não são o negro, ou seja, não é o sujeito. Ocorre que este sujeito negro fora jogado nesta realidade, portanto ele acaba se socializando a partir dela, e socializado em uma cultura onde o branco é o referencial, a tendência é se identificar com o branco (Fanon, 2008).

Carlos Moore (2012) teoriza que esta dinâmica racista gera o período moderno, porém outros teóricos afirmam que essa configuração racista surge com o período moderno. No entanto, é consenso que o racismo não é estático, ele se modula, se adequa ao longo do tempo, elaborando e sofisticando suas facetas.

Para Fanon (2008), o racismo é capaz de despersonalizar a pessoa negra justamente porque o que envolve o sujeito, aos olhos brancos, é sua negrura, a ideia de negro. Nesse processo a despersonalização é absoluta. Nessa relação, a interação se dá com o negro, ou com a ideia de negro, e não com o sujeito. A essa dinâmica dá-se o nome de racialização, ou seja, fixa-se determinados atributos a grupos. O branco é reservado à razão, enquanto que o negro é apenas corpo. Ora, na sociedade branca ocidental, estes lugares possuem hierarquia de valor, onde a razão se sobrepõe ao corpo e o domestica.

Trata-se de um processo violento, onde o sujeito negro perde parte de si e é coisificado. Porém, a racialização também pode surgir de maneira, supostamente, positivada. O fato é que essa interação não deixa de ser violenta, nem de desumanizar o sujeito negro, e a relação sempre se dará com essa fantasia colonial do negro (Fanon, 2008)

Este é um processo que não ocorre de maneira eventual, ou fora da dinâmica das relações rotineiras. Ele está no cotidiano, e justamente por isso essa fantasia colonial é atualizada e sofisticada ao longo do tempo. Grada Kilomba (2019) nomeia este processo de racismo cotidiano.

Para a autora, o racismo cotidiano é o conglomerado de discursos, vocabulário, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro como o outro, apartado em alguma instância, da sociedade. Neste sentido, esse conglomerado torna o sujeito negro no “outro” indesejado.

Ainda segundo Kilomba, o branco projeta no sujeito negro características e sentimentos que recusa em si, a este processo ela chama de projeção, e é um mecanismo de defesa, capaz de tornar o sujeito negro em objeto persecutório. Assim, este sujeito negro é transformado na personificação dos aspectos e desejos reprimidos pelo branco.

Não à toa a imagem social do negro no Brasil tem sido construída, ao longo dos anos, principalmente a partir do pós-abolição, por brancos, fixada na violência, na bestialização e na hiperssexualização. Essas imagens sociais acabam por definir a forma como sujeitos negros são lidos, e orientam a relação entre brancos negros, e instituições e negros, como demonstra Azevedo (1987) em “Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites-século XIX”.

Quando o negro passa a ser usado como uma tela de projeção para o grupo branco dominante, a partir do racismo cotidiano, este grupo que detém o poder discursivo sobre si e sobre o outro escapa de sua historicidade de opressão, mantendo o *status quo*, e, ainda, impedindo que haja uma contra argumentação ou reparação efetiva. Conforme argumenta Munanga (2017), o racismo desmobiliza suas vítimas.

Kilomba (2019) aponta, em seus estudos, para o fato de que o racismo, desdobrado em todas essas dimensões, compreende até mesmo os aspectos inconscientes, ou seja, é algo que está enraizado, constituindo a dinâmica social, mas também o psiquismo dos sujeitos.

Ainda segundo a autora, no racismo estão presentes três características simultâneas. A primeira delas é a construção da diferença, em que uma pessoa é vista como “diferente” em virtude da sua origem racial. A segunda delas é o fato desta construção da diferença estar diretamente ligada a valores hierárquicos, produzindo estigmas, inferiorização e desonra. Elementos estes que são naturalizados. Estas duas primeiras características formam o que também é chamado de preconceito racial.

A terceira característica descrita pela autora é a combinação do preconceito com o poder: histórico, político, social e econômico, pois ambos os processos citados anteriormente estão vinculados ao poder. É assim que se forma o racismo, retroalimentando a supremacia branca e visse e versa.

A autora ainda faz indagações importantes acerca destas características. Algo só se torna diferente porque se difere de alguém, que detém o poder de se definir como norma, mas porque isto não é questionado? Isto revela o quanto a branquitude se constitui como a norma, a partir da qual os “outros” se diferem.

Sendo assim, não se é diferente, se torna a partir da discriminação racial exercida pela supremacia branca, a nível estrutural, institucional e do cotidiano.

Schucman e Gonçalves (2020) demonstram que a compreensão dos elementos expostos para pensar a raça, enquanto constructo sociológico, é fundamental para o entendimento da organização social em seus mais diversos níveis, e também das relações sociais cotidianas, visto que o racismo e a raça estão presentes e são disseminados nos mais diversos âmbitos da vida social, operando nas distribuições de recursos e poder, nas identidades coletivas, na formação cultural, nos sistemas de significação, e na constituição das experiências subjetivas. No entanto, ainda se difundem sob formas discursivas que visam apaziguar, apagar e negar os conflitos que suscitam.

Foram às construções sociais em torno da ideia de raça, ainda vigentes nos dias de hoje, que fundaram o branco e o negro (Fanon, 2005). Em sociedades como a nossa, estruturadas pela dominação racial, os brancos possuem vantagens sistêmicas e lugar de poder, e os negros, o lugar social de desvantagem estrutural, no que se refere ao acesso a bens simbólicos e materiais fundamentais a existência (Schucman & Gonçalves, 2020).

Esta configuração maniqueísta, que divide o mundo em dois compartimentos fechados, é caracteristicamente colonial (Fanon, 2005) e tem finalidades valorativas muito bem definidas no contexto da manutenção do racismo, pois a cisão colonial:

Não se expressa somente na organização espacial, mas permeia o mundo dos valores. O ciclo se fecha com a desumanização do colonizado e a sua coisificação ou animalização. Neste mundo maniqueísta, espera-se dos condenados da terra o cumprimento de determinados papéis sociais e a circulação restrita a determinados espaços sociais. Quando o colonizado sai do seu lugar, o olhar imperial tentará restituí-lo à sua posição “natural”, à zona do não-ser, por meio da violência simbólica ou física (Bernardino-Costa, p. 510, 2016).

Em consonância com Fanon (2008), Faustino (2019) argumenta que o racismo não se resume a uma opressão política ou à disseminação de estereótipos que inferiorizam mesmo não prescindindo deles, mas se caracteriza pela interdição da alteridade necessária para o reconhecimento da humanidade do outro. Sendo assim, as pessoas negras deixam de ser vistas como humanas, e a morte delas no seio da sociabilidade capitalista não causa se quer indignação.

Por esta razão, o autor ratifica que o racismo interdita as possibilidades de reconhecimento das pessoas negras como humanas em sua dimensão singular e humano-genética, portanto, não se trata apenas de um ato de inferiorização e estigmatização de não brancos.

Nesta direção, Vargas (2020) argumenta que as pessoas negras são sistemática e singularmente excluídas do acesso aos direitos fundamentais e constituem o não ser que fundamenta subjetividades no mundo moderno. Isto indica uma lógica que nega tanto ontológica quanto socialmente pessoas negras. Essa lógica é chamada por ele de antinegitude.

Nesta lógica o ser moderno se define em oposição ao não ser negro, e o ódio à pessoa negra representa o ódio ao não ser, ao não lugar e ao não humano. A antinegitude é o fundamento da Humanidade ocidental, pois nesta lógica, o ódio à pessoa negra ocupa a centralidade do inconsciente coletivo moderno.

O autor ainda assevera que, ao passo que, a discriminação racial advinda do racismo é algo que possa ser abolido, da perspectiva da antinegitude essa proposição se complexifica, dado que esta perspectiva interroga fundamentalmente a própria noção de humanidade e sua relação direta com a exclusão das consideradas não pessoas. Não se trata apenas de questionar e eliminar um conjunto de práticas sociais e institucionais.

Na modernidade é a antinegitude que constitui a Humanidade. Ela é o código moderno ontológico de sociabilidade. Nela, ser humano é não ser negro. A negação da humanidade de pessoas negras – negação ontológica - está diretamente vinculada às desvantagens que recaem sobre elas. A existência não negra só é possível em oposição a não existência da pessoa negra. A não existência é a negritude, e este é o princípio fundamental desta lógica.

Vale destacar que a não negritude é naturalizada e possibilita até gradações de cidadania, que são permanentemente negadas, visto que ao passo que excluiu pessoas negras, a escala ontológica da antinegitude, comporta variações de Humanidade. É paradoxal, mas revela como esses princípios ontológicos e estruturais antinegros organizam o mundo presentemente construído.

Ainda segundo o autor, a antinegitude nos responde o motivo pelo qual a aversão e o ódio a pessoas negras é um dado contínuo no mundo moderno. Por esta razão, o seu enfrentamento demanda a reformulação completa de como nos entendemos e como nos relacionamos. Como reformular a noção de Humanidade que depende da antinegitude? Esta é uma questão que deve estar permanentemente em reflexão, se há desejo pulsante por mudanças.

Estes pressupostos chamam a atenção para a singularidade, e mesmo a incomensurabilidade da condição negra no Brasil, conforme alerta Vargas (2020). Esta perspectiva é significativa, em virtude de comumente a opressão sofrida pela população negra no Brasil ser relativizada, “traduzida” e, até mesmo, comparada a opressões vivenciadas por outros grupos, como se isto fosse possível, baseados no discurso de que tais opressões seriam provenientes da mesma matriz.

Visto isso, é preciso reconhecer a urgência pelo avanço na construção, na defesa, e na garantia de uma psicologia antirracista. É preciso que haja

comprometimento com a saúde mental da população negra, haja vista o contínuo estado de violência, injustiça e desigualdade, produzido pelo racismo no Brasil, e suas múltiplas formas de expressão.

Porém, é preciso salientar que, se tratando da saúde mental da população negra, não é cabível a elaboração de generalizações ou homogeneizações acerca do sofrimento psíquico e dos impactos subjetivos e objetivos do racismo nos sujeitos negros. Pelo contrário, é preciso partir dos sujeitos, uma vez que esta população é plural em sua tonalidade, forma e maneira de ser e existir.

Também não se trata de desconsiderar a saúde mental e o sofrimento vivenciado por outros grupos sociais, mas evidenciar o abismo racial, ainda existente, no acesso à saúde e outros direitos e condições materiais, que são fundamentais para a existência dos sujeitos. Quando se fala em saúde mental da população negra, se trata, primeiramente, de compreender singularidades que vivenciam uma coletividade, e historicamente experienciam de maneira semelhante e direta a violência sistêmica, estrutural e estruturante da realidade, tendo esses sujeitos consciência disso ou não.

Há um conceito, nascido a partir de pesquisas que investigam as disparidades nos índices de saúde e bem estar dos diferentes grupos raciais, que é o “Estado de Sempre Alerta”. Trata-se de quando o sujeito está sempre preparado para vivenciar experiências de discriminação em seu cotidiano. Neste estado, o sujeito antecipa cenários que lhe demandam ações de enfrentamento ou proteção, e isso ocorre devido ao estado de contínuo stress e violência a qual este sujeito é submetido em seu cotidiano. Desse modo, o sujeito não descansa (Himmelstein et al., 2015).

Os estudos responsáveis pela elaboração do conceito de “estado de sempre alerta” apontam para o seguinte dado: as minorias étnicas e raciais vivem sob constante vigilância, devido ao estigma social vivido, e em razão disso, apresentam maiores agravos à saúde. Algumas patologias podem ser nomeadas, como doenças cardiovasculares, hipertensão, diabetes, enrijecimento muscular, níveis altos de tensão, medo, transtornos de ansiedade, prejuízos no sono, disfunções emocionais e sofrimento psíquico. (Himmelstein et al., 2015; Hicken et al., 2014; Utsay et al., 2013)

Por isso, a compreensão desses fatores, como vetores de sofrimento, é primordial para o acolhimento desses sujeitos em consultórios e instituições, e também para a promoção de cuidados a estes corpos. É preciso que haja um trabalho contínuo de elaboração do pensamento crítico a respeito da dinâmica racial, em especial no Brasil, para que, então, se comece a traçar rotas para a promoção de uma igualdade verdadeira e efetiva, a partir da humanização desses sujeitos.

Ademais, Fanon (2008) salienta que não basta apenas nos conscientizarmos, uma vez que se entende que essas questões estão relacionadas ao poder, portanto, para que mudanças sejam possíveis, é preciso que haja a reestruturação dos pilares que sustentam uma sociedade racista como a nossa, a partir de ações práticas e efetivas. Nesta direção, Borges (2017) argumenta que:

Sensibilizar e dar visibilidade à crueldade do racismo à brasileira, esse “crime perfeito”, (...) não é o suficiente (...) uma psicanálise brasileira teria o dever de desenterrar, de tirar de sob os escombros do recalcamento e da denegação as marcas que instituíram nossa nação, facultando a narrativa das agruras específicas e singulares dessa história sempre atual, abrindo espaço para a reflexão e a metabolização das dores infligidas reiteradamente pela colonização, escravidão e exploração de nosso povo, desacomodando-nos do lugar de vítima e de algozes, restituindo nossa potência e integridade, valorizando toda e qualquer história pessoal em sua diversidade. Uma ação como essa deveria atravessar todo o cotidiano da clínica.

4.

Psicologia, psicanálise e relações raciais no Brasil

“Coletivamente, precisamos voltar atrás e reconstituir o que esquecemos”
(Nobles, 2009)

Santos, Schucman e Martins (2017) realizaram um levantamento histórico da relação entre o pensamento psicológico e as questões raciais no Brasil. Segundo estes autores essa relação é marcada por três grandes momentos históricos:

O primeiro deles se localiza no século XIX, no período colonial, em que prevalecia o modelo biopsíquico da Medicina. Neste período, os autores da Psicologia estavam ligados a essa concepção, que associava doenças mentais, delitos, e tudo o que era considerado indesejável na época, às raças tidas como inferiores.

O segundo momento se inscreve na década de 1930, quando surgem estudiosos do tema, porém, estavam baseados em teorias racistas eurocêntricas, que postulavam diferenças biológicas e a degeneração da população mestiça e preta. Raul Briquet, Arthur Ramos, Donald Pieron e Raimundo Nina Rodrigues se tornaram os primeiros estudiosos reconhecidos na área. Neste período, em que o negro era “objeto” da ciência, a Psicologia endossava os ideais eugênicos e higienistas propostos pela elite brasileira.

Nos anos 1950, apesar de não ter sido mencionada, na contra mão desses estudiosos, estava Virginia Leone Bicudo, que foi a primeira mulher a fazer análise na América latina e a primeira psicanalista não médica a exercer a psicanálise no Brasil, se caracterizando como uma das precursoras do saber psicanalítico, com estudos sobre as relações raciais (Gomes, 2013).

Prestes (2020) evidencia que, anteriormente a Virginia, há Juliano Moreira, outra importante figura que cabe ser ressaltada. Moreira foi um importante nome da psiquiatria brasileira, organizador de uma escola de psiquiatria moderna, onde revisou diversas práticas psiquiátricas. Além disso, foi o precursor e grande promotor da psicanálise no Brasil.

Ainda segundo a autora, Moreira foi um importante contestador do racismo científico que despontava em sua época, no início dos anos de 1900, contrapondo-se à grandes ideólogos racistas, como Nina Rodrigues. Seu enfrentamento se deu, também, através de uma análise da assistência psiquiátrica no Brasil. No início do século XX, muitas dessas instituições estavam sobre o comando administrativo, e moral, de instâncias religiosas, o que foi veementemente combatido por Moreira.

Prestes (2020) também salienta que Juliano Moreira foi um importante nome contra a ideia de que a mestiçagem era a responsável pela degeneração da população brasileira, sendo a causadora de insanidades. O intelectual contra argumenta esta ideia, muito defendida na época, fazendo uma análise sócio-histórica, debruçando-se sobre a colonização e seus efeitos.

O terceiro e, último momento destacado por Santos, Schucman e Martins (2017), é marcado pelas contribuições críticas sobre o racismo, no final da década 1980. Este período inaugura a discussão crítica e contemporânea sobre o sofrimento psíquico gerado pelo racismo, embalado pela psicanalista Neusa Santos Souza. Já no início dos anos 2000, surgem os estudos de Iray Carone e Maria Aparecida Bento, que discutia o branqueamento e a branquitude no Brasil.

Vale salientar que na década de 1990 surgiram importantes instituições, organizadas por psicólogas negras, para o enfrentamento ao racismo, a

discriminação e ao preconceito, como é o caso do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT) e o Instituto Amma Psique e Negritude.

Este panorama, apesar de muito sintetizado, demonstra a aproximação histórica entre a Psicologia e o campo das relações raciais. Nos dois primeiros momentos mencionados, vê-se a Psicologia implicada hegemonicamente na manutenção do *status quo*, engendrando saberes e práticas racistas. E, no último momento, constata-se o início de uma mudança paradigmática, proposta e capitaneada por intelectuais negras do campo *psi*, articulados com outros campos do saber.

Com advento das cotas raciais, a produção sobre o racismo no campo cresceu, e com as mobilizações históricas do movimento negro, os sistemas conselho começaram a se posicionar, fazendo campanhas, portaria e manual de referências técnicas sobre o tema. Todavia, hoje, embora haja produções comprometidas com o desvelamento do racismo, com a humanização e com o desenvolvimento de práticas que visam o bem estar e a saúde da população negra, ainda não há uma produção sistemática de conhecimentos, métodos ou estratégias para o manejo clínico dos impactos do racismo sobre a saúde mental da população negra (CFP, 2017; Tavares & Kuratani, 2019).

Esta é uma lacuna teórica e prática significativa, contudo, a Psicologia ainda caminha lentamente, no que se refere a mudanças estruturais na área. Para que isto ocorra, é necessária inicialmente, a adoção de uma posição política implicada da categoria, desde a sua formação, com a saúde da população negra; que reconheça a humanidade e a história desta população, e que tenha uma escuta não colonial, e sensível para as dimensões sociopolíticas do sofrimento.

Santos (2018) destaca que, basicamente, é preciso que a Psicologia reconheça que o racismo existe em nossa sociedade, e afeta de forma decisiva a nossa maneira de compreender o mundo. Portanto, é fundamental para o profissional entender como o racismo também atravessa a sua compreensão de mundo, assim como atravessa a subjetividade da pessoa atendida.

Entretanto, ainda nos dias de hoje, a Psicologia se vale de teorias que encobrem a realidade racial. Consequentemente, a formação disponível, por exemplo, pouco dispõe de disciplinas, seminários, palestras e eventos que se debruçam sobre a problemática do racismo na realidade e a intensidade de seu dano, gerando estudantes insensíveis diante do tema, e profissionais que entrarão no mercado de trabalho sem compreender a verdadeira situação do sofrimento da população.

Em razão disso, Tavares & Kuratani (2019) enfatizam, que o terapeuta que não reconhece o racismo como produtor de iniquidades sociais, preconceito e discriminação, pode intensificar o sofrimento psíquico de seu paciente negro, e contribuir para a manutenção das desigualdades raciais.

Nogueira (2020) destaca que as bases de atuação da Psicologia, partem do ponto de vista europeu, da *episteme* europeia, que se reproduz, e propõe uma universalização eurocêntrica do humano, e exclui e/ou desumaniza o legado cultural dos outros povos, sobretudo os povos africanos, o que é ainda um padrão de dominação da colonização. A isto, Carneiro (2005) nomeia de epistemicídio.

Ainda segundo a autora, as formas de subjetivação da população negra eram vistas por essas teorias eurocêtricas como patológicas, perigosas, exóticas (no sentido do estranho, do bizarro) e as expressões e os comportamentos como erros e inadequações.

Segundo Nobles “[...] a razão de ser da psicologia ocidental como disciplina se resumiu em grande medida a alimentar e a sancionar o regime imperialista e racista que ela própria inventou” (2009, p. 278). Neste sentido, é preciso um esforço para promover uma compreensão não colonial deste saber, e uma possível reparação social e psíquica para as subjetividades tão adoecidas por essa lógica.

Isto posto, a partir dos estudos de Gonzalez (1983; 1988), dentro da perspectiva amefricana, porque ainda não é proposta uma psicologia afro-latino-americana? Uma Psicologia pluriversal, que se opõe à ideia de universal, dado que, essa tese é controversa porque supõe a existência de apenas uma perspectiva. É preciso então, construir outras epistemologias, outros saberes e práticas, que reconheçam a humanidade das populações historicamente desumanizadas, a partir de suas próprias referências.

4.1

E o que a Psicanálise tem haver com isso?

Historicamente a psicanálise vem sendo utilizada como aporte teórico de estudos, pesquisas e obras que versam sobre o racismo e o campo das relações raciais no Brasil. Algumas destas obras são reconhecidas como precursoras e primordiais para o atual debate sobre o tema no país, formuladas principalmente por psicanalistas e intelectuais negras, de diversos campos do conhecimento.

Os trabalhos destes intelectuais fornecem elementos de análise muito importantes para pensar os impactos do racismo nas subjetividades dos sujeitos negros e brancos. Dentre eles, destacam-se Juliano Moreira, Virginia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza, Maria Aparecida Silva Bento, Maria Lúcia da Silva

e Isildinha Baptista Nogueira, vozes fundadoras da relação entre racismo e psicanálise em pesquisa. Em seguida, temos Lélia Gonzalez, Grada Kilomba e Frantz Fanon, que também são referenciais obrigatórios na temática.

Neste contexto, há uma história emblemática e que merece atenção. Como destaca Gomes (2013), Virgínia Leone Bicudo foi uma mulher de pioneirismos. Filha de mãe imigrante pobre de origem italiana e pai descendente de escravizados, foi a primeira mulher a ingressar no curso de ciências sociais, uma das primeiras a se tornar professora de um curso superior e a primeira mulher negra professora pós-graduada no Brasil. Sua tese foi à primeira produção acadêmica brasileira sobre relações raciais no Brasil, no final da década de 1940, no período em que vigorava radicalmente a ideia de democracia racial.

Nos anos seguintes, tornou-se psicanalista, sendo peça fundamental para a construção e reconhecimento do Conselho Federal de Psicologia e da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, sendo também a primeira mulher a fazer análise na América Latina e uma das primeiras psicanalistas não médica a exercer a psicanálise no Brasil, se caracterizando como uma das precursoras do saber psicanalítico.

Apesar das ponderações feitas até aqui, é rara a menção de nomes, como o de Bicudo, e de seus estudos nas formações em Psicologia, e nas incontáveis instituições e sociedades psicanalíticas espalhadas pelo Brasil. A aquisição deste conhecimento, hegemonicamente silenciado, geralmente é realizada em espaços pouco reconhecidos pela academia, mas de grande valor, como movimentos sociais e outros espaços de educação “informal”.

Outra questão a se pensar é na lacuna temporal, existente entre esses nomes, o que evidencia a dificuldade acesso dessas populações à espaços de poder

intelectual institucionalizado. Para evidenciar esta lacuna, pode-se pensar em outro grande nome da Psicanálise, Neusa Santos Souza, baiana, psicanalista lacaniana, professora doutora de pós-graduação, psiquiatra e escritora.

No clássico “Tornar-se negro”, livro escrito na década de 1980, fruto da dissertação de mestrado de Souza, argumenta que o exercício da autonomia se dá através da produção de um discurso sobre si mesmo, que se faz a partir do conhecimento concreto da realidade e demonstra que, o sofrimento psíquico causado pelo racismo, também produz marcas no corpo (Penna, 2019). O discurso de Souza só ganha notoriedade quase cinquenta anos depois das produções de Bicudo.

É a partir da movimentação política de movimentos negros e sociais que estes autores, bem como suas contribuições, chegam à academia e só recentemente passam a ser “reconhecidas”, ainda que periféricamente nas discussões. Todavia, se as temáticas abordadas por estes intelectuais são tão caras e, ao mesmo tempo, fundamentais para compreender a complexa e dinâmica realidade social brasileira, porque a academia ainda privilegia outras temáticas e outros autores que se debruçam sobre outras realidades em detrimento destes, ao longo da formação?

As teorias ensinadas ao longo das formações ainda apresentam apenas um ponto de vista. Tais teorias foram, em sua maioria, formuladas por homens brancos europeus e estadunidenses, que vivenciavam contextos muito diferentes do brasileiro. Estas construções foram importadas e incorporadas pela psicologia e pela “psicanálise brasileira”, sem ou com pouquíssima reflexão sobre os possíveis desdobramentos que isso acarretaria. Com isso, as discussões que são

extremamente importantes para se pensar a constituição dos sujeitos pertencentes a esta realidade, seguem invisibilizadas ou nas periferias das discussões.

Coutinho et. al. (2013) ressaltam que a Psicanálise adentrou as universidades e a psiquiatria brasileira nos anos 1920-1930, antes mesmo de sua oficialização na década de 1950. Neste momento, o pensamento social brasileiro estava se consolidando a partir de teorias eugenias, higienistas, extremamente racistas, mencionadas no capítulo anterior, defendidas por pensadores que antecederam e sucederam Freud. Assim, o Brasil começou a se pensar a partir das noções estruturais da psicanálise, usada também para endossar a formação do pensamento de seus intelectuais.

Paim Filho (2021) discorre em sua obra, que a psicanálise possui 84 anos de história, apenas no Brasil, começando seu processo de institucionalização em 1927. Porém, neste percurso, o cenário construído é a manutenção do pensamento colonial que, segundo o autor, ainda vigora nos dias de hoje.

Ainda segundo o autor, por imposição do ideal branco, o movimento psicanalítico se distanciou forçosamente de suas origens, resultando na exclusão de autores brasileiros não negros e, especialmente, negros nos institutos de formação psicanalítica. Com os grupos europeus, ocorre o contrário, uma vez que exaltam sua historicidade.

Frantz Fanon, psiquiatra, filósofo, interlocutor da psicanálise, martinicano radicado na França, foi um intelectual muito de prestígio no contexto francês. Trazia críticas contundentes acerca da psicanálise, que desconsiderava as dimensões sócio históricas que produziam a realidade, o sofrimento e a própria psicanálise. Por este motivo fez inúmeras críticas aos trabalhos do psicanalista lacaniano Octave Manonni, que escreveu sobre as dimensões psicológicas do

colonialismo, desconsiderando o racismo e as condições de violências impostas aos colonizados (Oliveira, 2017).

Oliveira (2017) destaca que Manonni acreditava que o problema da colonização estava relacionado às atitudes que os sujeitos colonizados tinham frente às condições que lhes eram impostas. Para ele, as atitudes revelavam a condição psíquica de aceitabilidade da subjugação imposta, devido ao sentimento pré-existente de inferioridade intrínseco a eles.

Esse equívoco racista foi veementemente contestado por Fanon e por outros intelectuais da época, em razão de o argumento de Manonni não se sustentar, dado que, se ancorava em um abstracionismo sem fundamentos, que aos olhos de Fanon e outros críticos, apenas reforçavam as construções racistas existentes.

A autora ainda destaca que esse abstracionismo é perigoso, pois traz consigo pensamentos que retroalimentam as argumentações, como os que foram utilizados para justificar a escravização no século XV. Não obstante, veem-se ainda nos dias de hoje abstracionismos como esse que Fanon combatia, que culpabiliza e tranforma o que é social e histórico em algo natural do sujeito. Portanto, os estudos de Fanon auxiliam na desconstrução de teorias, práticas e discursos pseudocientíficos, como o de Manonni, que ainda é considerado um psicanalista respeitável. Entretanto, porque Fanon não tem o mesmo prestígio acadêmico?

Não há como negar que essas construções racistas, que ganharam aporte científico no século XIX, forjaram saberes como a psicologia e a psicanálise, sendo possível ouvir seus ecos até hoje. Por esta razão, assim como Oliveira (2017) é importante pensar “o que psicólogos e psicanalistas devem ser capazes de considerar diante dos contextos da sociedade que é a casa da dimensão humana e de expressão psíquica dos seres que aqui habitam?” (p. 9).

Desta forma, é preciso destacar a importância de rever os pressupostos teóricos que se afirmam pretensamente neutros, e que ambicionam promover a saúde mental a partir de postulações universais (Prestes, 2020). As teorias hegemônicas advêm, em grande parte de concepções como esta, e ignoram ou persistem em analisar os efeitos do racismo apenas pela esfera privada, situando as violências do racismo apenas como sintoma ou uma produção singular do sujeito.

A Psicanálise tem seu surgimento no início do século XX com Sigmund Freud, na mesma Europa em que ocorreram os conflitos religiosos, guerras e os campos de concentração, que exterminaram milhares de pessoas. Na Europa alicerçada no cientificismo da raça e na ideia de superioridade branca. É nesse contexto que Freud desenvolve suas teorizações; não à toa em seu texto “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1915) descreve:

Esperávamos que as grandes nações de raça branca, dominadoras do mundo, às quais cabe a liderança da espécie humana, que sabíamos possuírem como preocupação interesses de âmbito mundial, a cujos poderes criadores se deviam não só nossos progressos técnicos no sentido do controle da natureza, como também os padrões artísticos e científicos da civilização – esperávamos que esses povos conseguissem descobrir outra maneira de solucionar incompreensões e conflitos de interesse (p. 164).

Este texto foi escrito no período entre guerras, em que Freud relata sua desilusão com relação aos brancos europeus, pois nutria a esperança de uma civilização elevada, em que só a raça branca dominante poderia constituí-la. Essa fala de Freud evidencia o contexto sócio histórico que ele estava inserido, baseado na cientificidade da raça, que elegia os sujeitos brancos como superiores. Freud, portanto, foi um homem do seu tempo.

A escrita de Freud foi atravessada por estes pressupostos pseudocientíficos, e mesmo sendo judeu e tendo sofrido os efeitos do antissemitismo – expressão que demarca a diferença do racismo sofrido pelos negro-africanos e seus

descendentes. Por este motivo, as leituras precisam de lentes atentas e críticas, e que considerem que ela reflete o tempo em que foi escrita. Não se pode perder de vista esta dimensão que situa as perspectivas.

Ainda neste texto, Freud (1915) trás uma questão muito importante: o problema da morte, fazendo pensar o quanto a atitude para com a morte, de negá-la e ou excluí-la da vida, exerce poderosos efeitos sobre a vida das pessoas. Além de costurar um conceito importante de sua obra: pulsão de morte.

A noção de pulsão de morte introduziu na teoria freudiana outra concepção sobre a agressividade e a produção do mal. O outro passou a ser entendido, não só como objeto da pulsão sexual, mas também de uma pulsão que o faz expurgar o mal, fazer crueldades e até mesmo matar. Neste sentido, é possível pensar a pulsão de morte como um elemento que consubstancia o racismo, visto que, associada aos estereótipos e ao preconceito, reduz a humanidade do outro, a partir de traços específicos, tidos como desprezíveis. Pode-se entender melhor esse processo a partir do conceito, também elaborado por Freud, chamado de narcisismo das pequenas diferenças.

Partindo destas concepções, é possível pensar o colonialismo a partir desta lógica, sobretudo, se for analisado pela via da destruição, em razão de o racismo ser o pilar estruturante desse projeto destrutivo e de destituição psíquica, onde um grupo se coloca como dominante na relação com outro grupo, tido como dominado. Cabe destacar, que as pulsões de morte, são forças que derivam de processos vitais, e são caracterizadas como aquelas que desagregam o aparato psíquico (Freud, 1923). Em “O mal-estar na civilização” (1929), Freud descreve que:

(...) a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias, e depois ainda raças,

povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. (...) Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra um, se opõe a esse programa da civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana (p. 145).

Freud amplia a compreensão das pulsões de vida e de morte e demonstra que se manifestam de maneiras distintas nos sujeitos e nas comunidades. A pulsão de vida lança o sujeito na busca da satisfação e a coletividade na busca pela união dos grupos. Entretanto, a pulsão de morte, como mencionada, se caracteriza por impulsos destrutivos, que desagregam o aparato. No sujeito, geram autopunições e na cultura intensificam os conflitos e as rivalidades entre os diferentes grupos. Vale destacar que as pulsões são amalgamadas, e conciliam tanto a agressividade como a satisfação pulsional, como se vê em “O ego e o id” (1923).

Na separação de grupos é atribuído a um deles os males da cultura. Essa é a forma pela qual os grupos sociais, na tentativa de manterem uma coesão e, sobretudo, na tentativa de preservarem seus ideais e a satisfação de seus impulsos, realizam processos de exclusão de outros. Nesta direção, que se constituem os pactos narcísicos descritos por Bento (2002), e os dados da realidade brasileira evidenciam esta colocação.

O Brasil é o país que mais mata pessoas no mundo, superando os países em guerra (Anistia Internacional, 2015; Atlas da Violência, 2021). Contudo, a grande maioria das vítimas são pessoas negras. O Mapa da Violência (2016) revelou que a principal vítima da violência homicida no Brasil é a juventude entre 15 e 29 anos. Esse dado não é novidade, pois outros estudos sobre violência apontam essa realidade há anos.

A cada 23 minutos um jovem negro é assassinado (Anistia Internacional, 2015). Esta não é uma tendência estável, visto que aumentou a taxa de assassinato de homens e mulheres negras. Em contrapartida, há um declínio na taxa de homicídio de homens e mulheres brancas, diminuindo também sua vitimização em outras violências (Atlas da Violência, 2021). A morte por assassinato no Brasil tem cor: parda/preta.

A juventude negra, como se vê, é o alvo preferencial das políticas de morte. Gomes e Laborne (2018) evidenciam uma pesquisa da Seppir e do Senado Federal (2012), por exemplo, que constatou que 56% da população brasileira concordam com a afirmação de que “a morte violenta de um jovem negro choca menos a sociedade do que a morte de um jovem branco”. Não é à toa que este projeto necropolítico incida diretamente sobre a juventude, impedindo não só a construção de perspectivas de futuro, mas, propositalmente, a continuidade do povo negro. A escuta desta realidade e do sofrimento gerado por ela é de interesse dos psicanalistas encastelados em suas instituições?

Em psicanálise, a escuta da singularidade é uma questão primordial e uma especificidade, desta forma, não se pode fazer generalizações apriorísticas acerca dos sofrimentos psíquicos que os sujeitos vivenciam, visto que, a singularidade é única do sujeito do inconsciente. Porém, não se pode perder de vista os condicionantes históricos, sociais, políticos e culturais que atravessam os sujeitos, pois apesar do inconsciente não ter cor, ele é atravessando tanto pela branquitude, quanto pela negritude (Nogueira, 2021).

Freud em “Psicologia de grupo e a análise do ego” (1921) afirma que:

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, mas inteiramente justificado das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (p. 91).

O olhar psicanalítico, desde Freud, não está deslocado do âmbito social. Portanto, a realidade de morte que o racismo impõe na sociedade brasileira, e de destituição psíquica que produz nos sujeitos, deve interessar a escuta psicanalítica, dado que, seus constructos só fazem sentido quando perscrutados pela lente que considera o tecido social e coletivo que o constitui, pois não há fenômenos individuais, sem os lastros do que é social.

Freud em “Introdução ao Narcisismo” (1914) postula que a ação de outro humano é a condição básica para que o bebê tenha a ideia de uma consciência de si mesmo, como indivíduo integrado, portanto, separado de sua genitora. Desta forma, é necessária a presença deste outro para que o indivíduo tenha uma ideia sobre si mesmo, a partir do reconhecimento da separação. Então, é a presença do outro que marca o processo de perceber-se a si mesmo.

Freud (1929) relata que o sujeito está em constante luta para se manter, da maneira menos dolorosa, entre o que lhe é desejável e o possível, ou seja, entre a possibilidade de satisfação, uma vez que o psiquismo é regido pelo princípio do prazer e pela necessidade de renúncia que o sujeito tem que fazer, entre o eu e os outros. Isso ocorre pela possibilidade que o sujeito tem de desejar, e por sua inscrição na cultura em que ele está inserido.

Os ideais narcísicos marcam as relações cotidianas, sendo expressas pela impulsividade da busca pelo prazer egoísta e pela aversão às diferenças, tão presente no racismo, que se dão através das expressões mais distintas, porém, marcadas pela violência. Neste sentido a Psicanálise, imersa nesse contexto, não pode desconsiderá-lo. Afinal, que projeto de “civilização” se almeja?

A psicanalista Isildinha Baptista Nogueira (2021) evidencia que racismo inculca nos sujeitos dominados a crença de sua suposta inferioridade, visto que,

para ela o olhar do branco e o ideal de brancura desconsideram as possibilidades e conquistas dos sujeitos negros. Esse é um dos elementos do “apartheid” psíquico, pois as estruturas psíquicas são atravessadas pelas condições objetivas que receberão, no inconsciente, elaborações próprias, a partir das assimilações e incorporações. Assim, gera identificação com o agressor.

Este aspecto ilustra um traço da violência racista, que atua estabelecendo uma relação de desqualificação dos sujeitos com os seus corpos, afetando as mais diferentes esferas da vida, como demonstra Neusa Santos em “Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social”, publicado inicialmente em 1983.

Freud, quando fala sobre narcisismo e os processos de identificação, demonstra que com o aumento do narcisismo se exacerba também a violência na relação entre o eu e o outro. Como o racismo faz com que o branco seja sempre entendido como o sujeito e o negro visto como o “outro”; desta forma, se justificam as violências sofridas por esse ultimo grupo.

Kilomba (2019) descreve que como mecanismo de defesa para assegurar seu lugar e “status” de poder na hierarquia racial, o sujeito branco faz projeções. Nelas, eles ficam com o que é “bom” e projetam o que é “mau” no sujeito negro. Isto só é possível, a partir do ataque a integridade narcísica das pessoas negras, e da destituição do lugar de sujeito que lhes é de direito, produzindo assim experiências traumáticas de diversas ordens. Este é, inclusive, outro traço presente na constituição dos pactos narcísicos da branquitude.

Para Ferenczi (1932; 1987), a vivência do traumático se caracteriza pela falta de condições de representação de um excesso, que é desestruturante pra o sujeito. O que resulta do traumático é a experiência que põe em duvida as

relações, representações e valores que o sujeito confiava. Como consequência, o self e suas construções são atacados, gerando assim outras configurações relacionais, em que o sujeito perde a confiança no outro e em si mesmo.

A experiência que põe em dúvida é chamada por ele de desmentido, uma vez que o trauma não permite a inscrição simbólica da experiência, que coloca o sujeito no circuito da pulsão de morte. Neste sentido, como uma das estratégias do ideário racista é a autonegação, o sujeito negro é sempre lançado no lugar do desmentido. Por este motivo, é necessário à observação atenta desse paradoxo, já que o racismo é ao mesmo tempo reconhecido e negado (Gondar, 2020).

Gondar (2020) demonstra que vivemos em um país que desmente para o sujeito a percepção de que está sendo segregado. O traumático se configura não apenas pela violência física que o sujeito sofre, mas também pelo desmentido de seu sofrimento. Em termos freudianos não é o evento que produz o trauma, mas mistura do trauma com as questões internas do sujeito.

A autora ainda defende que há algo que não se quer admitir na realidade brasileira, passada e presente. Essa negação coloca em ação um mecanismo de defesa chamado clivagem, que diz respeito a uma dimensão da realidade e não a um traço como o recalque. O recalque, leitura comumente feita para pensar a negação do racismo, é substituído pela clivagem, visto que no recalque se projeta no outro o que não se quer admitir em si mesmo. Entretanto, a clivagem diz respeito a um mecanismo mais primário e insidioso, no qual duas atitudes opostas coexistem sem conflito, revelando assim um repúdio da realidade, mesmo sabendo de sua existência. Este seria, segundo a autora, o modo particular de processar culturalmente o racismo e a injustiça social que persiste na sociedade brasileira, ou seja, o modo de como o racismo opera.

Isto posto, a compreensão destas questões promovem uma escuta psicanalítica mais atenta e não reprodutora do racismo desmentido e suas repercussões, que produzem a realidade brasileira afetando especialmente pessoas negras, visto que estas dinâmicas se estabelecem nas relações, nas instituições e na sociedade em que todos estão inseridos.

O Brasil é um país racista, conseqüentemente, as instituições que se fundam neste solo, como as instituições psicanalíticas, também. Ainda há um longo e árduo trabalho pela frente, na descolonização desse ideário presente. Só há pouquíssimo tempo o movimento psicanalítico passou a tomar o racismo no Brasil como tema de interesse, devido às pressões sociais. Não por acaso, há pouquíssimos trabalhos e eventos sobre o tema (Schucman, 2014; Paim, 2020).

Esta é uma questão a ser problematizada nas universidades e nas sociedades de Psicanálise, pois como demonstra Rosa (2002), ainda há uma resistência de classe, um pacto com o silêncio, que impossibilita a escuta desta temática, oriundo do grupo social o qual a maioria dos psicanalistas pertence. Além do fato de estes espaços serem majoritariamente ocupados por pessoas brancas das classes mais abastadas, que convivem bem com a alarmante realidade vivida pela parcela negra da população. Mesmo os que se incomodam, não se implicam de modo prático na alteração desta realidade, pois receiam as tensões e os debates que estas questões por si só trazem. Em contraposição a esta realidade, Amendoeira (2020) afirma que:

A partir de agora, pensar psicanaliticamente a complexa dinâmica psíquica inconsciente que sustenta, mantém e perpetua o racismo e a desumanização de vidas é urgente. Isso porque a homogeneização e a massificação não parecem um modelo adequado e favorável ao bom desenvolvimento da humanidade. Pelo contrário, o incremento da capacidade para tolerar frustração só pode ser experimentado por meio do encontro com o outro. É nesse território que se pode exercitar, e melhor trabalhar, o convívio e a aprendizagem, mediante as experiências vividas, o respeito, a consideração e o reconhecimento de outros modos de existência que não os nossos (p. 248-249).

Freud narrou numerosas vezes as lembranças doloridas do preconceito sofrido por ser judeu, dos efeitos nefastos do antissemitismo, mas apesar de todas as suas contribuições e de seus contemporâneos no campo psicanalítico de investigação da psique humana e até mesmo do racismo sofrido pelos judeus, desconsiderou as violências do racismo antinegro impetradas pelos homens brancos europeus aos povos colonizados negro-africanos e seus descendentes (Amendoeira, 2020).

Se não houver uma leitura atenta, que leve em conta os processos sócio históricos, políticos, econômicos e culturais, como os apontados neste trabalho, a psicanálise pode facilmente ser utilizada para reproduzir estas violências, sobretudo, quando na prática clínica se objetiva apenas extrair, de maneira acrítica, nos discursos, a singularidade, separando os significantes das identificações e das expectativas sociais.

O psiquismo se constrói no cotidiano vivido, sendo assim, não se pode mais permitir o silenciamento e a omissão em discutir o tema e implicações frente a ele. O fazer psicanalítico não pode ignorar ou reduzir o social, o histórico e o político. Nesta direção, a psicanalista Maria Lúcia da Silva (2017) diz que:

É preciso a inauguração de uma psicanálise brasileira comprometida com a construção de uma clínica que não recuse a realidade histórico-social de nosso país e que leve em consideração o impacto dessa história na construção das subjetividades. Para tanto, também é preciso romper com o silenciamento (p. 87).

Considerando que todos são atravessados por uma lógica racial, em que os sujeitos brancos possuem vantagens e privilégios em detrimento dos sujeitos negros (Cardoso, 2014; Carone & Bento, 2002; Schucman, 2010, 2014, 2017; Maia & Zamora, 2018), é preciso colocar sempre em questão as “verdades” sobre o mundo, as crenças, as práticas e os saberes, pois, o racismo opera no plano da normalidade e ainda vigora (Almeida, 2018).

Não se pode perder de vista que a clínica é um dispositivo liberal, que nasceu dentro do berço do liberalismo, e se desvencilhar dessas amarras não é uma tarefa fácil. No que se refere à luta antirracista, é preciso pensar práticas que não reproduzam o dispositivo liberal, por mais paradoxal que isso possa parecer, para não incorrer na manutenção de um projeto excludente. O desafio que se impõe é pensar uma Psicanálise implicada, situada, de perspectivas múltiplas, conectada com as comunidades, com o povo, ou seja, pensar uma psicanálise à brasileira (Silva, 2017), afinal:

Qual é a cor da psicanálise que queremos? O que podemos fazer para incrementar nossa paleta de cores até o ponto em que seja possível ver em nosso grupo um retrato mais realístico do Brasil que nós somos? (Amendoeira, 2020, p. 248).

4.2.

Por uma posição contracolonial no campo *psi*

De acordo com Santos (2019a), a colonização no Brasil não é um fato histórico, mas um processo histórico. Não ficou no passado, tampouco seus efeitos foram superados. Seu “ethos” se mantém presente no cerne das relações sociais, emaranhado nos mais diversos planos da vida cotidiana.

Neste sentido, há singularidades importantes a serem observadas neste cenário, que mais recebeu africanos escravizados, que foi o último a abolir a escravização no Ocidente e que hoje possui o maior contingente negro fora da África. Essas especificidades produziram maneiras bem particulares de se processar e reagir ao trauma da escravização (Nascimento, 2017; Gondar, 2020).

No Brasil, o colonialismo e o racismo operam de maneira particular. Lélia Gonzalez, importante antropóloga, aponta para esse *modo operandi*, descrevendo a neurose cultural brasileira, cuja dinâmica se dá pelo silenciamento da questão

racial, como se esta não existisse. Não é uma surpresa, que ainda vigora a ideia de democracia racial, mesmo depois de comprovada sua inexistência.

Gonzalez (1983; 1988) ainda aponta outra característica da dinâmica brasileira, que se refere à segregação silenciosa, ocorrida por meio da mestiçagem amplamente divulgada. Esse, segundo a pensadora, é o grande paradoxo do racismo à brasileira. Esta estrutura de interação racial tem como intuito o embranquecimento, na medida em que faz morrer tudo o que é negro, tanto os corpos quanto seu mundo simbólico cultural.

Ainda que as hierarquias raciais estejam dadas e configuradas socialmente, o pensamento que há, nesta sociedade, atualmente, é o de que “somos todos iguais”, com as mesmas oportunidades e chances competitivas. Esse racismo se caracteriza pela prática discursiva universalista, que inverte a lógica para camuflar as desigualdades raciais (Munanga, 2017).

Prova disso é quando Munanga (2017) enfoca a luta contra as práticas racistas no Brasil, através das cotas raciais. Mesmo aprovando a constitucionalidade das cotas, ainda há o debate sobre essa política introduzir o “racismo ao contrário”, contribuindo para certos conflitos raciais que o Brasil nunca conheceu.

Ainda segundo o autor, no decorrer dos anos, o racismo sofre mutações, refinando seu modo de produzir as desigualdades raciais. Ainda que a ciência tenha derrubado a ideia de superioridade e inferioridade de grupos humanos, tendo inclusive, abolido a ideia de raça, não impediu a perpetuação das crenças racistas.

Apesar de se ter mais acesso a informação e a educação, as crenças racistas são perpetuadas, o que, segundo Munanga, evidencia que o pensamento racista

não se dá pelo discurso científico, mas sim por outra racionalidade ainda muito latente.

Esses fatores mencionados, e apontados por Gonzalez (1983), Nascimento (2017) e Munanga (2017) no contexto brasileiro, criam um cenário propício para o desterramento do corpo e do pensamento não brancos, sobretudo indígenas e negros, a partir das ambiguidades sociais, culturais e discursivas difundidas. Tudo isso produz a negação do que lhes é característico, inclusive dos seus aspectos fenotípicos e culturais, em busca de um ideal brancocêntrico, como descreve Santos (1983).

O extermínio em massa de inúmeras populações ameríndias e o massacre escravagista produziram feridas subjetivas incomensuráveis e materialidades que atravessam o tempo, dado que a sociedade brasileira ainda pactua com o silenciamento e permite a atualização deste trauma. E essa é a lógica do traumático mencionada acima: a da compulsão a repetição (Kilomba, 2019; Gondar, 2020).

O sistema racista brasileiro é tão bem estruturado, que impede a percepção de que os problemas sociais que o país enfrenta atualmente são a continuidade do colonialismo e da escravização. Isso faz com que qualquer medida ou política adotada para sanar tais questões, não sejam profundamente efetivas ou reparatórias. Portanto, as reivindicações sociais que se levantam atualmente não se fundamentam somente no passado escravagista, mas sim na situação estrutural entre negros e não negros (Munanga, 2017).

Cabe destacar que, para além de uma política de dominação, o colonialismo é uma linguagem que define desigualdades raciais até os dias de hoje. Por esta razão, a noção de processo é fundamental para compreender como o racismo

opera na vigência da lógica colonial brasileira, forjando subjetividades, saberes e práticas em Psicologia.

É preciso ressaltar, ainda, que na seara brasileira, outras opressões operam como tentáculos da matriz branca cis hetero-normativa patriarcal e capitalista. Porém, o enfrentamento a essas opressões, em especial o racismo, não deve se dar de modo padronizado. Vargas (2020) afirma que a experiência do negro frente a este sistema é incomensurável, ou seja, não se compara à experiência de outros grupos. Isso se dá pelo fato de que o problema, para essa matriz é o próprio negro.

Em confluência com as ideias de Nascimento (2017), Vargas (2020) enfatiza que a constante de violência estrutural, direcionado a parcela negra, não pode ser entendida como um desvio social ou prática institucional, portanto, está imune a alterações nas políticas públicas e a esforços individuais.

Visto isso, é preciso questionar o discurso progressista, que afirma que de algum modo os grupos sociais oprimidos pela mesma matriz vivenciam experiências que podem ser equiparadas, traduzidas e compartilhadas. Isso porque o racismo tem dinâmicas que dizem respeito ao cerne do funcionamento social.

Santos (2019a), mais conhecido como Nego Bispo, um importante pensador quilombola piauiense, propõe o “contracolonialismo” como resposta às investidas coloniais do nosso tempo. Em linhas gerais, esta resposta consiste no impedimento das ações coloniais e não no seu desmanche. Este é um giro epistemológico baseado em cosmologias ancestrais apreendidas por ele por meio da oralidade.

Sendo assim, é preciso “contra-colonizar”, ou seja, impedir que as práticas coloniais sejam realizadas, em ações micro e macropolíticas, (re)criando novas práticas e saberes, conferindo novos nomes e sentidos, a partir das auto

referências. O objetivo é o de “transformar a arma do inimigo em defesa” (pág 25), pois se uma das armas do colonialismo para enfraquecer os não brancos é denominar, que os denominemos e nos autodominemos (Santos, 2019b).

O autor relata que ao longo de sua vida foi ensinado a desmanchar e a refazer as coisas que os mais velhos de sua comunidade não precisavam mais. Ressalta que só se podia desfazer o que já havia sido feito. Do contrário, se impedia de fazer. Segundo ele, só é possível desmanchar o que já está pronto.

Sendo assim, ainda segundo o pensador, se a colonização é um processo histórico, inacabado, de continuidades operantes no presente, como é que iremos desmanchá-la? Todavia, expõe que mesmo concluído não haveria o que desmanchar, pois não se teria nada a aprender. Para ele, quem deve desmanchar o colonialismo é quem coloniza, caso contrário, os “contracolonialistas” passarão a vida desfazendo o que os colonialistas fazem.

As denominações com palavras vazias, sem vida, impostas pelo colonialismo aos povos africanos e ameríndios, compõem a gama de estratégias de esvaziamento dos sistemas de referências, para facilitar o processo de assimilação e aculturação, a partir da produção de um desterramento não só geográfico, mas afetivo, que os impedissem de se reconhecerem (Fanon, 2008).

Neste sentido, Santos (2019a), cita que antes das incursões coloniais os diversos povos e nações africanas tinham seus nomes próprios, porém os colonizadores quando entraram em contato com eles os chamaram de negros. Desta mesma maneira, se deu o encontro com os povos originários, que foram todos chamados de “índios”. Foram-lhes atribuídas palavras vazias para os dominarem. Todavia, por se conectarem a vida, estas palavras ganharam vida, novos significados e os movem hoje.

É nesse movimento cíclico que a ancestralidade sopra a favor, possibilitando transfluir e romper com as instituições colonialistas, atravessando as fronteiras colocadas, compondo novas possibilidades estratégicas de saber, de sobreviver e resistir ao cotidiano colonial.

O pensamento euro-cristão-colonialista-moderno pensa de maneira linear, é mono, tem apenas um deus e olha apenas em uma direção, sem curvas. O pensamento contracolonialista, se ancora em outras cosmologias. Sua organização é em roda, de saberes múltiplos, politeísta e, portanto, olha rodando, ou seja, de maneira circular, em movimentos de abertura. Isso impediu a destruição total destes povos, conforme argumenta Santos (2019a):

Podemos até contribuir com os quilombos dos outros, mas cada quilombo é um. É por isso que os colonialistas nunca nos venceram. Eles precisariam de uma arma para cada quilombo, uma metodologia para cada quilombo, uma estratégia para cada quilombo. E eles não deram conta de pensar em tudo isso. Nós temos a nosso favor um saber ancestral que nos ensina. Os colonialistas não. Eles têm um pensamento quadrado (p. 10).

São perspectivas que inserem e inscrevem outras possibilidades de ser-saber-fazer, a partir de resgates e conexões ancestrais como as que Santos (2019a) convoca a refletir, a partir dos ensinamentos que obteve dos mais velhos de seu quilombo. Uma perspectiva cíclica do tempo, que coloca a racionalidade linear para girar, para olhar a sua volta.

É a partir desta outra inscrição cíclica do tempo, que se coloca o Sankofa, símbolo adinkra, dos povos akan, representado pela figura de um pássaro com a cabeça voltada para a calda, símbolo da sabedoria e do conhecimento, que significa que “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás” (Nogueira, 2019).

Esse movimento de retorno é cíclico, caracterizado por um início, por um meio e por um novo início, que possibilita o encontro com histórias e saberes que

foram deixados, tornando possível o resgate e a construção de novas histórias, de novas narrativas e epistemologias.

Não se trata apenas do olhar para trás, mas para o que hoje nos constitui e aponta para o futuro, a partir de uma dupla vertente da semântica do olhar para o presente. O presente deixado pelos ancestrais, como as lutas, os modos de resistência e os saberes, e o presente caracterizado pelo o hoje, que é passado e também futuro.

Esta é também uma perspectiva situada de construção de conhecimento no sentido do presente-passado para o futuro, sem idealismos ou ficções de um resgate àquilo que não existe mais e foi destruído no processo de colonização. O *adinkra* não dissolve o confronto, ele é parte da continuidade de histórias que não começaram na colonização.

As questões colocadas até aqui evidenciam que é preciso assumir uma posição “contracolonialista” na Psicologia, e na psicanálise, a fim de romper com as lógicas coloniais que instituem seus saberes, e com práticas discursivas comparativas. Não se trata de desfazer o que já foi feito no campo, mas de produzir outros modos e sentidos, de criar saberes e práticas situadas, aterradas, a partir do questionamento do olhar linear racionalista, que constitui os saberes e as práticas psicológicas hegemônicas.

Nesta direção, o que se propõe, é a interlocução com saberes tradicionais de grupos sociais historicamente negados pela ciência. Santos & Silva (2018) ressaltam que a ciência se constituiu exterminando estes saberes, visto que se pretende ser universal e se constituir como “a verdade”, desqualificando assim outros saberes.

Santos & Silva (2018) propõem o pensamento aterrado como um mecanismo eficaz. Trata-se de pensar a psicologia, o cuidado e o sofrimento a partir destes referenciais, e com sentido resolutivo para os grupos sociais que sofrem até hoje com o extermínio de suas vidas e de seus saberes.

Essa maneira de produzir pesquisa e conhecimento se dá a partir do encontro, saindo das abstrações de tempo e de povo. Se dá em “pesquisar com” o outro, e não sobre o outro, se construindo com o próprio objeto da pesquisa, tendo a participação da comunidade e não a participação individualizada de pessoas da comunidade (Santos & Silva, 2018).

O aterramento rompe com a prática de “dar voz”, pois já não basta trazer os saberes para a academia, ou para os centros de debate. É preciso que os agentes dessas vozes também estejam presentes, ou ainda, é preciso que se crie, ou se valide outros espaços de debate e discussões.

A perspectiva aterrada é uma tentativa de construir outros solos férteis para os corpos e saberes que sofreram o processo de desterramento afetivo, simbólico e material, resultante do racismo e, sobretudo, da antinegritude. Em relação à psicologia, as perspectivas aterradas são fundamentais, uma vez que o pensamento racionalista, ainda que progressista, não dá conta das inúmeras experiências sociais, sobretudo no Brasil.

O pensamento científico racionalista é ineficaz, quando visto como a única lente de compressão dos processos de subjetivação. A utilização exclusiva de epistemologias universalizantes europeias e ocidentais, portanto, camufla as especificidades dos processos de subjetivação de outros povos, que são extremamente marcados por essa dinâmica racial.

5.

Às pessoas negras: Política do afeto - amar para sobreviver

O tema do amor é confuso, e, talvez, seja uma grande fonte de incompreensão, principalmente pelo reforço das representações românticas, sexuais e sentimentalistas, que foram atualizadas ao longo do tempo, e vigoram no imaginário social até os dias de hoje. Também não há conceituações fechadas, visto que a potência do afeto não se encontra nas idealizações fantasiosas, mas na criação singular de cada sujeito (Noguera, 2020).

A obra de bell hooks é uma importante ferramenta para se pensar esse tema. A autora nasceu em Kentucky, estado do sul dos Estados Unidos, no ano de 1952. Viveu o auge da segregação racial na infância e adolescência, em ambientes majoritariamente brancos. É a partir de sua experiência pessoal, que produz teorizações acerca dos sistemas de opressão e dominação. Com uma longa trajetória acadêmica, reconhecida internacionalmente, sofreu duras críticas por não se submeter aos padrões academicistas na linguagem que se utilizava para construir seu pensamento.

Seu interesse no tema do amor se desenvolve a partir da experiência da luta feminista de mulheres negras. Em seus estudos sobre a afetividade, localiza a dificuldade de amar e ser amado como produto do contexto escravocrata, em virtude da interiorização do racismo e da supremacia branca (hooks, 2010). Em “Olhares negros: raça e representação” (2019, p. 47), hook afirma:

A maioria das pessoas nessa sociedade não quer admitir abertamente que o ódio e o medo estão entre os primeiros sinais que a “negritude” evoca na imaginação pública dos brancos (e de todos os outros grupos que aprenderam que o jeito mais rápido de demonstrar concordância com a ordem supremacista branca é compartilhar suas suposições racistas). Em um contexto supremacista branco,

“amar a negritude” raramente é uma postura política refletida no dia a dia. Quando é mencionada, é tratada como suspeita, perigosa e ameaçadora.

hooks (2020) aponta que é importante pensar o amor como uma experiência que possibilita modos menos mortíferos de viver, e viabiliza a construção e a nutrição de afetos positivos sobre si e seus semelhantes, o que envolve uma combinação de cuidado, conhecimento, responsabilidade, respeito, confiança e compromisso.

A autora evidencia que o racismo marca as subjetividades de sujeitos negros, reproduzindo dificuldades históricas com o amor, ou seja, interferindo, principalmente, em uma forma fundamental de amar: o auto amor. Isto se traduz na negação do afeto, do cuidado e no enrijecimento dos corpos (hooks, 2010).

Essa dimensão coletiva não pode, segundo hooks, ser individualizada, muito menos pormenorizada, ainda mais no contexto das dores e impactos que o racismo provoca nos sujeitos negros. Deste modo, pensar um novo reordenamento afetivo é urgente, assim como a criação de novas práticas existenciais e de cuidado, que possibilitem o aparecimento do amor como ato político: amar para sobreviver (hooks, 2020).

Compreender a destituição do amor da vida de pessoas negras, como efeito do racismo, possibilita a compreensão dos processos que constituem os sujeitos no mundo, e também dos processos que geram sofrimentos e sintomas, para além do olhar individualizante dos saberes psicológicos hegemônicos.

O colonialismo europeu colonizou geografias, saberes, práticas, e, especialmente, mentes e afetos. A partir disso, o branco europeu se auto identificou como ideal de humanidade, como imagem de civilização. Assim, este branco europeu criou padrões que subjagam e desumanizam, até os dias de hoje, as existências negras e indígenas.

É preciso ter a compreensão de que a história colonial é herdada, portanto, os territórios existenciais, inconscientes, são construídos por essa lógica, por essa herança. Assim são trazidas violências históricas, simbólicas e materiais, e também os padrões determinados pelo branco, que aprisionam outras vivências e formas de expressão afetiva.

A potência do afeto está, justamente, na construção da autonomia dos sujeitos não brancos frente a estes padrões impostos, pelo colonialismo europeu. Padrões estes, que são de dominação. Neste sentido, a política do afeto, proposta por hooks (2010; 2020) é uma prática anticolonial.

A lógica do afeto consiste, sobretudo, na mudança social e na superação da crise coletiva em que a sociedade brasileira se encontra. Por essas razões é que se precisa fomentar o resgate dos sujeitos não brancos ao amor por si, por sua história e sua comunidade.

Além disso, é preciso que haja o esforço, coletivo, pela construção de um novo imaginário social, onde as múltiplas formas e expressões de afeto sejam possíveis. Isso é fundamental para a garantia da (re)inventividade da existência, em plenitude, de sujeitos não brancos, fundadas na ética, na estética, e na política do amor.

A política do afeto, entendida enquanto uma prática anticolonial, e proposta por hooks, possibilita, então, a criação de novos mundos e ordens afetivas. A partir dessa prática, é possível vislumbrar novas formas de representação e subjetivação, novas formas existenciais que promovam a reconexão e a manifestação de afetos positivos historicamente negados acerca de si e de seu próprio povo, apontando para libertação das múltiplas formas de opressão impostas.

Amar(-se) é, portanto, um ato político, e “somente o ato e a prática de amar a negritude nos permitirá ir além e abraçar o mundo sem a amargura destrutiva e a raiva coletiva corrente” (hooks, 2019, p. 5).

6.

Considerações finais

Constata-se a urgência de mais estudos no campo da Psicologia para compreensão e enfrentamento das especificidades do racismo na realidade brasileira. A área carece de trabalhos críticos que considerem a influência deste fenômeno na constituição dos saberes e práticas psicológicas. A literatura recente reconhece que além da escassez, ainda não há uma produção sistemática sobre manejo clínico das repercussões do racismo nas subjetividades (Santos & Schucman, 2015; Damasceno & Zanello, 2018; Tavares & Kuratani, 2019).

A Psicologia brasileira como ciência e profissão tem uma dívida histórica com o desmantelamento do racismo e de seus efeitos, devido sua historicidade de fomento da lógica racial racista, desenvolvida pela racionalidade científica ocidental que a fundou. À vista disso, a categoria profissional deve se esforçar para a construção de uma atuação comprometida com a superação deste vetor de sofrimento psíquico e produtor de iniquidades sociais.

Neste sentido, deve-se assumir o compromisso ético e político de visibilizar os desdobramentos desta lógica, como os apontados neste trabalho, que foram ocultados pela ciência moderna colonialista e ainda são silenciados pela colonialidade. Ademais, é preciso se comprometer com a afirmação da humanidade e dos modos de subjetivação dos povos negro-africanos e de seus descendentes espalhados pela diáspora, que ao longo do século XX foram patologizados e criminalizados por esta mesma ciência.

Os saberes psicológicos hegemônicos ainda estão centrados na ideia de uma humanidade universal e de um desenvolvimento psíquico possivelmente igual entre os diferentes grupos sociais. Esta realidade camufla as singularidades e as

particularidades de cada grupo racial, e desconsidera na produção de saberes e fazeres sobre saúde mental, as construções e os impactos do racismo sobre as subjetividades, e na manutenção ativa das desigualdades. Além disso, impossibilita a compreensão de que a raça, mesmo sendo uma invenção datada, constitui e posiciona os sujeitos no mundo, dado que o racismo se constitui como o mediador dos modos de organização social e psíquica.

Sendo assim, é necessário o rompimento com a colonialidade do saber presente na Psicologia. Este processo decorre da construção de perspectivas teóricas e clínicas críticas, situadas, encarnadas, aterradas, responsáveis e comprometidas politicamente com a alteração da realidade, que considerem às dimensões sócio históricas que incidem sobre os processos de subjetivação. Nesta direção, deve-se pensar o sujeito e o social no mesmo processo, visando à desconstrução da ideia de uma subjetividade individualizada, que legitima um suposto sujeito universal e a-histórico, e que naturaliza as origens ontológicas de suas concepções epistemológicas.

Diante destas questões, cabe aos Institutos e Departamentos de Psicologia a construção de ações afirmativas, e a contratação de profissionais negros, que produzam trabalhos críticos sobre racismo, e também sobre outras temáticas do campo *psi*, para comporem os quadros docentes de seus cursos de graduação e pós-graduação. Além disso, disporem de disciplinas obrigatórias e eletivas em suas grades curriculares sobre o tema do racismo. Somente desta forma, é possível vislumbrar mudanças efetivas.

Conforme ressalta Gonçalves Filho (2017), ao desconsiderar o silenciamento histórico e as relações de poder ligadas à dominação racista, os (as) psicólogos (as) assumem o potencial destrutivo de repetir as humilhações sociais.

Por esta razão, é preciso avançar na descolonização, e construir outras formas possíveis, anticoloniais e antirracistas, de se fazer psicologia, que possibilitem a produção de práticas de promoção de cuidado, que reconheçam e considerem os diversos modos de vida.

É de se estranhar que a questão racial não esteja no centro das discussões sobre saúde mental, uma vez que ela interfere diretamente nas condições concretas e materiais de existência, sendo parte fundante do sujeito que nasce num mundo “divididamente racializado” (Fanon, 2005). Se não há essa reflexão na Psicologia, quais são as possibilidades de promoção de saúde, e de criação de novos mundos e realidades?

Diante disso, é fundamental que o (a) psicólogo (a) tenha uma escuta qualificada e um repertório teórico e conceitual mais amplo sobre o tema, e articule os saberes elaborados historicamente acerca das relações raciais, seu impacto na subjetividade, a fim de compreender e colaborar com a desconstrução do racismo e seus efeitos psicossociais.

Produzir saberes e práticas antirracistas e anticoloniais, dentro de uma seara hegemonicamente eurocêntrica, brancocêntrica e elitista, defendendo a pluralidade e a dignidade humana, sobretudo, da população negra, que historicamente é assaltada no seu direito de viver (Veiga, 2019), é assumir uma posição política indispensável, que aponta para emancipação dessas formas de vida, e para a emergência de novos mundos e agências psíquicas e sociais possíveis.

7.

Referências bibliográficas

Adesky, J. E. F. D., & Munanga, K. (1997). *Pluralismo étnico e multiculturalismo - racismos e anti-racismos no Brasil*. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Almeida, S. (2018). *O que é Racismo Estrutural?*. (1a ed.). Belo Horizonte (MG): Letramento.

Amendoeira, P. (2020). Olhares negros nos importam: o paradigma Virgínia Leone Bicudo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54(2), 240-249.

Ani, M. (1994). *Yuguru: An African-centred critique of European cultural thought and behavior* (Vol. 213). Trenton, NJ: Africa World Press.

Anistia Internacional. (2015). *Você matou meu filho!:* homicídios cometidos pela polícia militar na cidade do Rio de Janeiro. Recuperado em 10 de novembro, 2020, de <https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>.

Arendt, H. (2013). *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Editora Companhia das Letras.

Arraes, Jarid. *Meu psicólogo disse que racismo não existe*, 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/meu-psicologo-disse-que-racismo-nao-existe/>>. Acesso em 19 de jun.

Atlas da Violência. (2021). Dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Recuperado em 4 de novembro, 2021, de <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>.

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

Bento, M. A. S. (2002). Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (doutorado) Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. São Paulo: s.n., 2002. - 169p.

Bernardino-Costa, J. (2016). A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 16, 504-521.

Bernardino-Costa, J; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (2019). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. (2a ed). Belo Horizonte: Autentica Editora.

Birman, J. (2019). Desconstrução do racismo. Resenha do livro Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 22(1), 166-169. <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2018v22n1p166.10>.

Borges, J. (2019). *Encarceramento em massa*. Pólen Produção Editorial LTDA

Borges, R. (2017). Prefácio. In N. M. Kon, M. L. Silva, & C. C. Abud (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (pp. 15-29). São Paulo: Perspectiva.

Brasil. (2019). Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional – Sistema Integrado de Informação Penitenciária (Infopen). Brasília.

Cardoso, L. (2014). O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil, tese de doutorado, Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo.

Cardoso, L. (2018) “A branquitude acadêmica, a invisibilização da produção científica negra e o objetivo-fim”. In: 130 anos de (des)ilusão: a farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, pp. 295-311.

Carneiro, A. S. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Carneiro, S. (2015). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. Selo Negro.

Carone, I. & Bento, M. A. S. (2002). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Cesaire, A. (2010). Discurso sobre o colonialismo. Santa Catarina: Letras Contemporâneas.

Conselho Federal de Psicologia [CFP]. (2017). Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os. Brasília. Recuperado em 21/10/20, de: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf.

Coutinho, D. M. B.; Mattos A. S.; Monteiro, C. F. A. (2013) Ensino da psicanálise na universidade brasileira: retorno à proposta freudiana. Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, 65 (1): 103-120. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v65n1/v65n1a08.pdf>. Acesso em 10 jun. 2020.

Damasceno, M. G., & Zanello, V. M. L. (2018). Saúde mental e racismo contra negros: produção bibliográfica brasileira dos últimos quinze anos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38, 450-464.

De Azevedo, C. M. M. (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites--século XIX* (Vol. 6). Annablume.

Du Bois, W. E. B. (2021). *As almas do povo negro*. Veneta.

Evaristo, C. (2017). *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê.

Fanon, F. (1969). *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

Fanon, F. (2005). *Os condenados da Terra*. (2a ed.) Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (1a ed.). Salvador: EDUFBA, 2008.

Faustino, D. (2019). O mal estar colonial: racismo e sofrimento psicológico no Brasil. *Clínica & Cultura*, 8(2), 82-94.

Faustino, D. (2020). Notas sobre a sociogenia, o racismo e o sofrimento psicossocial no pensamento de Frantz Fanon: Notes on sociogeny, racism and psychosocial suffering in the thinking of Frantz Fanon. *Revista Eletrônica Interações Sociais*, 4(2), 10-21. – Cap. 2. Sobre duplo narcisismo, interdição em Fanon.

Ferenczi, S. *Análise de crianças com adultos*. (1931). In J. Birman (Org.), *Escritos psicanalíticos* (pp. 333-346). Rio de Janeiro: Taurus.

Ferenczi, S. *Reflexões sobre o trauma* (1932). In: *Obras completas*. São Paulo: Martins Fontes, v. 4, 1992.

Ferenczi, S. *Diário clínico* (1932). São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Foucault, M. (2012). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Trabalho original publicado em 1982).

Freud, S. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. *Obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 14, 327.*

Freud, S. (1921) *Psicologia de grupo e análise do ego*. ESB das Obras Completas, Vol XVIII, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

Freud, S., (1914) *Introdução ao narcisismo*. ESB das Obras Completas, vol. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

Freud, S., (1923) *O ego e o id*. ESB das Obras Completas, vol. XIX. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

Freud, S., (1929) *O Mal-Estar na civilização*. ESB das Obras Completas, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1976. 26 FREUD, Sigmund. Por que a guerra? ESB das Obras Completas, vol. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976, p; 255. 27 Idem, p. 255. 11

Freud, S., (1933) *Por que a guerra?* ESB das Obras Completas, vol. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

Freyre, G. *Casa-grande & senzala*. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

Gomes, J. D. (2013). Os Segredos de Virgínia. Estudo de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955). 2013. 166f. Tese (Doudorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Gomes, N. L.; Laborne, A. A. de P. (2018). Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. *Educação em Revista*, v. 34, Belo Horizonte, 2018, Epub23, nov. 2018.p. 1-26. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698197406>. Acesso em: 10 nov. 2021.

Gonçalves filho, J. M. (2017). A dominação racista: o passado presente. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva*, 143-159.

Gondar, J. (2020). A negação do racismo no Brasil. Em *International Forum of Psychoanalysis* (Vol. 29, No. 3, pp. 159-163). Routledge.

Gonzalez, L. (1983) Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, v2, pp. 223-44.

Gonzalez, Lélia. E a trabalhadora negra, cumé que fica?. *Jornal Mulherio*, São Paulo, ano 2, n7, 1982. ____ Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, v2, 1983, p223-44.

Gonzalez, L. (1988) A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Tempo Brasileiro. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.).

Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, pp. 211-223.

Guerra, A. M. C. (2020). O Papel da Psicanálise na Desconstrução do Racismo à Brasileira. *Revista Subjetividades*, 20(Esp2), 28-11.

Guimarães, A. S. A. (1999a). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 54, pp. 147-156.

Guimarães, A. S. A. (1999b). *Racismo e antirracismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Guimarães, A. S. A. (1999c). Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(39), 103-117.

Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

Hicken, M. T., Lee, H., Morenoff, J., House, J. S., & Williams, D. R. (2014). Racial/ethnic disparities in hypertension prevalence: reconsidering the role of chronic stress. *American journal of public health*, 104(1), 117–123.

Himmelstein, M. S., Young, D. M., Sanchez, D. T., & Jackson, J. S. (2015). Vigilance in the discrimination-stress model for Black Americans. *Psychology & health*, 30(3), 253–267. <https://doi.org/10.1080/08870446.2014.966104>

hooks, B. (2010). Vivendo de amor. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*, 2, 188-198.

Hooks, B. (2019). *Olhares negros: raça e representação*. Elefante Editora.

hooks, B. (2020). Tudo sobre o amor: novas perspectivas. *São Paulo: Elefante*.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2019). Anuário Estatístico do Brasil. Rio de Janeiro: RJ.

Kilomba, G. (2019). Memórias da Plantação: episódios do racismo cotidiano. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó.

Kon, N. M.; Abud, C. C.; Silva, M.L. (2017) O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. (1a ed.) – São Paulo: Perspectiva.

Laborne, A. A. P. Branquitude, Colonialismo e Poder: A produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. In: Muller, Tânia M. P.; Cardoso, Lourenço. Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil. pp. 91-105. Curitiba: Appris,.

Lord, A. (2020). Sou sua irmã: escritos reunidos e inéditos de Audre Lorde. São Paulo: Ubu Editora, 224 pp.

Maia, K. S; Zamora, M. H. (2018). O Brasil e a Lógica Racial: Do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. *Psicol. clin.* [online] vol.30, n.2, pp. 265-286. ISSN 1980-5438. Recuperado em 5 de novembro, 2020, de <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v30n2/05.pdf>>

Mbembe, A. (2018). Necropolítica. (3a ed.). São Paulo: n-1 edições, 2018.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo.

Mignolo, W. (2017). *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Rio de Janeiro.

Moore, C. (2012). *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. (2a ed.). Belo Horizonte: Mazza Edições.

Moraes, V. M de; Njeri, A.; Nascimento, N. S.; Rosa, D. S. (2018). A psicologia africana como ferramenta de mudança social da população negra-africana. In: VII Congresso Alfepsi, 2018, Rio de Janeiro. Formação em psicologia para a transformação psicossocial na América Latina. pp. 117-134. Rio de Janeiro: Alfepsi.

Moreira, A. (2019). *Racismo recreativo*. Pólen Produção Editorial LTDA.

Moura, C. (1988). *Rebeliões da senzala*. Porto Alegre, Editora Mercado Aberto.

Moura, C. (2019). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Perspectiva SA.

Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A. A. P. Brandão (Org.). *Cadernos Penesb 5 p*. Niterói: EdUFF.

Munanga, K. (2017). As ambiguidades do racismo à brasileira. In Kon, Noemi M. [et al]. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. 1ed. São Paulo: Perspectiva. 33-44. 304p.

Munanga, K. (2019). Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. 5.ed. ver. Amp.; 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Nascimento, A. (2017). O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. (2a ed). São Paulo: Perspectiva.

Nobles, W. (2009). Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: Nascimento, E. (Org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro.

Nogueira, I. B. (2017). Cor e inconsciente. In: Kon, N.M.; Silva, M.L.; Abud, C.C. (Orgs.). O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Nogueira, I. B. (2021). A cor do inconsciente: *Significações do Corpo Negro*. 1. ed. – São Paulo: Perspectiva. 192p.

Nogueira, O (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Tempo Social: Revista de Sociologia da USP. 19 (1), 287-308. Recuperado em 12 de outubro, 2020, de <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a15v19n1.pdf>>.

Nogueira, S. G. (2020). Libertação, descolonização e africanização da Psicologia: breve introdução à psicologia africana. São Carlos: EdUFSCar.

Noguera, R. (2020). Por que amamos: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor. Rio de Janeiro : HarperCollins Brasil, 2020.

Noguera, Renato. (2019). “Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir” Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE, n.31, mai-out, pp.53-70.

Oliveira, R. M. S.; Nascimento, M. C. (2018) Psicologia e relações raciais: sobre apagamentos e visibilidades. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 10, n. 24, p. 216-240. ISSN 2177-2770. Recuperado em 19 de setembro, 2020, de <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/582>.

Oliveira. R. M. S (2017). Frantz Fanon, Psicologia e Psicanálise: epistemologias da violência. *Revista da ABPN* • v. 10, n. 24 • nov.– fev. 2018, p.40-66. 2018.

Paradies Y, Ben J, Denson N, Elias A, Priest N, Pieterse A, et al. (2015) Racism as a Determinant of Health: A Systematic Review and Meta-Analysis. *PLoS ONE* 10 (9): e0138511. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138511>

Penna, W. P. (2019). *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas PSIS*. (Dissertação - Mestrado no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói).

Pires, T. (2018). Racializando o debate sobre direitos humanos. *SUR-Revista Internacional de Direitos Humanos*, 15(28), 65-75.

Prestes, C. (2020). Não sou eu do campo psi? Vozes de Juliano Moreira e outras figuras negras. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)*, 12(Ed. Especi), 52-77. Recuperado de <https://www.abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/1112>.

Quijano, A. (1997) Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: Anuário Mariateguiano. Lima: Amatua.

Quijano, A. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.

Ramos, A. (1995). Patologia social do “branco” brasileiro. In: Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 215-240(b).

Retrato das desigualdades de gênero e raça / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada ... [et al.]. - 4ª ed. - Brasília: Ipea, 2011. 39 p. : il.

Rosa, M. D. (2002). Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Revista Textura*, 2(2), 42-47.

Sampaio, A. S. (2018). Corpo, raça e psicologia: repensando o silêncio dos justos. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 10, n. 24, p. 198-215, ISSN 2177-2770. Recuperado em 26 de setembro, 2020, de: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/581>.

Santos, A. B. (2019a). As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. Edit: Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal. Org.: Anderson Ribeiro Oliva [et al.]. 1. ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora.

Santos, A. de O.; Silva, V. P. da. (2018). A Pesquisa no Kitembo - pistas para a construção de uma psicologia aterrada. Arcos Design. Rio de Janeiro: PPD ESDI - UERJ. Edição especial Design.com V. 11 N. 1, julho. pp. 7-20. Disponível em: [http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign].

Santos, A. O, & Schucman, L.V. (2015). Desigualdade, relações raciais e a formação de psicólogo(as). *Revista EPOS*, 6(2), 117-140. Recuperado em 13 de

novembro, 2020, de
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178700X2015000200007&lng=pt&tlng=pt.

Santos, A. O. (2019b). O enegrecimento da Psicologia: Indicações para a formação profissional. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe.), 159-171. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003222113>.

Santos, A. O. (2020). (Org.) Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico]: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências. Niterói : Eduff, 2020. – 23,3 MB; PDF.

Santos, J. A. (2018). Sofrimento psíquico gerado pelas atrocidades do racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 10, n. 24, p. 148-165, fev.. ISSN 2177-2770. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/578>

Schucman, L. V. (2010). Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. *Rev. psicol. polít.* [online], vol.10, n.19, pp. 41-55. ISSN 1519-549X. Recuperado em 18 de outubro, 2020, de <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v10n19/v10n19a05.pdf>>.

Schucman, L. V. (2010). Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. *Revista Psicologia Política*, 10(19), 41-55.

Schucman, L. V. (2012) “Entre o ‘encardido’, o ‘branco’ e o ‘branquíssimo’: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista. 122f. 122. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Schucman, L. V., & Gonçalves, M. M. (2020). Raça e subjetividade: do campo social ao clínico. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72(SPE), 109-123.

Schucman, L. V., Martins H. V. (2017). A Psicologia e o discurso racial sobre o negro: do “objeto da ciência” ao sujeito político. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 37 (n.spe), pp.172-185. Recuperado em 22 de outubro, 2020, de <<https://doi.org/10.1590/1982-3703130002017>>

Schucman, L. V. (2014). Sim, nós *somos racistas*: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicol. Soc.* [online], vol.26, n.1, pp.83-94. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n1/10.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2020

Silva, M. L. D. (2017). Racismo no Brasil: Questões para psicanalistas brasileiros. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva*, 71-89.

Souza, J.; Souza, S. (2020). Injúria racial e a institucionalização do racismo no sistema de Justiça.

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

Tavares, J. S. C., & Kuratani, S. M. de A. (2019). Manejo Clínico das Repercussões do Racismo entre Mulheres que se “Tornaram Negras”. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, e184764. Recuperado em 10 de novembro, 2020 [.https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703003184764](https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703003184764)

Telles, J. A.; Zamora, M. H. R. N.; Câmara, Camila S.. Repensando os racismos e a Psicologia no Brasil: considerações sobre os efeitos da lógica colonial. In: Flávia Cristina Silveira Lemos; Dolores Galindo; Pedro Paulo Gastalho de Bicalho. (Org.). *Subjetividades e democracias: escritas transdisciplinares*. 1ed. , v. 9, p. 19-38. Curitiba: Editora CRV, 2020.

Telles, J. de A. (2019). O problema do racismo e a Psicologia no Brasil: Considerações sobre os efeitos do pensamento colonial, Rio de Janeiro: PUC-Rio.

Utsey, S.O.; Belvet, B.; Hubbard R.R.; Fischer, N. L., Opare-Henaku, A., Gladney, L.L. (2013) Development and Validation of the Prolonged Activation and Anticipatory Race-Related Stress Scale. *Journal of Black Psychology*; 39(6):532–59.

Vargas, J. H. C. (2020) Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Revista Em Pauta*: Rio de Janeiro. 1o Semestre de 2020 - n. 45, v. 18, p. 16 – 26.

Veiga, L. M. (2019) Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 31, p. 244-248, 4.

Waiselfiz J. J. (2016). Mapa da violência 2016: homicídios por arma de fogo no Brasil. Brasília: Flacso Brasil.

Werneck, J. (2016). Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, 25, 535-549.

Zamora, M. H. R. N. (2012). Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Fractal: Revista de Psicologia*, 24(3), pp.563-578.